R. 739

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

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Segunda mitad 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

Libro 99565

Tomo IV

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
Seminario de Filosofía
Armario VI Estante 5 708-7 3

Universidad de Oviedo — Seminario de Filosofía

JUAN GRIJALBO JG EDITOR

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

Título de la obra en ruso:

ISTORIIA FILOSOFII

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



INDICE GENERAL

PRÓLOGO 9

CAPITULO I

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y SOCIOLÓGICO EN RUSIA EN EL PERÍODO DEL CAPITALISMO PREMONOPOLISTA (AÑOS 60 A 90 DEL SIGLO XIX) 11

1. La concepción materialista del mundo de los continuadores de N. G. Chernishevski 15
2. Concepciones filosóficas y sociológicas de los populistas 31
3. La concepción del mundo de F. M. Dostoievski 41
4. La concepción del mundo de L. N. Tolstói 48
5. La filosofía idealista aristocrático-burguesa en los años 60 a 90 del siglo XIX 56
6. Las teorías lógicas en Rusia (años 60 a 90 del siglo XIX) 79
7. Los problemas filosóficos de las ciencias naturales en los trabajos de los investigadores rusos y la lucha por el materialismo en la ciencia 100

CAPITULO II

PROPAGACIÓN DE LA FILOSOFÍA MARXISTA EN RUSIA EN LOS AÑOS 80-90 DEL SIGLO XIX. G. V. PLEJÁNOV 134

1. Obras marxistas de Plejánov en el período de 1883-1903 y su papel en la lucha contra el populismo y el revisionismo 138
2. Los problemas de la dialéctica materialista en los trabajos de G. V. Plejánov 145
3. Los problemas del materialismo filosófico marxista en los trabajos de Plejánov 152
4. Los problemas del materialismo histórico en las obras de Plejánov 157
5. Los problemas de historia de la filosofía en los trabajos de Plejánov 165
6. Problemas de la estética marxista 171

CAPITULO III

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y SOCIOLÓGICO DE LOS PUEBLOS DE LA U.R.S.S. EN EL PERÍODO DE DESINTEGRACIÓN DEL FEUDALISMO Y DE DESARROLLO DE LAS RELACIONES CAPITALISTAS (AÑOS 60 A 90 DEL SIGLO XIX) 180

1. Ucrania 182
2. Bielorrusia 207
3. Georgia 211
4. Azerbaidján 215
5. Armenia 219

6. Asia Central y Kazajstán 224
7. Letonia 233
8. Lituania 240
9. Estonia 244
10. Moldavia 247

CAPITULO IV

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y SOCIOLÓGICO EN LOS PAÍSES DE EUROPA ORIENTAL EN EL PERÍODO DEL CAPITALISMO PREMONOPOLISTA (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX) 257

1. Polonia 260
2. Los pueblos de Yugoslavia 270
3. Rumania 275
4. Bohemia y Eslovaquia 281
5. Hungría 289
6. Bulgaria 295
7. Albania 302

CAPITULO V

TENDENCIAS FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y SOCIOLÓGICO EN LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA EN LAS CONDICIONES PROPIAS DEL CAPITALISMO PREMONOPOLISTA (ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX) 310

1. Lucha del materialismo y el idealismo en las ciencias naturales de los Estados Unidos 313
2. La filosofía idealista norteamericana 317
3. La sociología burguesa norteamericana 340
4. Propagación de las ideas de la filosofía marxista en los Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo XIX 345

CAPITULO VI

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y SOCIOLÓGICO DE LOS PAÍSES DE AMÉRICA LATINA EN EL PERÍODO DE FORMACIÓN DEL RÉGIMEN BURGUÉS (ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX) 352

1. Brasil 354
2. México 364
3. Argentina 367
4. Cuba 372
5. Uruguay 377

CAPITULO VII

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y SOCIOLÓGICO EN CHINA EN EL PERÍODO DE SU TRANSFORMACIÓN EN UN PAÍS SEMICOLONIAL Y SEMIFEUDAL (ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX) 384

1. Ideas sociológicas de los primeros reformadores (1865-1894) 386
2. Concepciones filosóficas y sociológicas de los reformadores ilustrados de fines del siglo XIX 389

CAPITULO VIII

Desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico en la India en el período de formación del capitalismo y de reforzamiento del yugo colonial (años 60 a 90 del siglo xix) 412

CAPITULO IX

El pensamiento filosófico y sociológico del Cercano y Medio Oriente (Irán, Países Arabes, Turquía) en el período de desintegración del feudalismo y gestación de las relaciones capitalistas (segunda mitad del siglo xix) 426
1. Irán 427
2. Países árabes 436
3. Turquía 443

CAPITULO X

El pensamiento filosófico y sociológico del Japón en el período del capitalismo premonopolista y comienzos de su transformac.ón en fase imperialista (último tercio del siglo xix) 452
Conclusiones 470
Bibliografía y fuentes 491
Indice de nombres 533
Indice de conceptos 543

PROLOGO

El tomo cuarto de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, lo mismo que el tercero, del que es continuación, comprende la segunda mitad del siglo XIX. El presente volumen expone la historia del pensamiento filosófico del pueblo ruso y demás pueblos que ahora integran la U.R.S.S. y de los pueblos de Europa Oriental: de Polonia, Yugoslavia, Rumania, Checoslovaquia, Hungría, Bulgaria y Albania; estúdiase también el pensamiento filosófico de los Estados Unidos y de los países de Iberoamérica, de China, la India, Japón y los países del Cercano y Medio Oriente.

Los capítulos y apartados del tomo IV han sido escritos por los siguientes autores:

Capítulo I: M. T. Iovchuk; L. A. Kogan (sobre el idealismo ruso), M. N. Peunova (concepciones del mundo de Shelgunov y Antonóvich), Z. V. Smirnova (concepción del mundo de Saltikov-Schedrín), A. A. Bazhénova (concepción del mundo de Stásov), V. A. Fominá (ideas filosóficas y sociológicas de los populistas), I. M. Mijáilova (concepción del mundo de Dostoievski), L. D. Opúlskaia (concepción del mundo de León Tolstói) y N. I. Kondrakov (las doctrinas lógicas en Rusia). El apartado relativo a la lucha del materialismo y el idealismo en las ciencias naturales de Rusia es de B. M. Kédrov. Colaboran también en el capítulo I V. M. Kagánov (concepciones del mundo de Séchenov, Méchnikov A. O. y V. O. Kovalevski), G. V. Platónov (concepción del mundo de Timiriázev), I. V. Kuznetsov (concepción del mundo de Stoliétov, Umov y los matemáticos rusos) y N. I. Belova (concepción del mundo de Dokuchéev).

Capítulo II: M. T. Iovchuk.

Capítulo III: A. F. Okúlov, L. A. Kogan, D. F. Ostrianin (el pensamiento filosófico en Ucrania), I. S. Kupchin y D. I. Shirakánov (el pensamiento filosófico en Bielorrusia), O. M. Bakuradze (el pensamiento filosófico en Georgia), L. A. Abramián (el pensamiento filosófico en Armenia), M. M. Kasumov y E. M. Ajmédov (el pensamiento filosófico en Azerbaidján), K. Beisembíev (el pensamiento filosófico en Kazajstán), A. A. Altmishbáev, I. M. Múninov y S. S. Saríchev (el pensamiento filosófico de los pueblos de Asia Central), J. I. Zugzda (el pensamiento filosófico en Lituania), P. I. Valeskaln y V. A. Steinberg (el pensamiento filosófico en Letonia), G. I. Naan (el pensamiento filosófico en Estonia) y V. N. Ermuratski y A. I. Babi (el pensamiento filosófico en Moldavia).

Capítulo IV: I. Popelova-Otagalova (de la Universidad Kárlov, de Praga) y J. Bondar (del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Eslovaquia), sobre la filosofía de los pueblos checo y eslovaco; B. M. Ké-

drov (sobre las concepciones de Brauner), K. I. Gulian (de la Academia de Ciencias de la República Popular de Rumania) sobre la filosofía rumana, Fukas Dierd (del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la República Popular Húngara), con la colaboración de M. A. Hevesi, sobre la filosofía de Hungría; Raicho Karakólov (del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la República Popular de Bulgaria), sobre la filosofía de Bulgaria; Zia Djoli (de la Universidad de Tirana, República Popular de Albania), sobre la filosofía de Albania; I. S. Narski, sobre la filosofía polaca; V. G. Karásiev, sobre la filosofía de Yugoslavia, y A. P. Ermílov.

Capítulo V: Y. K. Melvil (la filosofía burguesa en los Estados Unidos), M. P. Vaskin (la sociología burguesa en los Estados Unidos), E. F. Pomogáeva (el pensamiento marxista en los Estados Unidos) y B. M. Kédrov, con la colaboración de V. M. Kagánov (las ideas filosóficas en las ciencias naturales de los Estados Unidos).

Capítulo VI: R. Burguete y Zh. Bazarián (filosofía del Brasil).

Capítulo VII: N. G. Senin.

Capítulo VIII: V. V. Bródov y, parcialmente, S. M. Kédrova.

Capítulo IX: S. N. Grigorián y G. A. Furuguián (la filosofía del Irán), Z. I. Levin (la filosofía en los países del Oriente árabe) y E. A. Safrónova (la filosofía en Turquía).

Capítulo X: Y. B. Radul-Zatulovski.

La conclusión general para los tomos III y IV ha sido escrita por M. B. Mitin y V. M. Kagánov.

En la preparación para la imprenta y revisión del tomo IV han tomado parte L. A. Kogan y V. V. Mshvenieradze; en la revisión de los capítulos VII a X ha participado Yan Hin-shun.

El índice bibliográfico de obras en ruso ha sido compuesto por L. V. Shumílova; el de obras en otros idiomas, por E. F. Pomogáeva; el índice de conceptos, por L. N. Manuílova, y el índice de nombres, por N. F. Naúmova.

CAPITULO I

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN RUSIA EN EL PERIODO DEL CAPITALISMO PREMONOPOLISTA (AÑOS 60 A 90 DEL SIGLO XIX)

En los años 60 a 90 del siglo XIX, Rusia era ya un país capitalista. Después de la reforma de 1861 el régimen burgués se afirma en todos los sectores de la vida económica. Comienzan a desarrollarse con más rapidez las fuerzas productivas del país. "La Rusia del arado de madera y del mayal, del molino de agua y del telar movido a mano comienza a transformarse rápidamente en la Rusia del arado de hierro y de la trilladora, del molino de vapor y del telar movido por la fuerza del vapor." [1]

La población urbana casi se duplica entre los años 1865 y 1897; el número total de obreros asalariados, es decir, de proletarios industriales y rurales, se aproxima a los diez millones (lo cual, contando sus familias, representaba el 18 por ciento de la población).

Las relaciones capitalistas, lo mismo en la ciudad que en el campo, se entrelazaban, sin embargo, con fuertes supervivencias de la servidumbre; quedaba en pie la gran propiedad territorial, quedaban los métodos semifeudales de explotación de los campesinos. Predominaba la denominada vía "prusiana" de desarrollo del capitalismo en la agricultura, que se caracteriza por el mantenimiento de la gran propiedad agraria, con su gradual transformación en propiedad capitalista.

En los años 60-90 del siglo XIX, a consecuencia del incremento del capitalismo, tienen lugar cambios profundos en la estructura de clase de la sociedad rusa. En ese tiempo Rusia ve formarse definitivamente las clases fundamentales de la sociedad capitalista: el proletariado y la burguesía. Los terratenientes, cuya economía evolucionaba al compás de las exigencias del mercado capitalista, se fusionaban con la burguesía. Los campesinos, que en su conjunto seguían siendo una clase separada de los terratenientes por intereses antagónicos, en el proceso de la diferenciación capitalista va destacando de su seno una burguesía rural y un proletariado y semiproletariado agrícolas. Crece considerablemente el número de intelectuales, dentro de los cuales se definen claramente distintos grupos: el de las capas altas clericales-terratenientes, los intelectuales burgueses y las

[1] V. I. Lenin, *El desarrollo del capitalismo en Rusia. Obras completas*, 4ª edición rusa, t. 3, pág. 524.

capas democráticas de intelectuales, afines por su modo de vida y su manera de pensar a las masas campesinas y a las bajas capas urbanas, pero que, en su mayoría, tenían que servir a las clases dominantes. Del seno de los intelectuales demócratas salió en esos años buena parte de los revolucionarios rusos.

En el último tercio del siglo XIX, la vida social de Rusia encerraba agudas y profundas contradicciones. Acentuábase cada vez más la contradicción radical y principal de la época nueva, capitalista: la contradicción entre el proletariado y la burguesía. Durante esos años se agudizan las contradicciones antagónicas de clase entre los terratenientes y los campesinos, que se incorporaban a la lucha para suprimir la gran propiedad territorial y el poder de los terratenientes. Junto a ese antagonismo de clase, en la aldea rusa del período posterior a la reforma se revelan cada vez más netamente y se profundizan las contradicciones entre las diferentes capas de los campesinos: crece el antagonismo entre los kulaks y los braceros y campesinos pobres.

En el período posterior a la reforma existían también contradicciones entre las dos clases explotadoras: entre la burguesía en ascenso, en manos de la cual se iban concentrando cada vez más las principales posiciones económicas, y la clase de los terratenientes, que conservaba el poder político y enormes propiedades; estas contradicciones, empero, no presentaban un carácter antagónico: los terratenientes y su Estado apoyaban a la burguesía, que se había robustecido económicamente, a la vez que ésta, atemorizada por el movimiento revolucionario de la clase obrera y los campesinos, se mostraba incapaz de ir a la lucha política abierta contra los terratenientes y la autocracia y tendía al acuerdo con ellos.

Contra el zarismo, que era una traba para el avance económico, político y espiritual de Rusia, se manifestaban los destacamentos avanzados de la clase obrera, las fuerzas revolucionarias de los campesinos y de las nacionalidades oprimidas y las capas democrático-revolucionarias de los intelectuales (particularmente, los intelectuales vinculados con el movimiento populista).

Entre 1879 y 1881 Rusia atraviesa por una nueva situación revolucionaria: las necesidades y calamidades de las masas campesinas, agudizadas al máximo, dan origen a vastas acciones suyas que en 1880 abarcaron a 34 provincias; se eleva una potente oleada de huelgas y acciones obreras, que afectan a casi todos los centros industriales del país; crece el descontento hacia el zarismo entre las masas de la población como efecto de las graves consecuencias de la guerra de 1877-1878, que cayeron íntegramente sobre las espaldas del pueblo; se desarrolla la actividad revolucionaria de las organizaciones populistas: Tierra y Libertad y Voluntad del Pueblo.

La situación revolucionaria de 1879-1881 no llegó a desembocar en una revolución, puesto que no existía aún la fuerza capaz de organizar y llevar consigo a las masas populares a la lucha revolucionaria. La burguesía rusa, inclinada a la conciliación con el zarismo, no podía ejercer dicho papel; y el proletariado, si bien se había formado ya como clase, no poseía aún en aquel entonces ni la organización ni la conciencia política necesarias para la lucha revolucionaria.

No obstante, la situación revolucionaria de 1879-1881 tuvo gran importancia para el movimiento de emancipación en Rusia; puso de relieve la podredumbre del régimen autocrático de los terratenientes, condenado a la desaparición, y la incapacidad de la burguesía liberal para ponerse a la cabeza de las transformaciones progresivas de la vida social de Rusia; reveló la inconsistencia del populismo como teoría orientadora del movimiento de liberación e hizo ver la necesidad histórica en que el país se encontraba de una teoría nueva, verdaderamente científica, y de una nueva organización revolucionaria que estuviesen vinculadas a la nueva fuerza social que entraba en la palestra histórica: a la clase obrera.

La situación revolucionaria en Rusia demostraba que el centro del movimiento democrático revolucionario se había desplazado de Europa Occidental al Este, pues entonces Rusia, como Marx y Engels señalaban en 1882, estaba "en la vanguardia del movimiento revolucionario de Europa".[2]

Las agudas contradicciones en la vida social de la Rusia posterior a la reforma, puestas de manifiesto plenamente en el período de los años 60 a 90, encuentran reflejo en la lucha de las distintas corrientes del pensamiento social ruso, incluyendo la filosofía. En este tiempo, lo mismo que antes, dentro del pensamiento social ruso imperaba la tendencia social reaccionaria policíaca y monárquica, de la que eran baluarte la ideología religiosa y las corrientes idealistas más reaccionarias de la filosofía y la sociología. En cuanto a la ideología de la burguesía liberal y de los terratenientes liberales —que a veces se permitían jugar a una oposición tímida y cobarde frente a la reacción gubernamental—, si bien se distinguía de la doctrina reaccionaria policíaca, era antirrevolucionaria; se basaba en distintas doctrinas idealistas tomadas de la burguesía contrarrevolucionaria de Occidente y a menudo trataba de conciliar la ciencia con la ideología religiosa imperante. Lo mismo la tendencia de la burguesía liberal que la de los terratenientes reaccionarios pertenecían, dentro del pensamiento social, a un mismo campo monárquico y eran hostiles al movimiento revolucionario.

La corriente democrático-revolucionaria del pensamiento social ruso, que se oponía a ese campo, y que había cobrado estructura en el período anterior a la reforma, evolucionó después de implantarse ésta. Algunos de sus hombres permanecieron fieles a las tradiciones del sesenta, y en los últimos treinta años del siglo continuaron la lucha ideológica contra el zarismo, los terratenientes y las teorías reaccionarias dominantes desde las posiciones de la democracia revolucionaria y del materialismo filosófico. Al propio tiempo, en el seno del movimiento de emancipación adquiere gran preponderancia la tendencia populista, que reflejaba, como V. I. Lenin indica en su carta del 16 de diciembre de 1909 a I. I. Skvortsov-Stepánov, los intereses "de la lucha *pequeñoburguesa* de masas del capitalismo democrático contra el capitalismo liberal-terrateniente..."[3]

La lucha en el plano de las ideas políticas durante el último tercio del

[2] C. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista. Prefacio a la edición rusa de 1882.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, ed. esp., t. 1, Moscú, 1951, pág. 17.

[3] V. I. Lenin, *Obras completas,* ed. rusa, t. 16, pág. 102.

siglo XIX venía a confirmar que el pensamiento político-social y filosófico avanzado del pueblo ruso guardaba íntimas relaciones con las tradiciones progresistas del pensamiento de los pueblos de Europa Occidental, y echaba por tierra las concepciones eslavófilas, y posteriormente populistas, acerca del "carácter exclusivo" de la vida social de Rusia, en virtud de lo cual, se afirmaba, no tenían validez en esta última las teorías politicosociales y filosóficas del Occidente europeo.

La orientación nueva y más fecunda del pensamiento social de Rusia era la teoría del proletariado internacional, el marxismo. El socialismo científico de Marx, que llegaba de Europa Occidental, encontró en Rusia una sólida base social en el movimiento de la clase obrera, que se ponía en pie para la lucha revolucionaria contra el zarismo y el capitalismo.

El último tercio del siglo XIX se caracteriza en Rusia por la enconada lucha que mantienen contra el idealismo las corrientes materialistas que venían a continuar la línea de la democracia revolucionaria de los años 40 a 60 en la filosofía, la ciencia y el arte; luego, a partir de 1880, es la lucha de las ideas filosóficas marxistas contra las diversas corrientes de la filosofía idealista.

La marcha histórica del desarrollo social, el ascenso del movimiento de liberación y el vigoroso progreso de la ciencia y del arte en Rusia plantean al pensamiento filosófico materialista nuevas tareas teóricas. No bastaba ya con defender las tradiciones materialistas de los años sesenta, continuar su lucha contra la concepción idealista y religiosa del mundo, entonces imperante, propagar en la sociedad los avances de las ciencias naturales logrados en Rusia y en el mundo entero, materialistas por el espíritu que los inspiraba, y sostener e impulsar la tradición realista encarnada en las mejores obras de la literatura y el arte rusos. Había otra tarea teórica de capital importancia, que se desprendía objetivamente de toda la marcha del desarrollo social de Rusia después de la reforma: era necesario dar una interpretación científica, filosófica, de las relaciones sociales en la nueva época histórica, de las contradicciones y de la lucha entre las clases de la sociedad capitalista. Era necesario dar una base teórica al movimiento revolucionario, a las vías y formas de transformación socialista de la sociedad, tanto más que en el proceso del desarrollo capitalista de Rusia después de la reforma —en la desintegración de la comunidad rural— se revelaba claramente la inconsistencia de la teoría del "socialismo campesino ruso". Por consiguiente, había que expulsar el idealismo de su último refugio y proporcionar una teoría científica del desarrollo social y de la lucha revolucionaria, una teoría que fuese seguro instrumento ideológico del movimiento ruso de liberación. Esta teoría era el marxismo.

Los nuevos descubrimientos en el campo de las ciencias naturales, comprendidos los grandes descubrimientos de los investigadores rusos —de Séchenov, Méchnikov, Timiriázev y los hermanos Kovalevski en biología, de Mendelcev y Bútlerov en química, de Stolétov y Umov en física, y de otros creadores de las ciencias modernas—, exigían imperiosamente una síntesis filosófica que confirmase la verdad del materialismo y pudiera revelar las leyes y los vínculos dialécticos de los fenómenos y procesos que tienen lugar en la naturaleza.

Las clases dominantes de Rusia —los terratenientes y la robustecida burguesía— hacían suya de ordinario y predicaban la filosofía idealista en sus distintas formas, desde las corrientes religiosas y eclesiásticas más declaradas hasta el positivismo, con su barniz científico; por el contrario, los mejores hombres del movimiento de liberación y del pensamiento social, los hombres de la ciencia avanzada defendían la línea del materialismo filosófico propia de la democracia revolucionaria de los años 40 a 60. Ahora bien, en el curso de la lucha ideológica contra la reacción y el idealismo, cada vez se hacía más patente que el pensamiento filosófico de la democracia revolucionaria rusa no correspondía ya a los postulados y tareas de las fuerzas avanzadas de la nueva época, era incapaz de emanciparse del idealismo en la interpretación de la historia, resultaba insuficiente para proporcionar a la ciencia moderna y al movimiento revolucionario un método fiel de pensamiento filosófico.

La teoría filosófica nueva, genuinamente científica, el nuevo método de pensamiento filosófico, y así lo demostraba toda la marcha de las búsquedas teóricas realizadas en el país durante medio siglo, desde 1840 hasta 1900 aproximadamente, podía ser en Rusia únicamente, lo mismo que en los demás países, el marxismo.

Los años 60 a 90 del siglo XIX fueron para las fuerzas revolucionarias de Rusia, para sus pensadores avanzados y sus científicos y artistas, un período de búsqueda de una acertada teoría científica, de una verdadera concepción del mundo.

1. La concepción materialista del mundo de los continuadores de N. G. Chernishevski.

El campo materialista se halla representado en Rusia, en la segunda mitad del siglo XIX, ante todo, por los eminentes pensadores e ideólogos de la democracia revolucionaria A. I. Herzen, N. P. Ogariov, N. G. Chernishevski y D. I. Písarev. Sus actividades y su obra científica y filosófica, que fueron examinadas ya en el tomo II de nuestra Historia de la filosofía, datan del comienzo del período de la historia de Rusia posterior a la reforma. Este período se distingue por un incremento de la propaganda revolucionaria y materialista de Herzen y Ogariov, propaganda que ellos realizaron a través de *Kólokol* y otros órganos de la prensa rusa libre.

En el último decenio de su vida, Herzen escribió muchas obras excelentes, entre las que figuran las cartas *A un viejo camarada* (1869); Herzen rompió con Bakunin y volvió sus miradas hacia la Primera Internacional, dirigida por Marx.

Chernishevski, jefe ideológico de la democracia revolucionaria rusa, encarcelado por el zarismo en 1862 y mantenido luego en el destierro hasta 1883, continuó su labor teórica hasta 1889. En sus obras del período posterior a la reforma siguió defendiendo la democracia revolucionaria de los años 60 y el materialismo anterior a Marx. Hasta el final de su vida mantuvo una lucha ideológica sin cuartel contra los neokantianos, los adeptos de Mach y otros portavoces del idealismo en filosofía y en las ciencias naturales. V. I. Lenin expresó el alto concepto que le merecía esta

lucha en una nota complementaria al § I del capítulo IV de *Materialismo y empiriocriticismo:* "Desde qué lado abordó N. G. Chernishevski la crítica del kantismo." [4]

D. I. Písarev, ilustre demócrata revolucionario ruso, escribió la mayoría de sus trabajos filosóficos y sociológicos en el período posterior a la reforma, entre 1861 y 1868 (buena parte de ellos fueron escritos en la fortaleza de Pedro y Pablo, donde permaneció desde 1862 hasta 1866). Písarev se interesaba en alto grado por el desarrollo de las relaciones sociales en la época nueva, capitalista, y le inquietaba la suerte del proletariado, dentro del cual incluía a todas las capas trabajadoras arruinadas y oprimidas por el capitalismo.

Nikolai Vasílievich Shelgunov (1824-1891), continuador y compañero de armas de Chernishevski, filósofo, sociólogo y crítico literario, fue una destacada personalidad de la democracia revolucionaria rusa en el período posterior a la reforma. Su concepción del mundo se nutría en las fuentes de la filosofía materialista. Tenía en gran estima a V. G. Belinski y conoció personalmente a A. I. Herzen y N. P. Ogariov. Lo decisivo en la formación de sus concepciones y en la orientación de su actividad fue la influencia de N. G. Chernishevski.

Shelgunov comenzó a escribir en 1859. Sus trabajos vieron la luz en las revistas *Viek* (El Siglo), *Sovremiénnik* (El Contemporáneo) y *Rússkoe Slovo* (La Palabra Rusa). Entre 1880 y 1884 dirigió la revista *Dielo* (La Causa). Hacia 1860 se incorporó a la labor clandestina de la sociedad revolucionaria Tierra y Libertad. Por encargo de Chernishevski escribió las proclamas *A la joven generación* y *A los soldados*, en las que hacía una dura crítica de la reforma campesina. A partir de 1863, Shelgunov sufrió repetidas detenciones por su actividad revolucionaria, pasó muchos años en el destierro y hasta el fin de sus días vivió sometido a la vigilancia policíaca.

Entre las obras de Shelgunov de carácter filosófico tenemos, en primer lugar, *La Tierra y la vida orgánica* (1863), *Condiciones del progreso* (1863), *El daño de la ignorancia* (1864) y *Cartas sobre la educación* (1873-1874).

Los trabajos de Shelgunov le granjearon un gran prestigio entre los

[4] En la segunda mitad del siglo XIX, las ideas de N. G. Chernishevski rebasaron el marco de Rusia y se propagaron en otros países. Entre 1868 y 1879 aparecieron en Ginebra, editados por M. Elipidin, cinco volúmenes de obras de Chernishevski. En 1875, la novela *Qué hacer* fue publicada, en versión francesa, en el norte de Italia. En 1886 apareció en Nueva York la primera edición norteamericana de este libro. En 1879, el líder del movimiento socialista francés Benoît Malon se refería a Chernishevski en su *Historia del socialismo (Histoire du socialisme.* Par B. Malon, Lugano, 1879). En 1885, en la *Revue Socialiste*, francesa, apareció un artículo sobre Chernishevski, escrito por Pierre Bonnier (P. Bonnier, "Tchernyschewski et l'évolution sexuelle". *Revue Socialiste*, 1885, núms. 7, 8 y 9). Con motivo de la aparición en Leipzig de la traducción alemana de *Qué hacer*, la revista inglesa *To Day* insertó un artículo de Joynes sobre esta obra *(Was thun? A nihilist's novel*, por J. L. Joynes. *To Day*. 1884, núm. 2). En 1888, el órgano de la socialdemocracia alemana publicó un artículo de Clara Zetkin sobre este mismo libro *(Neue Zeit*, 1888, núm. 8). Las ideas de Chernishevski influyeron considerablemente en la formación de Jules Guesde, uno de los primeros marxistas franceses, y de otros dirigentes del movimiento obrero internacional.

intelectuales avanzados y los obreros revolucionarios. En 1891 los obreros de San Petersburgo le entregaron un mensaje en el que señalaban sus méritos revolucionarios. El sepelio de Shelgunov se convirtió en una manifestación imponente, que más tarde había de recordar V. I. Lenin.[5]

En su defensa de las ideas de la transformación revolucionaria de la sociedad, Shelgunov criticaba "la nulidad del liberalismo... su incapacidad como instrumento social e histórico" [6] y llamaba a la revolución como único medio capaz de dar la tierra y la libertad a los campesinos. "...Nosotros llamamos de buen grado a la revolución en ayuda del pueblo —escribía en su proclama *A la joven generación*—... ¡Qué significa un centenar de hombres cuando al precio de este sacrificio se conquista la felicidad del pueblo!" [7]

A la vez que reconocía el carácter progresivo del desarrollo del capitalismo en la Rusia posterior a la reforma frente a la servidumbre de la gleba, Shelgunov, como demócrata revolucionario e ideólogo de los campesinos, sometía a crítica la explotación que el régimen capitalista lleva consigo.

Su lucha en defensa de los intereses de los campesinos no le impedía interesarse también por la situación del proletariado. En 1861 publicó en *Sovremiénnik* un estudio, *El proletariado obrero en Inglaterra y Francia*, la primera parte del cual era una divulgación, y en algunos lugares traducción de *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, de Engels. "...Engels —escribía Shelgunov— es uno de los mejores alemanes, de los más nobles. Su nombre no se conoce nada en nuestra país, aunque la ciencia económica europea le debe una de las mejores obras sobre la vida del obrero inglés." [8] Hacia 1890 Shelgunov veía en el proletariado a una clase permanente de la sociedad, que crece constantemente y que ya hace valer sus derechos. "El proletariado agrícola y fabril —manifiesta— es ya en nuestro país el mismo fenómeno económico que en Europa; únicamente que no ha alcanzado todavía la misma tensión, pero, según demuestran los hechos, la alcanzará también, porque no disminuye, sino que crece." [9]

Pero Shelgunov no se elevó hasta la concepción científica del papel histórico del proletariado en Rusia ni se emancipó de ciertas ilusiones populistas: la comunidad rural era para él la fuente de las transformaciones socialistas.

En filosofía, Shelgunov continuó la línea materialista de Chernishevski. Los distintos sistemas filosóficos y las teorías de la moral y del arte expresan, según él, los intereses de unas u otras clases y partidos. Ya en tiempos remotos, escribía, fue elevado "a la conciencia y hasta a sistema filosófico el antagonismo... que dividía a la sociedad antigua".[10] Los modernos sistemas filosóficos, estimaba, expresan también los intereses ya

[5] V. I. Lenin, *Las primeras enseñanzas. Obras completas*, trad. esp. de W. Roces. Ed. Cartago, Buenos Aires, 1959, t. 8, pág. 135.
[6] N. V. Shelgunov, "Las incomprensiones de 1848". En *Diclo*, San Petersburgo, 1871, núm. 6, pág. 62.
[7] N. V. Shelgunov, *Recuerdos*, Moscú-Petrogrado, 1923, pág. 298. Suplementos.
[8] N. V. Shelgunov, *Obras*, 3ª ed., t. II, San Petersburgo (s. f.), pág. 10.
[9] Ibídem, t. III, San Petersburgo (s. f.), pág. 314.
[10] N. V. Shelgunov, *Obras*, t. I, San Petersburgo (s. f.), pág. 6.

de las capas altas de la sociedad, de los acomodados, ya de las masas pobres y carentes de derechos.

La filosofía que se encuentra al servicio de la lucha contra el régimen existente era para Shelgunov la del materialismo o realismo (términos que él empleaba como sinónimos).

La orientación realista, decía, "parte de la esencia de la subversión económica que se ha producido en nuestro país y de las transformaciones, íntimamente relacionadas con ella, que han tenido lugar como consecuencia".[11] Shelgunov escribe, en defensa del principio de la materialidad del mundo: "Desde que el mundo existe, no ha aumentado ni disminuido en una sola partícula. No hay procedimiento alguno capaz de destruir la materia, como tampoco es posible crear ni un solo átomo. Todo cuanto existe se limita a cambiar de forma, y en ese cambio de forma se realiza el cículo de la vida." [12] Al decir de Shelgunov, el movimiento de los cuerpos y la estructuración de sus formas se subordinan a leyes físicas exactamente definidas.[13]

El reconocimiento de la ley objetiva que rige la naturaleza se combina en Shelgunov con la crítica de las teorías teleológicas y teológicas. "Si afirmamos —escribía— el carácter inevitable de los cambios que en virtud de leyes físicas tuvieron lugar en el nebuloso espacio universal y crearon nuestro sistema solar, que originaron el enfriamiento de la corteza terrestre, todo razonamiento acerca de la acción benéfica de semejante necesidad no es ni más ni menos que la prueba de nuestra incapacidad para mantener una actitud acertada hacia los fenómenos del mundo. No puede hablarse de acción benéfica alguna porque todos los cambios fueron únicamente una serie de causas y efectos." [14]

En las concepciones que Shelgunov tiene acerca del mundo encontramos elementos de dialéctica. Miraba la realidad en constante desarrollo y cambio. "El mundo y las leyes que lo rigen —tanto de la naturaleza exterior como de la naturaleza interior del hombre en sus manifestaciones sociales— avanzan constantemente y se desarrollan..." [15] Trata de aplicar el principio dialéctico del movimiento y el cambio a todos los fenómenos de la naturaleza y de la vida social. "...La vida es un movimiento eterno y una eterna actividad",[16] decía. "Rusia vivió antes de llegar a nosotros y vivirá cuando hayamos desaparecido. Su vida que avanza, que va adelante, tiene también su ley del movimiento, que se revela en la continuidad del movimiento mismo." [17]

La lucha de las fuerzas contrarias —de lo nuevo y de lo viejo— es para Shelgunov ley de la vida y fuente de su avance progresivo. "Si el lector quiere comprender acertadamente el sentido de los fenómenos sociales y particulares que tienen lugar ante él, ha de recordar constantemente que

[11] N. V. Shelgunov, *Obras*, t. I, San Petersburgo (s. f.), pág. 618.
[12] Ibídem, pág. 668.
[13] N. V. Shelgunov, "La tierra y la vida orgánica", en *Rússkoe Slovo*, San Petersburgo, 1863, agosto, núm. 8, pág. 3.
[14] *Rússkoe Slovo*, San Petersburgo, 1868, núm. 1, pág. 17.
[15] N. V. Shelgunov, *Obras*, t. I, pág. 665.
[16] Ibídem, pág. 727.
[17] Ibídem, t. III, pág. 646.

son producto de dos fuerzas opuestas que luchan sin descanso: de lo nuevo y de lo viejo." [18] Shelgunov subrayaba que es imposible conciliar lo viejo y lo nuevo: el choque, la lucha entre ellos en la vida social conduce, bajo ciertas condiciones, a la revolución. La forma concreta en que plasma la "lucha del orden viejo y el nuevo" puede ser diversa; esta lucha se manifiesta ya "en forma de progreso pacífico y de organización pacífica de las relaciones", ya, como "en Francia... en forma violenta y destructiva".[19]

Para su defensa de la teoría materialista del conocimiento recurre Shelgunov a los avances de la ciencia de su tiempo, y en particular a la teoría de Séchenov sobre los reflejos del cerebro. Shelgunov escribía que el punto de partida del proceso cognoscitivo son los estímulos llegados del exterior hasta los órganos de los sentidos y que se convierten en sensaciones. Estas dan lugar a los conceptos. El hombre va "del conocimiento de los objetos visibles a los conceptos abstractos", que se forman "en nuestra alma mediante el raciocinio". Los conceptos cambian y se mueven, puesto que cambia la propia vida que ellos expresan, "pero precisamente en esta movilidad reside el principio de la constancia... Las formas móviles de la vida engendran ideas móviles..." [20]

La veracidad del conocimiento, es decir, la concordancia entre nuestros conceptos y la realidad, es comprobada por la experiencia. A consecuencia de la comprobación experimental, los conceptos cambian y se precisan de conformidad con los datos nuevos. La experiencia, según Shelgunov, nos aporta constantemente hechos nuevos en los que hemos de apoyarnos para rehacer nuestros conceptos. "El método científico de investigación dice que la verdad la proporciona sólo la comprobación." [21]

Las posibilidades del conocimiento humano son infinitas. "...El hombre que piensa —dice Shelgunov— constantemente pasa de un conocimiento a otro, nunca se detiene y jamás conoce el descanso." [22] En algunos trabajos, entre los que figura *Qué es el progreso*, Shelgunov desarrolla la tesis de que el hombre, al conocer las leyes objetivas de la naturaleza, se convierte de esclavo en señor, la somete y utiliza sus fuerzas.

En contradicción con el espíritu y el sentido de la teoría materialista del conocimiento, que Shelgunov comparte, se encuentran algunas tesis kantianas que él enuncia en *Cartas sobre la educación*, como la de que "no podemos conocer las cosas tal como existen por sí mismas..." [23]

En sociología, lo característico de Shelgunov es el examen de la historia de la sociedad como un proceso regular de desarrollo, que posee sus leyes y rasgos generales y marcha de lo inferior a lo superior. La sucesión de períodos de estancamiento y avance la atribuía a la constante lucha que en el seno de la sociedad tiene lugar entre lo viejo y caduco y lo nuevo y avanzado. "Sólo la lucha determina la historia y sólo la lucha condicio-

[18] N. V. Shelgunov, "Acerca del odio a los alemanes", en *Dielo*, San Petersburgo, 1869, núm. 5, pág. 127.
[19] N. V. Shelgunov, *Obras*, t. I, pág. 17.
[20] N. Yazíkov (N. V. Shelgunov), "Psicología de la felicidad", en *Dielo*, San Petersburgo, 1877, núm. 5, pág. 61.
[21] N. V. Shelgunov, *Obras*, t. II, pág. 371.
[22] Ibídem, pág. 528.
[23] Ibídem, t. I, pág. 567.

na el progreso",[24] escribía. "Mientras la vida vaya hacia adelante, lo viejo, en la medida que tenga relación con lo nuevo, se verá sujeto eternamente a sacudidas..." [25]

¿Cuál es la fuerza que, en última instancia, impulsa el desarrollo social? Este problema lo resuelve Shelgunov con un criterio idealista, considera que la mente humana es el factor principal del progreso. Contrariamente a esta opinión suya, a menudo señala la dependencia en que las relaciones políticas y jurídicas se encuentran respecto de las condiciones económico-sociales. "El poder del hombre sobre el hombre —escribe— no se limita exclusivamente al campo de las relaciones políticas, sino que depende en grado mucho mayor de las relaciones que señalaba Babeuf, es decir, de las condiciones económico-sociales, en las que se encuentra la fuente del poder político y jurídico." [26]

En la estética, Shelgunov sigue los principios materialistas de Belinski, Chernishevski y Dobroliúbov; es un apasionado adalid del arte de ideas, avanzado. Pone de relieve los nexos de la teoría idealista del "arte por el arte" con los intereses políticos de las fuerzas conservadoras de la sociedad y afirma que esa teoría "no es una fórmula de la expresión artística; cuando piden "el arte por el arte"... de lo que único que tratan es de que la atención de cierto grupo de hombres, en un estado de subordinación, se aparte de la conciencia social en favor de otro grupo, que ocupa posiciones de mando. El objetivismo poético ha sido siempre la fórmula de los dirigentes conservadores de la vida y se ha hecho presente con singular estrépito justamente en los momentos en que, por una causa cualquiera, se renovaba la lucha por los derechos sociales".[27]

El arte, la literatura, es una forma específica en que se refleja la realidad que nos rodea, es un espejo de la sociedad; considerándolo así, Shelgunov llama a los escritores y artistas a penetrar en la esencia de los fenómenos y a dar en sus obras "una verdad profética-práctica", es decir, un ideal social por el que los hombres puedan luchar. "El talento —escribe— es sólo la fuerza que sabe concentrar los datos para una conclusión positiva, para una conclusión que ha de ser absolutamente de elevado valor social, que depure los conceptos y pueda guiar adelante. El talento es la fuerza de la representación plástica en cuadros que se apoderan plenamente de quien los contempla, que obran con más intensidad que nada sobre la imaginación, esta fuerza que expresa la lucha y el triunfo intelectual del hombre sobre las tinieblas y la ignorancia. Esa lucha puede ser entablada con la naturaleza, puede ser social, pero a todos causa contento, todos se alegran del triunfo de la luz sobre las sombras. En otra forma, en otro plano, el talento es inconcebible, pues no es otra cosa sino una inteligente falta de talento, una hermosa verborrea, una trivialidad poética." [28] Shelgunov estimaba que sólo la concordancia de contenido y forma crea

[24] N. V. Shelgunov, "Rusia y la civilización europea", en *Dielo*, San Petersburgo, 1868, núm. 6, pág. 41.
[25] N. Yazíkov (N. V. Shelgunov), "El espíritu progresista de nuestro periodismo", en *Dielo*. San Petersburgo, 1876, núm. 6, pág. 44.
[26] N. V. Shelgunov, *Obras*, t. I, págs. 17-18.
[27] Ibídem, t. III, pág. 996.
[28] Ibídem, t. II, pág. 348.

la verdadera obra de arte. "...Es necesario que el exterior armonice por completo con el sentido interno que se oculta tras las palabras, y sólo entonces resulta posible el efecto completo, sólo entonces la obra literaria será de veras una obra de talento." [29]

La actividad literaria de Shelgunov representa una de las mejores páginas del movimiento de liberación ruso en el período democrático de los intelectuales que no pertenecían a la nobleza.

Otro representante del pensamiento filosófico materialista del período posterior a la reforma es, junto a Shelgunov, *Maxim Alexéievich Antonóvich* (1835-1918), crítico literario, publicista y propagandista excelente de los conocimientos científico-naturales. Como pensador y personalidad social se formó bajo la influencia directa de N. G. Chernishevski en los años que anteceden y siguen al de 1860. En la década del 60 tomó parte en las actividades de Tierra y Libertad. En sus artículos de *Sovremiénnik —Dos tipos de filósofos contemporáneos* (1861), *Sobre la filosofía hegeliana* (1861), *La fisiología contemporánea y la filosofía* (1862), *La filosofía contemporánea* (1861) y otros— Antonóvich se muestra como materialista militante.

Después de 1866, cuando *Sovremiénnik* es clausurado, Antonóvich se dedica principalmente al estudio y propaganda de los avances conseguidos en las ciencias naturales. En 1896 dio a la luz *Carlos Darwin y su teoría*, obra en la que defiende y divulga el darvinismo. Siempre fue partidario de la concepción materialista del mundo propia de la democracia revolucionaria. En 1909 criticó la ideología contrarrevolucionaria del "vejismo". Pero su aislamiento del movimiento revolucionario a fines del siglo XIX y comienzos del XX, tiempo en que comenzó a predominar el proletariado hizo que no llegase a rebasar las posiciones del materialismo anterior a Marx ni a comprender el marxismo.

En su lucha por el materialismo, Antonóvich se apoyaba en el patrimonio filosófico del pasado. Subrayaba el papel de las tradiciones materialistas y criticaba los sistemas idealistas de Platón, Hegel, Kant y Schopenhauer. El análisis de la historia de la filosofía le condujo a la conclusión de que el idealismo estaba plenamente agotado.

Antonóvich ve el problema de las relaciones entre el pensamiento y el ser como la línea que divide a la filosofía en dos orientaciones opuestas. "...Los idealistas —escribía— afirman que todo lo objetivo proviene de lo subjetivo, mientras que los empiristas (el concepto de "empirismo" lo utilizaba como sinónimo de la doctrina materialista.—*N. de la Red.)*, al contrario, dicen que lo subjetivo no es otra cosa que el resultado y la manifestación de lo objetivo; según el idealismo, resulta que el no-yo, es decir, la naturaleza exterior, es una rama o parte objetivada del yo, mientras que para el empirismo el yo no es sino una parte o rama del no-yo desarrollada hasta la subjetividad. Tales son los dos extremos opuestos hacia los que sucesivamente se orienta el pensamiento entregado a la filosofía..." [30] No puede haber, afirmaba, una posición media entre el materialismo y el idealismo.

[29] N. V. Shelgunov, *Obras*, t. II, pág. 362.
[30] M. A. Antonóvich, *Obras filosóficas escogidas*, Moscú, 1945, pág. 198.

Apoyándose en los avances de las ciencias naturales, Antonóvich señala que la naturaleza existe con independencia de la conciencia humana y de cualquier otro ente ideal, y que el propio hombre, con su conciencia, es un producto y una parte altamente desarrollada de la naturaleza. "La naturaleza exterior apareció antes que el hombre, al margen del hombre y no para el hombre, que es, él mismo, un producto de la naturaleza." [31] Rechazaba la noción de la materia como una masa inerte puesta en movimiento por fuerzas exteriores y extrañas. El movimiento es una propiedad inseparable de la materia. "Hablando estrictamente —escribía—, no hay ni materia ni fuerzas, existe únicamente la materia en movimiento..." [32]

Lo mismo que Shelgunov, Antonóvich se apoyaba en los avances de la fisiología de su tiempo, y particularmente en la teoría de Séchenov acerca de los reflejos cerebrales.

La formación de los conceptos es para Antonóvich un complejo proceso en el que el pensamiento generaliza los aspectos más esenciales de la realidad. "No es posible construir a nuestro arbitrio conceptos generales, según señalábamos antes —escribe Antonóvich—, y el concepto general no es tampoco metafísico, porque si fue construido acertadamente, su contenido ha sido tomado forzosamente del mundo físico..." [33] Incluso conceptos tan abstractos como los axiomas matemáticos no son fruto del pensamiento "puro", sino que se conforman en un todo con la existencia real, con las relaciones reales.

En su crítica del agnosticismo y el apriorismo kantianos, Antonóvich señalaba que entre la conciencia y el ser no hay un abismo infranqueable; el hombre no impone leyes a la naturaleza, sino que las descubre en la naturaleza misma. "No somos nosotros quienes construimos el mundo, es él, por así decirlo, el que se construye en nuestra cabeza; no somos nosotros quienes relacionamos los fenómenos, ellos mismos estaban relacionados antes de nosotros, y así, relacionados, es como penetran en nuestro mundo interior." [34]

El criterio y la base de la verdad de nuestros conocimientos es, según Antonóvich, la práctica, la experiencia. "La práctica es el criterio y juez supremo de la teoría",[35] afirma. Cada año y cada mes la experiencia descubre nuevos hechos o nuevos aspectos de los hechos ya conocidos, y gracias a ello podemos ampliar nuestras ideas acerca de la naturaleza.

Antonóvich indicaba que la filosofía agnóstica de Kant pertenece a la historia, no corresponde a la ciencia contemporánea, y los intentos de revivirla han de ser rechazados; la filosofía que responde a los anhelos avanzados de la sociedad es el materialismo. "El pensamiento ha extraído decididamente cuanto en el idealismo se contenía, ha utilizado todo lo mejor que encontró en él; el idealismo ha cumplido ya su misión, ha dado fruto y ahora tiene que marchitarse y secarse; será estéril todo intento del pensamiento por acudir a él." [36]

[31] M. A. Antonóvich, *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., pág. 342.
[32] Ibídem, pág. 233.
[33] Ibídem, pág. 62.
[34] Ibídem, págs. 54-55.
[35] *Nóvoe obozrenie*, 1881, núm. 2. pág. 207.
[36] M. A. Antonóvich, *Obras filosóficas escogidas*, págs. 88-89.

Antonóvich critica acertadamente el idealismo de Hegel, su interpretación de la naturaleza como el ser otro de la Idea, si bien, al propio tiempo, no rechaza de plano la filosofía hegeliana. Acepta su concepción dialéctica del desarrollo. Hegel, escribe, "quería alcanzar y comprender el proceso mediante el cual todo se desarrolla lo uno de lo otro, captar el elemento vital general que penetra en todo y todo lo anima... Y su sistema sería ideal, no sólo por la tarea que se plantea, sino por el modo como la cumple, si en realidad la cumpliese, si fuese consecuente en todos sus aspectos y acertado siquiera sea en el sentido lógico, si no encerrase incongruencias fácilmente perceptibles para el pensamiento; y lo principal, si se conformase más con los hechos positivos de la ciencia y no los violentase en ningún caso, si no los rehiciese en beneficio propio".[37] Antonóvich decía que "sería deseable en el más alto grado que apareciese un hombre capaz de hacer para el realismo lo que Hegel hizo para el idealismo".[38]

Antonóvich no pudo, sin embargo, apreciar dignamente el valor del método dialéctico; no comprendió, en particular, el papel de la ley de la unidad y lucha de los contrarios. Según él, esta tesis "tiene cierto aspecto de probabilidad" únicamente en lo que se refiere a los conceptos, pero no puede ser aplicada a los objetos del mundo real.

No obstante, las concepciones de Antonóvich ofrecen elementos de un enfoque dialéctico en el conocimiento de la realidad. Como prueba de la interrelación y del desarrollo de los fenómenos de la naturaleza recurre a los descubrimientos de Lyell y Darwin. "...Aquello en lo que el idealismo ve mundos de fenómenos independientes, sueltos, no relacionados con nada, en realidad es sólo un grado superior, derivado de otro inferior... estos mundos son eslabones sustancialmente relacionados entre sí..." [39]

Antonóvich trata de aplicar a la sociedad el principio del desarrollo. En su polémica con los eslavófilos, para quienes el ideal estaba en la Rusia anterior a Pedro I, señala que la sociedad y el pueblo, sus conceptos y nociones cambian con el tiempo, y que los llamamientos de los ideólogos del eslavismo para volver a lo viejo, para retornar a los sistemas antiguos, eran reaccionarios y utópicos.

En algunos artículos, y particularmente en *La teoría estética contemporánea*, Antonóvich defiende los principios estéticos de Chernishevski. Frente a los partidarios del "arte por el arte" escribe: "...El respeto a la realidad es el punto esencial de donde parte la nueva teoría estética; todo lo realmente existente es el criterio con el que ha de conformarse cualquier teoría." [40] El problema del papel activo del arte lo examina Antonóvich en relación íntima con el de los elevados ideales sociales en que el arte ha de buscar inspiración. "El arte —escribía— ha de dibujar esos ideales en toda su pureza, representar su atrayente carácter racional, su justicia y las posibilidades que encierra de una felicidad verdadera, al objeto de despertar el deseo vivo de llevarlos a la práctica." [41]

[37] N. A. Antonóvich, *Obras filosóficas escogidas*, pág. 105.
[38] M. A. Antonóvich, "La literatura rusa", en *Sovriemiénnik*, vol. CVI, San Petersburgo, 1865, núm. 2, pág. 259.
[39] M. A. Antonóvich, *Obras filosóficas escogidas*, pág. 198.
[40] Ibídem, págs. 248-249.
[41] Ibídem, pág. 285.

Más tarde, en los años de reacción, cuando los intelectuales burgueses se sentían atraídos por el decadentismo, Antonóvich combatió las corrientes idealistas de moda en el arte, que habían hecho dejación de las tradiciones realistas del pasado, oponiendo a la prédica del misticismo, a la búsqueda de una religión "verdadera", a la "construcción" y la "busca de Dios", la filosofía materialista y la estética realista de Chernishevski.

En la historia del pensamiento social democrático-revolucionario, y particularmente en el campo de la estética, escribió una nueva página el gran escritor satírico ruso *Mijail Evgráfovich Saltikov-Schedrín* (1826-1889).

Hacia los años 40 del siglo pasado, Saltikov-Schedrín, que formaba parte del círculo de los "petrashevtsi", mostró sus simpatías hacia el socialismo utópico, si bien mostraba sus dudas en cuanto al acierto de las nociones concretas de los socialistas utópicos, y en particular de Fourier, acerca de la sociedad del futuro y de las vías que podían conducir a su implantación. Posteriormente, aunque se acentúa su visión crítica de las ideas de Fourier, el escritor conserva la firme convicción de que la "Edad de Oro" de la humanidad pertenece al porvenir, y no es cosa del pasado, y de que el régimen social existente será reemplazado por otro nuevo que, según él piensa, ha de dar satisfacción a las necesidades vitales de la naturaleza humana.

Las obras de Saltikov-Schedrín nos ofrecen una visión artística de los procesos económico-sociales operados en Rusia entre los años 60 y 80. Lo principal en la creación literaria de Saltikov-Schedrín es en este tiempo la lucha contra la "rapacidad", tanto del terrateniente feudal como del burgués. "El "rapaz" —escribe en el *Diario de un provinciano en San Petersburgo*—, ése es el verdadero representante de nuestro tiempo, es la expresión suprema del tipo de nuevo hombre caduco."[42]

El gran satírico se mofa de la cobardía de los liberales, de su hipocresía y su incapacidad para toda empresa práctica. V. I. Lenin hizo grandes elogios de esta mordaz crítica; según señalaba, "Schedrín se burló implacablemente de los liberales y los marcó para siempre con el sello de la vergüenza con la fórmula de "sinónimo de infamia".[43]

El satírico ruso sometió también a dura crítica el sistema capitalista establecido en los países de Europa Occidental después del triunfo de las revoluciones burguesas. "En una ocasión —escribía Lenin—, Schedrín, con frase clásica, llamó a la Francia que había fusilado a los comuneros, a la Francia de los banqueros que se arrastraban a los pies de los tiranos rusos, una república sin republicanos." [44]

En la obra de Saltikov-Schedrín encuentran cabida las ideas sociológicas avanzadas de la democracia revolucionaria rusa, con sus concepciones sobre el pueblo y el papel de éste en la historia. La vida del pueblo, afirmaba, proporciona el contenido principal a los ideales sociales, a los

[42] N. Schedrín (M. E. Saltikov), *Obras completas*, t. X, Leningrado, 1936, página 551.

[43] V. I. Lenin, *Una campaña más contra la democracia. Obras completas*, edición rusa cit., t. 18, pág. 287.

[44] V. I. Lenin, *Plejánov y Vasiliev. Obras completas*, trad. esp., Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, t. 11, pág. 427.

cuales orienta; actualmente "representa también la única base, fuera de la cual no es posible concebir ninguna actividad humana".[45] La gran debilidad del pueblo, tal como entonces se encontraba, era para él, ante todo, no ya su miseria real, sino "la pobreza en cuanto a no tener conciencia de su pobreza". De ahí que viese la primera tarea de los intelectuales demócratas revolucionarios en la lucha contra la "falta de conciencia" del pueblo, al que había que hacerle ver sus derechos.

Saltikov-Schedrín contribuyó a la lucha de los materialistas rusos contra el idealismo filosófico. Si bien es cierto que no se entregó a un estudio especial de los problemas filosóficos, en repetidas ocasiones trató de ellos en sus obras de crítica literaria y político-sociales. Partidario como era de la concepción materialista del mundo (aunque no siempre manejó con precisión los términos filosóficos), consideraba la aplicación del materialismo a la ciencia y a la filosofía como un aspecto importante de la lucha contra las ideas reaccionarias y caducas, contra los "fantasmas", por una comprensión justa de las relaciones entre el hombre y la naturaleza y por la fundamentación de un ideal social concreto.

La fuerza y la verdad del materialismo residen, según Saltikov-Schedrín, en que, al reconocer el predominio de las leyes naturales en el mundo, orienta el pensamiento del hombre hacia el conocimiento de esas leyes y enseña a utilizarlas conscientemente en interés de la sociedad. Los materialistas ("realistas", según el término de que se vale Saltikov-Schedrín) "se han trazado la tarea de determinar las relaciones entre el hombre y la naturaleza, de descubrir las leyes que rigen esta última y de emancipar a la sociedad de los fantasmas que frenan su desarrollo".[46] Los idealistas, por el contrario, colocan al hombre bajo la dependencia absoluta de fuerzas misteriosas y parece como si le condenasen a "una eterna minoría de edad". Saltikov-Schedrín sostiene que sólo el materialismo responde a las necesidades del desarrollo de las ciencias naturales y propicia su progreso. El idealismo, en cambio, en vez de explicar los hechos "partiendo de su propia esencia" y de crear, apoyándose en datos fidedignos, un cuadro completo del mundo, trata de acomodar violentamente los hechos, de adaptarlos a un sistema previamente trazado.

En la reñida lucha de los materialistas rusos, presididos por Chernishevski, contra los idealistas —Yurkévich y otros—, Saltikov-Schedrín toma partido por el primero. Ironiza a cuenta de la filosofía de Yurkévich, a la que compara con ciertos *ballets* en los que son personajes "fuerzas mágicas" y "espíritus". "En efecto —escribe—, aquí hay de todo: espíritus frívolos, espíritus perfectos, espíritus alborotadores... y toda esta algarabía interviene en los destinos del hombre y lo dirige..." [47]

Saltikov-Schedrín continúa en estética las tradiciones de Belinski y Chernishevski; afirma que la literatura ha de ser "educadora y guía de la sociedad en su búsqueda de ideales del futuro..." [48] La literatura puede contribuir a "preparar el terreno del futuro" de dos maneras: enviando al "reino de las sombras" todo lo caduco (es decir, criticando y denun-

[45] N. Schedrín (M. E. Saltikov), *Obras completas*, t. V, Moscú, 1937, pág. 323.
[46] Ibídem, t. VIII, Moscú, 1937, pág. 159.
[47] Ibídem, t. VI, Moscú, 1941, pág. 386.
[48] Ibídem, t. VII, Leningrado, 1835, pág. 457.

ciando lo viejo y reaccionario) y saludando lo nuevo, o sea dibujando nuevos tipos positivos y nuevas relaciones entre los hombres. "Bajo la influencia de estos tipos nuevos —escribe— el hombre contemporáneo, sin que él mismo se dé cuenta, adquiere nuevas costumbres, asimila nuevas ideas, alcanza una nueva conformación, en una palabra, se va convirtiendo gradualmente en un hombre nuevo." [49]

Saltikov-Schedrín subrayaba la diferencia fundamental entre el realismo y el naturalismo. Mientras que el primero se propone penetrar en la esencia de los acontecimientos y de los caracteres, poner de relieve su sentido interno, el segundo, según palabras del satírico, se limita a representar los "detalles" externos.

Defensor convencido y apasionado de un arte de ideas, Schedrín sostenía que la actitud consciente del artista hacia la realidad "bajo uno u otro punto de vista" es una peculiar "fuerza que le espolea", que le mueve a "encarnar" la realidad, a alcanzar la esencia de unos u otros hechos de la vida; tal actitud consciente hacia la vida, una clara concepción del mundo ayuda al artista a calar más hondo en la esencia de los fenómenos que representa y a alcanzar así un grado más elevado de verdad. La "falta de claridad en la concepción del mundo" era para el satírico un defecto que puede reducir a la nada toda la labor creadora del artista. La tendencia avanzada, de la que el autor tiene conciencia, no entorpece en modo alguno, según él, la libertad de creación. Al contrario, la idea avanzada proporciona sentido a la actividad creadora, la fecunda y le descubre horizontes nuevos. "Sin una idea claramente concebida —escribía Saltikov-Schedrín— la producción artística es un conglomerado de contingencias en el que incluso las figuras hábilmente esbozadas pierden buena parte de su valor, porque no existe una vinculación orgánica que explique su participación en el conjunto de la obra... La falta de unidad, la casualidad, la atonía: tales son las características de las obras que rechazan el denominado espíritu tendencioso, y estos defectos no los compensará ningún detalle, por mucho que sea el arte y la habilidad con que hayan sido compuestas." [50]

El manantial que nutre la tendencia avanzada, la "idea claramente concebida", lo ve Schedrín en el "terreno del pueblo". La explicación de los intereses del pueblo y su defensa, la expresión de las necesidades del pueblo, al servicio del cual ha de estar el escritor, es una tarea muy importante y el deber primordial de la literatura.

El gran satírico realista creó toda una galería de tipos no superados por el vigor de la síntesis artística y por la precisión de sus rasgos. Los nombres de Judas Goloveiov, de Podjalímov, de Balalaikin y de otros "héroes" schedrinianos han adquirido la categoría de personajes genéricos. Las brillantes figuras de la sátira de Saltikov-Schedrín fueron reiteradamente utilizadas por V. I. Lenin y sus compañeros de armas en sus trabajos y discursos.

Un gran papel en el desarrollo de la estética materialista dentro de la Rusia posterior a la reforma ocupó a *Vladimir Vasílievich Stásov* (1824-

[49] N. Schedrín (M. E. Saltikov), *Obras completas*, t. VII, Leningrado, 1835, página 455.

[50] Ibídem, t. VIII, págs. 424-425.

1906), ilustre crítico de arte y apasionado campeón del arte realista ruso, animador de los pintores y compositores avanzados.

La concepción del mundo de Stásov se formó bajo la influencia de la filosofía materialista rusa y de las doctrinas de pensadores avanzados europeos como Diderot, Lessing y Feuerbach, y muy especialmente de Belinski y Chernishevski. Calificaba justamente a Belinski de "verdadero educador",[51] y de Chernishevski escribió con orgullo: Hemos tenido "nuestro crítico y filósofo del arte, poderoso, audaz, independiente y original..." [52] Stásov tenía en gran estima las épocas revolucionarias de la historia de la humanidad, manifestó sus simpatías por los comuneros de París y aplaudió el movimiento revolucionario de la clase obrera rusa.

Stásov veía la fuerza principal del desarrollo social de Rusia en el pueblo, en el seno del cual "siempre existieron y ahora existen unas energías tan elevadas y poderosas que no pueden compararse con nada y que jamás, jamás se agotarán".[53]

Aunque Stásov no era específicamente filósofo, en sus artículos de crítica sobre problemas del arte y en sus monografías sienta plaza de materialista y ateo. En 1847, en sus primeros trabajos, publicados en *Otéchestvennie zapiski* (Notas patrias), critica ya el idealismo trascendental de Kant y sostiene la objetividad y cognoscibilidad de la naturaleza, la cual, afirma, "ha dejado de ser manifestación o expresión de algo y se mantiene fuerte y segura, apoyándose en sí misma".[54]

Ciencia y religión son cosas incompatibles para Stásov. Una concepción anticientífica de la naturaleza es posible únicamente cuando "de ella ha sido retirado todo el caprichoso trabajo de filigrana de intervenciones extrañas, todo lo sobrenatural, misterioso y enigmático..." [55] Con todo el profundo respeto que le inspiraba León Tolstói como gran escritor, Stásov, fiel siempre a sus principios, señaló el carácter anticientífico y nocivo de su prédica religiosa.

Las convicciones materialistas y democráticas de Stásov se ponen singularmente de relieve en sus trabajos sobre estética. Para él, lo mismo que para Belinski y Chernishevski, los principios angulares del arte eran el realismo, el carácter tendencioso (ideológico) y el espíritu popular. "Unicamente hay verdadero arte allí donde el pueblo se siente en casa y es el personaje de la obra." [56] La síntesis de hechos importantes para la vida, de los que se revela su sentido y alcance, es, al decir de Stásov, condición imprescindible para que el arte se manifieste "en su papel más elevado y principal: como estimador y juez de la vida".[57]

La profunda comprensión de la naturaleza del arte le permitió com-

[51] V. V. Stásov, *Obras escogidas*, en tres tomos. *Pintura. Escultura. Música*, t. 2, Moscú, 1952, pág. 384.
[52] Ibídem, pág. 416.
[53] V. V. Stásov, *Obras escogidas*, en dos tomos. *Pintura. Escultura. Grabado*, t. 1, Moscú-Leningrado, 1950, pág. 231.
[54] V. V. Stásov, *Obras*, en cuatro tomos, t. III, San Petersburgo, 1894, páginas 842, 843.
[55] Ibídem, pág. 842.
[56] V. V. Stásov, *Obras escogidas*, en tres tomos. *Pintura. Escultura. Música*. t. I, Moscú, 1952, pág. 120.
[57] Ibídem, t. 2, pág. 150.

prender ya en sus primeros gérmenes y condenar resueltamente el decadentismo, el impresionismo, el naturalismo y demás orientaciones antirrealistas del arte burgués. Aun aprobando los ensayos de los impresionistas en cuanto al color, señalaba que el método subjetivo propuesto hacía imposible la creación de "cuadros íntegros" de un profundo contenido.

A pesar de algunos errores de detalle —como cierto desprecio por la forma, que se advierte en sus primeros escritos—, hasta el fin de sus días se mantuvo fiel a las concepciones democráticas y materialistas y fue el abanderado del arte popular ruso avanzado y realista.

Otro representante del pensamiento social avanzado de Rusia en el período posterior a la reforma fue *N. Flerovski* (Vasili Vasílievich Bervi, 1829-1918). Escribió, entre otros trabajos, *La situación de la clase obrera en Rusia* (1869), *El abecé de las ciencias sociales* (1871) y *La filosofía de lo inconsciente, el darvinismo y la verdad real* (1878).

En sus tiempos de estudiante de la Universidad de Kazán, Flerovski experimentó la influencia de los "petrashevtsi"; posteriormente tomó parte activa en el movimiento revolucionario de los años 60 e hizo suyas la concepción del mundo y la actividad revolucionaria de Chernishevski.

En 1862 Flerovski fue detenido y desterrado. En el destierro escribió *La situación de la clase obrera en Rusia* y *El abecé de las ciencias sociales*, obras en que de la manera más completa quedan expuestas sus concepciones político-sociales y sociológicas.

En *La situación de la clase obrera en Rusia* somete a dura crítica la opresión burguesa, señala que la reforma de 1861 no había traído la emancipación verdadera del pueblo y hace luz sobre la calamitosa situación de las masas trabajadoras del país, sojuzgadas por los terratenientes y los capitalistas. No obstante, la obra de Flerovski adolecía en muchos aspectos de ingenuidad y falta de madurez, cosa que era consecuencia lógica del atraso de las relaciones capitalistas en Rusia. Así, por ejemplo, estimaba que las contradicciones entre el trabajo y el capital podían ser resueltas mediante la organización de "hermandades" obreras.

Las investigaciones sociológicas y económicas de Flerovski se centran en los fenómenos reales de la vida social, aunque a veces les da una interpretación idealista. La fuerza motriz del perfeccionamiento moral de los hombres la ve, principalmente, en la instrucción. Uno de los factores primordiales del desarrollo "nervioso" de la sociedad es para él la aspiración de igualdad que los hombres sienten.

Según Flerovski, todos los hombres son iguales ante la naturaleza; la vida, según las leyes de la naturaleza y la verdad, presupone la socialización de la tierra, la supresión de los terratenientes y de la gran propiedad agraria. Sólo en la sociedad comunista pueden los hombres "alcanzar un nivel moral dentro del que la vida comunista se expandirá por toda la faz de la tierra y será la única condición bajo la cual las jóvenes generaciones se encontrarán en estado normal".[58] Estas ideas de Flerovski, socialistas por su orientación, pero idealistas por su base filosófica, encontraban amplio eco entre los intelectuales populistas de aquel tiempo.

[58] N. Flerovski, *El abecé de las ciencias sociales. El siglo XIX de la civilización europea contemporánea*, Londres, 1894, pág. 204.

Sus concepciones filosóficas las expone Flerovski en *La filosofía de lo inconsciente, el darvinismo y la verdad real* y en *El abecé de las ciencias sociales.*

El mundo, estimaba Flerovski, no ha sido creado por nadie, la naturaleza existe eternamente, con independencia de la razón. El mundo está sujeto a cambios, a desarrollo, y el hombre es lo mejor de cuanto la naturaleza produjo en el curso de este desarrollo infinito de la materia. "Los nexos entre la naturaleza orgánica e inorgánica son demasiado evidentes, también está clara la evolución del organismo a partir de la naturaleza inorgánica",[59] escribía. Si todo lo vivo procede de la célula, el propio desarrollo ha tenido lugar bajo la acción de las condiciones del medio material en el que se encontraban los protozoos, y luego los organismos más complejos. En *La filosofía de lo inconsciente*, Flerovski somete a crítica la filosofía mística de Hartmann, a la que opone el materialismo de Darwin. Flerovski condenaba los intentos de Hartmann para derivar de la ley de lucha por la existencia la conclusión racista de que "no hay que guardar miramientos con las personas poco desarrolladas", etc.

Si en el campo del pensamiento político y sociológico Flerovski presenta trabajos demostrativos de que, como prolongación de las concepciones de sus maestros —los "petrashevtsi" y Chernishevski—, dirigía sus miradas a la situación de la clase obrera en Rusia, en filosofía no siguió adelante; antes bien, en él se advierte una serie de retrocesos con relación al materialismo. En su concepción de la naturaleza, Flerovski no era un materialista consecuente, sus ideas ostentaban a veces un carácter hilozoísta. Suponía que la capacidad de pensar no es exclusiva del cerebro sino que "piensa todo el organismo", cualquiera de sus células, y enunció algunos pensamientos incorrectos acerca de las leyes de las ciencias naturales.

Son de gran valor los escritos de Flerovski contra la religión. La doctrina de Dios, afirma, es un absurdo que está en contra de los hechos de la vida diaria y de la ciencia. La concepción científica del mundo y la religiosa se excluyen mutuamente. "Lo más característico —escribía— en las relaciones entre la religión y el racionalismo (racionalismo en el sentido de concepción racional, científica, del mundo.—*N. de la Red.)* es que con el progreso de éste disminuyen los beneficios que la religión puede aportar y aumenta el daño que causa. De aquí se desprende que racionalismo y religión se excluyen mutuamente, mas como el racionalismo es condición inevitable del desarrollo del hombre en general, de ello se deduce que la religión ha de hacerse cada vez más nociva hasta tanto no sea suprimida como un mal y como una carga de la superstición insoportable para los hombres." [60]

Contra los prejuicios religiosas va también dirigida la tesis de Flerovski acerca de la "síntesis acertada". Sólo mediante una síntesis acertada, mediante observaciones precisas de los fenómenos de la realidad, estimaba,

[59] N. Flerovski, *El abecé de las ciencias sociales. La civilización europea contemporánea. La civilización gregorromana; la Edad Media; el Renacimiento de las ciencias*, Londres, 1894, pág. 101.

[60] N. Flerovski, *El abecé de las ciencias sociales. La civilización europea contemporánea...*, págs. 24-25.

podemos sentar las bases de una concepción del mundo; y sin esta última no puede haber progreso en la vida social ni en la ciencia. Los servidores de la Iglesia, decía Flerovski, "han advertido que la síntesis acertada encierra una capacidad de convicción tan irrebatible, que no hay fe que resista frente a ella. Viendo la posibilidad de llegar a comprender el mundo mediante una síntesis acertada, se han sentido al borde del abismo y se han convertido en enemigos irreductibles de la ciencia que nace".[61] Pero Flerovski no era consecuente en su crítica de la religión. Al mismo tiempo que denunciaba a la Iglesia oficial y sus dogmas, proponía la creación de una religión nueva, de la "religión de la igualdad". Posteriormente advirtió la esterilidad de tales intentos.

Flerovski creía en el advenimiento de la era de una concepción científica del mundo. "La era de la concepción científica del mundo, de la moral científica, de las organizaciones conscientes —escribía —no ha llegado aún, no hace más que prepararse; las concepciones y la moral religiosas, las organizaciones instintivas siguen imperando con tenacidad desesperada, los servidores de la ciencia se encuentran en su mayor parte groseramente perseguidos dentro de ellas, no pueden atreverse no ya a manifestar, sino a revelar su simpatía hacia la verdad más esencial y profunda." [62]

Flerovski entró en la historia del pensamiento social ruso como un apasionado acusador de la injusticia reinante en la sociedad y como uno de los primeros defensores de la clase obrera. Su libro *La situación de la clase obrera en Rusia* atrajo la atención de Marx, quien escribió acerca de él a Engels en febrero de 1870: "...Es la obra más importante aparecida después de tu libro sobre *La situación de la clase obrera en Inglaterra*... De su libro se desprende irrebatiblemente que la actual situación no se sostendrá largo tiempo en Rusia, que la abolición de la servidumbre, *of course* (por supuesto.—*N. de la Red.)*, únicamente ha acelerado el proceso de desintegración y que ha de advenir una terrible revolución social." [63]

En marzo de ese mismo año, en una carta a los miembros del Comité de la Sección Rusa de la I Internacional en Ginebra, Marx volvía a hablar en términos elogiosos del libro de Flerovski: "Es un verdadero descubrimiento para Europa... Es la obra de un observador serio, de un trabajador intrépido, de un crítico imparcial, de un artista poderoso y, ante todo, de un hombre al que indigna la opresión en todos sus aspectos, que no tolera ningún género de himnos nacionales y que comparte apasionadamente todos los sufrimientos y todas las aspiraciones de la clase productora.

"Obras como las de Flerovski y las de vuestro maestro Chernishevski hacen realmente honor a Rusia y demuestran que vuestro país comienza también a participar en el movimiento general de nuestro siglo." [64]

La corriente avanzada, democrática, del pensamiento social ruso —de la que era bandera filosófica el materialismo de Chernishevski— defendió en el período posterior a la reforma las tradiciones de *Sovremiénnik*, que

[61] N. Flerovski, *El abecé de las ciencias sociales. La civilización europea contemporánea...*, pág. 56.
[62] Ibídem, pág. 18.
[63] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, t. XXIV, 1ª ed. rusa, Moscú-Leningrado, 1931, págs. 287, 292.
[64] Ibídem, t. XIII, parte 1, ed. rusa cit., Moscú, 1936, págs. 353-354.

habían tomado cuerpo en vísperas y durante los años de la primera situación revolucionaria. Los continuadores de Chernishevski, como Shelgunov, Antonóvich, Flerovski y otros pensadores avanzados, combatieron en el período posterior a la reforma la reaccionaria ideología monárquica y el liberalismo terrateniente-burgués, el oscurantismo religioso y el idealismo "viejo" y "nuevo", esforzándose por conservar el patrimonio ideológico de los años 60 y de hacerlo llegar a la joven generación. Junto a Shelgunov y Antonóvich, Saltikov-Schedrín, Nekrásov, Stásov y otros continuadores de Chernishevski lucharon contra las tendencias antirrealistas en el arte, contra el idealismo en la estética, defendiendo el realismo, el espíritu popular y el elevado nivel de ideas de la producción artística.

Continuadores de las tradiciones de Chernishevski y demás revolucionarios demócratas de los años 60 fueron también, en el campo del pensamiento político-social, los populistas revolucionarios de los dos decenios siguientes, aunque no se mantuvieron fieles al materialismo y a la dialéctica de la democracia revolucionaria de los años 40-60.

2. Concepciones filosóficas y sociológicas de los populistas.

El populismo apareció como ideología en los años 60 del siglo XIX y predominó en el movimiento ruso de liberación hasta 1895 aproximadamente. "El populismo —escribía en 1913 V. I. Lenin— es la ideología (sistema de ideas) de la democracia campesina en Rusia... El populismo es muy antiguo. Como fundadores suyos se considera a Herzen y Chernishevski. El populismo eficaz alcanzó su período de florecimiento en la "marcha del pueblo" (a los campesinos) de los revolucionarios en los años 70." [65]

Las concepciones económico-sociales y filosóficas de las distintas tendencias del populismo en los años 70 a 90 coincidían en sus principales puntos. Todos los portavoces del populismo consideraban entonces que las relaciones capitalistas que se estaban formando en Rusia eran una regresión y defendían la originalidad del "régimen económico ruso", es decir, la forma patriarcal campesina de producción, y afirmaban la posibilidad de la transición al socialismo a través de la comunidad campesina. Los intelectuales, según ello, se encontraban "fuera de las clases" y "al margen de la vida social", les atribuían el papel de principal fuerza motriz dentro de la sociedad y no tomaban en consideración sus vínculos con los intereses materiales de las clases de la sociedad. En el campo filosófico, todas las corrientes del populismo se caracterizaban en los años 70 a 90 por el eclecticismo, por la concepción idealista de la historia y por la metafísica. Ahora bien, entre las diversas tendencias del populismo se marcaban diferencias en cuanto al modo de concebir el camino y la suerte de la revolución.

El populismo revolucionario de los años 70 y del comienzo de la década siguiente fue el predecesor del movimiento revolucionario proletario

[65] V. I. Lenin, *Acerca del populismo. Obras completas*, ed. rusa cit., t. 18, página 490.

de Rusia y ponía en pie a los hombres avanzados del país para la lucha contra el zarismo, continuando la causa iniciada por Herzen y Chernishevski en los años 50 y 60 y propugnando la idea de la revolución campesina; esta última, a su entender, había de presentar un carácter socialista. "...Era una doctrina coherente en cierta medida —escribía Lenin—, una doctrina que cristalizó en una época en que el capitalismo estaba débilmente desarrollado en Rusia, el carácter pequeñoburgués de la economía campesina aún no se había revelado lo más mínimo, el lado práctico de la doctrina era pura utopía y los populistas se apartaban decididamente de la "sociedad" liberal e "iban al pueblo." [66]

El populismo revolucionario, que veía en los campesinos la fuerza motriz de la revolución, expresaba la protesta de los pequeños productores de mercancías contra los restos del régimen de servidumbre, contra el régimen autocrático de los terratenientes, y también contra la creciente explotación capitalista. Era la ideología, el sistema de ideas de la democracia pequeñoburguesa campesina de Rusia.

Pero la teoría y la táctica de los populistas revolucionarios pusieron de relieve su inconsistencia durante los tiempos de su "marcha al pueblo" y en el período del terror indvidual de fines de los años 70 y comienzo de los 80, tanto más que en esos momentos hacía su aparición en la palestra histórica de Rusia el proletariado, en el que los populistas no cifraban esperanza alguna. Hacia 1885 el viejo populismo "clásico" comienza a evolucionar, degenera hacia una orientación liberal que renunciaba a la lucha revolucionaria contra el zarismo. Los populistas liberales, que ensalzaban el "progreso" en la economía campesina y encubrían la explotación de los kulaks en la desintegrada comunidad rural, acabaron por convertirse, de ideólogos de los pequeños productores de mercancías que eran, en ideólogos y defensores de los campesinos ricos. "¡Helos aquí —escribió V. I. Lenin—, a estos amigos de los pequeños burgueses "populares", en todo su arrobamiento por sus progresos filisteos!" [67]

La *ideología del populismo revolucionario* quedó plasmada en los trabajos de Lavrov, Bakunin, Tkachov y otros. *Piotr Iavróvich Lavrov* (1823-1900), sociólogo y publicista, comenzó sus actividades literarias en 1857. En 1859 publicó en las revistas *Otéchestvennie zapiski, Rússkoe slovo* y *Bibliotcka dlia chtenia* (Biblioteca de Lectura) artículos que trataban, preferentemente, de temas filosóficos, entre los que destacan *La filosofía práctica de Hegel, La teoría mecanicista del mundo, Un ensayo sobre la teoría de la personalidad* y *Los "teístas" alemanes contemporáneos.* Al año siguiente aparecía su libro *Ensayos sobre problemas de la filosofía práctica,* que estaba dedicado a Herzen y Proudhon. Después del atentado de Karakózov contra Alejandro II, Lavrov fue detenido y confinado. En el destierro escribió *Cartas sobre historia* (1868-1869), donde afirmaba que la civilización progresa al terrible precio del trabajo y la sangre del pueblo, e invitaba a los intelectuales a acudir al pueblo, a llevar su propaganda a

[66] V. I. Lenin. *El contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve. Obras completas,* trad. esp., ed. cit., t. 1, pág. 415.

[67] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas? Obras completas,* trad. esp., Ed. Cartago, Buenos Aires, 1958, t. 1, pág. 271.

las comunidades campesinas, con la esperanza de que los campesinos, así preparados, se convertirían en la base de la sociedad socialista. Las *Cartas sobre historia* ejercieron gran influencia sobre los jóvenes avanzados de Rusia y fueron el impulso directo que les movió a "marchar al pueblo".

Lavrov se evadió en 1870 del lugar donde estaba desterrado y se dirigió a París, donde al año siguiente combatía en las barricadas de la Comuna; escribió un extenso trabajo sobre esta última, traducido a muchas lenguas, tomó parte en las labores de la I Internacional y conoció personalmente a Marx y Engels, con los cuales mantuvo correspondencia durante muchos años. Lavrov se consideraba discípulo de Marx, pero, como él mismo decía, no pudo comprender su teoría económica. No llegó a entender el materialismo dialéctico e histórico.

Las ideas filosóficas y sociológicas de Lavrov —fundador de la escuela rusa de la sociología subjetiva— eran eclécticas: los elementos del antropologismo se entrelazaban en ellas con la comprensión idealista subjetiva de la vida social y de todo el progreso del mundo.

"El hombre —escribía— es... el creador de los acontecimientos en nombre de un ideal social en el que se conjugan armónicamente como objetivos las aficiones personales, la utilidad de la organización política y las necesidades espirituales..." [68]

El hombre, que recibe impresiones del mundo exterior y experimenta su acción, transforma, según Lavrov, esas impresiones en leyes de la naturaleza: "...Partiendo de los hechos abstractos —afirmaba— el hombr crea la *naturaleza* de conformidad con las leyes de su creación." El ind viduo lanza sus acciones "como semillas al terreno del mundo que le rode y de ellas brota una serie nueva e infinita de acontecimientos, brota la futura *historia*".[69] De la misma manera, reforma su *mundo interior*. "En este sentido —agrega Lavrov—, el hombre es fuente de la naturaleza, es fuente de la historia y de su propia conciencia." [70]

Las concepciones antimaterialistas de Lavrov, que él expuso en *Ensayos sobre problemas de la filosofía práctica*, encontraron la crítica dura y demoledora de Chernishevski *(El principio antropológico en filosofía)*. En los problemas del conocimiento del mundo, Lavrov se muestra agnóstico positivista, afirmando que no podemos conocer la esencia de las cosas.

Lavrov oponía la ciencia de la naturaleza a la ciencia de la sociedad. En la naturaleza, estimaba, actúan las leyes inmutables de la mecánica, la física, la química, etc. En la sociedad, en cambio, cada acontecimiento es individual, nada se repite y no existe ley alguna. Lavrov llegaba a la conclusión de que las ciencias sociales han de regirse por el "método subjetivo", por el método de la descripción de los acontecimientos; dicho método, que negaba el carácter objetivo de las leyes de la sociedad, reducía la historia a un caos de contingencias.

Un problema cardinal de la sociología es para Lavrov la comprensión del progreso. Su concepción idealista de éste gira alrededor del individuo abstracto con sus fines, aspiraciones y acciones. La esencia del progreso

[68] P. L. Lavrov, *Obras*, 1ª serie. *Artículos de filosofía*, fasc. II, Petrogrado, 1917, pág. 148.
[69] Ibídem, pág. 149.
[70] Ibídem, pág. 149.

se reduce a un incremento de la conciencia, de la actividad de los "hombres dotados de un pensamiento crítico", de los "héroes" que hacen la historia. Todo lo que corresponde a esta fórmula es progresivo, moral e importante, y lo que no corresponde es calificado de inmoral.

Lavrov consideraba que la aparición del Estado es debida a la necesidad que los hombres sienten de verse seguros, a la lucha del individuo por la existencia. De ahí su afirmación de que el Estado se encuentra no ya sobre las masas del pueblo, sino también sobre los propietarios. Más tarde, bajo la influencia de Marx y de las publicaciones marxistas, llegó a la comprensión, aunque imprecisa, de la naturaleza de clase del Estado y sostuvo la tesis de que éste, en las condiciones que se derivan de la propiedad privada, protege a una ínfima minoría de propietarios frente a la masa restante del pueblo; por eso, el Estado explotador tiene que ser destruido por la revolución social. "...El socialismo obrero, para implantar el régimen social según sus necesidades, tiene que destruir el Estado actual y crear algo distinto." [71] Lavrov subrayaba justamente que entre el Estado burgués y el socialismo obrero no hay conciliación posible, no hay ni puede haber un acuerdo. En el artículo *El elemento estatal en la sociedad futura* (1875-1876), apoyándose en el *Manifiesto del Partido Comunista* y en *El capital*, ataca a Dühring y a las prédicas que éste hace de la colaboración de clase. Ahora bien, ni su participación en los acontecimientos de la Comuna de París, ni su labor en la I Internacional, ni su relación personal con Marx y Engels y el estudio de sus obras condujeron a Lavrov a la ideología del proletariado revolucionario.

Junto a los círculos de "propagandistas" —seguidores de Lavrov—, que se proponían la divulgación del socialismo entre los campesinos, en la década del 70 aparecen los círculos populistas de los "rebeldes", que tuvieron su ideólogo e inspirador en *Mijail Alexándrovich Bakunin* (1814-1876). En los años 30 formó parte del círculo de Stankévich y Belinski y estudió la filosofía de Hegel; durante algún tiempo fue hegeliano ortodoxo. Luego, en la década siguiente, guardó afinidades ideológicas con los jóvenes hegelianos. A fines de los años 40 y durante los 50 luchó como revolucionario y enemigo de la autocracia zarista; tomó parte en el levantamiento de 1848 en París y en la insurrección de Dresde de 1849. En los años 60 actuó dentro de la I Internacional; en 1868 organizó su Alianza de la Democracia Socialista, antimarxista y anarquista, tratando de escindir el movimiento obrero agrupado en torno a la I Internacional, por lo que ésta le expulsó de sus filas.

En las concepciones filosóficas y sociológicas que Bakunin sostiene entre los años 50 y 70 se entrelazan con un criterio ecléctico ideas de Hegel, Spencer, Stirner, Proudhon, Fourier y otros. Al decir de Bakunin, la fuente inagotable de la vida reside en el "espíritu eterno", que todo lo destruye y aniquila. Esta tesis es la "base" filosófica del anarquismo de Bakunin, quien pedía la "libertad de rebelión" en la vida social. La fuerza motriz de la historia era para él el "individuo que piensa críticamente", que protesta contra la injusticia social.

[71] P. L. Lavrov, *Obras escogidas sobre temas político-sociales*, en ocho tomos, t. IV, Moscú, 1935, pág. 225.

Las concepciones político-sociales y sociológicas de Bakunin se hallan expuestas en los trabajos que escribió entre 1871 y 1874: *El Imperio Alemán del látigo y la revolución social, El Estado y la anarquía* y alguna otra obra. El campesino ruso, afirma, ha sido siempre comunista y revolucionario por naturaleza, en él ha arraigado profundamente el ideal social de la libertad, y por eso no hay que hacer propaganda entre el pueblo, que siempre se encuentra dispuesto a la insurrección. "No hemos de enseñar al pueblo, sino rebelarnos", decía Bakunin. Negaba que el futuro perteneciese a la clase obrera. El futuro de la revolución social pertenece a los campesinos, sostenía Bakunin, sin querer ver el hecho de que el desarrollo del capitalismo conducía a la desintegración de los campesinos como clase.

El Estado, prosigue Bakunin, es la lacra principal que hay que destruir antes de que, a través de revueltas, se creen las comunidades comunistas ácratas. Negaba el Estado en cualquiera de sus formas, sin exceptuar la dictadura del proletariado.

La doctrina anarquista de Bakunin adquirió gran predicamento entr los populistas rusos, y también en algunos países latinos (como Italia y España), donde el movimiento obrero era aún incipiente. La ideología anarquista y la táctica de Bakunin fueron causa de grandes daños para el movimiento revolucionario ruso e internacional.

Los fundadores del marxismo combatieron a los bakuninistas en obras como *Las supuestas escisiones de la Internacional, La Alianza de la Democracia Socialista y la Asociación Internacional de Trabajadores* y *Los bakuninistas en acción*. En ellas pusieron de relieve el aventurerismo político de Bakunin, su desconocimiento de las condiciones económicas de la revolución y la negación anarquista de la lucha política y del Estado; todos estos defectos eran debidos al idealismo y al voluntarismo que inspiraban las concepciones filosóficas y sociológicas de Bakunin.

Un lugar destacado en el movimiento populista ocupó *Piotr Nikitich Tkachov* (1844-1885), publicista y crítico literario, que colaboró en algunas revistas, entre las que se encontraban *Rússkoe slovo* y *Dielo*. En 1865 tuvo ya ocasión de conocer las ideas de Marx. En una crítica publicada en la sección bibliográfica de *Rússkoie Slovo*, en diciembre de ese año, recogía el famoso fragmento del Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, donde Marx habla del papel determinante de las condiciones económicas, señalando que "ahora esta opinión es compartida por casi todos los hombres decentes capaces de pensar, y las personas inteligentes apenas si encontrarán nada serio que objetarle".[12] Tkachov fue detenido y condenado en 1869, y en 1873 marchaba al extranjero, donde entre 1875 y 1881 editó la revista *Nabat* (Rebato).

Sus concepciones teóricas las expuso en artículos como *Idealistas y filisteos alemanes* (1867), *La importancia del arte en la historia del progreso espiritual* (1872) y *Las tareas de la propaganda revolucionaria en Rusia* (1874).

Partiendo de la sociología subjetiva, Tkachov consideraba que el re-

[12] P. N. Tkachov, *Obras escogidas sobre temas político-sociales*, en cuatro tomos, t. I, Moscú, 1932, pág. 70.

volucionario no puede aguardar a que el curso de los acontecimientos históricos le señale el minuto, e invitaba a los revolucionarios rusos a acudir "al pueblo" para el derrocamiento inmediato de la autocracia, la cual, afirmaba, carecía de todo apoyo. A las masas populares les asignaba un papel puramente pasivo, considerando que la toma del poder, como fruto de una conspiración, había de ser obra de una minoría, en la que veía la encarnación de los mejores valores intelectuales y morales de la sociedad, el portavoz de los ideales hostiles a las formas de vida establecidas. De ahí que el propio revolucionario escoja el momento de la insurrección. El revolucionario, sostenía Tkachov, "siempre quiere" y "siempre puede" hacer la revolución.

A pesar de su ardor revolucionario y del odio que sentía hacia la autocracia, las concepciones blanquistas, subjetivistas y voluntaristas de Tkachov causaron perjuicios al movimiento revolucionario de Rusia. "Estos señores —escribía Marx a Sorge en noviembre de 1880 refiriéndose a Tkachov y sus adeptos— se manifiestan contra toda actividad política revolucionaria. ¡En un santiamén Rusia ha de saltar al paraíso anarquista-comunista-ateo!" [73]

Tkachov se decía partidario del marxismo y conoció algunas de las obras de Marx, pero nunca comprendió el marxismo. Sus concepciones se basaban en el utilitarismo de Bentham, al que Marx se refirió como a un apologista del capitalismo. Tkachov mostraba su admiración por Bentham y repetía con él que el hombre ha de guiarse siempre por el principio de la utilidad, ha de obrar tal como considere más ventajoso para su persona. Lo mismo que Lavrov, transportaba a la sociedad la ley de la lucha por la existencia, y consideraba que sólo apoyándose en ella es posible el perfeccionamiento del individuo y el desarrollo de la sociedad en su conjunto. En su *Carta abierta al señor Federico Engels* (1874), en la que combate la doctrina marxista del Estado, Tkachov formulaba las concepciones populistas sobre este punto y sobre la revolución. El Estado, afirmaba, no guarda relación con el régimen social existente y no depende de su estructura económica; al contrario, se encuentra sobre el sistema económico y las clases y puede, de conformidad con sus ideales, dirigir el desarrollo de la sociedad. En la medida en que Rusia, afirmaba, carece de proletariado urbano y de burguesía y el poder del capital es aún embrionario, en esa misma medida les resulta fácil a los agricultores rusos hacer la revolución, por cuanto no han de luchar contra el poder del capital, sino contra el Estado ruso, que "sólo de lejos produce la impresión de ser poderoso", pero que en realidad, afirma Tkachov, "carece de raíces en la vida económica del pueblo" y "no encarna los intereses de ningún estamento", es decir, que "pende en el aire".[74]

En su artículo *Acerca de las relaciones sociales en Rusia*, Engels somete a dura crítica las erróneas concepciones de Tkachov acerca del Estado "por encima de las clases".[75] El Estado ruso, sostiene, no "pende en

[73] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, Leningrado, 1953, pág. 340.
[74] P. N. Tkachov, *Obras escogidas sobre temas político-sociales*, t. III, Moscú, 1933, págs. 91, 92.
[75] *Correspondencia de C. Marx y F. Engels con políticos rusos*, ed. rusa, Leningrado, 1951, págs. 195-207.

el aire", sino que es el Estado de los terratenientes, comerciantes y fabricantes, y cumple la voluntad de las clases explotadoras, cuya propiedad privada defiende. Engels demuestra la inconsistencia de las afirmaciones de Tkachov acerca de que Rusia se encontraba entonces dispuesta a pasar directamente a la revolución socialista. La revolución socialista, decía, únicamente podrá producirse en Rusia cuando para ello hayan sido creadas las premisas económicas, y la falta de un proletariado no favorece la revolución, sino que, al contrario, la demora.

Aun criticando duramente las equivocadas concepciones filosóficas y sociológicas de los populistas y sus erróneos planteamientos tácticos, Marx y Engels mostraban gran estima por el populismo revolucionario como ideología democrática que se hacía eco de la lucha de los campesinos contra los terratenientes en la Rusia posterior a la reforma. Durante muchos años los fundadores del marxismo mantuvieron relación personal y por correspondencia con P. Lavrov, G. Lopatin, N. Danielson y algunos otros populistas; también estudiaron materiales relativos al desarrollo de la economía y del movimiento revolucionario en Rusia.

Por otra parte, los revolucionarios rusos emigrados tuvieron la oportunidad de conocer las obras de Marx y Engels. En marzo de 1870, algunos emigrados rusos, seguidores de Chernishevski (entre otros, N. Utin y A. Trúsov), constituyeron en Ginebra el Comité de la Sección Rusa de la I Internacional. La revista de esta Sección, *Naródnoie Dielo* (La Causa del Pueblo), de tendencia democrático-revolucionaria, dio a conocer a los emigrados rusos y a los revolucionarios de Rusia las ideas del marxismo.

El Comité de la Sección Rusa de la Primera Internacional pidió a Marx en 1870 que asumiese la representación del mismo ante el Consejo General, con sede en Londres, a lo que Marx dio su consentimiento.

Los miembros de la Sección Rusa de la Primera Internacional ayudaron a Marx y Engels en la lucha contra Bakunin y publicaron en ruso los documentos del Consejo General. En 1869, en el núm. 4-6 de *Naródnoie Dielo* la Sección Rusa anunciaba la aparición del tomo I de *El Capital*, "obra magnífica y verdaderamente democrática de Carlos Marx, veterano de la democracia alemana y uno de los principales fundadores de la Asociación Internacional". En 1871 los miembros de la Sección Rusa tradujeron y editaron *La guerra civil en Francia*, de Marx, y la hicieron circular clandestinamente en Rusia.

Pero los populistas revolucionarios rusos, que mostraron gran interés hacia las ideas del marxismo, tendían a interpretar las ideas de Marx y Engels de conformidad con el espíritu de la democracia pequeñoburguesa, subrayando principalmente la crítica marxista del gran capital, que lleva la ruina a los pequeños propietarios. Los populistas revolucionarios reflejaban los intereses de las masas pequeñoburguesas arruinadas por el capitalismo y no pudieron percibir la esencia del marxismo —su doctrina de la dictadura del proletariado— y adoptar las posiciones del socialismo científico proletario, del materialismo dialéctico e histórico.

El *populismo liberal* de los años 80-90 estuvo representado, principalmente, por Mijailovski, Vorontsov, Krivenko y Yuzhakov. *Nikolai Konstantínovich Mijailovski* (1842-1904), publicista de relevantes dotes y pensador de la tendencia liberal del populismo, experimentó en su juventud

la influencia de las obras de Chernishevski, por la novela del cual, *Qué hacer*, mostraba particular entusiasmo. Comenzó a escribir en *Otéchestvennie Zapiski* en los años 60. Hacia 1890 pasó a la dirección de la revista *Rússkoie Bogatsvo* (La Riqueza Rusa), que con él se convirtió en el centro del populismo liberal. Entre sus numerosos artículos se conocen particularmente: *Qué es el progreso, El método de la analogía en las ciencias sociales, La lucha por la individualidad, Los héroes y la multitud, La literatura y la vida* y *Algo sobre el método dialéctico.*

Las concepciones filosóficas de Mijailovski se caracterizan por la influencia del positivismo de Comte y del agnosticismo de Kant. Según indicaba Lenin, en filosofía Mijailovski "dio *un paso atrás* con relación a Chernishevski" y siguió a los "positivistas" en boga (kantianos y adeptos de Mach).[76]

Mijailovski trató de dar una base al método subjetivo en sociología. Hacía diferencia entre el método "mecanicista" de investigación, aplicable únicamente a las ciencias naturales, y el método del "deber moral subjetivo", el único que, según él, es valedero en las ciencias sociales. El sujeto, el individuo, es para Mijailovski la base del desarrollo de la sociedad y de su estudio. La "naturaleza humana" tiene un valor general, eterno e inmutable para todas las épocas históricas y para todos los pueblos.

Sobre esta base idealista y valiéndose de analogías con el "progreso biológico", Mijailovski construye su interpretación del progreso social. Según él, todo lo vivo progresa si crece la división fisiológica del trabajo entre los órganos del individuo; esto significa que el individuo se hace más completo y gana en variedad. Lo mismo en la naturaleza que en la sociedad, tiene lugar una lucha constante por la independencia y el desarrollo completo de la individualidad. De ahí deduce Mijailovski que la teoría del progreso de la sociedad es la teoría de la lucha por la individualidad.

Lo principal en estos razonamientos especulativos y ahistóricos de Mijailovski es su afirmación de que el desarrollo de la sociedad se concibe no como lucha de las clases sociales, sino como lucha de una cierta personalidad abstracta contra la sociedad en defensa de su propio desarrollo armónico y de su independencia respecto de la sociedad. Su punto de partida es que el hombre y la sociedad son enemigos irreductibles. Por esto, toda la historia de la sociedad es la historia de la esclavización en que la sociedad mantiene al individuo; este proceso se revela en la división del trabajo entre los hombres. La "ley orgánica de la división del trabajo" impera por igual, según Mijailovski, en la sociedad y en la naturaleza, y manifestaciones suyas en aquélla son las diversas formas de cooperación y división del trabajo. En la sociedad luchan dos tendencias opuestas: la "cooperación compleja", con una creciente división del trabajo entre los individuos, y la "cooperación simple" o simple colaboración. El futuro, dice, pertenece a la cooperación simple, porque dentro de ella se alcanzan la máxima división del trabajo entre los órganos y la mínima especialización y división del trabajo entre los hombres, lo cual proporciona integridad al individuo y condiciona la comprensión mutua entre los hombres y

[76] V. I. Lenin. *Los populistas sobre N. K. Mijailovski. Obras completas*, ed. rusa cit., t. 20, págs. 100, 101.

la robustez de los vínculos morales. Lo que más corresponde a este ideal, afirmaba Mijailovski, es la comunidad rural, que él idealizaba, sin advertir que se iba desintegrando bajo la acción de las relaciones capitalistas.

La fórmula apriorística del progreso "en general", defendida por Mijailovski, no explicaba el desarrollo histórico de la sociedad, no mostraba la razón de por qué transcurre así y no de otro modo.

Mijailovski reduce la marcha de la historia, como proceso sujeto a leyes, a la acción de los "héroes", al arbitrio subjetivo de éstos. Por todos los medios trata de demostrar que fuera de las acciones de los "héroes", el curso de la historia "no es racional" ni "adecuado a un fin". Colocar al hombre bajo la dependencia de la necesidad, de la ley del desarrollo social, afirmaba, "significa rebajar su dignidad humana, convertirlo en una máquina que no sabe lo que hace".[77] Sólo la influencia de los hombres eminentes, su "voluntad", crea la historia de la sociedad. El "héroe" es para Mijailovski un "hipnotizador mágico" que arrastra a la "multitud", la cual es un conjunto de seres inconscientes e ignorantes que van detrás de los "héroes".

En su intento de oponer el libre albedrío y las acciones del "héroe" a la necesidad histórica, Mijailovski afirmaba que hay que resolver el conflicto entre la necesidad y la actividad del individuo. "Ha emborronado para esto un montón de papeles, llenando un abismo con sus absurdas habladurías sentimentales filisteas, para solucionar este conflicto a favor de la moralidad y el papel del individuo",[78] señala V. I. Lenin.

Durante muchos años Mijailovski mantuvo su lucha contra la doctrina de Marx. En 1877 publicó el artículo *Carlos Marx ante el tribunal del señor Y. Zhukovski*, donde presentaba el marxismo como un esquema histórico-filosófico apriorístico que medía con el mismo patrón el desarrollo de todos los pueblos. Mijailovski negaba que el marxismo pudiera tener aplicación en Rusia, sosteniendo que las leyes del desarrollo social descubiertas por Marx en Europa Occidental no tenían validez en un país que seguía un camino "original" en su avance.

En una carta a la redacción de *Otéchestvennie Zapiski*, Marx protestó contra la interpretación de su análisis de la génesis del capitalismo, que era convertido en un esquema suprahistórico, subrayando que acerca de la posibilidad de aplicar a uno u otro país, por ejemplo, a Rusia, determinadas relaciones del desarrollo social podía juzgarse únicamente después de un estudio concreto y detenido de las relaciones sociales del país en cuestión.[79]

Otro defensor de la ideología del populismo liberal fue el economista y sociólogo *Vasili Pávlovich Vorontsov* (1847-1918). Con una visión idealista de la vida social, consideraba que las relaciones sociales, las formas de vida, son "un producto derivado del mundo espiritual del hombre", resultado de las ideas y los sentimientos humanos. Instalado en las posiciones de la sociología subjetiva, Vorontsov construye "la ley de la muerte

[77] N. K. Mijailovski, *Obras*, t. I, San Petersburgo, 1896, pág. 367.

[78] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas? Obras completas*, ed. esp. cit., t. 1, pág. 172.

[79] C. Marx. *Carta a la redacción de "Otéchestvennij zapiski"*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XV, Moscú, 1933, págs. 375-378.

del capitalismo ruso en su propio nacimiento". Contrariamente a los hechos de la historia, que propagan la afirmación del capitalismo en Rusia, sostenía que el proceso del desarrollo social era en el país "original" y representaba "el polo opuesto" de la vida social de Occidente; en el lugar de las leyes históricas objetivas colocaba el arbitrio de los "individuos dotados de pensamiento crítico".

G. V. Plejánov hizo en sus trabajos una profunda crítica de la sociología subjetiva del populismo.

V. I. Lenin, en *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* y en otras obras asestó un golpe demoledor a las concepciones de los populistas. Los populistas liberales, demostraba él, eran de hecho liberales moderados que propugnaban la transformación gradual de la sociedad mediante "medidas progresivas". La teoría de Mijailovski y demás populistas acerca de que Rusia podría salvar la fase del capitalismo, subrayaba Lenin, "era la teoría del socialismo utópico, pequeñoburgués, es decir, la *aspiración* de intelectuales burgueses que buscaban la salida del capitalismo *no en la lucha de clases* de los obreros asalariados con la burguesía, sino en los *llamamientos* a "todo el pueblo", a la "sociedad" *o lo que es igual, a esa misma burguesía.*" [80]

En su conjunto, el populismo, a pesar de todo el alcance progresista de sus aspiraciones democráticas, que eran expresión de la protesta de los pequeños productores, de la democracia pequeñoburguesa, contra los restos de la servidumbre y la nueva opresión capitalista, era, teóricamente, una utopía reaccionaria. Las concepciones de los populistas, sus teorías filosóficas y sociológicas, significaban un paso atrás con respecto al materialismo consecuente y combativo de Chernishevski y su dialéctica revolucionaria; eran el polo opuesto del marxismo.[81]

Según indicaba V. I. Lenin, "en realidad, entre el marxismo y el populismo hay, teórica y prácticamente, un abismo. La teoría de Marx es la teoría del desarrollo del capitalismo y de la lucha de clase de los obreros asalariados contra los patronos. La teoría del populismo es el embellecimiento burgués del capitalismo con ayuda de palabrejas acerca de la "economía basada en el trabajo", es un teoría que borra, oscurece y frena la lucha de clases con ayuda de esas mismas palabrejas...".[82]

[80] V. I. Lenin, *El populismo y la clase de los obreros asalariados. Obras completas,* ed. rusa cit., t. 20, pág. 89.

[81] Son inconsistentes y absurdos los intentos de los actuales enemigos del marxismo (N. Berdiáev en *Sentido e historia del comunismo ruso,* I. Bochenski en *El materialismo dialéctico ruso soviético,* G. Wetter en *El materialismo dialéctico, su historia y sistema en la Unión Soviética,* A. Mayer en *El leninismo,* etc.) cuando tratan de presentar el marxismo en Rusia como una prolongación de las ideas propias de conspiradores anarquistas, subjetivistas y voluntaristas de Bakunin, Tkachov y otros populistas. Las concepciones populistas —que no se apoyaban en un conocimiento científico de las leyes objetivas del desarrollo social, ajenas al movimiento revolucionario de masas de la clase obrera, que no tenían presente la experiencia de la lucha revolucionaria del proletariado de Europa Occidental y se mostraban hostiles al materialismo y a la dialéctica— eran el polo opuesto de las concepciones de los marxistas, Rusia comprendida, y no podían ser en modo alguno fuente del leninismo.

[82] V. I. Lenin, *Métodos de lucha de los intelectuales burgueses contra los obreros, Obras completas,* ed. rusa, t. 20, pág. 431.

3. La concepción del mundo de F. M. Dostoievski.

Los profundos cambios sociales y la lucha de clases que tienen lugar en Rusia a mediados y en la segunda mitad del siglo XIX encuentran reflejo en la obra de escritores tan geniales como F. M. Dostoievski y L. N. Tolstói. Ni uno ni otro cultivaron especialmente la filosofía, pero, a pesar de esto y de los profundos errores en que incurrían al resolver los problemas filosóficos, el mero planteamiento abierto y sin temores de las espinosas cuestiones de la destrucción de lo viejo y de la implantación del nuevo modo de vida tenía ya un gran valor filosófico.

Las ideas filosóficas de Dostoievski y Tolstói exigen un análisis científico, tanto más que los aspectos reaccionarios de sus concepciones son exaltados y exagerados por el idealismo contemporáneo, que echa mano de ellos, mientras que su obra se ve falsificada en los trabajos de muchos historiadores burgueses de la literatura y la filosofía.

El gran escritor ruso *Fedor Mijáilovich Dostoievski* (1821-1881) expresa en forma peculiar las contradicciones de su época. Las cartas del joven Dostoievski hablan de su profundo interés por la filosofía. Pero en sus concepciones filosóficas se dejaba sentir, ya entonces, el peso de las ideas místicas y religiosas. La base del ser la veía en Dios y en la "naturaleza espiritual pura". "...Nuestro mundo —decía el escritor— es el purgatorio de los espíritus celestes nublados por el pensamiento del pecado." Estimaba que el hombre es un "hijo bastardo" del espíritu supremo y que su razón no puede alcanzar la creación divina, la naturaleza, el alma, el amor, etc. "Esto nos lo da a conocer el corazón, y no la razón", puesto que la razón es una facultad material. "...El poeta, en el impulso de la inspiración, adivina a Dios —escribía Dostoievski—; por consiguiente, cumple una misión filosófica. Por tanto, la filosofía es también poesía, sólo que en su más alto grado." [83] Así, pues, el arte y la filosofía son para Dostoievski la revelación suprema.

No obstante, a pesar de estas tendencias idealistas religiosas, en la obra del joven escritor se dibujan netamente su descontento con el orden de cosas existente y su simpatía hacia los humillados y ofendidos. Su humanismo se forja bajo la influencia del movimiento revolucionario de liberación, de las tradiciones ilustradas y de amor a la libertad de la literatura clásica rusa y mundial. Su amistad con Belinski y su participación en el círculo de los "petrashevtsi" nos prueban el interés de Dostoievski en ese período hacia el socialismo utópico.

Después de la disolución del círculo de los "petrashevtsi", hecho que coincide con la derrota de la revolución de 1848 en Europa Occidental, los verdugos zaristas someten a Dostoievski al infame simulacro de ejecución de una pena de muerte dictada contra él, que en los últimos momentos es conmutada "generosamente" por diez años de trabajos forzados y destierro. El hundimiento de las ilusiones utópicas y las represiones del zarismo alejaron al escritor de las ideas y aspiraciones de su juventud; hacia 1860 se produce en él un viraje hacia la ideología reaccionaria y la

[83] F. M. Dostoievski, *Cartas*, t. I, Moscú-Leningrado, 1928, pág. 50.

filosofía mística. Las esperanzas de Dostoievski se vuelven hacia la autocracia y la religión ortodoxa, y esto encuentra un funesto reflejo en sus obras, que pierden muy sensiblemente en realismo. No obstante, su producción artística es prueba de que también en este segundo período de su creación, el más importante, permanece fiel al humanismo, en contradicción con sus reaccionarias ideas político-sociales y a pesar de sus concepciones filosóficas, que se nutrían del idealismo religioso.

La contradicción interna de las concepciones y la obra de Dostoievski derivaba, ante todo, de la posición social de las capas pequeñoburguesas que gozaban de la simpatía del autor, cuya tragedia describe él con tanta brillantez en sus novelas.

Como gran artista que era, Dostoievski fustiga airadamente la hipocresía, la afectación y la rapacidad del régimen burgués. En *Crimen y castigo*, *El idiota*, *El adolescente*, *Los hermanos Karamázov* y otras obras, creó tipos formidables por el vigor de acusación que encerraban y recogió con el talento que le era propio una época en que a primer plano pasaban los hombres de presa del capitalismo, con su divisa de "todo está permitido". Mas, a la vez que rechazaba el modo de vida burgués, Dostoievski combatía el papel histórico de la revolución, negaba el socialismo como único camino real para modificar las condiciones existentes. Puesto ante el hecho consumado del desarrollo del capitalismo en la época posterior a la reforma e incapaz de comprenderlo y enjuiciarlo acertadamente, el escritor busca la salida en el perfeccionamiento del individuo a través de la moral religiosa, en la utopía reaccionaria. Esto le condena, como pensador, a la prédica ético-religiosa del amor universal, de la purificación del hombre por medio del sufrimiento; le conduce a la prédica del pesimismo, la pasividad y el misticismo.

La filosofía idealista, que le servía de base, le impedía encontrar una respuesta acertada a los problemas candentes de su tiempo.

Las concepciones filosóficas de Dostoievski en los años 60 encuentran expresión en su obra: en las cartas, en el *Diario de un escritor* y en los artículos político-sociales que publica en las revistas *Vremia* (El Tiempo) y *Epoja* (La Epoca).

La atención de Dostoievski como pensador se centra no tanto en los problemas de gnoseología y ontología como en los de ética, religión, estética y, en parte, sociología.

Como idealista, Dostoievski consideraba que el perfeccionamiento moral del individuo trae consigo el cambio de las costumbres de la sociedad. Para él no existía una teoría científica del desarrollo de la naturaleza y la sociedad. Asignaba a la razón un último puesto y todas las esperanzas las cifraba en el sentimiento, en el "corazón", en la "divina alma viva del hombre". Las raíces de la moral, según él, están en la fe en Dios y en la inmortalidad del alma. El incremento de la inmoralidad y de la delincuencia, consecuencia del capitalismo, lo atribuía erróneamente al ateísmo, al materialismo filosófico.

La ética de Dostoievski, que predicaba las ideas cristianas del perfeccionamiento individual, iba contra la teoría —enunciada por los demócratas revolucionarios rusos— del papel activo del medio social y de la necesidad de modificarlo para cambiar las creencias y la moral de los hombres.

En ella veía erróneamente un menoscabo de la libertad y el valor de la persona, la reducción de la naturaleza "misteriosa" y "enigmática" del hombre al "teclado de un piano". El escritor trataba de encontrar el camino de la regeneración moral del individuo con ayuda del "amor cristiano activo". El medio cambiará cuando seamos mejores, repetía a menudo como objeción a los filósofos materialistas.

Pero las concepciones éticas de Dostoievski quedaban refutadas por su producción artística, que condenaba con extraordinario vigor la moral burguesa, con su afectación y su caridad aparente, el poder del dinero *(Baal)* sobre los hombres y la acomodación de las consignas de libertad, igualdad y fraternidad a los fines de la burguesía. "¿Qué es la *liberté?* —escribía Dostoievski—. La libertad. ¿Qué libertad? La libertad igual para todos de hacer cuanto se quiera dentro de los límites que marca la ley. ¿Cuándo se puede hacer cuanto se quiera? Cuando se posee un millón. ¿Da la libertad un millón a cada uno? No. ¿Qué es un hombre sin un millón? Un hombre sin un millón no es aquel que hace cuanto quiera, sino aquel con el cual se hace cuanto se quiera." [84]

A pesar de estas ideas de Dostoievski acerca del individuo —que los actuales teóricos burgueses tratan de aprovechar para calificarlo de "personalista" [85] y de pensador religioso— en su obra artística el hombre no es una mónada mística, sino una persona de su tiempo que vive y sufre, con las características inherentes a la capa social a la que pertenece.

Las concepciones humanistas de Dostoievski, internamente contradictorias, venían dictadas por el agudo dolor y la inquietud que le inspiraban la suerte de su patria y el destino de las gentes modestas. Refiriéndose a este rasgo de la obra de Dostoievski, N. A. Dobroliúbov escribe: "Es el dolor inspirado por el hombre que se reconoce incapaz o, finalmente, incluso sin derecho a ser un hombre auténtico, completo, independiente, a ser él mismo. "Cada uno ha de ser persona y tratar a los demás como personas": tal es el ideal que se ha formado en el alma del autor al margen de todo género de concepciones convencionales y parciales, parece ser que incluso al margen de su propia voluntad y su conciencia, como algo a priori, como algo que forma parte de su propia naturaleza." [86]

Dostoievski odiaba el capitalismo con toda la pasión del pensador y del artista, pero, perdida la fe en los ideales del socialismo utópico, no supo oponer a la ideología y la moral burguesas otra cosa que las ideas del cristianismo primitivo. No percibía la esencia de clase del "humanismo cristiano", la divisa del cual —"Dios padeció y nos manda que padezcamos"— servía a la Iglesia, puesta a las órdenes de las clases dominantes, en sus deseos de reconciliar al verdugo y a la víctima. A pesar de ello, el humanismo de Dostoievski, como escritor realista, no podía ser circunscrito a las formas de ese "humanismo cristiano", por cuanto su creación artística rechazaba a menudo el "perdón universal" del cristianismo y presentaba ideas anticlericales que se rebelaban contra la existencia de Dios.

[84] F. M. Dostoievski, *Obras*, en diez tomos, t. 4, Moscú, 1956, pág. 105.

[85] Así obran, por ejemplo, K. Mochulski en *Dostoievski* (París, 1947), N. Berdiáev en *Las concepciones de Dostoievski* (Praga, 1923), V. Zenkovski en *Historia de la filosofía rusa* (París, 1948) y otros.

[86] N. A. Dobroliúbov, *Obras*, en tres tomos, t. 3, Moscú, 1952, pág. 472.

Katerina Ivánovna, una de las heroínas de Dostoievski, víctima de la miseria y las calamidades, ejemplo vivo del absurdo que significa confiar en la misericordia cristiana, lanza un reto a Dios a las puertas de la muerte: "¡Yo no he pecado! Sin necesidad de eso Dios ha de perdonar... ¡El sabe cuánto he sufrido!... ¡Y si no me perdona, que no me perdone!..." [87]

Cuando Raskólnikov refuta las esperanzas de Sonia Marmeládova —con su infantil impotencia— en la misericordia de Dios, afirma que ella se sacrificó y traicionó inútilmente.

El verdadero humanismo y el realismo del escritor condenan en *El idiota* al fracaso el amor cristiano del príncipe Mishkin a los hombres. Y en *Los hermanos Karamázov*, los argumentos del ateo Iván son tan superiores a las profecías religiosas de Zósimo que el monje Aliosha "no acepta la armonía mundial" si ésta "se basa siquiera sea en una lágrima de un solo niño martirizado".

Dostoievski comprendía el carácter contradictorio y la fragilidad de su posición en las cuestiones filosófico-religiosas; Dios y la religión no se acomodaban bien en su alma, inclinada a la rebeldía.

En febrero de 1854 Dostoievski escribía a N. D. Fonvízina, esposa de un decembrista: "...Soy hijo del siglo, hijo de la falta de fe y de la duda, que no me han abandonado e incluso (yo lo sé) me acompañarán hasta la tumba. ¡Qué terribles sufrimientos me ha costado y me cuesta ahora esta sed de creer, que crece en mi alma cuanto más aumentan en mí los argumentos en contra!" [88] En 1870, cuando pensaba en la novela *Vida de un gran pecador*, escribió: "El problema principal, que figurará en todas sus partes, es el mismo que consciente e inconscientemente me ha atormentado a mí toda la vida: la existencia de Dios." [89] No en vano afirmaba Dostoievski en sus cartas que su "hosanna había pasado por el gran crisol de la duda"; más que creer, quiere obligarse a creer en Dios. Con esto guarda relación el incremento de los elementos antirreligiosos y anticlericales en su obra durante los últimos diez años de su vida. En las meditaciones filosóficas de Dostoievski, el marco del dogma eclesiástico, de la religión canónica, se hace cada vez más estrecho. "¿Qué es ahora el religioso para el pueblo? Una persona sagrada cuando está en el templo o cuando administra los sacramentos. Pero en su casa, para el pueblo, es un hombre que se preocupa únicamente del dinero. No se puede vivir así. Acaso no se salvará ni la fe. En verdad que el pueblo se cansará de creer. Sin el ejemplo, las palabras de Cristo no son nada. Y tú le vendes por dinero las palabras de Cristo." [90]

El escritor combate vigorosamente a los jesuitas, el papado, el protestantismo, la beatería y la hipocresía religiosa, su complicidad con las clases explotadoras. La *Leyenda del Gran Inquisidor* es una obra en la que denuncia el catolicismo.

Dostoievski condenaba las prédicas jesuíticas y la Inquisición por

[87] F. M. Dostoievski, *Obras*, en diez tomos, t. 5, Moscú, 1957, pág. 453.
[88] F. M. Dostoievski, *Cartas*, t. I, pág. 142.
[89] Ibídem, t. II, Moscú-Leningrado, 1930, pág. 263.
[90] *F. M. Dostoievski. Materiales y estudios*, bajo la dirección de A. S. Dolinin. *Archivo literario*, Leningrado, 1935, pág. 163.

considerar que "su ideal es el ideal de la violencia sobre la conciencia humana y la conversión de la humanidad en un rebaño".[91]

El idealismo religioso de que Dostoievski partía veíase corroído por infinitas dudas. El escritor comprendía que el hombre civilizado no puede creer "incondicionalmente en la naturaleza divina de Jesucristo hijo de Dios". "Pero —reflexionaba— si la religión ortodoxa es imposible para el hombre culto (y dentro de cien años lo será la mitad de Rusia), quiere decirse que todo esto es un artificio..." [92]

La concepción del mundo de Dostoievski en los años 60-70 son un conjunto de flagrantes contradicciones entre las tendencias humanistas y las ideas reaccionarias en filosofía y sociología. En la década del 60, las revistas *Vremia* y *Epoja*, que Dostoievski editaba junto con su hermano, le sirvieron para predicar la reaccionaria teoría del "terrenalismo", peculiar variedad del eslavismo, que se proponía la conciliación de las clases hostiles de Rusia, la vuelta de los intelectuales al seno de la autocracia y de la Iglesia ortodoxa, a la vez que exponía argumentos en pro de la tolerancia y la mansedumbre. Dostoievski formulaba así su teoría: "Encontrarse sobre el suelo, estar con el pueblo de uno, significa creer que a través de ese pueblo justamente se salvará la humanidad entera y en el mundo imperarán la idea definitiva y el reino de los cielos." [93] En el hecho de alejarse de este "terreno", que en realidad no existía, veía Dostoievski las raíces de la incredulidad, del nihilismo y de la afición hacia las teorías socialistas de Occidente. Lo más reaccionario del "terrenalismo" era su negación del socialismo científico y los rabiosos ataques contra el materialismo. Conclusiones prácticas de esta utopía eran la prédica de la ética religiosa y la teoría de los "asuntos pequeños". "Si te ves dominado por el tedio, gran filósofo, al no ver una tarea digna de tu talla a la cual puedas dedicarte —escribía—, enseña a leer a un niño... hazle una caricia y ayúdale. A veces es necesario lo pequeño, lo muy pequeño, y la semilla que lances será eterna." [94]

Adeptos del "terrenalismo" y de la teoría de los "asuntos pequeños" fueron N. N. Strájov y A. A. Grigóriev, colaboradores de la revista de los hermanos Dostoievski; a principios del siglo XX recurrieron a ella decadentistas de todo género y los partidarios de *Veji*.

Las ideas del "terrenalismo" encontraron su expresión definitiva en el *Discurso sobre Pushkin* (1880), que fue la última intervención pública

[91] La posición negativa de Dostoievski frente a la Iglesia Católica provoca irritados comentarios entre quienes hoy día la defienden. El teólogo católico B. Schultze escribe: "El cuadro de la verdadera Iglesia de Cristo y del vicario de Cristo en la tierra aparece en las novelas y obras político-sociales de Dostoievski terriblemente adulterado y espantosamente deformado. Lo que aquí se ofrece no es una visión divina y celestial, ni tampoco un cuadro humano y terreno; es una visión diabólica. ¡Ay de quien tome de esta fuente su conocimiento de la naturaleza de la Iglesia de Cristo! En este sentido de las obras de Dostoievski emana una fatal "influencia incurable". (B. Schultze, *Russische Denker*, Viena, 1950, pág. 194.) Los oscurantistas contemporáneos, que alzan sobre el pavés las ideas místico-religiosas de Dostoievski, no pueden perdonar al gran escritor sus manifestaciones impías, sus ataques contra el jesuitismo, el papado, etc.

[92] *Cuadernos de apuntes de F. M. Dostoievski*, Moscú-Leningrado, 1935, pág. 208.

[93] Ibídem, pág. 92.

[94] *F. M. Dostoievski. Materiales y estudios*, págs. 162-163.

de Dostoievski. En un ambiente en que maduraba la situación revolucionaria, llamó a los intelectuales a dar prueba de "sumisión", al objeto de curar su turbada alma con el amor universal que agrupe a la humanidad alrededor del "pueblo portador de Dios" dentro de la Iglesia ortodoxa.

Dostoievski, que consideraba inhumano el régimen burgués, lanzaba injustas acusaciones contra el socialismo y el comunismo, cuya esencia no llegó a comprender.

La base filosófica de las concepciones ético-religiosas y de la reaccionaria sociología de Dostoievski en los años 60 y 70 era el idealismo objetivo transformado en misticismo. Todo cuanto rodea al hombre en la tierra y las ideas y sentimientos del propio hombre son para él un reflejo de misteriosos mundos celestes. Su agnosticismo aparece en la duda acerca de la capacidad de nuestros sentidos para darnos una idea acertada del mundo circundante, en la negación de lo racional y en la limitación del conocimiento sensorial. "Las raíces de nuestras ideas y nuestros sentimientos no están aquí, sino en otros mundos." [95] Por eso, la limitada mente del hombre es incapaz de comprender el misterio divino de la naturaleza: "La esencia de las cosas... no la podemos comprender en la tierra." [96] En los *Cuadernos de apuntes* para *Los demonios*, Dostoievski escribe: "Admito la existencia de la materia, pero no sé en absoluto si la materia es material." [97]

La fuerza del conocimiento, mejor dicho, de la capacidad de penetrar en el misterio "divino" del hombre y de los fenómenos que le rodean, revestido en forma de peculiar éxtasis místico-religioso, la poseen, principalmente, los tarados, los inferiores, los poco capacitados mentalmente, en quienes la razón ha sufrido lesiones y que se mueve más que nada a impulsos de los sentimientos, del "corazón".

La naturaleza profundamente contradictoria de las ideas de Dostoievski se pone también de relieve en su concepción de los problemas de la estética. Por sus convicciones teóricas, en los años 60-70 era enemigo de la estética realista de la democracia revolucionaria. Negaba el papel político-social, educativo, de la literatura, protestaba contra la "orientación" y la "acusación" y rechazaba el principio de lo "beneficioso" en la estética por considerarlo "utilitarismo en el arte". Al propio tiempo, jamás compartió hasta el fin las ideas de los teóricos del "arte por el arte"; afirmaba que éste no ha de permanecer al margen de la vida, que la influencia de la obra artística depende del espíritu humanista y de la clarividencia del escritor. Dostoievski enunció la teoría del "beneficio hipotético", remitiendo los frutos de la acción del arte a un porvenir remoto. Por encima de todo colocaba la "libertad de creación", comprendida como un campo independiente que no guarda ninguna relación directa con la sociedad ni con sus apremiantes intereses. "Nosotros creemos —escribía en el artículo *El señor Bov y el problema del arte*— que el arte posee su vida propia, íntegra y orgánica, y, por consiguiente, hay también leyes fundamentales e inmutables que rigen esta vida." [98]

Frente a las imágenes positivas de hombres nuevos que Chernishevski

[95] F. M. Dostoievski, *Materiales y estudios*, págs. 156-157.
[96] Ibídem, pág. 157.
[97] *Cuadernos de apuntes de F. M. Dostoievski*, pág. 39.
[98] F. M. Dostoievski, *Obras completas*, t. 10, San Petersburgo, 1883, pág. 64.

presenta y cuya fuerza y belleza espiritual Dostoievski no pudo comprender y valorar, bajo el peso de la estética idealista él creó toda una galería de personajes que, a su entender, poseían la belleza de los hombres positivos. Pero los tipos de monjes, de ascetas, de hombres cristianamente mansos, que Dostoievski creó bajo la influencia de la estética idealista, carecían de vida, eran raquíticos. Así hubo de reconocerlo el propio escritor. La marcha de los acontecimientos en *El idiota* revela el carácter utópico de la esperanza del autor acerca de que "el mundo se salvará por la belleza". Dostoievski, como artista, acusa justamente al régimen burgués que convirtió la belleza en una mercancía que se compra y se vende. La propia belleza ha de ser salvada. La figura de Nastasia Filíppovna —encarnación de la belleza física y moral mancillada— es una acusación al mundo entero en el que reina la rapacidad burguesa.

La profunda contradicción interna que existe entre las ideas y la obra de Dostoievski ha conducido reiteradamente a valoraciones contradictorias de su producción literaria. Los rasgos reaccionarios de su ideología eran incompatibles con el modo de pensar de los hombres avanzados de Rusia, mas su obra contenía un valioso núcleo humanista. De ahí que Dobroliúbov, Saltikov-Schedrín, Antonóvich y Písarev, que criticaban la filosofía idealista religiosa de Dostoievski, lo defendiesen al mismo tiempo como escritor realista.

Los liberales burgueses, los reaccionarios y los servidores de la Iglesia hicieron suyas y alzaron sobre el pavés las ideas místico-religiosas de Dostoievski. Su desprecio y odio al pueblo lo encubrían con la "doctrina" de Dostoievski, los aspectos reaccionarios de la cual fueron acomodados para la lucha contra la revolución, el materialismo y el ateísmo. Siguiendo las huellas de Merezhkovski y Rozánov, los "vejistas" presentaban a Dostoievski como un buscador y constructor de Dios, como un defensor de la religión del amor universal y del sufrimiento. Los idealistas burgueses, teólogos y teósofos de nuestros días toman del patrimonio de Dostoievski lo más reaccionario para incorporarlo a sus sistemas filosóficos, que dan nueva vida a las doctrinas místicas del pasado.

Lenin, Gorki, Lunacharski y Olminski combatieron contra la exageración del "dostoievskismo", de las ideas reaccionarias de la filosofía de Dostoievski, defendiendo una valoración correcta de su obra literaria. La creación artística de Dostoievski, incorporada al fondo de oro de la literatura rusa y mundial, era tenida en gran estima por V. I. Lenin, quien, según los recuerdos de V. D. Bonch-Bruévich, a la vez que "condenaba acerbamente" las tendencias reaccionarias en la obra de Dostoievski, decía de él: "Es un escritor realmente genial al analizar las dolencias de la sociedad de su tiempo; tiene muchas contradicciones y deformaciones, pero, al mismo tiempo, presenta cuadros vivos de la realidad." [99]

[99] V. D. Bonch-Bruévich, *Lenin acerca de libros y escritores. Literatúrnaia gazeta* (La Gaceta Literaria) del 21 de abril de 1955.

4. La concepción del mundo de L. N. Tolstói.

León Nikoláevich Tolstói (1828-1910) comenzó a escribir en los años 50 del siglo XIX, antes de que en Rusia fuese abolida la servidumbre de la gleba; sus últimas obras son de 1910, unos años después de la primera revolución rusa. Lo principal de su creación corresponde al período posterior a la reforma, al tiempo en que en el país se preparaba la revolución democrático-burguesa. El alcance y lo característico de la posición ideológica de Tolstói venían determinados por la circunstancia de que en el período anterior a la revolución fue el portavoz del pensar y el sentir de los campesinos, con sus aspiraciones a una vida patriarcal. De ahí las "escandalosas contradicciones" de la concepción del mundo en Tolstói a las que Lenin se refería, viendo en él al "espejo de la revolución rusa". Subrayaba Lenin que "las contradicciones en los puntos de vista de Tolstói no se refieren sólo a su modo personal de pensar, sino que son el reflejo de las condiciones, influencias sociales y tradiciones históricas, en el mayor grado confusas y contradictorias, que determinaban la psicología de las distintas clases y capas de la sociedad rusa en la época *posterior* a la reforma, pero *anterior* a la revolución. Lenin escribía: "...Tolstói ha encarnado en sus obras con asombroso relieve —tanto como artista como en calidad de pensador y propagandista— los rasgos de la peculiaridad histórica de toda la primera revolución rusa, de su fuerza y de su debilidad." [100]

En una carta de 1887, Tolstói decía de sí mismo no tener "relación profesional con la filosofía".[101] No obstante, en *Confesión* escribe: "La filosofía me preocupó siempre; me agradaba seguir esta marcha tensa y armónica de los pensamientos en la que todos los complejos fenómenos del mundo se reducen de la diversidad a la unidad." [102]

En el plano filosófico Tolstói se consideraba discípulo de J. J. Rousseau. En unas reflexiones filosóficas fechadas en 1846, se muestra adversario decidido del racionalismo de Descartes y de su tesis: "Pienso, luego existo." En vez del "cogito" (pienso) cartesiano, Tolstói prefiere colocar "volo", es decir, quiero, siento.

El joven Tolstói, que compartía la doctrina roussoniana del "hombre natural", como producto perfecto de la naturaleza al que la sociedad deforma más tarde, meditó hondamente acerca del camino que el hombre moralmente firme podía seguir para superar la funesta influencia del medio.

Tolstói parte de la tesis idealista de que la conciencia determina el ser social. El perfeccionamiento moral del individuo es, desde este punto de vista, la base primera de la existencia humana. El único "dirigente" del hombre en la vida es el "espíritu universal que nos penetra", según manifiesta en su relato *Lucerna* (1857).

También muestra afinidades con la filosofía de Rousseau la visión que el joven Tolstói tiene de la naturaleza en sus relaciones con el hombre. La naturaleza la concibe él como dirigente moral, que señala al hombre el ca-

[100] V. I. Lenin, *L. N. Tolstói. Obras completas*, ed. rusa, t. 16, págs. 294, 295.
[101] L. N. Tolstói, *Obras completas*. Edición conmemorativa (1828-1928), t. 64, Moscú, 1953, pág. 103.
[102] L. N. Tolstói, *Obras completas*, ed. rusa, t. 23, Moscú, 1957, pág. 499.

mino natural y sencillo de su conducta individual y social. A este respecto marca una neta oposición entre las leyes "naturales" de la naturaleza y las leyes "artificiales" de la sociedad. La vigorosa, directa y sincera protesta contra la mentira social y sus falsedades deriva hacia la negación del progreso, hacia la afirmación de que el reconocimiento de que la civilización es un bien representa un "conocimiento imaginario" que destruye la necesidad instintiva y primitiva del bien propia de la naturaleza humana.

En los comienzos de sus actividades literarias, Tolstói, que procedía de una familia de terratenientes aristócratas y se encontraba aún unido íntimamente a esos medios, defendía unas relaciones patriarcales entre los campesinos. No tenía todavía conciencia plena de la contradicción social entre los intereses del pueblo y de las clases dominantes y no había llegado a la negación de las bases del régimen de explotación y de todas sus instituciones. Eso no quita para que siente ya la conclusión de que "en las generaciones de los trabajadores hay más fuerza y más conciencia de la verdad y el bien que en las generaciones de barones, banqueros y profesores..." [103]

Entre 1863 y 1869, Tolstói escribe *La guerra y la paz*, obra de un gran contenido filosófico. La concepción que del mundo tiene Tolstói se define en *La guerra y la paz* como una percepción optimista de la vida regida por las leyes espontáneas del ser. Infundir el amor a la vida "en todas sus infinitas manifestaciones": tal es la tarea que en el plano artístico y filosófico se propone *La guerra y la paz* y que la convierte en la obra más optimista, de afirmación de la vida, entre todo cuanto salió de la pluma de Tolstói.

La guerra y la paz nos deja la impresión de que la vida es indestructibl en su eterno movimiento y desarrollo. Pero, se comprende, en la novela n se acepta toda la vida, cualquiera que ésta sea. La vida auténtica era para Tolstói la que se guía por los ideales del bien, de la verdad y de la sencillez (de la naturalidad). Al conocimiento y realización de estos ideales lleva en *La guerra y la paz* a sus mejores héroes, a la vez que niega la vida falsa, "artificial" y preocupada por "fantasmas".

La filosofía de la historia que defiende en *La guerra y la paz* parte de la tesis de que es el pueblo, y no los grandes personajes, la base primera de los acontecimientos. Tolstói niega que la fuerza que rige el desarrollo histórico de la humanidad sea el deseo de poder de determinados personajes, por grandes que éstos sean; por lo tanto, niega el voluntarismo.

"...Existen leyes que gobiernan esos acontecimientos, unas desconocidas y otras cuyo sentido empezamos a entrever. El descubrimiento de esas leyes es posible únicamente cuando renunciamos por completo a buscar las causas en la voluntad de un solo hombre, igual que el descubrimiento de las leyes del universo no fue posible hasta que los hombres renunciaron a la idea de la inmovilidad de la Tierra." [104] La historia, lo mismo que la ciencia, "ha de buscar las leyes... en vez de buscar las causas". [105]

Pero Tolstói, que define esta tarea, no pudo comprender acertadamente la esencia de las leyes que determinan la vida de la sociedad. Oponía metafísicamente el principio "espontáneo" del desarrollo histórico a la actividad

[103] L. N. Tolstói, *Obras completas*, ed. rusa, t. 8, Moscú, 1936, pág. 345.
[104] Ibídem, t. 12, Moscú-Leningrado, págs. 66, 67.
[105] Ibídem, pág. 388.

racional de los hombres, encaminada a un fin. Patrimonio de la historia era para él únicamente la "vida espontánea, del enjambre", que no tiene "un alcance libre, sino que está predeterminado". Por consiguiente, en su filosofía de la historia llegaba a conclusiones fatalistas.

No obstante, las concepciones históricas de Tolstói, en su conjunto, no se reducen al fatalismo. El sentido interno y objetivo de la realidad que presenta en *La guerra y la paz*, al entrar en contradicción con la concepción fatalista, se acerca de lleno a la comprensión de las leyes históricas. Así, la suerte de la guerra de 1812 venía determinada, según él, no por un "hado" misterioso, sino por el "garrote de la guerra popular", que obraba con "sencillez y conveniencia". Justamente porque Tolstói consideraba la guerra en general como "un acontecimiento contrario a la razón humana y a toda la naturaleza del hombre", afirma el derecho del pueblo a la guerra de liberación nacional.

Tolstói rebajaba el papel de los personajes históricos cuando los denominaba "etiquetas" que se limitan a dar nombre al acontecimiento; le corresponde, sin embargo, el mérito de haber planteado en sus obras el problema del papel del pueblo en el proceso histórico.

En los años 70, los problemas filosóficos continúan interesando a Tolstói. Acerca de ellos mantiene una amplia correspondencia con N. N. Strájov, y en su polémica, aunque en conjunto sigue fiel al idealismo, rechaza la oposición que Strájov ve entre el "espíritu objetivo" y el "mundo objetivo". "El hombre —afirma Tolstói— se diferencia del resto del mundo, a mi modo de ver, de ninguna manera por el *espíritu*, que yo no comprendo en absoluto, sino por el hecho de que juzga de sí mismo cuando juzga acerca del hombre y *no de sí mismo* cuando juzga acerca de las cosas." [106] En 1885 escribía a Strájov: "Me parece que los hindúes, Schopenhauer, los místicos y usted cometen el error, que nada justifica, de admitir el mundo exterior, la naturaleza, como una fantasmagoría." [107]

En sus razonamientos, Tolstói subraya la "adecuación natural a un fin" de la naturaleza, a la que presenta de manera tan fiel y profunda que, según la atinada frase de Plejánov, "no es descrita, sino que vive" en sus obras. Este enfoque realista de los fenómenos de la naturaleza y de la vida social, que encontramos en Tolstói, se contradice con su concepción idealista filosófica, según la cual la "esencia de la vida" se encuentra fuera del ser material.

Es importante, sin embargo, señalar que Tolstói se manifestó contra algunas concepciones idealistas en la interpretación del mundo, y en particular contra la doctrina hegeliana de la "idea absoluta" encarnada en la naturaleza y, singularmente, contra las teorías espiritistas. En los años 70-80, cuando el espiritismo había adquirido gran difusión en Rusia y lo practicaban hasta algunos hombres de ciencia, Tolstói lo hizo objeto de sus acres burlas en *Ana Karénina* (1873-1877) y todavía más vigorosamente en *Frutos de la ilustración* (1886-1889).

Después de 1875, y singularmente en vísperas y durante la situación revolucionaria de 1879-1881, Tolstói manifiesta vivo interés por los pro-

[106] L. N. Tolstói, *Obras completas*, ed. rusa, t. 61, Moscú, 1953, pág. 346.
[107] Ibídem, t. 63, Moscú-Leningrado, 1934, págs. 313-314.

blemas sociales de su tiempo. Sus escritos de estos años denotan sus intensas búsquedas en el campo moral y religioso y filosófico-social. Es el período que le lleva directamente al viraje de sus concepciones, al rompimiento con las ideas de los medios de la nobleza al que pertenecía por su nacimiento y su educación. Este viraje trae un cambio sustancial en la posición social de Tolstói, convirtiéndole en sus últimas obras en el portavoz del pensar y el sentir de millones de campesinos rusos en el tiempo en que en el país se hace presente la revolución burguesa.

En los últimos veinte años del siglo XIX, Tolstói crea una serie de obras filosóficas de carácter social y religioso: *Confesión, Cuál es mi fe, Qué hemos de hacer, Acerca de la vida, El reino de Dios dentro de nosotros* y alguna otra, en las que denuncia el régimen de explotación y critica la religión oficial, la teología dogmática. Movido por sus deseos de desenmascarar la "falsa noción" (es decir, la ideología religiosa de la Iglesia), que él advertía claramente, dirige contra ella toda la fuerza de su inteligencia y su talento. La Iglesia y la teología encuentran en Tolstói un enemigo irreductible e implacable.[108]

Después de la aparición de su *Confesión, Estudio de la teología dogmática* y *Cuál es mi fe*, Tolstói emprende la lucha contra los "engaños" que se le habían revelado, somete a crítica la propiedad privada, el Estado antipopular, los tribunales, el militarismo, el colonialismo, etc. Tras denunciar todos estos "engaños", llega a la conclusión de que no es posible vivir tal como viven los hombres de la sociedad de su tiempo. Hay que cambiar la vida de arriba abajo. "El régimen de vida existente ha de ser destruido... —manifiesta Tolstói—. Ha de ser destruido el régimen de la competencia y ser sustituido por el comunista; ha de ser destruido el régimen capitalista y sustituido por el socialista; ha de ser destruido el régimen del militarismo y sustituido por el desarme y el arbitraje... en una palabra, ha de ser destruida la violencia y sustituida por la agrupación de los hombres basada en la libertad y el amor." [109]

Tolstói se esfuerza por resolver el problema de cómo lograr que el mundo sea hermoso y que los hombres, todos los hombres y, en primer término, aquellos que trabajan, sean felices.

A Tolstói le atraían poco las promesas religiosas de la felicidad después de la muerte como recompensa de los sufrimientos en la tierra. La vida del hombre en la tierra ha de ser hermosa. La vida "en la imaginación" es, según palabras de Tolstói, la vida "en la locura".[110]

La mirada perspicaz del gran pensador, que buscaba afanosamente las vías para lograr la felicidad en la tierra, captaba atentamente en las teorías teológicas y filosóficas que presentan la vida terrena como un mal inevitable el oculto deseo de justificar el orden de cosas existente. "Todas las teorías filosóficas y políticas que justifican el régimen existente —es-

[108] Es completamente errónea la afirmación del emigrado blanco V. Zenkovski en su *Historia de la filosofía rusa* en el sentido de que las discrepancias de Tolstói con la Iglesia eran sólo un "fatal malentendido". V. Zenkovski necesitaba esta afirmación para ocultar el alcance histórico de las actividades anticlericales de Tolstói y llevar a un primer plano sus equivocaciones religiosas.

[109] L. N. Tolstói, *Obras completas*, ed. cit., t. 68, Moscú, 1954, pág. 64.

[110] Ibídem, t. 23, pág. 376.

cribía—, el hegelianismo y sus hijos, descansan en esta afirmación. El pesimismo que exige a la vida lo que ésta no puede dar, y que por eso niega la vida, se desprende también de ella." [111]

Desde este punto de vista, Tolstói critica duramente no sólo la teoría antihumana de Malthus, sino también el pesimismo de Schopenhauer. "El pesimismo, en particular, por ejemplo, de Schopenhauer —escribe—, siempre me pareció no ya un sofisma, sino una estupidez, y por añadidura una estupidez de mal tono... Siempre siento deseos de decir al pesimista: "si no te gusta el mundo, no hagas gala de tu descontento, abandónalo y no molestes a los demás." [112]

Tolstói miraba con espíritu crítico la vida monástica y los intentos de cierta parte de los intelectuales rusos, que aspiraban a edificar artificialmene la "vida cristiana" en colonias agrícolas de distinto género. Para la vida cristiana, afirmaba, no hay que buscar ninguna condición excepcional. "Prácticamente —escribía en una carta— mi consejo es que hay que vivir más la vida de la carne, mantenerse en contacto con la naturaleza, trabajar, andar, jugar, coger flores, adornar cuanto nos rodea." [113]

La fuente del mal en la tierra no la veía Tolstói en propiedades eternas de la naturaleza humana, en los inevitables sufrimientos y la muerte, sino, ante todo, en la crueldad y la injusticia del régimen social existente. "No, este mundo no es una broma, no es sólo un valle de lágrimas que nos sirve de paso a un mundo mejor y eterno —escribe en su diario en 1894—, es uno de tantos mundos eternos, que es hermoso y alegre y que nosotros podemos y debemos hacer más hermoso y alegre para quienes viven con nosotros y para quienes vivan después en él." [114]

Sin embargo, Tolstói pensaba encontrar la solución de los problemas sociales que se planteaban ante él, en el campo de las "verdades eternas" de la filosofía, la religión y la moral. El escritor se niega a reconocer las condiciones materiales en su desarrollo histórico como base de la vida social; llega a la noción utópica de que la vida moral de cada individuo es el único medio para luchar contra el mal social. Así apareció su concepción idealista, según la cual la comprensión por cada uno del sentido de la vida es la base de la existencia humana. El régimen de explotación se afirmó, según él, al perder los hombres la conciencia religiosa de su vida; este régimen será destruido cuando recobren dicho sentido religioso, que se contiene en las verdades del cristianismo nuevo y "purificado". A la dialéctica del desarrollo de la lucha social le enfrentaba Tolstói la eterna inmovilidad de la "sabiduría" cristiana. Veía la realización de sus ideales sociales en el propio perfeccionamiento moral, y en la no resistencia al mal mediante la violencia. Contra el injusto régimen económico había que luchar a través del perfeccionamiento moral de los ricos y de la resistencia pasiva de los pobres, con la renuncia de los trabajadores a apoyar el régimen despótico de vida y a la revolución social. Esta teoría de Tolstói era, según palabras de Lenin, utópica y reaccionaria.

En el sistema de concepciones filosóficas de Tolstói el puesto central

[111] L. N. Tolstói, *Obras completas*, ed. cit., t. 68, Moscú, 1954, pág. 378.
[112] Ibídem, t. 64, pág. 231.
[113] Ibídem, t. 69, Moscú, 1954, pág. 114.
[114] Ibídem, t. 52, Moscú, 1952, pág. 120-121.

corresponde a la ética. Se trata de una doctrina compleja y contradictoria. Propia de ella es un elevado espíritu humanista. Rechaza la inmoralidad de la sociedad burguesa, con su principio del "máximo provecho", y aspira a establecer unas "relaciones verdaderamente humanas" entre los hombres.

La ética del individuo no la concebía Tolstói fuera de la existencia social, aunque tenía un criterio erróneo de los nexos entre la una y la otra. Para él, no son las relaciones sociales las que determinan la ética, sino al contrario, la ética individual se "eleva" hasta las formas de la existencia social y, de este modo, las modifica. No puede extrañarnos que su doctrina del bien individual —que él considera independiente de las condiciones materiales de vida y que las desprecia— culmine con la prédica del ascetismo y el quietismo. Al hombre se le asigna el bajo papel de "trabajador" puesto al servicio de la salvación de su alma y subordinado a la voluntad del "dueño", de Dios.

Junto a las cuestiones del perfeccionamiento moral, Tolstói se preocupó siempre del problema de la violencia. El filo de su crítica de la violencia va dirigido, ante todo, contra la violencia "legitimada" de una minoría ínfima sobre la inmensa mayoría del pueblo trabajador. Esta violencia es la que él denuncia en sus artículos y obras artísticas.

Al propio tiempo, Tolstói niega la lucha armada que los revolucionarios y el pueblo "que aprendió a hacer la revolución" oponen como respuesta a la violencia del gobierno. Considerábala estéril, pues, según su teoría el mal no puede ser destruido por el mal. No obstante, la estimaba de ordinario como una mera consecuencia de la violencia del Estado, y aunque no justificaba a los revolucionarios, creía más que suficientes los motivos que los impulsaban a esa actividad. A la violencia, cualquiera que sea, del gobierno y de los revolucionarios, oponía Tolstói la utópica ley del "amor", la ley de la "vida fraternal" de todos con todos.

La demoledora fuerza de la crítica tolstoiana de la violencia estaba en flagrante contradicción con su prédica de la "no resistencia al mal mediante la violencia". V. I. Lenin escribía, poniendo de relieve las contradicciones existentes en las obras, las concepciones y la doctrina de Tolstói: "Por una parte, crítica implacable de la explotación capitalista, la denuncia de las violencias del gobierno, de la farsa de los tribunales y de la dirección del Estado, el descubrimiento en toda su profundidad de las contradicciones entre el incremento de las riquezas y las conquistas de la civilización, y el incremento de la miseria, de la ignorancia y de los sufrimientos de las masas obreras; por otra parte, la monstruosa prédica de la "no resistencia al mal" mediante la violencia. De un lado, el realismo más sensato, que arranca todas las máscaras, sean del género que sean; de otro, la prédica de una de las cosas más odiosas que existen en el mundo: la religión, la tendencia a colocar, en el lugar de los popes nombrados oficialmente, a otros popes movidos por el convencimiento moral, es decir, el cultivo del clericalismo más refinado, y por eso particularmente repulsivo." [115]

En relación directa con el planteamiento del problema de la violencia

[115] V. I. Lenin, *León Tolstói como espejo de la revolución rusa. Obras completas*, ed. rusa, t. 15, pág. 180.

examina Tolstói el de la libertad y la necesidad. El hombre es libre únicamente, según él, cuando no ejerce violencia sobre nadie y no es objeto de violencia. La única necesidad que en relación con esto reconoce Tolstói es la subordinación a la "voz divina de la propia alma", voz que la razón no puede comprender. Esta afirmación idealista de Tolstói se une en sus bases gnoseológicas con el "imperativo categórico" kantiano. Es, pues, lógico que en 1887, después de leer la *Crítica de la razón práctica*, expresase su solidaridad con la conclusión a que Kant había llegado: "...Nuestra libertad viene determinada por leyes morales y es una cosa en sí (es decir, la propia vida)." [116]

Los repetidos intentos de formular su teoría estética se refieren al último período de la actividad de Tolstói. En esa teoría tomaban cuerpo sus largas meditaciones acerca de la naturaleza y la misión del arte.

En el tratado *Qué es el arte*, obra en cuya preparación trabajó durante más de quince años (1882-1898), Tolstói examina un gran número de teorías estéticas burguesas y advierte que en su mayoría se basan en un concepto "enigmático y nebuloso" de la belleza. Tolstói critica las concepciones estéticas idealisas de Fichte, Shelling y Schopenhauer con su "definición mística de la belleza", y también la estética de Kant y sus continuadores, que veían en el arte el manantial de un "placer desinteresado" y altruista.

Las concepciones estéticas de Tolstói, lo mismo que toda su ideología, ofrecen un sinnúmero de contradicciones, pero en ellas encontramos una fuerte tendencia materialista, en cuanto es una síntesis de la experiencia del gran escritor realista.

Tolstói entra en controversia con las concepciones idealistas y afirma la primacía de la vida real y su superioridad sobre el arte: "El artista sólo es artista porque ve los objetos no como él querría verlos, sino tal como son." [117] Por otro lado, enuncia la tesis de que el artista no puede limitarse a representar lo que la realidad le ofrece; está obligado a mostrar lo que no hay en ella, pero que debería estar. Si bien esta afirmación derivaba del legítimo deseo de conceder al arte el derecho a defender los ideales del futuro, la estética de Tolstói rebosa idealismo, y en su labor artística concreta se traduce en el intento de presentar como encarnadas en la vida las ilusiones religiosas y morales.

La propiedad fundamental del arte era para Tolstói el "contagio". Según él, la verdadera obra de arte expresa con tal emoción las ideas y los sentimientos del autor, que "contagia" al lector, espectador o auditor. Mas aun subrayando esta función del arte, a veces rebajaba su importancia en cuanto al conocimiento.

Tolstói aconsejaba nutrir el arte con la vida del pueblo, con su infinita variedad de formas de trabajo y sus choques; criticaba el arte destinado a las clases ricas, cuyo contenido se reduce a "unos sentimientos misérrimos y muy simples": "los sentimientos del orgullo, de la lujuria y del tedio". "Los hombres de la ciencia y del arte podrían decir que su actividad es útil para el pueblo solamente cuando se marquen el fin de

[116] L. N. Tolstói, *Obras completas*. t. 64, pág. 106.
[117] Ibídem, t. 30, Moscú, 1951, pág. 20.

servir al pueblo lo mismo que ahora se marcan la finalidad de servir a los gobiernos y a los capitalistas",[118] escribe Tolstói en *Qué hemos de hacer*.

Las ideas estéticas de Tolstói, su concepción del arte del futuro, se hallan inspiradas por un espíritu de democracia y de humanismo. Mas también aquí se refleja su prédica religiosa y moral. El "arte supremo", nos dice, ha de unificar a los hombres sobre la base de la concepción cristiana del mundo. El colapso del arte decadente de su época, fruto del divorcio con el pueblo, lo tomaba él como una consecuencia del rompimiento del arte con la conciencia religiosa.

Tolstói enunciaba el punto de vista del arte "bueno", "cristiano", pero a menudo no se atenía a él en sus obras. Negaba el carácter tendencioso y polémico del arte en nombre de concepciones abstractas acerca del "bien", pero en sus obras era tendencioso y se elevaba hasta las acusaciones más duras y hasta el flagelo de la sátira.

Así, pues, la concepción del mundo en Tolstói, tal como se estructura en los años 80 y 90, está muy lejos de ser un todo completo y único; adolece de profundas contradicciones. Cuando V. I. Lenin pone de relieve este carácter contradictorio de las concepciones y la obra de Tolstói, revela la completa falta de principios y el absurdo en que incurren los filósofos y publicistas que quieren presentar al gran escritor como un pensador que "encontró la síntesis", que expuso un sistema armónico de carácter filosófico y religioso-moral. "No es cierto —escribía V. I. Lenin—. Precisamente la síntesis, ni en las bases filosóficas de su concepción del mundo ni en su doctrina político-social, es lo que Tolstói no supo, o mejor dicho no pudo encontrar." [119]

El lado fuerte de Tolstói como filósofo y publicista es su crítica de una serie de corrientes de la filosofía burguesa reaccionaria. Se vuelve especialmente con cólera contra Nietzsche y sus adeptos. El calificativo que reserva para el filósofo alemán es el de "loco". *La supervivencia de los más adaptados. Filosofía de la fuerza*, libro de orientación nietzscheana del norteamericano Regner Redbird, le produjo hondo descontento. La consecuencia que de él se deriva, escribía indignado, es que "los vencidos han de ser explotados, atormentados, despreciados. El libre y valeroso puede conquistar el mundo entero. De ahí que deba ser eterna la guerra por la vida, por la tierra, por el amor, por las mujeres, por el poder y por el oro".[120]

La ideología proletaria científica fue siempre un campo ajeno para Tolstói, aunque él decía que el "socialismo" y el "comunismo" se encuentran en primer plano entre aquello que "verdaderamente es la vida actual del mundo".[121]

En el ocaso de su vida, Tolstói llega a una conclusión pesimista para él y para su prédica ético-religiosa. En 1909 escribe: "Mi error principal consiste en que, también ahora, el amor realiza su obra en Rusia mediante

[118] L. N. Tolstói, *Obras completas*, t. 25, Moscú, 1937, págs. 356-357.
[119] V. I. Lenin, *Héroes de la "reserva mental"*. *Obras completas*, ed. rusa, t. 16, pág. 339.
[120] L. N. Tolstói, *Obras completas*, ed. cit., t. 30, pág. 173.
[121] Ibídem, t. 23, pág. 441.

ejecuciones, horcas y demás." [122] En otro lugar reconoce que, *en parte*, la violencia instituye la vida.[123]

La marcha de Yásnaia Poliana a los ochenta y tres años, que los publicistas y filósofos burgueses liberales presentan como un gran acto del "maestro de la vida", con lo que venía a confirmar supuestamente la fuerza salvadora de su doctrina de la conciencia y del amor universal, era, en realidad, de un lado, un reto y protesta de Tolstói, y de otro, el testimonio de la derrota histórica del "tolstoísmo". Esta marcha significaba la renuncia a las condiciones "señoriales" de vida y un intento de acudir al pueblo, de unirse con los hombres a quienes en la sociedad capitalista y terrateniente "tratan como si fuesen bestias", pero que, según la profunda convicción de Tolstói, "son los únicos que hacen la vida y la historia".

A los pocos días de la muerte de Tolstói, V. I. Lenin escribía: "Ha muerto Tolstói y ha pasado a la historia la Rusia prerrevolucionaria; la debilidad y la impotencia de la cual tomaban expresión en la filosofía, quedaban dibujadas en las obras del genial artista. Pero en su patrimonio hay algo que no ha pasado a la historia, que pertenece al futuro. Este patrimonio lo hace suyo y en él trabaja el proletariado ruso." [124]

Lenin puso de relieve en sus artículos sobre Tolstói las raíces históricas y la verdadera esencia de las contradicciones entre su concepción del mundo y su obra, en sus ideas político-sociales, filosóficas y éticas. Lenin define la significación universal de Tolstói como escritor y pensador, a la vez que señala el daño que causó con su prédica ético-religiosa, que en el proceso del desarrollo histórico ha puesto de manifiesto su total inconsistencia. Dice así Lenin: "Tolstói es ridículo como profeta que descubrió nuevas recetas para la salvación de la humanidad, y por eso son tan míseros los "tolstoianos" extranjeros y rusos, que querían convertir en dogma precisamente la parte más débil de su doctrina. Tolstói es grande como portavoz de las ideas y del sentir de millones de campesinos rusos en el momento en que advenía la revolución burguesa en Rusia." [125] Tolstói es grande porque "*planteó* con enorme fuerza, seguridad y sinceridad toda una serie de problemas relativos a los rasgos fundamentales de la moderna organización política y social",[126] porque su obra reflejaba, a su modo, la significación mundial de la revolución rusa.[127]

5. La filosofía idealista aristocrático-burguesa en los años 60 a 90 del siglo XIX.

Por su origen social y su esencia, el idealismo filosófico del período posterior a la reforma era en Rusia expresión de los intereses de las clases

[122] L. N. Tolstói, *Obras completas*, ed. cit., t. 57, Moscú, 1952, pág. 200.

[123] Ibídem, pág. 26. Es de una evidencia absoluta que Tolstói no se refiere aquí a la violencia del Estado burgués, sino a la violencia revolucionaria, a la "contención de los malos por la violencia".

[124] V. I. Lenin, *L. N. Tolstói. Obras completas*, ed. rusa, t. 16, pág. 297.

[125] V. I. Lenin, *León Tolstói como espejo de la revolución rusa. Obras completas*, ed. rusa, t. 15, pág. 183.

[126] V. I. Lenin, *L. N. Tolstói y el movimiento obrero contemporáneo. Obras completas*, ed. rusa, t. 16, pág. 300.

[127] V. I. Lenin, *L. N. Tolstói. Obras completas*, ed. rusa, t. 16, pág. 293.

dominantes: de los terratenientes y de la burguesía monárquico-liberal. A pesar de que la burguesía rusa era en aquel tiempo una clase todavía relativamente joven que estaba fortaleciendo sus posiciones, carecía de espíritu revolucionario; todo lo contrario, temía más que nada el movimiento revolucionario, sentía pavor ante el proletariado en auge y trataba de salvarse de la revolución en la alianza con los terratenientes bajo la égida de la autocracia.

El idealismo aristocrático-burgués era en Rusia un instrumento de lucha contra los movimientos democrático revolucionario y proletario, contra el materialismo ruso y del Occidente europeo. La impotencia política de la burguesía rusa ante el zarismo y su temor al movimiento revolucionario de las masas trabajadoras encontraba su reflejo en el carácter del pensamiento filosófico burgués, propio de epígonos, y en su servilismo ante la religión.

Con objeto de agrupar a todos los elementos del idealismo, se fundó en 1889 la revista *Problemas de Filosofía y Psicología,* que se convirtió en tribuna del oscurantismo filosófico. Había otras muchas revistas que mantenían la propaganda del idealismo, entre ellas *Fe y Razón, La Revista Ortodoxa, El Interlocutor Ortodoxo* y *Revista de Teología,* y también organizaciones reaccionarias como la Sociedad de Psicología de Moscú, fundada en 1884, y la Sociedad de Filosofía de la Universidad de San Petersburgo, que se constituyó en 1897.

Cierto que entre los representantes del idealismo había en Rusia determinadas diferencias y que a menudo se producían controversias acerca de algunas cuestiones concretas. Pero de la misma manera que las discrepancias entre los grandes propietarios feudales y los liberales en el período de la reforma de 1861 eran expresión de las contradicciones existentes en el seno de las clases dominantes, y sobre todo en el seno de los terratenientes, sin que afectasen para nada a las bases del régimen —que defendían por igual los terratenientes feudales y los liberales—, así, la polémica entre los distintos sectores del idealismo en el período posterior a la reforma ostentaba un carácter parcial, pues todos ellos eran enemigos del movimiento revolucionario, del materialismo y, singularmente, del marxismo.

Las corrientes principales dentro de la filosofía idealista aristocrático-burguesa en el período posterior a la reforma eran: el idealismo místico-religioso, el hegelianismo en su versión teológica, el positivismo y el neokantismo (que se manifestaba, más que nada, en combinación con otras tendencias del idealismo filosófico).[128]

El hegelianismo. Entre los idealistas rusos del período posterior a la reforma no hay una escuela hegeliana netamente definida; hay, sí, filósofos que, en uno u otro grado, se consideraban unidos al "hegelianismo". Rendían tributo de admiración a Hegel en la medida en que veían en su filosofía un baluarte del "orden" y contra el materialismo y el ateísmo. Pero, tarde o temprano, todos ellos acabaron por desilusionarse de Hegel, al que abandonaron en busca de un apoyo más "seguro", derivando hacia

[128] El neokantismo, el intuicionismo y también el empiriocriticismo y otras corrientes del idealismo filosófico en Rusia, muy difundidas a fines del siglo XIX y comienzos del XX, serán examinadas en el tomo V de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

el neokantismo, el positivismo o el misticismo. Les apartaba de Hegel su dialéctica, la fe en la fuerza de la razón humana y en el progreso histórico. No obstante, aunque se distanciasen de Hegel, los idealistas rusos no renunciaron, en interés de la reacción, a su sistema idealista.

Uno de los primeros hegelianos rusos fue *Piotr Gueórguievich Redkin* (1808-1891), profesor de Derecho en los años 40 en la Universidad de Moscú y que en los años 60 y 70 explicó filosofía del derecho en la Universidad de San Petersburgo.

Redkin se sintió atraído por el hegelianismo durante un viaje de estudios a Alemania, donde asistió a un curso de lógica al propio Hegel y a lecciones de sus discípulos. En 1835, al iniciar en Rusia su labor docente, dio a conocer a sus alumnos la filosofía de Hegel, y en 1841 publicó en la revista *Moskvitianin* (El Moscovita) un artículo titulado *Examen de la lógica hegeliana.* Tratábase de uno de los primeros ensayos de ofrecer una exposición sistemática de las concepciones de Hegel en la prensa periódica rusa.

La divulgación que Redkin hace de la filosofía de Hegel cumplió en un principio cierto papel positivo: incorporaba al bagaje científico algunas ideas filosóficas nuevas y defendía, aunque en un plano idealista, determinadas tesis de la dialéctica, como era el principio del desarrollo social sujeto a leyes. No obstante, la interpretación de la filosofía de Hegel adolecía en Redkin de dogmatismo. A diferencia de los demócratas revolucionarios, que extraían de la dialéctica de Hegel conclusiones revolucionarias y sometían a dura crítica su idealismo, Redkin concentraba principalmente su atención en el conservador sistema hegeliano. Le atraía sobre todo la tríada de Hegel; y al colocar la dialéctica en el lecho de Procusto de tal esquema, reducía y mataba lo vivo y real que en ella se contiene.

Del período en que Redkin se sentía atraído por el hegelianismo se data también su intento de aproximar esta filosofía a la religión, de deducir del pensamiento puro el espíritu absoluto individual (el Dios personal) y el cristianismo. "...Redkin —observaba irónicamente Herzen— ha deducido por vía lógica el Dios personal *ad majorem gloriam Hegeli* (a la mayor gloria de Hegel.—*N. de la Red.).*" [129]

Posteriormente, Redkin evolucionó del hegelianismo al positivismo y hacia 1870 se declaró partidario de la "filosofía positiva". Pero aspirando a conservar la filosofía como metafísica idealista, afirmaba que la filosofía responde a una peculiar necesidad *metafísica* del hombre, necesidad que ella satisface junto con la religión.[130]

El paso al positivismo significó el rompimiento definitivo de Redkin con la dialéctica. Si en un principio, al examinar las concepciones de Hegel, admitía que la dialéctica "no es ajena al propio objeto (al contenido)",[131] más tarde, en los años 70, no ve en ella más que uno de los modos de exponer las ideas y se desentiende del método dialéctico. Lo que principalmente le apartaba de la dialéctica, incluso en la forma hegeliana,

[129] A. I. Herzen, *Obras*, en treinta tomos, t. IX, Moscú, 1956, pág. 153.

[130] P. G. Redkin, *Lecciones de historia de la filosofía del derecho en relación con la historia de la filosofía en general*, t. I, San Petersburgo, 1889, pág. 126.

[131] P. G. Redkin, *Examen de la lógica hegeliana. Moskvitianin*, 1841, núm. 8, parte IV, pág. 427.

idealista, era la teoría de la contradicción como origen del desarrollo. Redkin no admitía la contradicción interna de fenómenos. Todo lo que se contradice consigo mismo, estimaba, no es verdadero. En su crítica del método dialéctico escribía: "Carece de consistencia su misma base, la propia contradicción, que es el motor del movimiento dialéctico..." [132]

El paso de Redkin a la negación de la dialéctica y a la proclamación abierta de la comunidad de fines de la metafísica idealista y la religión ortodoxa guarda íntima relación con su evolución política. En un principio se movía en el círculo de intelectuales progresistas moscovitas de los años 40, afín a Herzen, para, más tarde, romper con sus amigos de la juventud, virar a la derecha y entregarse a la prédica —con citas de los textos bíblicos— de la moral cristiana. "Redkin —escribe Herzen en *El pasado y pensamientos*— se ha tonsurado, se ha convertido en monje civil... y escribe artículos de inspiración religiosa adobados con citas de los textos bíblicos." [133]

Cierto interés hacia Hegel hubo también en los centros de enseñanza religiosa de Rusia. *Silvestr Silvéstrovich Gogotski* (1813-1889), alumno y más tarde profesor de la Academia Eclesiástica de Kiev, estudió la filosofía de Hegel y trató de hacer una exposición sistemática de ella de conformidad con el espíritu de sus seguidores de derecha. Mientras que Redkir derivaba del hegelianismo al positivismo, Gogotski partió de la teología Dios era su primera y última palabra. Esto determina su actitud haci la filosofía de Hegel, que él trataba de aprovechar para argumentar e dogma cristiano. En su *Examen del sistema de filosofía de Hegel* (1860) y en otros trabajos únicamente se atreve a tomar del filósofo alemán aquello que la religión puede aceptar perfectamente; lo que hace es llevar al plano teológico el sistema hegeliano.

Acepta la tesis de Hegel acerca del espíritu universal, pero le reprocha el exagerar el papel de la razón humana y el rebajar el de Dios. Hegel, decía, cae en el extremo, en el error, al suponer que lo "absoluto" existe sólo en el mundo y en el espíritu humano, confundiendo nuestra conciencia con la divinidad. Tal identificación, según Gogotski, es peligrosa, ante todo, porque conduce al materialismo, a la sobreestimación de la vida terrena, que obliga a mirar como el único campo de nuestra actividad. En sus deseos de oponerse a esto, señala la "insuficiencia" de la explicación que Hegel da de la relación entre Dios y el mundo y subraya insistentemente el carácter ilimitado, trascendente, del principio absoluto (Dios).

Gogotski se mostraba particularmente insatisfecho con la dialéctica de Hegel. Cierto, decía, que en todo cuanto se ha publicado sobre filosofía no hay nada que se iguale al sistema dialéctico hegeliano; pero esto lo refería no al método dialéctico, sino al sistema, y aun así no sin reservas. El método dialéctico está lejos de tener, según él, el alcance que Hegel le atribuía. Gogotski niega el carácter universal de las leyes de la dialéctica y afirma que el método dialéctico "es aplicable únicamente allí donde no rebasamos el círculo de nuestra conciencia fenomenológica..." [134] El, lo

[132] P. G. Redkin, *Lecciones de historia de la filosofía del derecho...*, t. I, página 275.
[133] A. I. Herzen, *Obras*, en treinta tomos, ed. rusa, t. IX, pág. 132.
[134] S. Gogotski, *Diccionario filosófico*, t. II, Kiev, 1861, pág. 189.

mismo que Redkin, combate la teoría hegeliana de la contradicción, en la que ve algo artificial y simplemente imaginario. Gogotski reducía el desarrollo a una suave evolución de la conciencia sin salto alguno. No le satisfacía tampoco la concepción hegeliana de la unidad de la ontología y la lógica. Aun admitiendo una "correspondencia entre las formas del pensamiento y del ser",[135] la atribuía a una intervención exterior, de la fuerza suprema, o Dios. El conocimiento de esta fuerza es, al decir de Gogotski, la misión de la filosofía.

El representante más típico y acabado de la corriente hegeliana de derecha en Rusia fue *Boris Nikoláevich Chicherin* (1828-1904). En sus tiempos de estudiante conoció la filosofía hegeliana tal como Redkin la exponía en su cátedra. De noble linaje y gran terrateniente, Chicherin fue en los años 60 profesor de la Universidad de Moscú, y alcalde de la ciudad en 1882 y 1883.

Chicherin escribió un gran número de obras como tratadista de cuestiones del Estado, teórico del derecho, historiador de las doctrinas políticas y propagandista del idealismo en Rusia. Entre sus trabajos principales sobre temas filosóficos figuran *Ciencia y religión* (1879), *La filosofía positiva y la unidad de la ciencia* (1892), *Fundamentos de lógica y metafísica* (1894) y *Filosofía del derecho* (1900).

Chicherin era el ideólogo del liberalismo terrateniente burgués de Rusia, un conservador liberal, según la definición de Herzen. Consideraba que en la sociedad tiene lugar una lucha de los elementos conservadores y progresistas y veía el ideal del progreso en la fórmula de "conservar mejorando", dando la preferencia a los elementos conservadores; éstos son, afirma, la base de la vida social. "Yo —decía— soy partidario de los principios conservadores en el sentido de que siento viva y profundamente la necesidad del poder y del orden... Por eso siempre estaré dispuesto a ir de la mano con el poder... Sin abandonar... el campo del derecho, hemos de tratar de colocarnos en un justo medio entre las viejas costumbres de la sumisión absoluta y las nuevas aspiraciones a una oposición inconsciente..." [136]

Aunque Chicherin pretende ocupar un "justo medio", una posición especial intermedia, entre los "extremos" de la reacción y del radicalismo político, en realidad se consagró a la defensa del régimen autocrático de los terratenientes.

Chernishevski fustigó duramente el objetivismo liberal burgués de Chicherin y su aparente imparcialidad; le predijo que si no rompía con esas ideas se convertiría definitivamente "en un escolástico muerto y llegaría a sostener, mediante construcciones filosóficas, la necesidad histórica [de cada artículo del Cuerpo de Leyes] de conformidad con la teoría de la imparcialidad".[137] La realidad vino a confirmar esta predicción de Chernishevski.

En el período posterior a la reforma, en especial después de la muerte

[135] S. Gogotski, *Diccionario filosófico*, t. II, Kiev, 1861, pág. 160.

[136] B. N. Chicherin, *Recuerdos. Moscú en los años cuarenta*, ed. rusa, Moscú, 1929, págs. XIV-XV.

[137] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, en quince tomos, ed. rusa, t. V, Moscú, 1950, pág. 669.

de Alejandro II, Chicherin expuso, en ayuda del zarismo, todo un programa de medidas para cerrar el paso a la revolución popular en Rusia; dicho programa contenía puntos como el del incremento de las persecuciones policíacas y de la censura, el aplastamiento del movimiento estudiantil, la negativa a levantar el destierro de Chernishevski, etc.

En los años 70 a 90 Chicherin centra sus esfuerzos en la lucha contra el marxismo. Fue uno de los primeros "críticos" de Marx en Rusia. "Lo más urgente —escribía a Alejandro III— es la lucha contra el socialismo." No hubo infamia y calumnia burguesas —desde la acusación de que aplasta la personalidad, aniquila la familia y predica la destrucción universal, hasta la tradicional identificación del materialismo dialéctico con el materialismo vulgar— que Chicherin no esgrimiese contra el marxismo. Marx, que tenía noticias de sus trabajos, el mismo año de 1878 en que apareció el artículo de Chicherin *Los socialistas alemanes...*, dirigido contra él, hizo un comentario demoledor de su "crítico": "Mis amigos rusos —escribía a Danielson el 28 de noviembre de 1878— me habían advertido ya que del Sr. Chicherin había que esperar una obra muy débil, pero la realidad ha superado a cuanto aguardaba. Evidentemente, no conoce las ideas elementales de la economía política y se imagina que por el hecho de enunciarlas en nombre propio, las trivialidades de Bastiat y su escuela se convierten en verdades originales e incontrovertibles." [138]

Al enumerar las viejas publicaciones rusas sobre Marx, Lenin menciona el citado artículo de B. Chicherin, su *Historia de las doctrina políticas* y también el artículo de N. I. Zíber *Los economistas alemanes vistos con las lentes del señor Chicherin*,[139] dirigido contra este último. Como Lenin indica, el liberalismo de Chicherin no iba más allá de tímidas peticiones de una Constitución a Alejandro III, peticiones expresadas "en forma particularmente mesurada, casuística y nebulosa".[140]

La base filosófica del programa político de Chicherin es el hegelianismo castrado, formal, "depurado" de la dialéctica. Toma de Hegel el sistema del idealismo objetivo y lo combina con la tendencia dualista y el apriorismo de orientación kantiana.

Chicherin admitía dos tipos principales de fenómenos: los espirituales y los materiales. Es imposible, asegura, resolver mediante la simple reducción de la razón a la materia, o viceversa, el problema de la relación entre unos y otros; así obran únicamente las doctrinas "extremas". Y Chicherin aspiraba a superar los "extremos". Tras de admitir la dualidad de los principios terrenos —materia y razón—, veía la salida de este dualismo en la elevación, siguiendo a Hegel, a un "principio supremo situado por encima del mundo, el espíritu absoluto, que es el origen primero de todos los fenómenos materiales y espirituales". Sobre esta base, Chicherin trata de establecer la relación entre el pensamiento y el cerebro en cada individuo. El pensamiento y el cerebro, decía, son magnitudes inconmensurables. El pensamiento necesita para su aparición de un órgano corporal, del cerebro, pero éste cumple el mero papel del violín en manos del

[138] *Correspondencia de C. Marx y F. Engels con políticos rusos*, ed. rusa, pág. 99.
[139] V. I. Lenin, *Carlos Marx. Obras completas*, t. 21, pág. 73.
[140] V. I. Lenin, *Los perseguidores de los zemstvos y los Aníbales del liberalismo*, trad. esp., Ed. Cartago, Buenos Aires, 1959, t. 5, pág. 50.

violinista o del pincel en manos del pintor. ¿Qué es lo que liga en el hombre la fuerza pensante y la material? Este principio unificador, afirmaba, es una tercera fuerza, el alma, la manifestación única del espíritu absoluto.

Con su concepción de las relaciones entre la filosofía y la religión, Chicherin ahonda los defectos de la concepción idealista hegeliana. Mientras que para Hegel la religión era una de las formas mediante las que el espíritu, "superado" en la filosofía, se revela a sí mismo, Chicherin coloca la religión por encima de la filosofía. Esta y la ciencia, suponía, nos dan únicamente el conocimiento abstracto, mientras que la religión nos proporciona un contacto directo con lo absoluto; la religión es la esfera superior del espíritu. De ahí que la filosofía, afirmaba, haya de partir de los postulados de la religión y guiarse por ellos.

Chicherin se consideraba continuador de la dialéctica idealista de Hegel. La dialéctica, decía, es la más alta de las ciencias filosóficas, la que une y agrupa a todas las ciencias restantes. Sin dialéctica no hay filosofía. No obstante, pese a estas meras declaraciones, es en el enfoque de la dialéctica donde con particular evidencia se advierte su renuncia a cuanto de racional había en la filosofía de Hegel y a lo que constituía su adquisición más valiosa.

Chicherin convierte la dialéctica en un sistema de definiciones muertas, petrificadas y formales del pensamiento "puro". Suplanta la dialéctica por una metafísica idealista.[141]

Sus esfuerzos tendían a perpetuar, a salvar de la negación dialéctica lo que para él constituía los soportes principales de la vida social: la autocracia y la religión ortodoxa. Polemizando con Hegel, afirmaba que no se puede considerar todo lo pasado como momentos pasajeros de la realidad. "He comprendido —decía— que los grados que Hegel denomina momentos del desarrollo son elementos eternos del espíritu humano... y por eso he dejado de ver el cristianismo sólo como una religión del pasado." [142] Aunque reconocía que la contradicción es un rasgo necesario de la interacción, condición del desarrollo, lo principal en él no es la lucha, sino la conciliación de los contrarios. La unidad, estimaba, antecede a la lucha, es la fase inicial y lo que corona el desarrollo. La unidad la entendía como "el acuerdo de contrarios que se excluyen mutuamente".[143] Y añadía: "La idea del acuerdo armónico de los elementos se encuentra siempre en medio, entre los extremos." [144] La idea de la conciliación de los contrarios, que Chicherin toma de Hegel, se revela en su repulsa de la

[141] Algunos historiadores burgueses de la filosofía presentan a Chicherin como un dialéctico que seguía el método de Hegel. Así lo afirman R. Eisler en *Diccionario filosófico (Philosophen-Lexikon. Werke und Lehren der Denker.* Von Dr. Rudolf Eisler, Berlín, 1912, pág. 770) y V. Zenkovski en su *Historia de la filosofía rusa* (París, 1948), quien sostiene que en las construcciones de Chicherin vive el "espíritu de Hegel". Estos intérpretes burgueses no hacen sino demostrar su propia incomprensión de la naturaleza de la dialéctica, su incapacidad para distinguir la dialéctica (aunque sea idealista) del método metafísico, que niega el desarrollo o que se limita a admitirlo de palabra, encubriendo la metafísica con frases "dialécticas".

[142] B. N. Chicherin, *Recuerdos. Moscú en los años cuarenta,* pág. 90.

[143] B. Chicherin, *Problemas de la filosofía,* Moscú, 1904, pág. 163.

[144] B. Chicherin, *Filosofía del derecho,* Moscú, 1900, pág. 82.

negación revolucionaria de lo viejo por lo nuevo y de los saltos en el desarrollo; no ve que el desarrollo es avance. El resultado es un esquema escueto al que arbitrariamente es acomodada la realidad. Dicho esquema divide el desarrollo en cuatro etapas forzosas: 1) unidad inicial, que incluye dos aspectos contrarios, lo general y lo particular, en su fusión indisoluble; 2) lo general abstracto; 3) lo particular abstracto; 4) la unidad superior (final) de lo general y lo particular. Tal es la interpretación formal y esquemática que Chicherin da de la "ley dialéctica universal", de conformidad con la cual, primeramente, de la base general indiferente se desprenden los contrarios que luego, en virtud de la necesidad lógica, se reducen de nuevo a la unidad. Esta cumple en dicha construcción el papel de principio absoluto; la unidad primaria es interpretada como causa originaria del desarrollo, y la unidad final, como su meta. Chicherin toma los contrarios fuera del movimiento, fuera de la lucha, son solamente externos, se enfrentan estáticamente como un aspecto derivado, relativo, que cubre la pausa entre dos unidades. Tal concepción de la dialéctica reduce a la nada el impulso interno del automovimiento, excluye la posibilidad misma del desarrollo y rechaza la lucha de los contrarios como origen del desarrollo, es decir, como factor principal de la dialéctica.

La atención de Chicherin se ve solicitada principalmente por cuestione de sociología y política, y especialmente por el problema del Estado, dentro del cual consideraba que la idea de la sociedad humana alcanza su máximo desarrollo; de ahí que lo representase como la "unión orgánica del pueblo",[145] como el juez supremo en la lucha de clases.[146] Ocultando celosamente la esencia explotadora del Estado de terratenientes y burgueses, Chicherin lo interpretaba como un fenómeno eterno que respondía a la naturaleza humana.

Al decir de Chicherin, el Estado cumplía en Rusia una función particularmente amplia, omnímoda. Fundador como era de la reaccionaria escuela "jurídico-histórica" o "estatal" en la ciencia histórica rusa, asignaba a la autocracia el papel de creador y de principal fuerza motriz de la sociedad. En contra de la verdad histórica, afirmaba Chicherin que el Estado monárquico ruso había surgido por iniciativa de las esferas superiores y orientaba la marcha entera de la sociedad, como una institución colocada por encima de las clases. La autocracia, estimaba Chicherin, creó por voluntad propia la comunidad rural, dio origen a los estamentos y, movida por la necesidad de defender el país de los enemigos exteriores, redujo los estamentos a la servidumbre; y cuando la autocracia se hubo robustecido suficientemente, siempre según la interpretación de Chicherin, comenzó a emanciparlos. La idea de la reducción a la servidumbre y de la emancipación por el Estado, enunciada por Chicherin, tendía a oponer a las reivindicaciones y acciones revolucionarias de las masas las reformas por arriba, como única vía posible de desarrollo que respondía supuestamente al carácter específico del proceso histórico en Rusia.

Rasgo característico de la teoría "estatal" de Chicherin es su negación del papel de las masas populares en la historia, el desprecio señorial del

[145] B. Chicherin, *Acerca de la representación popular*, Moscú, 1899, pág. 570.
[146] B. Chicherin, *La propiedad y el Estado*, parte II, Moscú, 1883, pág. 448.

pueblo como una fuerza ciega y dócil incapaz de toda acción creadora. Al propio tiempo, dicha teoría había de cultivar la fe en la omnipotencia de la autocracia.

En sus intentos de perpetuar la división de la sociedad en clases —lo mismo que Bastiat, Say y demás apologistas vulgares del capitalismo—, Chicherin deducía tal división de la desigualdad de los individuos en cuanto a su capacidad, de la laboriosidad, el espíritu de ahorro y el éxito de unos, y de la pereza y el fracaso de los otros; esto hace, razonaba él, que unos terminen forzosamente por convertirse en patronos y otros en trabajadores. El trabajo manual es patrimonio de los pobres, el eterno destino de los trabajadores, mientras que las ocupaciones intelectuales son monopolio de los ricos.

Chicherin siente un odio especial hacia el proletariado. Enemigo rabioso del movimiento obrero, se muestra contrario a las huelgas y a las reivindicaciones que significasen un mejoramiento de las condiciones del trabajo y descarga su bilis contra la Comuna de París. Frente a la teoría marxista de la lucha de clases, de la revolución y de la dictadura del proletariado, llama a los trabajadores a la paciencia y la sumisión y predica la paz de clase. "La necesidad imperiosa de las naciones europeas —escribe— no consiste en absoluto en elevar el nivel material de las clases bajas, de lo que tanto se preocupan ahora, sino en elevar el nivel intelectual y moral de las clases elevadas, sin lo que todo nuevo desarrollo es imposible." [147]

Estas manifestaciones de Chicherin revelan con claridad meridiana el carácter antipopular, de apología de la reacción, de su filosofía de la historia.

Las concepciones filosóficas de Chicherin han tenido distintas valoraciones entre los publicistas burgueses: unos ven en ellas un "hegelianismo puro" (L. Lopatin); otros, un "sistematismo absoluto" (S. Trubetskoi); los terceros, un personalismo en forma hegeliana (V. Zenkovski). Todas estas definiciones y otras semejantes se trazan el único objeto de ocultar y enmascarar la naturaleza de clase de tales lucubraciones. Ideólogo de la autocracia y defensor de la vía "prusiana" de desarrollo burgués en Rusia, doctrinario y escolástico, Chicherin interpretaba a Hegel desde las posiciones de los círculos dirigentes de la nobleza, la burocracia y el clero. De ahí que castrase la dialéctica, de ahí su afán por privarla de todo significado revolucionario. Quiso valerse del sistema idealista de Hegel para incorporarlo a la lucha contra el materialismo de su tiempo, contra el movimiento revolucionario de Rusia y del mundo entero. Típico epígono, representante del hegelianismo transportado al plano teológico, sostuvo las conclusiones reaccionarias del sistema del filósofo alemán.

La combinación del racionalismo y la teología, característica de Chicherin, le distanció tanto de los círculos de la intelectualidad aristocrático-burguesa, que defendían abiertamente la bandera del antiintelectualismo, como de aquellos que se consideraban celosos guardadores de la ciencia positiva; ni unos ni otros se sentían inclinados a apoyarse en la autoridad de la dialéctica hegeliana, que incluso así, tan deformada, les infundía

[147] B. Chicherin, *La propiedad y el Estado*, parte II, Moscú, 1883, pág. 454.

desconfianza y recelo. Las nuevas condiciones de la lucha de clases empujaban a los filósofos burgueses hacia corrientes idealistas más "modernas" y "en boga", y entre ellas al positivismo.

El positivismo. Las ideas positivistas penetraron en Rusia a partir de los años 40 del siglo pasado, si bien el positivismo, como corriente de la filosofía burguesa rusa, se hizo presente en la segunda mitad del siglo, como consecuencia del desarrollo del capitalismo en el período posterior a la reforma. Encubriendo hábilmente su lucha contra el materialismo con la toga de adversario de la "metafísica" y de defensor de la ciencia experimental, y manejando en interés propio los avances y las dificultades de las ciencias naturales, el positivismo respondía a las necesidades de la burguesía rusa de aquel entonces, interesada en el progreso de la técnica y de las ciencias de la naturaleza, pero que temía las conclusiones filosóficas materialistas que se derivaban de ese progreso. La apariencia científica y la simulada "imparcialidad" del positivismo ganaban también a parte de los intelectuales (entre ellos a algunos investigadores) que profesaban un materialismo espontáneo sin llegar a elevarse hasta el materialismo filosófico. Estos intelectuales identificaban el positivismo con una concepción científica del mundo, con la filosofía materialista, circunstancia esta que contribuyó a incrementar su influencia y dificultó la lucha contra él.

En realidad, la propagación del positivismo era en Rusia una reacción al incremento del movimiento revolucionario y al materialismo de la democracia revolucionaria rusa de los años 40 a 60 y de los naturalistas avanzados. A medida que el proletariado aumentaba en número y se extendía su lucha de clase, el filo del positivismo se orientó cada vez más contra la concepción marxista del mundo.

Los ideólogos de la democracia revolucionaria rusa miraron el positivismo con espíritu crítico. Belinski señalaba la estrechez y limitación de las ideas de Comte, quien "se satisfacía con lo viejo pensando que creaba algo nuevo".[148] Hasta el fin de su vida fue también adversario decidido del positivismo Chernishevski, que en la filosofía de Comte veía un "engendro tardío" del kantismo.[149]

El comienzo de la propagación más o menos amplia del positivismo en Rusia se refiere al tiempo en que el campo de la democracia revolucionaria había perdido a sus jefes representativos: cuando Belinski y Dobroliúbov habían muerto y Chernishevski se encontraba desterrado en Siberia.

Entre los primeros filósofos positivistas rusos se encuentra *Grigori Nikoláievich Vyrúbov* (1843-1913). Poco después de 1860 marchó al extranjero y se estableció en Francia, donde conoció a Herzen, Bakunin y Lavrov. En 1867, en colaboración con Littré, comenzó a publicar la revista positivista *La philosophie positive* (La filosofía positiva). Los principales trabajos filosóficos de Vyrúbov fueron escritos en francés y entre ellos se encuentran *Le certain et le probable, l'absolu et le relatif* (Lo cierto y lo probable, lo absoluto y lo relativo), *La philosophie matérialiste et la philo-*

[148] V. G. Belinski, *Cartas escogidas*, en dos tomos, t. 2, Moscú, 1955, pág. 292.
[149] N. G. Chernishevski, *Obras completas*, en quince tomos, t. XIV, Moscú, 1949, pág. 651.

sophie positive (La filosofía materialista y la filosofía positiva) y *La sociologie et sa méthode* (La sociología y su método.)

Sin coincidir en un todo con Comte, de quien en particular no aceptaba su "ley de los tres estados" y su "nueva religión", Vyrúbov seguía las líneas generales de la doctrina comtiana y se marcó la tarea de propagarla y desarrollarla. No consideraba la filosofía como una materia específica, considerando que ha de limitarse a registrar, agrupar y clasificar las conclusiones de las ciencias particulares; la teoría del conocimiento, afirmaba, se reduce a un conjunto de métodos de investigación que son propios de estas ciencias.[150]

Vyrúbov quería situarse "por encima" del materialismo y del idealismo. Pero sus observaciones críticas sobre Schopenhauer y sobre Hartmann no son bastante a ocultar la orientación antimaterialista de sus concepciones. Rechazaba el materialismo filosófico como una de las hipótesis "metafísicas" y buscaba el acuerdo con Riehl, Lange y otros neokantianos.[151]

Un representante más notorio del positivismo en filosofía y sociología es *Evgueni Valentínovich de Roberti* (1843-1915). También en su juventud conoció a Herzen y hasta estuvo por esta causa sometido a vigilancia por la III Sección. Sus obras principales son: *Sociología* (1880), *El pasado de la filosofía* (1886). *Agnosticisme* (Agnosticismo) (1892), *Nuevo planteamiento de los problemas fundamentales de la sociología* (1909) y *Conceptos de la razón y leyes del Universo* (1914).

Con pretensiones de haber descubierto una ley específica de la "relación entre la ciencia y la filosofía", De Roberti declara que el proceso de diferenciación de la ciencia no tiene que dejar bajo la dependencia directa de la filosofía ni una sola partícula de conocimientos positivos; todos estos conocimientos, sin excepción alguna, han de ser especializados y encontrar su lugar en una u otra ciencia. "La ciencia avanza y se perfecciona a medida que deja de ser filosofía, y la filosofía avanza y se perfecciona a medida que deja de ser ciencia..." [152] La filosofía, agrega De Roberti, no es conocimiento, sino función del conocimiento. La moderna "filosofía científica" (término bajo el cual entiende el positivismo contemporáneo) es el nuncio de la "filosofía de la ciencia" del futuro, la cual ha de aparecer por la síntesis de todas las "filosofías" especiales: de las matemáticas, de la física, la biología, la sociología, etc. No será una ciencia, sino una concepción del mundo. El conjunto actual de los conocimientos es insuficiente para crear esa filosofía.

De Roberti, al igual que los demás positivistas, adultera totalmente la relación que realmente existe entre la filosofía y las esferas especiales del saber. Abre una separación entre la filosofía y la ciencia y trata de descargar el golpe sobre la concepción materialista del mundo, de privarle de su base de las ciencias naturales y, al mismo tiempo, de poner trabas a la penetración de las ideas materialistas en el campo de las ciencias

[150] G. Wyrouboff, "Remarques sur la philosophie critique en Allemagne". *La Philosophie Positive Revue*, núm. 6, mayo-junio 1879, París, págs. 286, 387, 391.

[151] Ibídem, pág. 382.

[152] E. V. de Roberti, *Sociología y psicología. Nuevas ideas en la sociología*, recop. 2, San Petersburgo, 1914, pág. 2.

de la naturaleza. A semejanza de Comte, De Roberti quiere suprimir la filosofía como ciencia específica e independiente.

De la "ley de la relación entre la ciencia y la filosofía" deduce otra ley, no menos artificial, la de los "tres tipos de la metafísica". Toda concepción metafísica, dice, es materialista, sensualista o idealista,[153] en dependencia de los fenómenos que toma como base para la explicación del mundo. El materialismo, afirma, pone como base los fenómenos de la naturaleza inorgánica, el sensualismo los fenómenos orgánicos, y el idealismo los supraorgánicos. De ahí deduce la "unilateralidad" de los tipos principales de la "metafísica", que transportan las propiedades de la parte al todo y transforman su hipótesis parcial en un sistema universal.

Así, pues, por el hecho de rebautizar el materialismo como "metafísica" y de colocarlo a la par con el idealismo, de definir el materialismo y el idealismo como polos de un mismo fenómeno, producto del carácter incompleto y fragmentario de nuestros conocimientos, De Roberti se imagina haberse colocado al margen de la lucha de los dos campos filosóficos opuestos. También contribuye a enmascarar esa lucha la separación —arbitraria y que se contradice con todo lo que la historia de la filosofía nos enseña— del sensualismo en calidad de orientación intermedia.

Todo cuanto De Roberti dice acerca de la "caducidad" de los partido en lucha dentro de la filosofía y del equilibrio entre ellos no es sino u velo de que se vale para encubrir su función de abogado del idealism En los trabajos de los años 80 y 90, a medida que él evoluciona de Comte a Mach, su idealismo se pone cada vez más de manifiesto. El mundo, decía, es nuestra representación del mundo,[154] las cosas son grupos de sensaciones de los que tenemos o no tenemos conciencia,[155] y las relaciones de las cosas, "nada más que puros conceptos".[156] De tal modo, el problema cardinal de la filosofía queda resuelto con arreglo al idealismo subjetivo.

En alguna de sus obras De Roberti se manifiesta contra el agnosticismo, que él ve como el pesimismo en el campo de la teoría del conocimiento.[157] Mientras que Comte, siguiendo a Kant, consideraba incognoscibles las "cosas en sí", De Roberti reduce lo "incognoscible" a lo desconocido. Por lo demás, esta polémica con el agnosticismo es en muchos aspectos puramente formal. Como todos los positivistas, De Roberti rechazaba la categoría de esencia, en la que veía una ficción, un concepto espiritualista.[158] La incorporación a la ciencia del concepto de esencia, afirmaba, aporta un fermento metafísico.[159]

La ciencia había de limitarse a una mera descripción de los fenómenos. Sus observaciones críticas acerca de la "incognoscibilidad" se dirigen,

[153] E. V. de Roberti, *El pasado de la filosofía*, t. II, Moscú, 1886, pág. 11.
[154] E. V. de Roberti, *Nuevo planteamiento de los problemas fundamentales de la sociología*, Moscú, 1909, pág. 239.
[155] E. V. de Roberti, *Conceptos de la razón y las leyes del Universo*, San Petersburgo, 1914, pág. 25.
[156] Ibídem, pág. 15.
[157] E. V. de Roberti, *Teorías pesimistas del conocimiento: el criticismo, el positivismo. Problemas de filosofía y psicología*, Moscú, 1891, núm. 4, fasc. 8, pág. 48.
[158] E. V. de Roberti, *Nuevo planteamiento de los problemas fundamentales de la sociología*, pág. 33.
[159] E. V. de Roberti, *Sociología*, San Petersburgo, 1880, pág. 134.

en primer término, contra el materialismo: a la vez que se manifiesta la imposibilidad de conocer la "cosa en sí", es rechazada la propia cosa.

De Roberti define la sociología como la ciencia fundamental del espíritu humano. El resorte principal de la vida social lo encuentra en el desarrollo de la conciencia humana. La historia es el pensamiento que se mueve en ella.[160] El conocimiento, que es función de la experiencia espiritual colectiva, forma la base del progreso social; él condiciona el carácter de las creencias religiosas y de las ideas filosóficas; estas ideas generales determinan el contenido y la orientación del arte; el último eslabón en la cadena de las "vivencias sociales" es la actividad práctica de los hombres.[161]

Tal es el esquema subjetivo y escolástico —en el que no se toman en consideración las condiciones materiales ni las leyes objetivas del desarrollo social— al que De Roberti trata de acomodar todo el variado conjunto de los fenómenos sociales.

En un principio, De Roberti estimaba, a diferencia de Spencer, que la sociedad se ve regida por leyes específicas, que no coinciden con las leyes de la biología y la psicología. Pero en las obras que siguen identifica cada vez más la sociología con la biología, en la que ve la base de aquélla. Más aún, los fenómenos sociales son para De Roberti cambios y complicaciones de los fenómenos biológicos. La sociología es interpretada como una biología supraorgánica o biología de la sociedad.[162] Así, a pesar de todas sus reservas, se acerca de lleno a la reaccionaria teoría "orgánica" de la sociología.

De Roberti, que niega la significación decisiva del ser social con respecto a la conciencia, habla de la interrelación de los distintos "factores" en la historia, si bien, lo mismo que Mach, coloca dichos "factores" bajo la dependencia del punto de vista del sujeto. De nuestra voluntad y nuestro deseo, afirma, depende por completo el dar la primacía a unos "factores" con respecto a otros. Así, combinando en sus "argumentos" el idealismo subjetivo y el biologismo, De Roberti reduce el ser social a la conciencia social.

Dentro del cauce del positivismo se desarrolla en la segunda mitad del siglo XIX la concepción filosófico-sociológica de *Konstantín Dmítrievich Kavelin* (1818-1885), historiador, jurista y profesor de las Universidades de Moscú y San Petersburgo. La influencia del positivismo se revela claramente en obras suyas como *Pensamientos acerca de las corrientes científicas contemporáneas* (1865), *Tareas de la psicología* (1872) y *¿Filosofía apriorística o ciencia positiva?* (1875).

Kavelin era un ideólogo del liberalismo burgués-terrateniente y enemigo de la democracia revolucionaria. Justificó las detenciones de Chernishevski y otros revolucionarios. Denunciando a Kavelin y a otros representantes del liberalismo de su misma laya su "escrofuloso" modo de pensar, Herzen decía de ellos: "Son gentes miserables, son hierbas babosas."

Al igual que los demás defensores del decantado "partido del centro"

[160] E. V. de Roberti, *Nuevo planteamiento de los problemas fundamentales de la sociología*, pág. 41.
[161] Ibídem, págs. 58, 59.
[162] Ibídem, págs. 48-82; *Sociología*, pág. 168.

en filosofía, Kavelin rechaza de palabra los "extremos", dentro de los cuales coloca el materialismo y algunas formas de idealismo, como, por ejemplo, el misticismo. Pero el verdadero adversario lo veía Kavelin en el materialismo.

Kavelin es un idealista subjetivo que combina el positivismo con el kantismo. Lo que vemos, decía, no es el objeto, sino únicamente nuestra propia representación del objeto, que es un muro impenetrable entre nosotros y la realidad que nos rodea.[163] Reduce la filosofía a la psicología, divorcia el pensamiento del cerebro e interpreta la psicología como resultado de la actividad del "alma". En este sentido se manifiesta contra las concepciones materialistas de Séchenov y el materialismo en general.[164]

La gnoseología de Kavelin se caracteriza por su relativismo y su agnosticismo. Consideraba la categoría de esencia como una ilusión de nuestra mente y negaba la existencia de límite alguno entre lo objetivo y lo subjetivo, entre lo real y lo irreal, llegando a la conclusión de que "el estudio positivo de los denominados objetos y fenómenos reales se volatiliza, al ser sometido a una comprobación inmediata, en acciones psíquicas sobre hechos psíquicos".[165] El conocimiento absoluto no existe, según él, de la misma manera que no existe la objetividad absoluta.[166]

En sus ideas sobre la vida social se atiene principalmente a la teoría "histórico-jurídica" y exigía la subordinación incondicional del pueblo al Estado monárquico.

V. I. Lenin sometió a Kavelin a una crítica demoledora. Habla de la defensa que éste hace de las persecuciones de la autocracia contra la democracia revolucionaria y la caracteriza como "un ejemplo de profesoral-lacayuna profundidad de pensamiento",[167] viendo en él a un predecesor directo del partido kadete. La actitud del liberal Kavelin hacia el demócrata Chenishevski, decía Lenin, es el más puro prototipo "de la actitud del *partido* kadete de los burgueses liberales hacia el *movimiento* democrático de las *masas* rusas".[168]

Dentro de la corriente positivista de la filosofía burguesa figuró también *Vladímir Víktorovich Lesévich* (1837-1905). En los últimos veinte años del siglo pasado mantuvo relación con Mijailovski. Lesévich se manifestaba contra el oscurantismo y el misticismo y lamentaba la pérdida del "criterio social" por los intelectuales. Los mayores filósofos del siglo XIX eran para él Kant, Comte y Avenarius. En los trabajos de Lesévich, el positivismo de tipo comtiano se convierte definitivamente en empiriocriticismo. Lenin lo considera el primero y más destacado de los empiriocriticistas rusos.[169]

[163] K. D. Kavelin, *Obras*, t. III, San Petersburgo, 1899, págs. 328, 329, 390.

[164] Acerca de la crítica que Séchenov hace del idealismo de Kavelin, véase el apartado 7 del presente capítulo.

[165] K. D. Kavelin, *Obras*, t. III, pág. 402. Véanse también págs. 335, 343.

[166] Ibídem, pág. 949.

[167] V. I. Lenin, *Los perseguidores de los zemstvos y los Aníbales del liberalismo. Obras completas*, ed. esp. cit., t. 5, pág. 39.

[168] V. I. Lenin, *Una campaña más contra la democracia. Obras completas*, t. 18, pág. 287.

[169] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. esp., Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948, pág. 48.

Las obras principales de Lesévich son: *La experiencia de la investigación crítica, base de la filosofía positiva* (1876), *Cartas sobre la filosofía científica* (1878), *Qué es la filosofía científica* (1890) y *De Comte a Avenarius* (1904).

Aun compartiendo las tesis de que partía Comte, Lesévich estimaba que el viejo positivismo necesitaba de un nuevo impulso, pues su teoría del conocimiento requería una ulterior elaboración. Esta laguna del positivismo, según él, se desprendía de su falta de atención hacia la "filosofía crítica" de Kant. Arremetió contra Hegel y llamó a los positivistas a aprender de Kant y los neokantianos, pugnando por la reforma del antiguo positivismo sobre la base de la teoría del conocimiento de los neokantianos y de Mach. La cúspide del pensamiento filosófico la veía él en el empiriocriticismo; era la moderna "filosofía científica".[170]

También sufrieron la influencia del positivismo algunos hombres de ciencia rusos pertenecientes a la segunda mitad del siglo XIX, entre ellos M. M. Kovalevski, jurista y sociólogo, y el historiador I. Karéiev.

En su conjunto, la orientación positivista dentro de la filosofía burguesa rusa evolucionó hacia un idealismo subjetivo cada vez más definido: fue de Comte y los neokantianos a Mach. En un ambiente en el que crecía el movimiento revolucionario proletario y se incrementaban las corrientes reaccionarias dentro de la ideología de las clases dominantes, la filosofía de la burguesía y la nobleza acentuó su carácter irracionalista y se fue hundiendo en el pantano del oscurantismo y el misticismo.

El idealismo místico. La cabeza visible de esta corriente de la filosofía idealista en Rusia fue *Vladímir Serguéievich Soloviov* (1853-1900), hijo del conocido historiador S. M. Soloviov. Terminó sus estudios en la Universidad de Moscú en 1873, asistiendo luego a las clases de la Academia Eclesiástica de la misma ciudad. Durante cierto tiempo explicó filosofía en Moscú y San Petersburgo.

Su sistema idealista religioso se formó en las condiciones propias de la reacción política de los años 70 a 90. En 1874 vio la luz su primer trabajo importante, su tesis de magíster, que llevaba por título *La crisis de la filosofía occidental.* Luego sus concepciones fueron desarrolladas en *Principios filosóficos del conocimiento integral* (1877), *Crítica de los principios abstractos* (1877-1880), *Curso sobre la teantropía* (o *Dios-humanidad)* (1877-1881), y otras obras.

De Vladímir Soloviov escriben mucho los actuales historiadores reaccionarios de filosofía, presentándole como "el mayor genio filosófico salido de Rusia" y "el mayor pensador eslavo" [171] en general, como "el primer ruso que meditó de nuevo para sí acerca de todos los problemas filosóficos".[172] Estos intentos de la filosofía burguesa contemporánea para exaltar el misticismo de Soloviov son una de tantas manifestaciones de su decadencia y no encierran nada nuevo. Los reaccionarios "vejistas" de principios de siglo veían ya en Soloviov a su líder espiritual. "...*Veji*

[170] V. V. Lesévich, *Obras*, t. I, Moscú, 1915, págs. 308-309, 336; t. II, páginas 367, 660.

[171] Wladimir Szilkarski, *Wladimir Solowijen. Vollender und überwinder des russischen Messianismus. Blick in die Wissenschaft*, 7 julio 1948, S. 331, 330.

[172] T. Massarik, *The Spirit of Russia*, vol. II, Nueva York, 1955, pág. 284.

—escribía V. I. Lenin— combate sin descanso el ateísmo de los "intelectuales" y se esfuerza por restablecer con toda decisión y en toda su plenitud la concepción religiosa del mundo. Es perfectamente lógico que después de aniquilar a Chernishevski como filósofo, *Veji* aniquile a Belinski como publicista. Belinski, Dobroliúbov y Chernishevski son los jefes de los "intelectuales"... Chaadáiev, Vladímir Soloviov, Dostoievski "no son en modo alguno intelectuales". Los primeros son los jefes de una orientación con la que *Veji* mantiene una lucha a muerte. Los segundos han "repetido infatigablemente" lo mismo que *Veji* afirma, pero "no los escucharon, los intelectuales pasaron de largo", según dice el prefacio de *Veji*".[173]

La filosofía de Vladímir Soloviov surgió al calor de la reacción política imperante en Rusia y fue a modo de bandera de esta reacción.

Si bien corresponde a Kant el primer impulso en la formación de las concepciones idealistas de Soloviov, sus raíces profundas hay que buscarlas en las doctrinas de Platón y los neoplatónicos, especialmente de Plotino, en los "padres de la Iglesia", en las obras de los místicos alemanes —J. Böhme y F. Baader— y, finalmente, en la "filosofía de la revelación" de Schelling. Entre los idealistas rusos ejercieron sensible influencia sobre Soloviov, con su lucha contra el materialismo, P. Yurkévich y, en especial, los primeros eslavófilos: I. Kireievski y A. Jomiakov.

La doctrina místico-religiosa de Soloviov parte de la tesis de que la filosofía occidental atraviesa por una crisis debida a su afición por los "principios abstractos"; tras de elevar al plano de lo absoluto el pensamiento humano, ha caído en el razonamiento unilateral, en la abstracción. Esto, según Soloviov, ha traido consigo el divorcio entre el conocimiento y la fe, entre la teoría y la práctica, y ha puesto de relieve la impotencia del pensamiento humano por sí mismo. Y en vez de volverse hacia lo que hay de "superior" y "mejor" en nuestro pensamiento, a Dios y a todo lo divino, se lamenta Soloviov, los filósofos modernos se han adscrito a lo que el pensamiento tiene de inferior, a los "débiles y escasos elementos del mundo visible"; han seguido la vía de las ciencias naturales y esta "humillación" ha sido peor que el anterior "orgullo".

V. Soloviov incluye entre los "principios abstractos" el racionalismo y el empirismo, y polemiza en su tesis con los positivistas. Pero desde el principio mismo el golpe principal va dirigido contra la filosofía materialista. El positivismo lo rechaza únicamente en la medida en que se le hace sospechoso de defender una oculta tendencia materialista y de atentar contra la supremacía de la religión; este criterio le guía en su crítica de la "ley de los tres estados" de Comte. Ello no obsta, empero, para que se solidarice con los positivistas en la lucha contra el enemigo común, que es el materialismo.

La filosofía, decía Soloviov, ha llegado a su fin como conocimiento abstracto, puramente teórico; ha de abandonar su abstracción, salir al mundo y proclamar sus derechos supremos. Mas para que esto ocurra la propia filosofía ha de ser transformada.

Soloviov, que ve la inconsistencia de la vieja "metafísica" racionalista

[173] V. I. Lenin, *Acerca de "Veji"*. *Obras*, t. 16, pág. 107-108.

(entendiendo el término metafísica como idealismo), quería renovar y restablecer tal "metafísica" sobre una base distinta, antirracionalista y místico-religiosa, como metafísica del cristianismo o filosofía del misticismo. Ese misticismo es el que, afirma Soloviov, ha de superar la fragmentación, la dispersión atómica del conocimiento y la vida, y sacarlos del atolladero en que se encuentran.

Así, pues, frente al racionalismo, preconiza el irracionalismo. Ese acercamiento del pensamiento y la vida esperaba alcanzarlo al precio de renunciar a la independencia del pensamiento humano, convirtiendo la filosofía en una función de la religión. Más que filósofo es teósofo, es un teólogo metido en el campo de la filosofía.

Soloviov —idealista objetivo de orientación neoplatónica— daba la primacía al espíritu respecto de la naturaleza y el hombre, partía del carácter espiritual de todo lo existente. ¿Y qué representa ese primer principio espiritual? Tras de rechazar la interpretación hegeliana del "ser puro" como excesivamente abstracta, racionalista, como un concepto sin la suficiente expresión religiosa, Soloviov estima que el principio absoluto hay que definirlo no como el ser en general, sino como lo que posee el ser o como lo que pertenece a este ser.[174] Este primer principio espiritual colocado por encima de todo ser y que lo determina en sí es, al decir de Soloviov, lo absolutamente existente o superexistente, es decir, Dios, que al dar origen al ser se muestra en él, pero que no pasa a él por entero.

Así es como resolvía Soloviov el problema del principio absoluto del mundo y, a la vez, del objeto de la filosofía.

La atención de Soloviov se concentraba en el problema de la "unidad universal". Cuando afirma que todo cuanto existe posee una misma esencia, subraya el vínculo de todos los géneros del ser, de todos los seres entre sí. Pero cada uno de ellos, decía, posee sólo una independencia relativa, por cuanto es parte del todo y no tiene su base en sí mismo, sino en el ser superior y absoluto, en Dios. Lo absoluto y lo uno universal son conceptos que él ve como sinónimos. Niega el mundo fuera de Dios y declara que éste es "todo en todos"[175] Por lo tanto, Soloviov da una nueva interpretación con un criterio místico, llevándola al plano teológico, a la idea de la concatenación universal de los fenómenos, que se abría tenazmente camino en la ciencia de su tiempo, y la acomoda a las necesidades de la religión. En esta operación castra por completo la esencia racional de esta idea, el carácter material y orgánico de la concatenación e interdependencia de los fenómenos. Frente a la tesis del materialismo científico de que la unidad del mundo reside en su materialidad, Soloviov enuncia la conclusión mística de que la unidad del mundo radica en Dios.

La "unidad universal" es el principio básico de la filosofía de Soloviov. De este concepto se deducen sus proposiciones restantes. Si el comienzo del mundo en su conjunto es la "unidad universal" en el sentido cósmico de la palabra, la base de su sociología es la idea de la teantropía o "Dios-humanidad" como realización suprema de esa misma "unidad universal" en el mundo que nos rodea; el tema mayor de su gnoseología es la idea

[174] V. S. Soloviov, *Obras*, 2ª ed., t. 1, San Petersburgo (s. f.), pág. 248.
[175] V. S. Soloviov, *Rusia y la Iglesia Universal*, Moscú, 1911, pág. 8.

del "conocimiento integral", y la piedra angular de su estética, la idea de la "creación integral". De este modo Soloviov trata de presentar la "unidad universal" como un principio omnímodo: es la base de la realidad y lo que da contenido al conocimiento, la universalidad y la necesidad, lo que es y lo que debe de ser.

Siguiendo a Platón, Soloviov divide la realidad en dos partes de desigual valor: 1) el mundo ideal de las ideas inmutables y 2) el mundo real, mutable, de los fenómenos. El mundo que nosotros vemos es, en su opinión, un pálido reflejo, una sombra del mundo invisible trascendente. La unidad espiritual interna del mundo ideal se manifiesta en el mundo objetivo como unidad espacial exterior; el reposo eterno se transforma en inquietud constante, en el fluir infinito del tiempo; la libertad absoluta se convierte en causalidad mecánica. El mundo de los objetos, concluye, es un aspecto falso o una representación ilusoria de la unidad universal de Dios, es su contrario.

En sus intentos de explicar el origen de este "falso" mundo, Soloviov recurre al concepto místico del "alma universal", que existe desde siempre en Dios como potencia directa del ser, como una potencia indefinida que es el anticipo de la sabiduría divina. Dispone de libre albedrío, afirma Soloviov, y puede no sólo coincidir, fundirse con Dios, sino también oponerse a él, desear su existencia fuera de él. Resultado de esto, producto de la "imaginación desequilibrada" del alma universal, es el mundo que nos rodea; el alma universal es su sustrato.

El concepto místico del alma universal había de cumplir en la filosofía de Soloviov un señalado papel: el de ser el lazo de unión entre Dios y el mundo y, al mismo tiempo, el de descargar a Dios de la culpa que significaría la imperfección del ser terreno. Es muy natural que las esperanzas puestas en este "lazo" resultasen fallidas y que quedase rota la cadena de la "unidad universal" que Soloviov forjaba. La tendencia dualista (Dios y el alma del mundo, el cosmos ideal y el caos real, la unidad y la multiplicidad) no quedaba superada.

En su interpretación del mundo objetivo, Soloviov trataba de hacer compatible el subjetivismo con el objetivismo teológico. Por cuanto el mundo existe para nosotros y lo percibimos, razonaba, no es más que nuestra representación, una apariencia. Pero no existe para nosotros únicamente, no existe sólo como mundo exterior (pues como tal lo consideraba Soloviov sólo en relación con nosotros), sino que posee una esencia original y objetiva, que radica en el campo de las ideas trascendentes. De ahí llegaba Soloviov a la conclusión de que la filosofía no ha de tratar de los objetos del mundo exterior, sino que está obligada a penetrar en las esencias ideales ocultas más allá de dichos objetos.[176] Dando la vuelta a la realidad, hacía pasar el mundo real como apariencia, como signo convencional del ser verdadero, mientras que su invención mística, la ficción del mundo trascendente, la presentaba como una realidad objetiva.

La propiedad fundamental del ser material la veía en la impenetrabilidad, que posee un doble carácter. La impenetrabilidad en el tiempo, dice, consiste en que cualquier elemento subsiguiente desplaza al anterior. La

[176] V. S. Soloviov, *Obras*, t. 1, págs. 96, 198-199, 216-220, 249; t. 2, págs. 50-52.

impenetrabilidad en el espacio se revela en que dos partes de la existencia o dos cuerpos no pueden ocupar simultáneamente un mismo lugar y también se desplazan recíprocamente. Soloviov define el espacio como forma de existencia caótica. Así llega a la conclusión general de que la naturaleza es el ser en desintegración, dividido en un gran número de partes y aspectos que se excluyen recíprocamente. Esta multiplicidad niega la "unidad universal". La división y particularización es ley del ser terreno.[177] El fin del proceso universal es la superación del fraccionamiento caótico y el gradual establecimiento de la "unidad universal" mediante su incorporación a Dios, la unión con él. Si Dios es lo que es, la "unidad universal" absoluta, el mundo que nos rodea es la "unidad universal" en el proceso de su establecimiento, la "unidad universal" que se establece.

La interpretación que Soloviov ofrece del proceso de desarrollo del mundo es un ejemplo palpable de cómo el idealismo, usurpando conceptos elaborados por la ciencia, los adultera por completo y los dota de un contenido anticientífico. Soloviov presenta la evolución de la naturaleza como un proceso teomaterial, divino por el contenido y material por la forma. Todo desarrollo, según él, presupone un comienzo y una meta. El comienzo del desarrollo del mundo es un acto de la voluntad de Dios, y la meta, la tendencia a convertirse en el reino de Dios.

A pesar de lo mucho que Soloviov habla de evolución, su concepción de la naturaleza es no sólo idealista, sino profundamente metafísica, ajena y hostil al principio del desarrollo. Niega la acción de las condiciones externas sobre el contenido del desarrollo de los organismos vivos; si bien las condiciones del fenómeno, dice, se desprenden de la evolución natural de la naturaleza, lo que se revela procede de Dios. En la medida en que admite lo nuevo en la naturaleza, considera su aparición no como un proceso sujeto a leyes, condicionado por el desarrollo precedente, sino como algo sobrenatural, como una meta predeterminada "desde arriba", como una creación. La casualidad queda suplantada por la teleología, el paso del ser de un "reino" a otro lo interpreta como una gradual ascensión hacia Dios.[178] Sólo oscurantistas tan recalcitrantes como N. Losski pueden afirmar, mofándose de la ciencia y el sentido común, que este "sobrenaturalismo" de Soloviov asimilaba los avances de las ciencias naturales. Lo cierto es que el proceso cósmico universal de que Soloviov habla no tiene nada de común con el cosmos real ni con sus leyes.

Prolongación de la "evolución" cósmica es, al decir de Soloviov, la historia de la humanidad, que él interpreta como un proceso "teohumano", como la penetración gradual del *logos* divino en el elemento natural.

Soloviov ve en la religión el principio unificador de la vida social y plantea la tarea de la transformación del mundo sobre una base religiosa; lo primero de todo era para él la necesidad de reformar la propia religión. Advierte con dolor la caída de la influencia de la religión tradicional, que había dejado de ser el principio supremo y determinante en la conciencia de los intelectuales y había degenerado hasta convertirse en una supers-

[177] V. S. Soloviov, *Obras*, 2ª ed., t. 7, pág. 53; V. Soloviov, *Rusia y la Iglesia Universal*, pág. 8.

[178] V. S. Soloviov, *Obras*, t. 8, San Petersburgo, 1903, pág. 212.

tición muerta, basada en la costumbre de cada día. "La religión actual —decía en *Curso sobre la teantropía*— es una cosa muy miserable; realmente, la religión como principio dominante, como centro de gravitación espiritual, no existe en absoluto; en su lugar tenemos la denominada religiosidad como estado de ánimo y gusto personal..." [179]

La filosofía, afirmaba Soloviov, trató de reemplazar a la religión, pero cayó en la abstracción, en la deificación de sí misma. De lo que se trata, suponía, no es de sustituir la religión por la filosofía, ni tampoco de restablecer la teología tradicional; hay que despojar al cristianismo de su forma dogmática (pues el cristianismo que el catecismo enseña es una falsa religión) [180] y proporcionarle una base filosófica.

Soloviov condenaba a la Iglesia Ortodoxa por ver en ella "un instrumento pasivo de la política del egoísmo y del odio".[181] Las manifestaciones de oposición hacia la Iglesia oficial que contienen las obras de Soloviov fueron recibidas con desagrado por el Sínodo y se le prohibió escribir de temas religiosos. Pero esta oposición no iba más allá de la controversia entre partidarios de la concepción religiosa del mundo, era limitada y se quedaba en la mitad del camino. Su limitación se advierte claramente al considerar que Soloviov criticaba algunos aspectos concretos de la Iglesia dominante movido por el deseo de robustecer la religión y la Iglesia en su conjunto.

En estrecha relación con el problema del lugar de la religión en la sociedad se encuentra la concepción que Soloviov tiene del régimen social perfecto, su utopía teocrática. Consideraba que la división de las Iglesias es la causa de las contradicciones, del "caos" imperante en la sociedad moderna, la fuente principal de la desorganización de las fuerzas sociales. De ahí que la base y el principio de la transformación de la sociedad, condición necesaria para el logro de la "unidad universal" en el cuerpo social, ha de ser la unión de las Iglesias oriental y occidental, la síntesis de la ortodoxia griega, el catolicismo y el protestantismo. Esta síntesis, afirmaba Soloviov, permitiría fundar la Iglesia Universal. La alianza de la Iglesia Universal única con un Estado universal único, su fusión, dará origen en el futuro a una sociedad "verdadera" y "normal", a la monarquía cristiana teocrática. Y como esta sociedad ha de descansar en la subordinación voluntaria del Estado a la primacía espiritual de la Iglesia, Soloviov la denomina "teocracia libre". El prototipo y fundamento primero de la unidad eclesiástica lo veía él en el Vaticano. A su vez, la misión histórica de Rusia había de consistir en actuar de intermediaria entre la humanidad y el mundo "superior", divino, en la conciliación eclesiástica de Oriente y Occidente;[182] como fruto de esta conciliación, de la unificación de las Iglesias, la Rusia autocrática se convertiría en una monarquía cristiana universal. Así, el titulado régimen "ideal" de Soloviov, que él interpretaba como alianza "de Dios y el hombre", es en realidad, en su base, la alianza de la Iglesia rusa y del zarismo con el Papa.

No puede ser más evidente el carácter reaccionario de la utopía teo-

[179] V. S. Soloviov, *Obras*, 2ª ed., t. 3, pág. 4.
[180] V. S. Soloviov, *Cartas*, t. III, San Petersburgo, 1911, pág. 88.
[181] V. Soloviov, *La idea rusa*, Moscú, 1911, pág. 21.
[182] V. S. Soloviov, *Obras*, 2ª ed., t. 5, San Petersburgo, (s. f.), págs. 41, 157.

crática de Soloviov, que entregaba la humanidad en manos del oscurantismo autocrático-católico. El trasfondo de clase aristocrático-burgués de esta utopía se manifiesta también en el hecho de que dentro del reino "ideal" de la teocracia libre se mantienen en pie la propiedad privada, la competencia, los terratenientes y los capitalistas. Tal es la "sociedad integral" o "fraternidad universal" que Soloviov nos presenta como el reino de Dios en la tierra.

La reaccionaria utopía teocrática de Soloviov aspiraba a perpetuar la desigualdad social bajo el velo de la igualdad místico-religiosa de todos "en Cristo", a llevar la humanidad hacia atrás, hacia los tiempos de la supremacía medieval de la Iglesia.

Las concepciones de Soloviov sobre la sociedad presentan bastantes contradicciones. Su fe en la inmutabilidad del régimen monárquico no excluye el descontento (que, por lo demás, no rebasa el marco de la oposición liberal) con algunos aspectos de la política del zarismo ruso; el reconocimiento del carácter eterno de la propiedad privada se entrelaza con ataques a la plutocracia capitalista. Adversario del movimiento revolucionario como era, no aprobaba al propio tiempo los "extremos" de la reacción, condenaba la pena capital y la reclusión perpetua, se indignaba por la "inhumana violencia del verdugo" [183] y soñaba con domeñar las "furiosas tendencias a la represión".[184] También se oponía Soloviov a la política colonial del zarismo, y en particular a la opresión de que eran objeto los pueblos de las regiones periféricas.

No tocaba, sin embargo, el problema de las relaciones entre la opresión nacional y la social, consolándose ingenuamente con la idea de que el cristianismo suprimiría el nacionalismo mediante la unificación de todos los pueblos en el seno de la "teo-humanidad".

La doctrina de Soloviov se opone irreductiblemente al socialismo científico. Rechazaba el marxismo y lo adulteraba, identificándolo con el materialismo económico y con la prédica pequeñoburguesa del igualitarismo. Frente al socialismo científico coloca la idea de la "renovación" místico-religiosa de la humanidad, de su perfeccionamiento puramente moral, aderezada con elementos del "socialismo cristiano". Enemigo de la supresión de la opresión social y nacional por vía revolucionaria, Soloviov defiende el abandono de sí mismo, la renuncia de cada individuo a su "voluntad" en favor del principio moral "absoluto". Justamente en la abdicación ve el camino que lleva a la libertad, la igualdad y la solidaridad universal, la esencia de la cual es, afirma, la religión cristiana. En la futura sociedad "ideal", consideraba, el trabajo y las riquezas se distribuirán en consonancia con el mérito y la significación civil de cada uno; por eso, el capital se encontrará en posesión de los mejores, de los hombres más morales, lo que hará imposible la explotación del hombre por el hombre.

La gnoseología no encuentra en Soloviov una exposición amplia y sistemática. No llegó a acabar su *Filosofía teórica* (1897-1899), en la que en los últimos años de su vida se proponía hacer un resumen de su

[183] V. S. Soloviov, *Obras*, t. 10, pág. 132.
[184] Ibídem, t. 1, pág. 29.

concepción de los problemas del conocimiento. No obstante, también en esta esfera aparece con toda nitidez su credo místico. Toda su gnoseología se desenvuelve en torno a la idea del "conocimiento integral", que él concibe como una síntesis de la teología, la filosofía "racional" y la ciencia positiva. De conformidad con ello, el "conocimiento integral" está llamado a unificar el misticismo, el racionalismo y el empirismo. Pero el lugar y el alcance de cada uno de los componentes del "conocimiento integral" no tienen el mismo valor. El papel principal corresponde a la teología (quiere decirse, al misticismo), por cuanto ella, según opina Soloviov, proporciona un contenido absoluto a nuestro conocimiento; viene luego la filosofía, que da forma al conocimiento, y , por último, la ciencia, que le procura los materiales. Así subraya la función principal y determinante de la teología en el sistema del "conocimiento integral", al que da el nombre de "teosofía libre".

Sin fe religiosa, pensaba Soloviov, es imposible no ya alcanzar, sino admitir la existencia absoluta de cualquier objeto. Hace juegos de manos sofísticos con los conceptos de "fe" y "seguridad", suplanta el uno por el otro y no quiere ver que nuestra seguridad en la existencia del mundo exterior se basa en su reiterado reflejo en la cabeza humana, comprobado y confirmado por la práctica; así interpreta esta seguridad como algo apriorístico previo a toda experiencia, como una fe religiosa que se desprende del nexo místico interno del sujeto que conoce y lo que es conocido. Si no creyésemos en la existencia del Sol, sostiene, todo el material empírico que prueba su existencia no sería más que una alucinación, un sueño. Así, pues, el propio reconocimiento del mundo exterior puede ser únicamente un acto de fe. Tanto más imposible es, sin ayuda de la fe, de la revelación mística, el penetrar en los misterios del mundo trascendental y conocer la verdad, es decir, lo "uno universal".

Todo esto nos dice que la teoría del conocimiento de Soloviov es una apología del misticismo irreconciliablemente hostil a la ciencia.

La ética suya es parte de su doctrina de lo "uno universal". La expresión práctica de la "unidad universal" en las relaciones entre los hombres es el amor. En el amor a Dios y a los hombres descansa la unidad de todos los seres, la plenitud del ser, la integridad de la vida. El amor verdadero reposa en la fe. Esta prédica del amor universal, orientada a la conciliación de las clases, era particularmente nociva y peligrosa en el período de agudización de las contradicciones de clase, cuando el proletariado ruso concentraba sus fuerzas para las batallas que se avecinaban.

La estética de Soloviov está también inspirada totalmente por el misticismo. El sentido y el fin del arte lo veía en la "teurgia", en la creación por la voluntad de Dios, en la comunicación con el mundo de Dios mediante la actividad creadora. La "teurgia libre" —ideal estético de Soloviov— es comprendida como "creación integral". De la misma manera que el "conocimiento integral" tendía a diluir la ciencia y la filosofía en la religión, la "creación integral" se concibe como la penetración recíproca del arte y la religión, con la subordinación del primero a la segunda. Para crear figuras artísticas que aspiren a vivir eternamente hay que creer en un mundo ideal eterno. Según Soloviov, de lo único que con carácter exclusivo ha de ocuparse el arte es de la belleza. Reconoce la

objetividad de ésta en la naturaleza, pero la interpreta con un criterio idealista. La belleza, dice, no depende directamente de la base material de los fenómenos y no se reduce a ella. No depende tampoco del beneficio o el placer que estos fenómenos proporcionan. La belleza es algo formalmente específico. Es el fruto del equilibrio del elemento material por la forma ideal, fruto de la transfiguración de la materia a través de la encarnación sensible de la idea de Dios en ella. Tal es, según Soloviov, el fundamento ontológico de la objetividad de la belleza en la naturaleza. Pero la belleza natural es imperfecta, superficial, es un velo de vivos colores sobre un cadáver que se descompone constantemente. La belleza verdadera e integral es propia únicamente del mundo sobrenatural e ideal.

Soloviov mira con espíritu crítico la teoría del "arte por el arte" y la condena como un separatismo estético. El arte, decía, no es algo que se satisface a sí mismo, es necesario para lograr la plenitud de la vida. La plenitud vital incluye la belleza como elemento específico del arte, pero no como algo separado, autosuficiente, sino en vinculación interna con todo lo demás que la vida encierra. La labor artística ha de servir, con los medios que le son propios, al fin vital general de la humanidad.

La crítica que Soloviov hace de lo que él denomina "extremos" de la teoría del "arte por el arte" no significa, en modo alguno, que se apartase lo más mínimo del idealismo. Al defender los nexos con la vida se refería, ante todo, al sometimiento del arte a la religión.

El idealismo místico de Soloviov ejerció gran influencia sobre los filósofos del campo burgués-terrateniente: los hermanos Trubetskoi, Lopatin, Frank, Berdiáev, Bulgakov y otros, y también sobre las concepciones filosóficas y estéticas de los simbolistas rusos.[185] Dejó sentir su peso asimismo sobre los filósofos idealistas contemporáneos de Alemania Occidental y de otros países capitalistas.

La historia de la filosofía rusa en la segunda mitad del siglo XIX demuestra que Chicherin, Kavelin, Soloviov y otros filósofos idealistas de aquel tiempo eran ideólogos de las clases explotadoras, que se trazaban el propósito de defender y perpetuar el caduco régimen antipopular. Mientras que los oscurantistas del tipo de Leóntiev y Katkov mantenían su lucha contra el pueblo más o menos abiertamente, a las claras, otros idealistas trataban de enmascarar sus concepciones reaccionarias con una fraseología seudocientífica y liberal. El idealismo ruso de la segunda mitad del siglo XIX, lo mismo que las tendencias afines de la filosofía burguesa en otros países, era ajeno y hostil a las masas del pueblo. En los medios populares, en la creación popular, tenían arraigo de antaño las tendencias anticlericales y ateas; los idealistas, en cambio, aspiraban a robustecer la influencia de la Iglesia y de la concepción del mundo religioso.[186]

[185] Las ideas filosóficas de S. N. y E. N. Trubetskoi, L. M. Lopatin y N. A. Berdiáev serán examinadas en el tomo V de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

[186] Los historiadores burgueses de la filosofía siguen empeñados hasta hoy día, contrariamente a los hechos, en derivar de la religión el carácter específico del pensamiento filosófico ruso. Así, por ejemplo, V. Zenkovski escribe: "...El pensamiento ruso siempre (y para siempre) permaneció vinculado a su elemento religioso, a su terreno religioso; ésta fue y es la raíz principal de su carácter peculiar y de las dife-

El idealismo ruso, singularmente en el último tercio del siglo XIX, era profundamente hostil a la ciencia, recurría a todos los medios para desacreditar sus conquistas y sus conclusiones materialistas, y aireaba en interés propio las contradicciones y dificultades de su desarrollo. Con todas las diferencias que los separan, los neoeslavófilos reaccionarios Danilievski y Strájov y el hegeliano de derecha y liberal Chicherin coincidían en su odio al darvinismo.

El carácter antipopular del idealismo ruso y su bancarrota ideológica se ponen claramente de relieve en la evolución política de sus voceros. Lenin escribía, refiriéndose a la suerte del liberalismo en Rusia: "Katkov-Suvorin-los "vejistas" son todos etapas históricas del viraje de la burguesía liberal rusa *de la democracia* a la defensa de la reacción, al chovinismo y al antisemitismo." [187]

El período posterior a la reforma se distingue en Rusia por la degradación de la filosofía idealista, por su rompimiento completo con las mejores tradiciones de la filosofía rusa y mundial y del pensamiento social del pasado.

6. Las teorías lógicas en Rusia (años 60 a 90 del siglo XIX).

En el campo de la lógica, durante el último tercio del siglo XIX no se interrumpe la lucha de las tendencias materialistas contra las diversas escuelas idealistas (neokantismo, hegelianismo, positivismo, etc.).

Las corrientes progresistas en la ciencia lógica se desenvuelven en Rusia bajo la beneficiosa acción de la tradición materialista del pensamiento filosófico, que había encontrado brillante expresión en las excelentes obras de Belinski, Herzen, Chernishevski y Dobroliúbov. La doctrina filosófica de los demócratas revolucionarios del siglo XIX era el manantial vivo que nutría y sustentaba todo cuando de avanzado hay en los trabajos de lógica dentro de este período. Cierto es que ninguno de los demócratas revolucionarios escribió obras especiales sobre este tema, pero interesados como estaban vivamente por los principios del pensamiento lógico, que examinaron con un criterio materialista, dieron respuestas científicamente argumentadas a una serie de problemas cardinales de la teoría del conocimiento y mostraron así, a quienes se preocupaban específicamente de esta materia, el camino para una concepción acertada de las cuestiones fundamentales de la lógica.

Los demócratas revolucionarios rusos enseñaban que en la ciencia del pensamiento hay que elevarse desde la lógica de las cosas a la lógica de las ideas. Las leyes del pensamiento son leyes del ser de las cuales se tiene conciencia. Las formas a priori del pensamiento, anteriores a la experiencia, de que se hablaba en la lógica kantiana, son fruto de la fantasía, que no tienen nada de común con la ciencia. El pensamiento es un proceso

rentes complicaciones que se observan en el desarrollo del pensamiento filosófico ruso" (V. V. Zenkovski, *Historia de la filosofía rusa*, t. 1, París, 1948, pág. 14). El arcipreste V. Zenkovski presenta claramente sus deseos como realidades. La historia del materialismo y el ateísmo rusos echan por tierra decididamente sus invenciones.

[187] V. I. Lenin, *Una carrera. Obras completas*, ed. rusa, t. 18, pág. 251.

complejo y contradictorio, en el que se hallan dialécticamente unidos la forma y el contenido, lo sensible y lo racional, la inducción y la deducción, el análisis y la síntesis, la verdad absoluta y la verdad relativa. El criterio de la verdad es la experiencia, la práctica. Los demócratas revolucionarios contribuyeron al avance de la lógica al despojarla de sus revestimientos idealistas y metafísicos.

La tendencia progresista en la historia de la lógica rusa se apoyaba en los avances de las ciencias naturales y, ante todo, en la fisiología materialista (I. M. Séchenov y otros), que había aportado una contribución valiosísima a la doctrina acerca de la naturaleza del pensamiento. Los nuevos descubrimientos en el campo del estudio experimental de la actividad cerebral, que ponían de manifiesto las bases fisiológicas de la actividad psíquica, confirmaban ampliamente la verdad del materialismo en cuanto a que la materia es lo primario y el pensamiento es secundario, al carácter independiente, respecto de la voluntad del hombre, de las leyes y formas de la lógica.

Sobre el desarrollo de la lógica en Rusia influyeron también las teorías de Aristóteles, Bacon, Leibniz, Kant, Hegel y Mill. Los lógicos progresistas rusos (M. Karinski, L. Rutkovski y otros) asimilaron con un espíritu crítico los aspectos más positivos de estas teorías y contribuyeron por su parte al avance de esta ciencia.

En el campo de la lógica formal, la lucha entre las tendencias materialistas y las concepciones idealistas se desenvolvió en Rusia, principalmente, en dos direcciones: primero, en cuanto al origen de las leyes y las formas del pensamiento; segundo, en cuanto a la característica lógica y a la clasificación de las formas del pensamiento: el concepto, el juicio y, particularmente, el raciocinio.

La acertada respuesta de los lógicos progresistas al problema del origen y la naturaleza de las leyes y formas de la lógica como un reflejo del mundo real en la conciencia del hombre permitía dar una solución más correcta y profunda al segundo problema: el de la clasificación de las formas del pensamiento.

La tendencia materialista en los trabajos de los teóricos progresistas de la lógica formal contribuía a que en su concepción de algunos problemas hubiese algunos elementos de dialéctica (el desarrollo de las formas del raciocinio en relación con el desarrollo de las formas de la experiencia humana, el reconocimiento de la concatenación de las formas del pensamiento, la negación de los sistemas metafísicos que limitan el pensamiento a sólo dos o tres formas, como, por ejemplo, la inducción y la deducción, etc.).

Entre los teóricos de la lógica formal hubo también en Rusia defensores abiertos de la filosofía idealista, que se manifestaban resueltamente contra el materialismo.

Hacia 1870 se dio a conocer el profesor *Mijail Ivánovich Vladislávlev* (1840-1890), posteriormente rector de la Universidad de San Petersburgo, lógico, filósofo idealista y furibundo enemigo del materialismo en general, y del materialismo de los demócratas revolucionarios rusos en particular. Sus concepciones quedaron expuestas en el libro *Lógica. Examen de los métodos inductivos y deductivos del pensamiento* (1872).

Vladislávlev define la lógica como la ciencia que trata de los modos o métodos fundamentales del pensamiento. La ley de la identidad la comprende como la necesidad de suponer un mismo pensamiento siempre como tal, a pesar de sus diferencias de forma. Esta ley, decía Vladislávlev, permite que los hombres se entiendan mutuamente, puesto que el proceso de la comprensión consiste propiamente en que nosotros identificamos el pensamiento que se nos ofrece con el pensamiento nuestro. Pero su proceso no se compone de simples pensamientos sueltos, sino que lo integra una combinación de los mismos con arreglo a leyes. Para que el pensamiento, en combinación con otros pensamientos, adquiera un valor firme y estable, la mente se rige por el principio de contradicción, que dice: la afirmación y la negación se excluyen mutuamente: el pensamiento no debe admitir nada que se contradiga a sí mismo. El paso de un pensamiento a otro se sujeta al principio de tercero excluido: o sí o no; entre la afirmación y la negación no hay un medio, no hay un tercero; la negación de una propiedad contradictoria presupone obligatoriamente la afirmación de la otra. En otras palabras, el pensamiento puede afirmar o negar, pero carece de una vía media entre lo uno y lo otro.

Los principios de identidad, contradicción y tercero excluido son para Vladislávlev leyes formales del pensamiento, puesto que no se refieren en absoluto al contenido, sino que muestran únicamente que al ser incumplidas determinadas condiciones, el pensamiento se destruye a sí mismo. Estas condiciones han de ser observadas con carácter absoluto. Mas de ahí, observa Vladislávlev, no se deduce en modo alguno que el pensamiento sea cierto por el hecho de cumplir los requisitos de las leyes formales por que se rige. "Para que sea cierto —agrega— se necesita aún la conformidad con los hechos, con las observaciones." [188]

El concepto, el juicio y el raciocinio son para Vladislávlev los modos lógicos elementales. Se muestra conforme con Mill, quien interpretaba el concepto como un modo inductivo auxiliar y sustituía la doctrina del concepto por la de los nombres. El nombre no es un pensamiento, es, simplemente, un signo del que nos valemos para significar cierto objeto.

Si bien en filosofía Vladislávlev era fundamentalmente kantiano, no consideraba satisfactoria la definición kantiana del juicio como enunciación de las relaciones entre conceptos; tal definición, según él, es muy estrecha y no da cabida a muchos juicios. Tampoco admitía la definición que Mill da del juicio como expresión del convencimiento de la existencia o continuidad de nuestras representaciones o sensaciones. Esta definición no da entrada tampoco a muchos juicios, como, por ejemplo: "la ciencia presupone necesariamente un método". En este último juicio, de conformidad con Vladislávlev, no se expresa el convencimiento de la existencia de dos fenómenos —la ciencia y el método—, sino la necesidad de que toda ciencia se sujete a un método determinado.

No conforme con las definiciones del juicio aceptadas en la lógica formal e inductiva, Vladislávlev lo interpreta como un procedimiento lógico para designar el objeto considerando determinados aspectos de él mismo. El juicio es fundado únicamente cuando se ve en qué descansa y cuándo

[188] M. Vladislávlev, *Lógica*, San Petersburgo, 1872, pág. 65.

Universidad de Oviedo Biblioteca de Filosofía

se puede indicar su base lógica. Al unir un juicio con otro, a fin de tomar del último la base para el primero, el pensamiento rebasa el campo del juicio y entra en el del raciocinio. Este, en el sentido lato, es también para Vladislávlev una combinación de pensamientos en el que uno se desprende de otro a través de un tercero; el raciocinio en el sentido estricto es aquel en que un pensamiento se desprende de otro sin la mediación de un tercero. Distingue dos tipos de raciocinio: 1) inmediatos, que se pueden desarrollar según los procedimientos de conversión, oposición y subordinación; 2) mediatos o silogísticos.

Después de examinar detenidamente la inducción y la deducción, Vladislávlev señala el estrecho vínculo que une a estos dos procedimientos lógicos. Los procedimientos inductivos y deductivos son para él ramas de una actividad única del pensar.

Vladislávlev escribió el primer ensayo amplio en ruso sobre la historia de la lógica desde Aristóteles hasta los inductivistas del siglo XIX, en el que enuncia algunas opiniones que se hallaban en contradicción con su posición filosófica idealista kantiana. Las obras de Aristóteles sobre lógica las considera como un modelo de análisis sistemático del pensamiento en sus manifestaciones normales y anormales. Aristóteles, subraya Vladislávlev, no es responsable en modo alguno del empleo que de su lógica hicieron las generaciones subsiguientes, y en particular en la Edad Media. La lógica escolástica medieval, dice, es una "burda continuación" de la lógica aristotélica. Los escolásticos asimilaron sólo la parte formal, sin advertir el fin que perseguía Aristóteles ni el sentido que atribuía a sus investigaciones del pensamiento.

Vladislávlev expresa sus simpatías hacia el nominalismo, contra el cual se alzó la Iglesia. El "realismo" medieval es una "doctrina apoyada por la autoridad de la Iglesia". Así ve la causa de que no se haya vuelto a oir nada de los nominalistas, ya que la Iglesia se encargó de destruir sus obras.

Vladislávlev hizo grandes elogios de *La lógica o arte de pensar*, obra escrita por los continuadores de Descartes, por estimar que sus autores se habían elevado hasta la idea de la necesidad de investigar los modos del pensamiento, acercando la lógica a las necesidades prácticas del pensar. En el *Novum Organum* de F. Bacon ve una obra genial, puesto que en ella se enuncia un nuevo método lógico y se da una valoración fiel de la situación de la ciencia de su tiempo y de las causas de la crisis que atravesaba. "Las obras de Bacon —escribe Vladislávlev— serán siempre una de las más notables creaciones de la mente humana, objeto de legítimo orgullo." [189]

Ahora bien, prosigue Vladislávlev, la lógica inductiva no puede tomarse el trabajo de ser "la dirigente de los descubrimientos", de la misma manera que no hay estética alguna capaz de enseñar al artista a crear sus obras. La mera inducción no crea la ciencia. La inducción ha de ser combinada con la deducción. La lógica, según Vladislávlev, tiene la imperiosa necesidad de unir la lógica formal (silogística) y la inductiva.

Sin embargo, estas manifestaciones de Vladislávlev, que encontramos

[189] M. Vladislávlev, *Lógica. Suplementos*, pág. 193.

en su ensayo sobre lógica, naufragan en el cúmulo de proposiciones kantianas en que abundan su manual y, especialmente, todos sus trabajos posteriores. Si bien Vladislávlev critica a Mill la identificación del concepto y el nombre (signo), la interpretación que él brinda del concepto es anticientífica, como noción no del objeto, sino de una idea "eterna", a la manera platónica, inherente al objeto desde un principio y que "dirige" los caracteres del objeto. Sostiene acertadamente que las leyes de la lógica formal son una condición importante, pero insuficiente, para la determinación de la veracidad del pensamiento, mas yerra al suponer que la solidez y estabilidad de éste descansa únicamente en la observancia de la ley de la contradicción. En este caso se contradice con su propia determinación de la esfera de acción de las leyes de la lógica formal. Los principios positivistas se revelan en el hecho de que Vladislávlev no atribuía valor a la fundamentación del pensamiento. Así se explica que no admitiese el principio de razón suficiente como ley del pensamiento, afirmando que este último puede ser correcto sin satisfacer el requisito de ser avalado con otro pensamiento verdadero, que refleje acertadamente los objetos reales.

Matvei Mijáilovich Troitski (1835-1899), psicólogo y filósofo positivista, profesor de la Universidad de Moscú, publicó su primer trabajo sobre lógica en los años 60. Más tarde escribió algunos otros libros sobre esta materia, sobre filosofía y psicología: *La psicología alemana en el presente siglo* (1867), *La ciencia del espíritu* (1882), *Manual de lógica* (1885-1888), *Elementos de lógica* (1887), etc.

Troitski se atenía en sus concepciones filosóficas a la proposición idealista de que la realidad psíquica tiene la primacía frente a la realidad material. El hombre, consideraba, no se encuentra en estado de conocer la esencia de la materia ni la esencia del espíritu, razón por la cual ha de limitarse al estudio de los fenómenos. Hacía distinción entre fenómenos espirituales, que son la revelación de lo que pertenece al hombre en la realidad, y fenómenos materiales, los cuales, según él, son únicamente signos, símbolos de cosas que el hombre desconoce.

En el pensamiento humano ve Troitski tres direcciones fundamentales y obligatorias: 1) la histórica, es decir, la tendencia a la reflexión de la realidad psíquica pasada en toda su individualidad; 2) la lógica, es decir, la reproducción de la realidad psíquica en toda su universalidad, y 3) la trascendente, o sea la tendencia a la reflexión de los hechos del mundo de los fenómenos en las ideas de un mundo del más allá. La primera dirección origina la primera ley del pensamiento —la ley de la contigüidad—; la segunda dirección trae la segunda ley del pensamiento —la ley de la semejanza—, y la tercera da lugar a la influencia conjunta de ambas leyes.

Tal es la posición de que Troitski arranca. No nos habla sólo de la concepción idealista (todas las direcciones del pensamiento proceden supuestamente de la reflexión de la actividad psíquica, y no del mundo material), sino también de la interpretación metafísica de la naturaleza del pensamiento (las leyes de la contigüidad y la semejanza obran en conjunto sólo en la dirección trascendente del pensamiento, mientras que en las dos primeras direcciones actúan aisladas una de otra).

En sus lecciones del año académico de 1881-1882, Troitski define la lógica en un sentido amplio como la ciencia de los modos científicos de investigación y exposición. En un sentido más estricto entiende por lógica la materia que trata de los métodos científicos de la deducción, el razonamiento o la prueba. Tras de subrayar acertadamente que la lógica formal se encuentra íntimamente ligada "al aspecto formal y al método" de todas las ciencias, exagera su papel, al presentarla como la determinación general de los métodos de todas las ciencias, como una ciencia que nos da la clasificación de todas las ciencias restantes, e indica los métodos especiales que cada una de ellas ha de manejar obligatoriamente. Cierto que a renglón seguido añade que sin la ayuda de otras ciencias la lógica no puede desarrollarse a la perfección: la lógica, en particular, se halla íntimamente relacionada con la psicología.

Para Troitski, los fundadores de la lógica son Aristóteles y Bacon. Al primero de ellos lo considera el lógico más eminente del mundo antiguo. Y en cuanto a Bacon, que formuló la teoría de la inducción, es el único que con justicia puede pretender en la historia de la lógica un puesto equiparable al de Aristóteles.

En su obra principal —*Manual de lógica con indicaciones detalladas sobre la historia y estado actual de esta ciencia en Rusia y en otros países*—, escrita bajo la acusada influencia de Mill, Troitski considera como problema general de la lógica el del criterio de certidumbre de las verdades científicas; no obstante, considera erróneamente como tal la evidencia, cosa que se desprende de su posición positivista, que divorciaba la esencia y el fenómeno y limitaba la investigación científica al análisis de los aspectos exteriores y superficiales del objeto.

En 1882 ve la luz *Acerca de la reforma de la lógica. Ensayo de una nueva teoría de los procesos mentales*, cuyo autor era el psicólogo ruso y filósofo idealista, profesor de la Universidad de Moscú, *Nikolai Yákovlevich Grot* (1852-1899).

Las concepciones filosóficas de Grot presentan un carácter ecléctico. En sus primeras obras *(Estudios filosóficos* y otras) compartía el punto de vista del positivismo. No hace falta filosofía alguna, declaraba, puesto que las conclusiones generales corren a cargo de las propias ciencias especiales, y lo que rebasa estas conclusiones se refiere únicamente a los sentidos. A la pregunta, que él mismo plantea, de cómo hacer un balance del conocimiento en general y en su conjunto, Grot responde: cada individuo está obligado a realizar "para sí mismo" el balance de sus conocimientos. Tal solución del problema conducía y condujo a Grot a un subjetivismo completo. "...El medio exterior... —escribía— es sólo el conjunto de las propias sensaciones del hombre y de los estados psíquicos con él relacionados." [190] El criterio de la verdad se encuentra en la propia conciencia, en la que se encierra también el primer principio de las cosas, o fuerza-espíritu. La fuerza-espíritu se encuentra en lucha constante con la fuerza-materia, la cual la concibe Grot como algo pasivo, capaz únicamente de oponerse a todo lo activo, es decir, a lo espiritual.

Su trabajo *Acerca de la reforma de la lógica* lo termina Grot con la

[190] N. Y. Grot, *Más sobre el libre albedrío*. San Petersburgo, 1884, pág. 8.

afirmación de que la lógica de su tiempo se encontraba en un "estado indefinido". La única salida que ve es el comenzar por completo la empresa de construir la lógica "sobre bases totalmente nuevas". Una de las condiciones principales que él plantea para la revisión de la lógica es suprimir todas sus tendencias prácticas. La lógica, dice, es la ciencia del conocimiento, o sea del aspecto puramente teórico del estudio de la actividad cognoscitiva. Su objeto es la actividad cognoscitiva en general.

Grot somete a crítica la doctrina filosófica de Kant por considerarla "subjetivista en su conjunto" y "formal" en su aplicación a la lógica. Advierte el defecto de la doctrina kantiana en el hecho de que el idealista alemán "reduce las tareas de la lógica", a la que deja únicamente el análisis de las formas del pensamiento abstraídas de todo contenido real. También se muestra contrario a la posición de Hegel, quien no admitía la lógica formal como instrumento del pensar y del conocer. A la lógica de Mill le atribuye el defecto de que se asienta en todo un sistema de supuestos metafísicos.

La tesis principal, que Grot toma como base para la elaboración de una nueva lógica, es que todos los procesos o movimientos mentales son unilaterales y se reducen a seis formas elementales primarias, que, gradualmente, van adquiriendo mayor complicación: asociación, disociación disasociación; integración, desintegración y diferenciación. El proces básico es la asociación, a la cual se reducen todos los restantes. Pero Gro estimaba que la aceptación del principio de la asociación en la ciencia del conocimiento tropezaba con la vieja doctrina lógica de los juicios y las deducciones que no se apoyan en la asociación, según él afirmaba, sino en los principios de identidad y diferencia.

Partiendo de esto, Grot considera que la tarea esencial de la lógica reside en la reelaboración de la vieja teoría de los juicios y deducciones, a fin de demostrar que los procesos de juicio son meros procesos conscientes de asociación, disociación y disasociación de ideas, y los procesos de razonamiento —es decir, series acabadas de juicios—, procesos conscientes de integración, desintegración y diferenciación de ideas.

Grot, que no era dialéctico, era incapaz de comprender que los principios de identidad y diferencia no se hallan sometidos al principio de asociación (vínculo), y son dos aspectos opuestos y concatenados de todo acto de pensar. Cualquier asociación incluye en sí aspectos, propiedades de los objetos y de los fenómenos (comprendidos los fenómenos psíquicos), de identidad y diferencia.

El defecto de la posición de que Grot parte en la interpretación de la esencia de la lógica radica en que, como base, como forma primaria del proceso mental, toma un fenómeno psíquico demasiado amplio por su volumen, como es la asociación. Ciertamente, fuera de la asociación de juicios y conceptos es imposible llegar a una inferencia verdadera. Pero las formas de asociación de los procesos mentales ofrecen una variedad extraordinaria, y muchas de ellas no contribuyen directamente a la tarea de dilucidar la veracidad de una u otra deducción o conclusión, de uno u otro pensamiento o idea, y su estudio corresponde a la psicología, y no a la lógica. Así, cualquier concepto va unido (asociado) a un infinito número de conceptos, aunque este vínculo, de por sí, no dice nada de la

verdad o falsedad de uno u otro de los conceptos concatenados. La asociación, tomada en sí, no ofrece un criterio de la verdad, y para la lógica el problema de la verdad es lo fundamental y decisivo cuando se trata de definir el objeto de que se ocupa.

En su obra *Acerca de la reforma de la lógica* Grot somete a crítica las interpretaciones unilaterales, y por eso equivocadas, de la naturaleza de las leyes de la lógica formal, que gozaban de gran predicamento en aquel entonces. Analiza críticamente la escolástica y la metafísica de las doctrinas lógicas anteriores y de su tiempo, aunque no supo ofrecer una solución nueva y positiva a los problemas de que se ocupa.

Los años 80 del siglo XIX representan en la historia de la lógica en Rusia un período de importantes logros del pensamiento progresista dentro del campo de la lógica formal. Es entonces cuando aparecen las obras de M. I. Karinski y L. V. Rutkovski.

Mijail Ivánovich Karinski (1840-1917) cursó sus estudios en la Academia Eclesiástica de Moscú y fue *dozent* y más tarde profesor en la cátedra de Metafísica de la Academia Eclesiástica de San Petersburgo. En mayo de 1880 defendió en la Universidad de esta ciudad la tesis *Clasificación de las deducciones* y le fue conferido el título de doctor en filosofía.

Karinski escribió *Cuadro crítico del último período de la filosofía alemana* (1873), *Fenómeno y realidad* (1878), *Clasificación de las deducciones* (1880), *Lógica* (edición litográfica, 1884-1885), *Sobre las verdades evidentes* (1893), *Las divergencias entre las escuelas del nuevo empirismo sobre el problema de las verdades evidentes* (1897-1914) y otras obras sobre filosofía y lógica.

Karinski no compartía las concepciones idealistas imperantes en su tiempo en la ciencia oficial y se inclinaba hacia el materialismo. Las leyes y formas lógicas eran para él imágenes de los objetos existentes fuera de nuestra conciencia. "Todo lo que existe, en general —escribía—, puede ser dado también en nuestra representación como imagen, y no como el propio ser. Sin embargo, no desaparece por ello la diferencia entre lo que existe y la representación. Llamamos existente a todo lo que, siendo de por sí independiente de la imagen que de él se da en nosotros, de nuestra representación de él, se refleja únicamente en esta representación." [101] Todo el material cognoscitivo, según Karinski, lo toman los hombres "únicamente del campo de estas percepciones sensibles.[102] La percepción es la imagen directa e inmediata del objeto exterior.

En sus lecciones sobre lógica, dadas en 1884-1885, en los Cursos Femeninos Superiores, Karinski indica con toda claridad que el conocimiento humano presupone la existencia del mundo exterior y que las representaciones mentales reflejan la realidad que nos envuelve y son estimuladas por estas últimas. En la realidad exterior veía la meta final y verdadera de todas las ciencias humanísticas. Estas mismas ideas las encontramos en *Fenómeno y realidad*. Si ponemos en duda las leyes inherentes al ser exterior, decía, se viene abajo todo conocimiento.

También en otras obras expone Karinski la idea del carácter primario

[101] M. I. Karinski, *Lógica*, San Petersburgo, 1884-1885, pág. 1.
[102] Ibídem, pág. 2.

del objeto y secundario del concepto acerca del objeto. Así, en su recensión al *Manual de lógica* de F. Kozlovski, critica al autor el defecto en que incurre al identificar los objetos y los conceptos. "Cuando digo que el hombre es mortal —escribe—, afirmo el carácter mortal no del concepto de "hombre", no de la idea de la gente, sino de los hombres independientes de mi concepto y de mi idea acerca de los hombres..." [193]

El materialismo, decía Karinski, ha marcado a la ciencia "una tarea muy atractiva", como es la de "partiendo de las combinaciones mecánicas, con la exclusiva ayuda de la complicación de los fenómenos, desarrollar gradualmente los fenómenos químicos, luego los orgánicos y, por último, los psíquicos".[194]

Karinski comenta favorablemente el materialismo de Feuerbach. Este último, indica, demostró que la sensoriedad es un aspecto necesario y el más esencial para que la idea se convierta en verdad real; Feuerbach atribuía a la sensoriedad el alcance que, según la filosofía de Hegel, pertenecía a la idea. A consecuencia de ello, concluye Karinski, el espíritu se ha convertido en producto de la materia, en un proceso cuya verdadera sustancia es la materia. Al propio tiempo, Karinski observa que Feuerbach no había aceptado la dialéctica de Hegel.

La veta materialista de los trabajos de Karinski fue señalada ya en publicaciones anteriores a la revolución. Al hacer el examen de uno de sus libros, A. Vvedenski indicaba que su autor eleva el papel de la experiencia sensible, de la práctica; "es indudablemente realista: reconoce la realidad del mundo exterior abiertamente y con gran energía".[195]

Karinski sometió a crítica el dogmatismo, el apriorismo y el agnosticismo de la lógica kantiana. La tarea primordial de la ciencia, decía, consiste en determinar los vínculos entre los objetos. La investigación científica no se propone indagar "el orden en que los objetos se suceden en la percepción humana, sino la vinculación que existe entre los objetos independientemente de ella".[196] La ciencia, según Karinski, tiene presente el mundo real, y no los fenómenos de la conciencia pura. "Ni por un momento —escribía— puedo apartarme realmente de la idea de que tengo que ver con cosas exteriores; estas cosas son para mi la pluma con que escribo estas líneas, la hoja de papel sobre la que trazo estas letras, la mano que mueve la pluma sobre el papel. Que se acepte, pues, abierta y paladinamente todo el campo del fenómeno, como dado directamente a la conciencia, en calidad de alma exterior mía, como realidad independiente de su sensoriedad." [197]

Karinski se opone a la *Crítica de la razón pura*, de Kant, justamente porque, en primer término, no hay en ella lugar para la realidad exterior.[198] En la medida en que, aun negando la posibilidad de conocer las

[193] M. I. Karinski, *F. Kozlovski. Manual de Lógica, partes I y II*. Kiev, 1894, (recensión). *Revista del Ministerio de Educación Pública*, junio, 1897, CCCXI, pág. 474.
[194] M. I. Karinski, "Acerca del positivismo", en *Revista Ortodoxa*, octubre de 1875, págs. 364-365.
[195] *Problemas de filosofía y psicología*, enero, 1894, fasc. 21 (1), pág. 269.
[196] M. I. Karinski, *Lógica*, ed. cit., pág. 4.
[197] M. I. Karinski, "Fenómeno y realidad", en *Revista Ortodoxa*, abril de 1878, pág. 682.
[198] Ibídem, pág. 681.

cosas que existen, admite la necesidad de que estas cosas participen en el proceso de nuestro conocimiento, en esa misma medida, Kant, observa Karinski profundamente, aporta a su sistema una "aguda contradicción". Es lógico que la doctrina kantiana no pueda ser considerada como una "filosofía que establece una vía crítica acertada".[199] La conclusión principal de la *Crítica de la razón pura* es refutada por considerar que "en nuestro tiempo no puede convencer"; de ahí que el planteamiento que en el libro de Kant se hace del problema de las verdades especulativas "ha de ser considerado como dogmático".[200]

De aquí se comprende, concluye Karinski, que Kant no se halle en condiciones de elevarse sobre la fe y no pueda "enfocarla con un espíritu científico y crítico, lo mismo que sus grandes predecesores".[201]

Karinski estaba profundamente convencido de que sobre la filosofía kantiana es imposible erigir una sólida concepción del mundo, es decir, una concepción que no niegue el conocimiento objetivo. La *Crítica de la razón pura* de Kant, afirma él, "trae como resultado no la exaltación, sino la humillación del pensamiento bajo el yugo de leyes fatales e incomprensibles".[202]

Karinski comprendió también el fin principal del idealismo subjetivo de Berkeley: "demostrar que la materia no existe". Pero, subraya él, la argumentación de Berkeley "convence a quien identifica las cosas exteriores con los fenómenos, y no a quien mira estos últimos como resultado de la interacción del alma con las primeras".[203]

El lado positivo de la filosofía y la lógica hegelianas lo veía Karinski en la dialéctica. El defecto de esta filosofía era para él que el proceso dialéctico del desarrollo arranca, según Hegel, de una razón suprema apriorística, y se reduce al automovimiento del concepto, siendo así que éste, sostiene Karinski, no es sino "un producto del pensar".

Karinski critica a Mill y otros positivistas, entre los que se contaba Troitski, el divorcio que establecen entre la esencia y el fenómeno. Señala con profundo acierto que tal oposición de la esencia y el fenómeno, en que son separados por un abismo, conduce necesariamente al idealismo. "Si se quiere excluir la esencia —escribía—, quedarán sólo los fenómenos, desaparecerá todo problema con respecto a la realidad exterior y no quedará sitio alguno para la filosofía." [204] Considera un error de la lógica inductiva positivista de Mill el hecho de que mire el objeto del juicio como un fenómeno en nosotros mismos. De hecho, es una manifestación del ser real, que existe fuera de nosotros. El predicado, según Karinski,

[199] M. I. Karinski, *Acerca del artículo del profesor A. I. Vvedenski "Sobre el Kant real e imaginario"*, en *Problemas de Filosofía y Psicología*, enero de 1895, fasc. 26 (1), pág. 38.

[200] M. I. Karinski, "Sobre las verdades evidentes", en *Revista del Ministerio de Instrucción Pública*. febrero de 1893, pág. 302.

[201] M. I. Karinski, *Acerca del artículo del profesor A. I. Vvedenski "Sobre el Kant real e imaginario"*, en *Problemas de Filosofía y Psicología*, pág. 39.

[202] M. I. Karinski, *Cuadro crítico del último período de la filosofía alemana*, 1873, pág. 327.

[203] M. I. Karinski, "Fenómeno y realidad", en *Revista Ortodoxa*, abril de 1878, pág. 685.

[204] Ibídem, pág. 686.

es atribuido no al signo, sino a lo que por él se entiende, o sea al objeto real.

Karinski se acerca a la concepción del conocimiento como proceso infinito de profundización de los informes que el hombre posee acerca del mundo. Refiriéndose a lo que es portador de los predicados o definiciones, manifiesta: "Cierto, detrás de estas definiciones colocamos algo más en calidad de sustrato, en calidad de portador de esas definiciones, algo que las unifica en sí y se manifiesta en ellas. Ahora bien, en cuanto queremos conocer ese resto, hacernos una representación de él separadamente, la representación es de nuevo tal, que se resuelve por completo en cualidades y relaciones, las cuales de nuevo han de presuponer un sustrato, un portador de ellas, así que el propio núcleo del ser, por así decirlo, se oculta de nuevo tras sus atributos, dando lugar a un problema eternamente planteado y hasta ahora no resuelto por el pensamiento." [205]

El conocimiento del mundo es plenamente alcanzable, según Karinski, aunque dicho conocimiento es infinito e inagotable. La acertada tesis de que los hombres son capaces de conocer los objetos que les rodean la defiende Karinski, en particular, en *Examen de la opinión de Mill sobre los postulados del conocimiento geométrico supuestos en las definiciones de la geometría* (1897). Aquí sostiene abiertamente que cualquier persona no contagiada de escepticismo se representa las cosas tal como son en realidad. Unos años antes, en su obra *Acerca de las verdades evidentes* (1893), expresa con no menos claridad la idea, dirigida contra el agnosticismo, cuando afirma que nuestra conciencia se siente directamente como viva y activa en el seno del ser real, y no en el seno de las propias representaciones, simples signos, según los agnósticos, tras los cuales la realidad se halla para siempre oculta del hombre.

Al dilucidar el problema de la veracidad de la conclusión en las deducciones, Karinski pone de relieve la idea de que resulta imposible resolverlo si no tenemos presentes los vínculos y relaciones de los objetos reales que se reflejan en las premisas. No obstante, no pudo resolver consecuentemente y hasta el fin el problema de la verdad, pues no llegó hasta la concepción que el materialismo dialéctico tiene del papel de la práctica como base de nuestros conocimientos y como criterio de su veracidad. Cierto que en sus obras encontramos a menudo manifestaciones relativas al papel de la experiencia en el proceso de conocimiento de la verdad. Así, decía, la verdad de los axiomas descansa en la experiencia. Pero la experiencia la entendía en el sentido de experimento, y no como actividad social de producción. Las imágenes mentales, al decir de Karinski, son algo pasivo, a modo de lo que el espejo refleja. De ahí que su solución del problema de la verdad fuese, en medida considerable, abstracta.

El trabajo fundamental de Karinski, *Clasificación de las deducciones*, es una de las obras más importantes sobre lógica, no sólo en Rusia, sino en el mundo entero, que actualmente constituye una curiosidad bibliográfica. Se distingue por lo profundo de su análisis y sus ideas, por sus originales síntesis, que en muchos aspectos siguen ofreciendo gran interés en nuestros días.

[205] M. I. Karinski, *Clasificación de las deducciones*, pág. 98.

Karinski, para quien el examen de las diversas formas de deducciones era una de las tareas primordiales de la lógica, afirmaba que una clasificación completa y precisa de las mismas tendría singular importancia no ya para la lógica, sino para todas las ciencias relativas a la naturaleza y a la sociedad. Con este motivo sometió a un detenido análisis los sistemas lógicos de su tiempo, que él divide en dos grandes grupos: 1) los que consideran el silogismo una deducción y aceptan la clasificación aristotélica de las deducciones, y 2) los que niegan el valor del silogismo como deducción.

La clasificación silogística de las deducciones, a pesar de su gran estabilidad en la historia de la lógica, era incapaz, según la opinión de Karinski, de dar una respuesta consecuente a muchas cuestiones. Así, las conclusiones a que se llega en la primera figura del silogismo categórico pueden ser denominadas justamente conclusiones de lo general a lo particular, y las inducciones (completa e incompleta), conclusiones de lo particular a lo general. Pero más allá de estos límites la contradicción no se extiende. La tercera figura del silogismo no es ya conclusión de lo general a lo particular. Quiere decirse, infiere Karinski, que es absolutamente imposible fundamentar la clasificación en la contradicción entre la inducción y el silogismo.

Mas a la vez que sostiene la imposibilidad de construir una clasificación de las deducciones apoyándose en la inducción, Karinski revela con todo detalle el carácter unilateral y erróneo del punto de vista de los adversarios del silogismo (Mill y otros). Así, J. S. Mill, según sabemos, achacaba al silogismo el vicio de *petitio principii*, es decir, de colocar como antecedente lo mismo que se quiere probar. Karinski señala que éste fue el último argumento fuerte contra el silogismo, ya que la polémica no siguió adelante, y con gran abundancia de hechos pone de relieve la inconsistencia de la crítica a que Mill somete la teoría de los silogismos. Refuta la tesis fundamental del filósofo inglés, que se reducía a afirmar que ninguna conclusión de lo general a lo particular está en condiciones de probar nada, porque de la regla general únicamente se pueden inferir casos que la propia regla acepta como conocidos. La verdad nueva en tales casos, según Mill, no se deduce de la proposición general, sino de los casos particulares de los que por vía inductiva se dedujo la propia proposición general. Ahora bien, señala Karinski, esto no niega en modo alguno el silogismo. Todavía más, esto es ese silogismo contra el cual se manifiesta John Stuart Mill. Unicamente que en él la mayor se ve sustituida por las proposiciones o premisas de las que fue deducida antes por inducción.

"Por eso —escribe Karinski—, si Mill aduce una serie de hechos demostrativos de que la premisa mayor puede ser sustituida por los razonamientos que le sirven de base, nosotros únicamente podemos decir que no había necesidad alguna de recurrir a esos hechos, puesto que el derecho a semejante sustitución es ya evidente por sí mismo. Pero nosotros somos incapaces de comprender cómo este derecho —que, como hemos visto, lejos de oponerse a la teoría corriente del silogismo, lo presupone abiertamente— puede ser esgrimido para demostrar una idea que tiende a

destruir esta teoría." [200] Karinski llega a la conclusión de que la teoría de Mill adolece de "inconsecuencia".

Karinski no se limita a señalar la inconsistencia de la clasificación de las deducciones, tanto en el sistema silogístico como en el inductivo, sino que hace ver el defecto común a uno y a otro: el desconocimiento que muestran de ciertas formas de la deducción de esencial importancia en el conocimento y en la vida. Dice con justicia que no se puede recluir toda la riqueza de formas de raciocinio en el marco de la deducción y la inducción.

Karinski criticaba a Troitski, quien consideraba que la oposición de las inferencias deductivas e inductivas es la base de la división no ya de la teoría de las deducciones, sino de toda la lógica. Troitski no ha tenido presente, escribía en su crítica del *Manual de lógica* de aquél, que la oposición de la deducción y la inducción no abarca todas las deducciones. Así, las deducciones matemáticas basadas en los axiomas generales de la igualdad, sólo violentamente pueden ser encerradas en el marco de las fórmulas del silogismo. Karinski, que defendía la deducción de los ataques de los "paninductivistas", comprendía la importancia del pensamiento teórico, contra el cual se alzaban los representantes de un estrecho empirismo.

El análisis crítico a que somete Karinski las teorías que dividen con un crítico metafísico el silogismo y la inducción permite llegar a la conclusión de que no le eran ajenos elementos de la concepción dialéctica del proceso del pensamiento. La teoría de las deducciones, según él, no había de tender a eliminar las fórmulas del silogismo de la clasificación de las deducciones, sino a elaborar el principio de los nexos entre la deducción y la inducción. Pero Karinski no hace más que acercarse a la acertada comprensión de la unidad de la inducción y la deducción que encontramos de los clásicos de la filosofía marxista-leninista. Si bien incluía la inducción y la deducción en un grupo común de razonamientos, no mostraba su genuina penetración mutua, parando la atención únicamente en su dependencia externa.

La exposición de su propio punto de vista sobre la clasificación de las deducciones la inicia Karinski dilucidando la esencia del proceso deductivo. De ordinario, dice, la deducción es definida como una operación del pensamiento por la que nos convencemos de la veracidad de cierto juicio con la ayuda de otros juicios. Pero en las definiciones de este género se indica el fin de la deducción —la veracidad de cierto juicio— y los elementos con los cuales opera, mientras que no se halla presente lo más importante: la descripción del proceso mismo y la aclaración del significado especial de cada uno de los elementos que entran en la deducción.

Antes de definir la esencia de la deducción, Karinski dilucida los casos en que recurrimos a su ayuda. Supongamos que el hombre tiene en su conciencia la noción de un cierto objeto y se pregunta qué definición ha de tener, considerándolo desde cierto aspecto o en una cierta relación. Para resolver semejante cuestión recurre al mundo que le rodea y en él

[200] M. I. Karinski, *Clasificación de las deducciones*, pág. 60.

encuentra el objeto o la definición que despertó el problema en su mente, y apoyándose en la percepción de la realidad lo resuelve, es decir, da a cierto objeto la definición que buscaba o señala para cierta definición el objeto que trataba de encontrar.

Pero puede ocurrir que, por una u otra causa, sea imposible encontrar tal objeto. ¿Quiere decir esto que no se puede resolver el problema planteado en nuestra mente? No. Para resolver el problema el hombre recurre a juicios ya elaborados con anterioridad y se vale de ellos para resolver el problema que le ocupa. Y esto, según Karinski, equivaldrá a resolver el problema por deducción. En la noción acerca de un cierto sujeto no había una representación de su predicado; de otro modo no habría sido preciso recurrir a la deducción. ¿Y de dónde se toma esa representación que se incorpora? Cuando el problema aparecido en la mente se resuelve a base de la observación directa, responde Karinski, la representación buscada se toma directamente del mundo exterior. En cambio, si el problema es resuelto apoyándonos en otros juicios, la representación buscada la podemos tomar sólo de estos juicios. En el primer caso, un miembro del juicio se incorpora al otro por la percepción; en el segundo, un miembro del juicio es transportado de otro juicio. Por consiguiente, la deducción, según Karinski, equivale a "trasponer uno de los elementos fundamentales del juicio establecido ya en nuestro conocimiento al lugar correspondiente de otro juicio, apoyándonos en cierta relación entre los elementos restantes de ambos juicios".[207]

Como los elementos fundamentales de todo juicio son dos (sujeto y predicado), en la deducción podemos encontrarnos, ya con la trasposición del predicado de un juicio a otro apoyándonos en determinada relación entre sus sujetos, ya de la trasposición del sujeto apoyándonos en la relación entre los predicados. De ahí que Karinski vea dos grandes tipos de deducciones: 1) deducciones que consisten en trasladar el predicado de un sujeto a otro y que se basan en la comparación de los sujetos de los juicios, y 2) deducciones que consisten en trasladar el sujeto de un predicado a otro y que se basan en la comparación de los predicados.

La tendencia materialista pasa aquí también a un primer plano. Al trasponer las definiciones, Karinski no pierde de vista lo principal: el carácter de la relación entre las definiciones viene determinada por el carácter de las relaciones entre las cosas. Cierto que la propia definición del raciocinio como "trasposición" de los elementos del juicio no revela suficientemente lo específico del raciocinio como forma especial del pensar, que se diferencia del juicio y del concepto. Ello es así porque Karinski no puso al descubierto que las propias formas de las figuras de raciocinio son el reflejo de ciertas formas, las más generales, de relaciones entre las cosas. Como la "trasposición" afecta sólo a la comparación de los sujetos y de los predicados, Karinski divide todas las deducciones en dos grandes grupos: deducciones basadas en la comparación de sujetos y deducciones basadas en la comparación de predicados. Pero esto conducía inevitablemente a la reducción de la gran variedad de formas de deducciones, a lo cual se oponía el propio Karinski.

[207] M. I. Karinski, *Clasificación de las deducciones*, pág. 79.

¿Qué tipos de raciocinio integran, según Karinski, cada uno de los dos grupos de deducciones?

El primero de ellos, el que se basa en la comparación de los sujetos de dos juicios, se apoya en la relación de identidad entre lo que es materia del juicio. Esa identidad puede presentar diferentes aspectos. De ahí se desprende, dice Karinski, que seguir los tipos de identidad entre los objetos de los que dependen las condiciones de la trasposición del predicado significa encontrar modificaciones de los raciocinios que tengan como punto de partida el sujeto del juicio que se deduce.

Esta proposición, de conformidad con la cual las modificaciones de las deducciones no dependen de las formas del juicio, sino de las distintas relaciones de los objetos del mundo real, era un golpe descargado sobre las teorías idealistas en la lógica.

El primer gran grupo de deducciones basadas en la identidad entre los objetos, de que Karinski hablaba, lo integran las deducciones que van de objetos sueltos a objetos sueltos. Pero los objetos sólo en los casos más excepcionales son algo invisible. En su mayor parte abarcan a un grupo más o menos amplio de objetos separados realmente unos de otros. Considerando los objetos en este sentido, Karinski observa que la agrupación de varios o de muchos objetos en un mismo grupo no tiene ante nosotros un mismo sentido. Podemos reunir los objetos en un mismo grupo ya sobre la base de la semejanza entre ellos, ya sobre la base de cualquier vínculo real que haya entre ellos. En el primer caso, cada objeto se caracteriza particularmente, según los mismos signos que sirven para determinar los otros. En el segundo caso, los objetos actúan como partes de un todo, y se caracterizan ya no particularmente cada uno de ellos, sino en su conjunto, puesto que el índice por el que nos guiamos no pertenece a cada uno por separado, sino a todos en común.

La distinción de este caso, dice Karinski, es de gran importancia. Así, en nuestros juicios acerca del segundo grupo, nosotros le atribuimos una definición que no puede ser referida a cada uno de los objetos por separado, sino a todos ellos tomados en común, en su conjunto. El grupo de objetos del primer género es, según la denominación de Karinski, grupo lógico de objetos, del cual éstos son sus miembros; al grupo del segundo género lo llama conjunto, y a los objetos que lo integran, parte del conjunto. Indica además que esta diferencia no puede por menos de reflejarse en el proceso de la deducción, no puede por menos de formar modificaciones específicas de ésta.

Corresponde a Karinski el mérito de haber sido el primero, en la historia de la lógica formal, en ofrecer un profundo análisis de la esencia lógica del raciocinio inductivo. Ya sabemos que incluso los representantes de la lógica inductiva (entre ellos Mill) se limitaban a una mera descripción empírica de los procesos de la inferencia inductiva.

Tras de subrayar el significado de los factores particulares tomados de la vida y comprobados por el experimento, Karinski muestra toda la insuficiencia y pasividad de la inducción de Mill, que parte, en última instancia, de la simple enumeración. En la ciencia, decía, hay que valerse de la inducción activa, basada en el conocimiento de los hechos y en la experimentación.

Mientras que eran muchos los que no iban más allá de la aplicación de las deducciones al estudio de los fenómenos de la relación causal, Karinski extiende las leyes de las deducciones inductivas al proceso del estudio de los fenómenos de coexistencia de caracteres en el objeto.

Conservan en nuestro tiempo su elevado interés las manifestaciones de Karinski acerca de la inducción completa. Descubrió un nuevo tipo de este razonamiento —la inducción completa con predicado compuesto disyuntivo— y explicó las reglas a que se atiene la marcha de la actividad especulativa en el proceso de esta deducción.

En el apartado de las deducciones que van de los distintos objetos al grupo, examina también Karinski la deducción que se refiere a la tercera figura del silogismo. Así evita la contradicción, tan característica de este sistema, que opone el silogismo a la inducción, y al mismo tiempo su clasificación comprende una tercera figura que no es el razonamiento que va de lo general a lo particular. Karinski afirma que en esta deducción la conclusión no se refiere a un objeto suelto, sino a un grupo de objetos.

Karinski enfoca con un criterio nuevo la esencia de la inferencia por inducción incompleta, que él incluye asimismo en el apartado de las deducciones que van de los objetos particulares al grupo. De ordinario, el juicio de deducción en la inducción incompleta se basa en una simple enumeración de casos que confirman una proposición general y en la ausencia de casos que se opongan a ella. Pero esto, observa Karinski, no justifica la conclusión desde el punto de vista lógico, y más que a una proposición acertada conduce de ordinario al error.

La lógica tradicional atribuía la legitimidad de la inferencia por inducción incompleta a la uniformidad del orden reinante en la naturaleza: las combinaciones de propiedades que se encuentran en los objetos y acontecimientos en el tiempo se repiten en ulteriores observaciones de la naturaleza. Pero, según señala Karinski, con semejante doctrina de la uniformidad en el orden de la naturaleza no se consigue el fin propuesto. Rechaza también el argumento, a primera vista convincente, de la cantidad de objetos en el grupo: de que cuanto mayor es el número de objetos comprendidos por la observación, más sólidas son las bases. En realidad, la base de la conclusión por inducción incompleta hay que buscarla en la estructura lógica del propio grupo. Los objetos, afirma Karinski, no han de ser una parte tomada casualmente del todo, parte que podría ser sustituida arbitrariamente por otra, sino un conjunto de miembros tomados del grupo de tal manera y en tales condiciones, que con ellos se esboza la estructura lógica, el contorno lógico del todo.

Las deducciones, tanto las que van de los objetos particulares al grupo lógico como el del grupo lógico a los objetos particulares, se basan en la comparación de los sujetos. Mas las deducciones se pueden basar también perfectamente en la comparación de los predicados, la cual tiene, dice Karinski, su carácter específico. Como el predicado puede serlo de objetos muy diversos, la convicción de la identidad de los predicados no puede llevar a una conclusión abiertamente afirmativa; en otras palabras, no estamos autorizados a trasponer el sujeto de un juicio a otro. De ahí que la forma más simple de conclusión mediante la comparación de los predicados sea, sostiene Karinski, la negativa.

Su punto de partida es la negación de la identidad de los predicados, y la conclusión prueba la imposibilidad de transportar el sujeto de un juicio a otro.

Así, pues, las deducciones basadas en la comparación de predicados son deducciones negativas.

Tales son, a grandes rasgos, las proposiciones fundamentales de la clasificación de las deducciones expuesta por Karinski. En su teoría no podemos por menos de advertir la idea avanzada de que la actividad de deducción ofrece múltiples facetas y no se acomoda al marco de las formas de deducción conocidas al presente; la idea de que el pensamiento no permanece quieto en un mismo sitio, sino que se desarrolla, y esto lleva a la aparición de nuevas formas de deducciones. "No es posible —afirmaba Karinski— estar convencido previamente de que una ciencia cualquiera, muy diferenciada del resto por la materia de que se ocupa, no represente ciertas modificaciones especiales de la actividad del razonamiento. De ahí que únicamente podamos exigir a la lógica que abarque todas las formas de conclusiones conocidas, que ya se han empleado en la ciencia y en la vida. Es dudoso, empero, que haya cumplido con toda severidad incluso este requisito."[208]

Ofrece también gran interés la idea de Karinski de que el desarrollo de las formas de las deducciones depende del desarrollo del saber humano. No podemos culpar a Aristóteles, decía, de que no expusiera la teoría de las pruebas inductivas de la relación causal entre los fenómenos. Esc es obra posterior de la historia; su cumplimiento corrió a cargo de Bacon y de otros tratadistas. La proposición enunciada por Karinski de que los tipos de razonamiento nacen y se perfeccionan con los avances de la ciencia, del experimento, del conocimiento que el hombre adquiere del mundo real, aportaba a la lógica formal un soplo de viento fresco. Cierto es que no llegó hasta la idea de que las formas del razonamiento vienen determinadas por el desarrollo de la actividad práctica del hombre, mas trató de encontrar los nexos entre las formas del razonamiento y las propiedades de los objetos sometidos a estudio.

La teoría lógica de Karinski posee ciertos elementos de una interpretación materialista espontánea del mundo y del pensamiento. La tarea primordial de la ciencia consiste, a su modo de ver, en "determinar los vínculos entre los objetos".[209] Esta proposición la extiende a los procesos del conocimiento, señalando que "los vínculos y la interacción entre las cosas no son sólo un hecho incontrovertible, sino condición inevitable de nuestro saber..." [210] Pero semejantes manifestaciones, que a veces se encuentran en él, y algunas hipótesis sueltas no son lo característico de la posición filosófica de Karinski en su conjunto. Su teoría se aproxima más al materialismo metafísico.

En sus concepciones acerca de la naturaleza de las formas lógicas, Karinski adopta una posición racionalista. Sobreestimaba, sin duda alguna, el papel del arbitrio, de la "actividad" en el proceso de la deducción

[208] M. I. Karinski, *Clasificación de las deducciones*, pág. 64.
[209] M. I. Karinski, *Lógica. Problemas de filosofía*, 1947, núm. 2, pág. 388.
[210] M. I. Karinski, *Clasificación de las deducciones*, pág. 140.

inductiva. Se puede adquirir la impresión de que atribuye esta actividad al pensamiento por sí mismo, pues no señala el carácter relativo de la misma.

Karinski, en la teoría lógica del cual había fuertes tendencias materialistas, no fue más allá, hacia el materialismo de los demócratas revolucionarios, no mantenía relaciones con los medios democráticos y no tomó parte en la labor revolucionaria.

Reiteradamente subrayó Karinski que en sus obras no se ocupaba de problemas de la filosofía. Semejantes manifestaciones nos las explican, de una parte, las erróneas concepciones suyas, según las cuales la lógica es independiente de la filosofía, y, de otra, sus concesiones a la censura eclesiástica. Unicamente enmascarando un tanto sus afinidades con la interpretación materialista de la esencia del pensamiento podría publicar sus libros en la Editorial de la Academia Eclesiástica.

La tendencia de Karinski hacia el materialismo era sólo espontánea; no dominaba el método dialéctico de investigación, y de ahí que no pudiese evitar una serie de defectos en su clasificación de las deducciones. Así, la segunda figura del silogismo la separaba sin razón alguna de la primera, estrechaba el círculo de los silogismos condicionales y disyuntivos, etc. Ahora bien, a pesar de todos sus defectos, la clasificación de las deducciones propuesta por Karinski se adelantó considerablemente, por su profundidad y lo completo de su carácter, a todas las restantes teorías de la lógica formal enunciadas hasta entonces. Las obras de Karinski contribuyeron favorablemente a los nuevos avances de la orientación progresiva de la lógica en Rusia.

Las proposiciones básicas de la teoría de Karinski fueron recogidas y ampliadas por *Leonid Visílievich Rutkovski* (1859-920), *privat-dozent* de la Universidad de San Petersburgo. Escribió, entre otros trabajos, *Tipos fundamentales del raciocinio* (1888) y *Crítica de los métodos de la prueba inductiva* (1899).

Rutkovski, lo mismo que Karinski, se inclinaba hacia la interpretación materialista de las leyes y formas del pensamiento. La lógica, según él, no ha de conformarse con los artificios escolásticos, sino que ha de ir a la síntesis de la experiencia de cada una de las ciencias especiales, trazando, sobre esta base, los métodos de una teoría científica de la investigación y de la demostración.

El vicio principal de las obras de lógica existentes a la sazón en Rusia y en otros países consistía para Rutkovski en el olvido de lo que es contenido del proceso de pensar y en una atención desmedida hacia los aspectos de la forma, divorciados del contenido. Pero tal apartamiento de la vida, de las tareas prácticas encaminadas a la educación del pensamiento —capaz de reflejar acertadamente el mundo objetivo de los fenómenos—, quebranta, afirmaba Rutkovski, las propias bases de la ciencia que trata de las leyes y formas del pensamiento. Estaba firmemente convencido de que la suerte de la lógica se halla íntimamente unida a la realización de su principio básico: de los vínculos con el mundo real, con los objetos y procesos concretos que transcurren en la vida. Las sensaciones, percepciones y representaciones, que proporcionan el material para el pensamiento abstracto, también todas las formas del pensamiento mismo

—juicios, conceptos y raciocinio—, son formas subjetivas del mundo objetivo. Las formas del pensamiento son propias del grado superior del conocimiento, pero no surgen por sí mismas y de por sí, sino sólo sobre la base del conocimiento sensible.

Rutkovski expuso su concepción teórica de las leyes y formas de la lógica en *Tipos fundamentales del raciocinio*. Al igual que Karinski, parte de la afirmación de que el problema del raciocinio figura entre los más importantes de la lógica. Comparte también la opinión de Karinski acerca de la naturaleza del raciocinio como la trasposición de la definición de un objeto a otro sobre la base de la identidad establecida. Pero Rutkovski no se limita a copiar ciegamente la idea de Karinski, sino que la amplía y fecunda con nuevas proposiciones. Así estima que la trasposición de la definición exclusivamente a base de la identidad estrecha el círculo de los razonamientos y quita por ello vigor al proceso de pensar. Las relaciones que existen entre los objetos no son sólo de identidad; hay también relaciones de subordinación, de dependencia, de coexistencia, de semejanza, etc. Como cualquier forma de pensar —comprendido el raciocinio— es una forma de reflejo de las relaciones objetivas de los objetos, la trasposición de las definiciones en forma de razonamientos se ha de basar no en la identidad únicamente, sino en todas las demás relaciones entre los objetos.

Al exponer su visión de la esencia del raciocinio, Rutkovski sienta la afirmación de que todos nuestros conocimientos pueden ser divididos, en cuanto a su origen, en dos categorías: 1) conocimientos empíricos, que nos proporciona la observación directa del mundo percibido y son la simple expresión de los hechos observados, y 2) conocimientos deducidos, que se obtienen mediante el proceso mental específico que conocemos con el nombre de raciocinio, de otros conocimientos anteriormente adquiridos. Por consiguiente, el raciocinio es "un acto del pensamiento mediante el cual establecemos conocimientos nuevos al margen de la observación directa, apoyándonos exclusivamente en conocimientos que ya poseemos".[211]

Todo conocimiento, según Rutkovski, es la respuesta a una de las preguntas siguientes: 1) a qué objeto corresponde una definición dada y 2) qué definición es propia de un objeto dado; por consiguiente, lo que el raciocinio se propone, en última instancia, es encontrar respuesta a una de estas preguntas.

¿Cómo encuentra el hombre esas respuestas? Para ello existen, opina Rutkovski, dos procedimientos: 1) sabiendo que la definición dada corresponde a un objeto concreto, nos permitimos afirmar que esa misma definición ha de corresponder a otro objeto; 2) sabiendo que a cierto objeto corresponde tal definición, afirmamos que a ese mismo objeto corresponde también otra definición distinta.

Si el raciocinio consiste en deducir un conocimiento nuevo de otro que ya se poseía, es evidente, dice Rutkovski, que en cada acto suyo han de figurar dos elementos: 1) el conocimiento del que se saca la deducción, y 2) el conocimiento que es deducido del primero. El primer conoci-

[211] L. Rutkovski, *Tipos fundamentales del raciocinio*, San Petersburgo, 1888, pág. 4.

miento lo denomina fundamental, y el segundo, deducido. Mas como el conocimiento deducido ha de ser derivado del fundamental según una regla lógica cualquiera, es necesario, afirma, otro conocimiento que legitime el establecimiento del conocimiento deducido a partir del fundamental. A ese conocimiento le da el nombre de fundamentador.

En otras palabras, cada razonamiento ha de comprender tres juicios: juicio fundamental, juicio deducido y juicio fundamentador. Este último es para Rutkovski el elemento más esencial del proceso de razonamiento, puesto que la naturaleza íntima de este último permite resolver justamente el problema de si estamos autorizados a emitir un juicio partiendo de otro.

Como todo proceso de raciocinio consiste en buscar un sujeto nuevo que tenga derecho a una definición establecida para el sujeto del juicio fundamental, o un predicado nuevo capaz de ser aplicado al sujeto del juicio fundamental, Rutkovski divide todos los casos de deducciones lógicas en dos categorías principales: 1) deducciones de sujetos y 2) deducciones de predicados.

Comparando en las deducciones de la primera categoría el sujeto del juicio fundamental y del deducido, Rutkovski establece entre ellos las siguientes relaciones mutuas: 1) pueden representar objetos distintos entre sí, de manera que el predicado es transferido de un objeto individual a otro objeto también individual; 2) el sujeto del juicio fundamental puede ser un objeto individual y el predicado de la deducción todo un grupo de objetos entre los que figure el objeto del juicio fundamental. En tal caso, el predicado del juicio fundamental es transferido de los objetos individuales al grupo que los comprende; 3) el predicado es transferido del grupo a los objetos de que éste se compone.

El primer caso lo denomina Rutkovski "traducción", el segundo "inducción" y el tercero "deducción".

En las deducciones de la segunda categoría, entre el predicado del juicio fundamental y el predicado del juicio deducido se pueden establecer también relaciones semejantes: 1) ambos predicados representan propiedades distintas del objeto; 2) el predicado del juicio fundamental es parte del predicado del juicio deducido; 3) el predicado del juicio fundamental contiene en sí el predicado del juicio deducido.

El primer tipo de razonamiento lo denomina "producción". En este caso, al reemplazar una definición concreta por otra definición también concreta, el pensamiento parece como si avanzase, como si fuese de una definición ya conocida a otra que no se conoce todavía. El prefijo *pro* (adelante, en latín) nos indica este movimiento de avance.

La primera modificación del raciocinio de tipo productivo la ve Rutkovski allí donde el juicio fundamentador afirma la coexistencia de ciertos caracteres o propiedades: si se da uno de ellos, se dan también los demás. El ejemplo más brillante de esta modificación lo encuentra en los trabajos de Cuvier, quien por el diente de un animal desaparecido hace mucho tiempo era capaz de restablecer el organismo entero.

En esta modificación incluye Rutkovski los silogismos disyuntivos, así como las deducciones basadas en la simultaneidad, en la compatibilidad e igualdad de dos objetos con respecto a un tercero. Rutkovski enfocaba con un criterio nuevo la explicación de la esencia del silogismo categórico

condicional. Contrariamente a lo que era tradicional, estimaba posible la utilización en determinados casos de tales modos de silogismo condicional como la deducción que va de la afirmación del efecto a la afirmación de la causa y la deducción que va de la negación de la causa a la negación del efecto.

El segundo tipo de raciocinio es el que llama "subducción". En este caso, al reemplazar en el objeto una definición por otra que comprende en sí la primera como una parte integrante, aplicamos a dicho objeto una definición más amplia. Es lo que expresa el prefijo *sub*. Tal raciocinio tiene lugar, dice Rutkovski, cuando, por ejemplo, definimos el objeto indicando el concepto común o el grupo de objetos al que se refiere. Los hombres se valen también de tal razonamiento al explicar los hechos o fenómenos sometidos a su observación.

El tercer tipo de razonamientos es el de "educción"; el predicado del juicio deductivo se extrae del predicado, más amplio, del juicio fundamental. Este tipo de razonamiento constituye el polo opuesto de los razonamientos subductivos por la naturaleza del proceso lógico. En la educción, el predicado de la deducción es parte del predicado del juicio fundamental, mientras que en los razonamientos subductivos el juicio fundamental definía el objeto por un signo que era parte de la definición del juicio deductivo. Por eso, en los razonamientos subductivos el pensamiento va de la definición menos amplia a la más amplia, y en los eductivc sigue el camino contrario.

Pero el tipo más importante de educción lo integran, según Rutkovski, las conclusiones de probabilidad, término bajo el cual comprende los casos de deducciones lógicas en los que se trata de definir acontecimientos que se aguardan en el futuro.

Tales son los seis tipos en que Rutkovski dividía todos los raciocinios. Por primera vez en la historia de la lógica rusa, enunció la división de los raciocinios en traductivos, inductivos y deductivos, lo cual rebasaba los límites de la antigua clasificación, según la cual todas las deducciones se descomponían en dos grupos (inducción y deducción). Lo mismo puede decirse de los razonamientos productivos, subductivos y eductivos. La separación en un grupo autónomo de las deducciones basadas en el reflejo en la conciencia de propiedades de los objetos del mundo material tales como la coexistencia, simultaneidad, compatibilidad e igualdad, era un fenómeno progresivo en la lógica del siglo XIX, por cuanto hasta entonces muchos manuales prescindían de tales deducciones o las incluían artificialmente en los silogismos. Y ello cuando dichas deducciones se llevan a cabo según reglas especiales que les son propias, y el conocimiento de las cuales, como Rutkovski nos muestra, facilita y acelera el proceso de búsqueda de una conclusión acertada.

Karinski y Rutkovski aportaron muchos elementos de gran valor a la comprensión de la esencia y la estructura del raciocinio. No podían, sin embargo, dar una clasificación de las deducciones consecuentemente científica. Este problema únicamente podía ser resuelto con un profundo conocimiento de la dialéctica materialista y su adecuada aplicación. Una cierta limitación, que se observa en las teorías de Karinski y Rutkovski, se debe, ante todo, a su desconocimiento de la dialéctica de lo general y lo par-

ticular, de lo sensible y lo racional. Pero como ellos, aunque espontáneamente, resolvían los problemas de la lógica con un criterio materialista, sus obras abundan en valiosos pensamientos que enriquecen nuestras nociones acerca de las leyes y los tipos del razonamiento. La teoría lógica de Karinski y Rutkovski ejerció fecunda acción sobre el avance de las tradiciones progresivas de la ciencia del pensar.

7. Los problemas filosóficos de las ciencias naturales en los trabajos de los investigadores rusos y la lucha por el materialismo en la ciencia

En la segunda mitad del siglo XIX, especialmente a partir de 1860, el incremento de las fuerzas productivas del país da lugar en Rusia a nuevos progresos de las ciencias naturales, que se hallan en estrecha relación con el avance de la ciencia en los países de Europa Occidental.

En este período, los naturalistas avanzados de Rusia abren nuevos caminos en todos los campos de la ciencia de la naturaleza y hacen valiosos descubrimientos en matemáticas, astronomía, física, cristalografía, química, edafología, biología, fisiología, etc. En torno a estos descubrimientos se desenvuelve una enconada pugna entre los defensores de las concepciones materialistas y de una dialéctica espontánea en cuanto a la visión de la naturaleza y los portavoces de las tendencias reaccionarias, que sostenían el idealismo y la metafísica.

Los problemas filosóficos de la biología en las obras de I. M. Séchenov, A. O. y V. O. Kovalevski, I. I. Méchnikov, K. A. Timiriázev y V. V. Dokucháev.—Iván Mijáilovich Séchenov (1829-1905) fue un activo luchador en pro de las concepciones materialistas en filosofía y psicología. Ya sus primeros trabajos, escritos alrededor de 1860, se hallaban inspirados por el espíritu del materialimo.[212] Séchenov continuó la línea del materialismo militante en sus obras posteriores: *Quién y cómo ha de estudiar la psicología* (1873), *Elementos del pensamiento* (1878), *Impresión y realidad* (1890), etc.

En respuesta a los ataques de Kavelin, defensor de la psicología idealista especulativa, Séchenov escribe el artículo *Observaciones acerca del libro del señor Kavelin "Las tareas de la psicología"*, en el que demuestra la incompatibilidad de la psicología idealista con los últimos avances de las ciencias naturales, a la vez que expone las tesis fundamentales de la psicología materialista. Séchenov pone de relieve la inconsistencia científica de los razonamientos de Kavelin acerca de lo que es el "principio general" que explica todos los fenómenos de la naturaleza. Kavelin estimaba que ese primer principio es el "alma", comprendida como un ente que se diferencia del cuerpo, independiente, capaz de acción propia y libre. Refiriéndose a ello, Séchenov subraya que para los naturalistas el principio general es la materia con las diversas cosas y los fenómenos materiales que existen realmente y que son percibidos a través de los sentidos. Kavelin atacaba principalmente a la teoría del reflejo. Si los fenómenos

[212] Véase el t. II de nuestra Historia de la filosofía, págs. 320-322.

psíquicos dependiesen directamente de las condiciones y leyes del mundo exterior, escribía, las representaciones serían copias fotográficas del mundo que nos rodea. Y no obstante, la mitología abunda en creaciones de la imaginación como, por ejemplo, la cabeza de Medusa, el Minotauro, etc., que no tienen analogía alguna en la vida real. En su defensa de la teoría del reflejo, Séchenov señala que ni siquiera las imágenes mitológicas, a las que Kavelin se remitía, son creaciones puras de la imaginación; son combinaciones, que no se produjeron en el mundo, de impresiones que sí existieron. "...Si el hombre fuese capaz de producir combinaciones en las que, al menos, hubiese un elemento *realmente no terreno,* entonces la creación independiente del alma quedaría, como es lógico, probada." [213]

La polémica entre Séchenov y Kavelin fue una de las más claras manifestaciones de la lucha de las dos concepciones del mundo, de las dos tendencias históricas en la época posterior a la reforma: la tendencia materialista, democrático-revolucionaria, representada por Chenishevski y sus continuadores, y la tendencia idealista, liberal burguesa, una de cuyas figuras más destacadas era Kavelin.

Con sus descubrimientos y síntesis en el campo de la fisiología de la actividad nerviosa superior, Séchenov dio una base científica para la solución materialista de problemas tan importantes de la teoría del conocimiento como el origen de éste, la cognoscibilidad del mundo y de sus leyes, el contenido objetivo de nuestros conocimientos, etc.

Dentro de la teoría del conocimiento, Séchenov centra sus investigaciones en las vías que nos llevan a conocer la verdad, en el desarrollo del pensamiento a partir de las sensaciones elementales, que surgen a consecuencia de la acción del mundo exterior sobre nuestros sentidos.

A diferencia de las proposiciones agnósticas de Müller y Helmholtz, en el sentido de que los conceptos, representaciones y sensaciones son únicamente símbolos, y no el reflejo de la realidad, Séchenov subrayaba que *a todos los elementos del pensamiento objetivo en cuanto se refiere a los vínculos y relaciones objetivos percibidos por nosotros en el espacio y en el tiempo corresponde una realidad.*[214]

En su demostración de que nuestras sensaciones son un reflejo, una copia de la realidad, Séchenov escribía: "El ojo se refiere a las formas del movimiento como la placa fotográfica, capaz de percibir no sólo las imágenes inmóviles, sino las que se desplazan de un lugar a otro; de ahí que la semejanza entre lo sentido y lo real sea aquí tan tangible como la que existe entre la cara del hombre y su fotografía." [215]

Séchenov señala que en las construcciones lógicas (razonamientos), la deducción, en su forma más simple, no contiene nada que no figurase en las premisas. En muchos casos, en cambio, la deducción va de lo que se halla presente a lo que no se halla. Entonces no se tienen presentes los elementos prestos de la deducción, y la mente del hombre que razona, que conoce, tiene que buscarlos; y ahí es donde cobra expresión su actividad

[213] I. M. Séchenov, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. I, Moscú, 1952, páginas 141-142.
[214] Ibídem, pág. 484.
[215] Ibídem, pág. 472.

consciente. En esta particularidad del raciocinio ven los idealistas la prueba de la completa autonomía, de la independencia respecto del medio ambiente de la creación apriorística de la mente que conoce. Séchenov demuestra, a su vez, que una condición imprescindible en los razonamientos de dicho género (por ejemplo, cuando la deducción va de la parte al todo, y viceversa; del presente al pasado o al futuro; de la causa al efecto, y al contrario) es la existencia de datos que el hombre adquirió como fruto de su experiencia pasada. Sin esta condición, la deducción es imposible. De ordinario, el miembro de la comparación que falta es sustituido por el elemento reproducido de la anterior experiencia, y la deducción se hace perfectamente posible.

Uno de los más grandes méritos científicos de Séchenov es la aplicación que hace del concepto del reflejo a la vida espiritual del hombre, es decir, según la atinada expresión de I. P. Pávlov, la proclamación y realización del gran principio de la causalidad en el límite extremo en que se manifiesta la naturaleza viva.

Séchenov revela consecuentemente, paso a paso, la inconsistencia científica de los idealistas cuando afirman que el pensamiento abstracto crea su contenido partiendo de sí mismo, de propiedades primarias de la mente, y carece en absoluto de raíces sensibles. La refutación más palmaria de esta opinión preconcebida la ve en la experiencia, en la práctica.

Las hipótesis científicas, al igual que las deducciones a que la ciencia llega, nos convencen únicamente en la medida en que reflejan la experiencia práctica y se ven avaladas por ella.

En la vida ordinaria, más allá de la experiencia que el hombre acumula, su pensamiento encuentra la región de lo posible, y las acciones humanas proporcionan frutos valiosos únicamente a condición de que en su avance se orienten en el sentido de lo posible. De la misma manera, dice Séchenov, el terreno del verdadero progreso del saber es únicamente lo posible para un tiempo concreto. Una característica de los idealistas es que no toman en consideración este requisito.

Desde el punto de vista de Séchenov, la sensación, la representación, el concepto y el pensamiento son imágenes de los correspondientes fenómenos exteriores, reflejos de las cosas y los procesos reales de la naturaleza. No obstante, en algunos de sus trabajos, junto a los términos de "imagen" ("imagen visual"), "copia" ("copia de la realidad"), etc., en calidad de sinónimos encontramos términos filosóficamente incorrectos, como son los de "signo" y "símbolo". Pero este error de Séchenov no va más allá de un empleo inadecuado de los términos, y en modo alguno indica que compartiese el agnosticismo de quienes defendían la "teoría de los símbolos". Aun valiéndose de una terminología incorrecta ("signo sensorial convencional", "símbolo"), Séchenov rechazaba las afirmaciones de los agnósticos en el sentido de que, por razones de principio, el conocimiento científico es imposible y de que su cognoscibilidad es convencional. Estos dogmas, sostiene él, se contradicen totalmente con los avances prácticos de las ciencias naturales. "Resulta —escribía— que esta ciencia opera con signos sensoriales convencionales de una realidad inaccesible, mientras que el resultado es un sistema cada vez más armónico de conocimientos, y de conocimientos reales, porque sin cesar se ven confirmados

por brillantes aplicaciones en la práctica, es decir, por los éxitos de la técnica." [216]

Todas las investigaciones científicas de Séchenov se hallan presididas por la idea del desarrollo de la naturaleza viva. Fue un naturalista avanzado, que defendió resueltamente y amplió con un espíritu fecundo la teoría de la evolución. Cada acto psíquico lo examina como un proceso que tiene su comienzo, su curso y su fin. Partiendo de la idea del desarrollo, criticó las teorías metafísicas de los psicólogos que afirmaban que el desenvolvimiento intelectual del individuo y de la humanidad en general parte de la nada, como si toda la evolución precedente de la naturaleza orgánica no hubiese preparado el terreno para el desarrollo intelectual del hombre.

Séchenov opone a las concepciones metafísicas la idea de la aparición y desarrollo del pensamiento a partir de la "sensibilidad", y señala: sólo es posible pensar mediante representaciones y conceptos de objetos y fenómenos que nos son conocidos, y también de sus propiedades, vínculos y relaciones. Por consiguiente, el pensamiento ha de ser precedido de la capacidad de reconocer y distinguir los objetos y fenómenos, sus propiedades, vínculos y relaciones mutuas. Y esto únicamente nos lo dan en un principio los órganos de los sentidos.

Indicaba Séchenov que la expresión objetiva de lo que el pensamiento es la tenemos en la proposición trimembre, compuesta de sujeto, predicado y cópula. Esta fórmula, decía, abarca casi toda la infinita variedad de pensamientos, y justamente a ella, en su aspecto más simple, se reduce la imagen verbal de las ideas en todos los pueblos de todos los tiempos, en todos los escalones de su avance cultural. Esto, en grado considerable, explica la continuidad del pensamiento y de su expresión verbal en la historia de los hombres.

Séchenov definía el pensamiento como la comparación de dos (o más) *objetos pensados en una relación recíproca cualquiera.*[217] Todas las relaciones posibles en las que los objetos del pensamiento son comparados unos con otros los reducía a tres grandes categorías: "*semejanza, coexistencia y sucesión,* según como en el pensamiento los objetos se presentan únicamente en tres formas principales de comparación: como miembros de grupos o sistemas de clasificación afines, como miembros de combinaciones espaciales y como miembros de series que se suceden en el tiempo".[218]

Pero si la estructura del pensamiento en su expresión verbal es tan constante y homogénea por lo que toca a su base, no menos igual y homogéneo es en todos los hombres el mecanismo fisiológico que asegura la función del pensamiento y el lenguaje. Si no fuera así, dice Séchenov, si la acción de los factores que crean el pensamiento no estuviese subordinada a leyes iguales para todos los hombres, cada individuo tendría su propio régimen de pensar, su lógica, y para comprenderse "habría ne-

[216] I. M. Séchenov, *Obras escogidas,* t. 1, pág. 449.
[217] Ibídem, pág. 277.
[218] Ibídem, pág. 278.

cesidad de crear una ciencia incomparablemente más difícil que la lógica actual..." [219]

Séchenov subraya que la constitución de los órganos de los sentidos en los animales superiores permite suponer que poseen la capacidad de análisis y síntesis, aunque prácticamente dicha capacidad no rebasa en ellos los límites de la necesidad de orientación en el medio que les rodea. Ahora bien, el pensamiento abstracto lo consideraba propio exclusivamente del hombre.

La capacidad del hombre para expresar con palabras sus pensamientos y estados anímicos le sirve, según Séchenov, "no sólo como medio para el trato intelectual con sus semejantes, sino también como ayuda e incluso como instrumento del pensamiento propio".[220] La palabra, escribía, en todos los tiempos históricos se ha desarrollado, y actualmente se desarrolla, de conformidad con la necesidad de pensar mediante conceptos abstractos.

Todas las investigaciones de Séchenov sobre los problemas del pensamiento y el lenguaje dirigen su filo contra la filosofía idealista, y principalmente contra el kantismo, y salen en defensa del materialismo.

Las obras de Séchenov, particularmente las que tratan de problemas de filosofía, de la teoría del reflejo de la actividad nerviosa superior, de psicología del pensamiento y de biología general, gozaron de gran predicamento entre los círculos avanzados de la sociedad rusa y contribuyeron a limpiar y preparar en el plano ideológico el terreno para la aceptación y propagación en Rusia del materialismo dialéctico.

Séchenov y los demás biólogos materialistas rusos defendieron activamente, con toda la pasión de que el verdadero investigador es capaz, la doctrina darvinista de los ataques de que la hacían objeto los reaccionarios de toda laya.

En embriología y anatomía comparada, hasta mediados del siglo XIX se hallaba extendida la tesis de Cuvier, idealista y metafísica, de que cada tipo de animales —vertebrados, moluscos, artrópodos, etc.— era un todo específico, perfectamente cerrado, que no guardaba relación alguna con los otros tipos. De ahí se llegaba a la conclusión de que era absolutamente imposible considerar los datos relativos a la estructura anatómica de los distintos organismos como argumento en pro de la idea del desarrollo en la naturaleza viva.

Los indisolubles vínculos de esta afirmación de Cuvier con su reaccionaria "teoría de los cataclismos" y con la idea místico-religiosa de los "repetidos actos de creación" eran de una evidencia plena. Sin embargo, en vez de revisar esta tesis de Cuvier, claramente caduca, los biólogos idealistas, y en particular A. Weismann, la apoyaban y profundizaban.

Los planteamientos idealistas y metafísicos de Cuvier y Weismann, en cuanto a los tipos de desarrollo de los animales, fueron sometidos por primera vez a crítica en los trabajos del eminente biólogo ruso *Alexandr Onúfrievich Kovalevski* (1840-1901), quien en 1865 daba a conocer sus descubrimientos, demostrativos de la comunidad de origen y unidad de todos los tipos de desarrollo de los animales, sin excepción alguna. Apo-

[219] I. M. Séchenov, *Obras escogidas*, t. 1, pág. 488.
[220] Ibídem, pág. 381.

yándose en detenidas investigaciones experimentales, llegaba a la conclusión de que en los vertebrados e invertebrados más diversos, particularmente en las primeras fases de su vida individual (ontogénesis), existe una asombrosa semejanza en cuanto a los tipos de desarrollo.

Con sus investigaciones sobre la historia comparada del desarrollo de los organismos, A. O. Kovalevski sentó las bases de un nuevo capítulo de las ciencias biológicas, como era de embriología comparada. Sus estudios conducían obligatoriamente a la conclusión materialista de la comunidad de origen y de desarrollo histórico de todas las especies animales.

Era un gran paso adelante de la elaboración de la teoría materialista del desarrollo de la naturaleza viva y asestaba un golpe demoledor a la "teoría de los tipos" de Cuvier y Weismann.

Al mismo tiempo que A. O. Kovalevski, contra las teorías idealistas y metafísicas de Cuvier y Weismann salió a la palestra *Ilya Ilich Méchnikov* (1845-1916). Apoyándose en las bases materialistas de la doctrina de Darwin, se entregó a una serie de investigaciones en el campo de la biología, con el objeto de poner en claro las leyes del desarrollo individual de distintos organismos. I. I. Méchnikov, a la vez que A. O. Kovalevski, estableció y argumentó la ley de la unidad de origen y de desarrollo histórico en los diversos tipos de animales y contribuyó a la creación de la embriología evolucionista comparada.

Aun teniendo en gran estima la teoría de Darwin, Méchnikov enfocab con espíritu crítico algunas de sus tesis, por considerar que, al seguir esquema maltusiano de la "superpoblación", atribuía excesiva impol tancia al factor de la lucha por la existencia en la naturaleza viva. Su ponía que el proceso de formación de las especies en ella no siempre ni en todos los sitios se halla vinculado a la lucha por la vida, de la misma manera que ésta no trae consigo obligatoriamente la modificación de las especies en el mundo orgánico. Méchnikov señala también el escaso valor que Darwin atribuye a las condiciones del medio en el origen de los cambios hereditarios entre los organismos vivos.

Las tesis y conclusiones teóricas más importantes de Méchnikov, y ante todo su teoría del origen y desarrollo de los organismos pluricelulares, se basan en sus investigaciones experimentales sobre animales pluricelulares inferiores, sobre las esponjas y las medusas. Estos estudios le condujeron a la admirable teoría de los fagocitos.

En 1882-1883, cuando investigaba el comportamiento de las bacterias que pasan al organismo vivo, Méchnikov descubrió la existencia en la sangre de unas células específicas, dotadas de movimiento propio en el interior del organismo y capaces de devorar cuerpos extraños, entre ellos los microbios. Esas células son las que él denominó fagocitos, dando el nombre de fagocitosis al acto por el que devoran a los microbios que llegan al organismo. Sus trabajos sobre los problemas de la fagocitosis le valieron el Premio Nobel (1908). Con la teoría fagocitaria guardan relación sus estudios sobre la teoría de la inflamación, de la inmunidad y, más tarde, sobre uno de los problemas cardinales de la biología, como es el de las causas de la senectud y la muerte.

Por su formación filosófica, Méchnikov era materialista, si bien él se llamaba partidario de la "concepción racional". Tal concepción quedó

expuesta en obras suyas como *Estudios de optimismo, Estudios sobre la naturaleza del hombre* y *Cuarenta años en busca de una concepción racional del mundo*, las cuales nos lo presentan como un representante del materialismo antropológico. Méchnikov combatió activamente el intuicionismo de Bergson, el pragmatismo de James, el espiritismo y otras corrientes idealistas. Prestó singular atención a la crítica de la solución idealista del problema de las relaciones entre la conciencia y el cerebro y combatió la fe en la inmortalidad del alma y en la vida del más allá.

Un papel digno de señalar en cuanto al desarrollo de las ideas materialistas en la biología correspondió al notable paleontólogo ruso *Vladímir Onúfrievich Kovalevski* (1842-1883). Permaneció en el extranjero, donde mantuvo estrechas relaciones con Herzen y otros revolucionarios rusos que vivían en la emigración. En 1863 se incorporó a la insurrección polaca y en 1866 estuvo en el ejército de Garibaldi.

Hasta V. O. Kovalevski, en la paleontología, lo mismo que en la anatomía comparada y la embriología, imperaban las concepciones metafísicas de Cuvier. La paleontología era una ciencia puramente descriptiva, empírica, y estaba muy necesitada de una síntesis teórica de los datos recogidos. V. O. Kovalevski fue el primero en señalar el hecho de que la paleontología no podía seguir "por esa vía descriptiva, sin el rayo de luz orientador de la teoría..." [221]

Por esta razón acogió con entusiasmo la teoría evolucionista de Darwin, que indicaba el camino para edificar la paleontología como una ciencia basada en la evolución. "Es lógico —decía V. O. Kovalevski— que la "teoría del desarrollo" había de encontrar el eco más amplio en la paleontología; pero lamentablemente, en virtud de las condiciones, extremadamente desfavorables, casi no ha llevado en este campo hasta ahora a ningún resultado práctico importante." [222]

V. O. Kovalevski deja sentado que la paleontología científica ha de valerse del método evolutivo y determina de un modo nuevo su campo de acción: "...El objetivo final de la paleontología —escribe— es la construcción de estrictas líneas genealógicas para todos los apartados del mundo orgánico..." [223] Por primera vez en la historia de la ciencia mostró el modo como había de construirse la línea genealógica en la naturaleza viva. En 1873 dio a la luz la *Paleontología de los caballos*, obra que se ha hecho clásica, en la que estudiaba el proceso de desarrollo que va desde los antiguos ungulados pesirodáctilos hasta el caballo moderno. En este libro muestra el modo como en el proceso de la selección natural, bajo la influencia de las condiciones del medio, cambió la estructura del organismo del caballo y se adaptó el animal a determinadas condiciones de existencia.

V. O. Kovalevski sentó con sus investigaciones las bases de la paleontología evolucionista.

Entre la gloriosa cohorte de sabios materialistas avanzados de Rusia en la segunda mitad del siglo XIX corresponde un lugar de honor a *Klíment Arkádievich Timiriázev* (1843-1920).

[221] V. O. Kovalevski, *Paleontología de los caballos*, Moscú, 1948, pág. 159.
[222] Ibídem, pág. 160.
[223] Ibídem, pág. 231.

En sus años mozos Timiriázev adoptó ya las ideas materialistas y democrático-revolucionarias de Herzen, Chernishevski y Písarev, y hacia 1870 se muestra como materialista convencido y partidario de la teoría del desarrollo en el mundo orgánico.

En los años 60 se afilió con entusiasmo a la teoría darvinista de la evolución y emprendió una decidida lucha contra sus adversarios. Veía que en la pugna desencadenada entre darvinistas y antidarvinistas chocaban dos concepciones del mundo: la avanzada, la materialista, y la reaccionaria, la idealista, que trataba de devolver sus derechos a la "razón suprema".

En su réplica al idealista neoeslavófilo N. Y. Danilevski —quien en su voluminoso trabajo contra Darwin había reunido las ideas expuestas por los antidarvinistas de todo el mundo, según hace notar Timiriázev—, réplica plasmada en *Carlos Darwin y su doctrina,* descargó un golpe contra todo el campo del antidarvinismo.

A la defensa y ampliación del darvinismo están también dedicadas otras obras de Timiriázev, como son *La vida de las plantas* y *El método histórico en la biología.* De entre el gran número de trabajos suyos como historiador y divulgador de la ciencia ofrecen particular interés *Rasgos fundamentales del desarrollo de la biología en el siglo XIX* y la colección de artículos que lleva por título *La ciencia y la democracia.*

En sus obras, Timiriázev pone de relieve la naturaleza reaccionaria del vitalismo. A fines del siglo XIX, escribía, el vitalismo ha renacido "como producto de la reacción teológico-metafísica general contra la conformación severamente científica del pensamiento, primero en Occidente y luego, por el afán de imitación, también en nuestro país".[224]

Golpes demoledores contra el vitalismo significaron los trabajos experimentales de Timiriázev acerca de la fotosíntesis, es decir, de la síntesis de los cuerpos orgánicos a partir de los inorgánicos bajo la acción de los rayos del sol. Hasta Timiriázev, apoyándose en la experiencia del norteamericano Draper, se consideraba que el proceso de fotosíntesis transcurría con la intensidad máxima en los rayos amarillos. Era conocido que los rayos amarillos son menos absorbidos por las hojas verdes que los otros rayos del espectro y que, además, no poseen el máximo de energía; por eso, de los experimentos de Draper llegaban los vitalistas a la conclusión de que la fotosíntesis no se subordina a la ley de la conservación de la energía y que la luz solar no es aquí fuente de energía, sino únicamente el estímulo que pone en marcha, en la hoja verde, ciertos procesos "inexplicables" y milagrosos.

Así, pues, una cuestión específica de la fisiología de las plantas —a qué sector del espectro solar corresponde el máximo de la fotosíntesis— adquiría alcance filosófico. Tomando como punto de apoyo los principios del materialismo, Timiriázev demuestra que la ley de la conservación de la energía rige también en la naturaleza viva. Y esto significaba que el máximo de fotosíntesis ha de corresponder, primero, a los rayos que son absorbidos de la manera más completa por las hojas verdes, y segundo, a aquellos de los rayos absorbidos que poseen el máximo de energía. Los

[224] K. A. Timiriázev, *Obras,* ed. rusa, t. V, Moscú, 1938, pág. 449.

brillantes experimentos de Timiriázev demostraron irrefutablemente que las condiciones energéticas más favorables para la fotosíntesis corresponden justamente a los rayos rojos, y no a los amarillos, como posteriormente ha venido a confirmarlo la teoría de los cuantos.

Timiriázev colocó los sólidos cimientos de la teoría moderna de la fotosíntesis; expuso la idea de la formación, en el proceso de la fotosíntesis, de complejas combinaciones orgánicas intermedias. Sus trabajos en este terreno han proporcionado una nueva y convincente prueba de la tesis materialista según la cual la transformación de la materia inorgánica en orgánica se realiza sin intervención alguna de fuerzas "milagrosas", sobrenaturales.

Otra tesis importante de Timiriázev, que significaba un nuevo avance del darvinismo, es la afirmación de que la biología —que se limita a explicar el mundo orgánico— ha de ser completada con la doctrina relativa a las vías de cambio de ese mundo orgánico. "...El fisiólogo —escribía— no ha de limitarse a describir la naturaleza, sino que ha de explicarla y gobernarla...; su papel no debe ser el de un observador pasivo, sino el papel activo del experimentador..., ha de entrar en lucha con la naturaleza y, con la fuerza de su intelecto, de su lógica, obtener, indagar las respuestas a sus preguntas, a fin de dominarla y, subordinándola a su voluntad, ponerse en condiciones de originar o interrumpir a su arbitrio, de modificar u orientar los fenómenos de la vida." [225]

Para dirigir conscientemente el proceso de la evolución hay que conocer sus leyes, las fuerzas que lo mueven, sus factores. En *Factores de la evolución orgánica*, Timiriázev enumera tres: "El medio, que impone los cambios; la herencia, que acumula estos cambios, y la selección, que adapta, organiza e impone a las formas vivas ese sello de perfección que constituyó un perpetuo enigma desde el punto y hora en que el hombre comenzó a pensar." [226] De todos ellos consideraba el medio como el principal factor, el que origina en el organismo los cambios hereditarios, recalcando que la mutabilidad, como "una de las propiedades fundamentales del organismo, consiste en su capacidad de encontrarse en constante interacción con los objetos y las fuerzas del medio ambiente, de encontrarse en equilibrio dinámico en ese medio..." [227] De ahí llegaba a la conclusión de que el medio "es la única fuente posible de la aparición de particularidades completamente nuevas en la estructura o en las funciones" [228] del organismo.

Consideraba Timiriázev que la acción sobre el organismo corre a cargo no de elementos particulares, sino de los "actores físicos" más comunes del medio exterior: la luz, el calor, la humedad, la fuerza de atracción de la tierra, etc. Criticaba a Lamarck y sus adeptos las concesiones hechas al idealismo, manifestadas en las hipótesis de que todos los cuerpos orgánicos poseen una tendencia interna —mística— hacia el progreso, de que la "tendencia" de los animales da origen a órganos nuevos. Eso no quita para que tuviese el más elevado concepto de la idea básica

[225] K. A. Timiriázev, *Obras*, ed. rusa, t. IV, Moscú, 1938, pág. 35.
[226] Ibídem, t. V, pág. 141.
[227] Ibídem, pág. 160.
[228] Ibídem, t. VI, Moscú, 1938, pág. 160.

de Lamarck, la que se refiere a la influencia del medio exterior en los procesos de estructuración de formas dentro de la naturaleza orgánica.

Timiriázev estimaba que "sólo la unión de *este aspecto* del lamarkismo con el darvinismo promete la solución completa del problema biológico".[229]

En relación estrecha con los dos primeros factores de la evolución —la mutabilidad y la herencia—, examinaba su tercer factor, la selección. Timiriázev sometió a una crítica demoledora a quienes negaban el papel de la selección en la evolución y veían en ésta un simple tamiz encargado de separar las formas orgánicas más adaptadas que ya se tenían presentes. El papel creador de la selección lo veía en la circunstancia de que en ella no sólo se conserva una u otra forma nueva, la más adaptada, sino que se incrementa la capacidad del organismo para producir esas formas en las condiciones concretas del medio. Cuando Timiriázev revela el contenido del proceso de la selección natural, lleva con toda la razón a un primer plano la conservación de lo adaptado, y no la eliminación de lo no adaptado.

Admite como Darwin la superpoblación en la naturaleza y la lucha interespecífica que de ella se desprende, aunque, al mismo tiempo, denuncia el carácter anticientífico y el contenido reaccionario de la teoría de Malthus en su proyección sobre la sociedad. La lucha contra todas y cada una de las manifestaciones del idealismo en biología, su aspiración a edificar esta ciencia sobre principios estrictamente materialistas, definen brillantemente a Timiriázev como a un materialista consciente y militante.

El carácter filosófico consciente de las concepciones materialistas de Timiriázev encuentra nueva confirmación en diversos apuntes inéditos que se conservan en el museo que lleva su nombre. Veía la conciencia como la función de un determinado órgano material del hombre, y concretamente del cerebro. En el borrador de una de sus lecciones se dice: "Si sabemos que la conciencia se pierde cuando un órgano determinado sufre lesiones, lo más acertado será afirmar que es atributo de ese órgano." [230]

En su crítica del idealismo y el agnosticismo, que constituyen la base filosófica general del vitalismo, el weismanismo, etc., Timiriázev escribía: "Nadie se equivocó tanto en sus predicciones como los profetas de la limitación del conocimiento humano." [231] Esta afirmación la robustece con el análisis de la historia de la ciencia.

Timiriázev cree en la fuerza ilimitada de la razón humana, pero exige un severo enfoque crítico de toda idea nueva aparecida en la ciencia, que ha de ser sometida a la comprobación de la experiencia. Lo principal, decía, no es enunciar una idea, aunque sea totalmente cierta, sino confirmarla mediante la experiencia.

El materialismo de Timiriázev se encontraba en relación íntima con su visión histórica del estudio de la naturaleza. El método histórico era para Timiriázev el único que corresponde al nivel moderno de la ciencia.

[229] K. A. Timiriázev, *Obras*, ed. cit., t. IV, pág. 289.
[230] K. A. Timiriázev, *Borrador de una lección*, pág. 2. Museo K. A. Timiriázev.
[231] K. A. Timiriázev, *Obras*, ed. cit., t. VI, pág. 44.

Al examen de la aplicación de ese método en una ciencia concreta dedicó un trabajo que lleva por título *El método histórico en la biología*. De conformidad con él, Timiriázev tomaba la naturaleza en estado de constante movimiento y cambio, en estado de desarrollo, que él interpretaba como un proceso de aparición de nuevas formas, y no como una simple repetición de lo viejo.

"...En la naturaleza —decía— existe el movimiento, y este movimiento es en definitiva de avance, es decir, tiende al perfeccionamiento de los seres." [232]

En la naturaleza viva veía Timiriázev la gradualidad y vinculación, sujetas a leyes, de los distintos aspectos del proceso de desarrollo, que excluye las repentinas explosiones y cataclismos. Escribía así: "...El hombre no guarda memoria de que de la yegua naciera un asno o del frambueso la zarzamora; no nacen tampoco seres que se distingan de sus progenitores en la misma medida en que estas especies se diferencian entre sí, pero, nos preguntamos, ¿es necesario un fenómeno tan excepcional para convencernos de la unidad de origen de estos seres, evidentemente semejantes entre sí? ¿Es posible, incluso, ese fenómeno? ¿Se acomoda a la noción fundamental de la gradualidad del proceso histórico? Sabemos con exactitud quiénes fueron los antepasados de los irlandeses o los franceses, pero a nadie se le ha ocurrido pedir, para confirmar este hecho, que de padres irlandeses o franceses naciese de súbito un peludo celta o un galo empeñado en hablar en su lengua, tiempo ha olvidada. Ese inconcebible milagro destruiría todos nuestros conceptos sobre el proceso histórico-natural, pero justamente ese milagro se ha pedido en repetidas ocasiones a los defensores del desarrollo histórico-natural del mundo orgánico por parte de sus detractores." [233]

En una nota explicativa de este párrafo señala Timiriázev que este "argumento infantil" fue esgrimido por Virchow contra los partidarios de Darwin en el Congreso de Antropología celebrado en Moscú.

La negación por Timiriázev, siguiendo a Darwin, de la existencia en la naturaleza de saltos bruscos, equivalentes a una explosión, en los que los individuos de una especie engendran de súbito e inesperadamente individuos de otra especie, no significa, empero, que él adoptase el punto de vista de un evolucionismo vulgar, que rechazaba toda clase de saltos en la naturaleza. Niega los saltos-explosiones en la naturaleza viva, pero acepta las modificaciones sustanciales, cualitativas (es decir, los saltos) operados de conformidad con el desarrollo gradual. Así, pues, en esencia, enfocaba el desarrollo de la naturaleza viva con un criterio dialéctico, negando la presencia en ella de saltos-explosiones comprendidos metafísicamente o los "cataclismos" a la manera de Cuvier.

Un papel importante en el desarrollo del mundo orgánico atribuía también Timiriázev a la lucha de las contradicciones propias de la naturaleza viva. A la vez que ponía de relieve el carácter contradictorio del fenómeno mismo de la vida, examinaba ésta en su movimiento, en la unidad de los contrarios. "Sólo el conjunto de los dos procesos, de la creación y la des-

[232] K. A. Timiriázev, *Obras*, t. VI, Moscú, 1939, pág. 155.
[233] Ibídem, tomo IV, pág. 68.

trucción, caracteriza al cuerpo vivo. El organismo sólo vive en tanto se ve sometido a destrucción." [234]

Timiriázev no era aún en el siglo XIX un materialista dialéctico consciente, no tenía aún una concepción profunda de las contradicciones como origen interno del desarrollo. No obstante, criticaba al biólogo Nägeli, quien se guiaba por el método metafísico y era por ello incapaz de descubrir las contradicciones reales de la vida.

Timiriázev se esforzaba por transmitir al pueblo todos sus conocimientos y descubrimientos en la biología general, fisiología y agronomía. Era adversario apasionado de la "ciencia por la ciencia", es decir, de la ciencia que se halla divorciada de los intereses del pueblo. La medida de la perfección de nuestros conocimientos la veía en el grado en que éstos pueden ser aplicados a la satisfacción de las necesidades materiales del hombre: "La ciencia está llamada a hacer el trabajo del agricultor más productivo." [235] Desde los primeros pasos de su actividad intelectual, escribía, se planteó dos tareas paralelas: trabajar para la ciencia y escribir para el pueblo.

Timiriázev se mostraba orgulloso de los éxitos de la ciencia rusa. Subrayaba muy particularmente la tendencia de los investigadores avanzados de Rusia y a las amplias síntesis teóricas. "No en la recopilación de interminables cifras de los diarios meteorológicos, sino en el descubrimiento de las leyes fundamentales de las matemáticas; no en el estudio de las faunas y floras locales, sino en el descubrimiento de las leyes fundamentales de la historia del desarrollo de los organismos; no en la descripción de las riquezas minerales de su país, sino en el descubrimiento de las leyes fundamentales de los fenómenos químicos: ahí es donde, principalmente, la ciencia rusa ha demostrado ser igual, y a veces superior, a cualquiera otra." [236]

Dentro del período que nos ocupa, en las obras de Timiriázev se ponen ya de relieve claramente los rasgos principales de su creación científica: el carácter combativo y materialista de sus concepciones; la lucha activa contra el idealismo, el vitalismo y demás teorías anticientíficas; el espíritu democrático, la tendencia a divulgar la ciencia y convertirla en patrimonio del pueblo. Posteriormente, en el siglo XX, Timiriázev se acercó de lleno al materialismo dialéctico, acogió favorablemente la Gran Revolución Socialista de Octubre y se colocó en las primeras filas de los combatientes activos de la ciencia soviética.[237]

Vasili Vasílievich Dokucháev (1846-1903) es el fundador de la edafología como ciencia que estudia la interacción entre las formas fundamentales del movimiento de la naturaleza inorgánica y orgánica (la aparición de ciencias de este género había sido anunciada ya por Federico Engels).

Antes de Dokucháev la ciencia del suelo era principalmente descriptiva. A mediados del siglo XIX los naturalistas adoptaban de ordinario un

[234] K. A. Timiriázev. *Obras*. t. V, pág. 148.
[235] Ibídem, t. IX, Moscú, 1937, pág. 14, nota 2.
[236] Ibídem, t. V, pág. 42.
[237] La evolución de las concepciones filosóficas y político-sociales de Timiriázev en las primeras décadas del siglo XX será estudiada en el tomo V.

punto de vista unilateral y metafísico en el estudio del suelo. Lo enfocaban con un criterio puramente geológico, considerando el suelo únicamente como una masa térrea esponjosa, como el producto final de la erosión de las rocas; el suelo interesaba sólo en la medida en que en él se podía examinar una roca.

Otros (como J. Liebig) veían el suelo como el medio del que las plantas toman los factores materiales de su vida, como un depósito de sustancias nutritivas minerales. Todos los procesos relacionados con el suelo los interpretaban exclusivamente desde el punto de vista químico, sin tomar en consideración los procesos biológicos que contribuyen a formarlo.

Ninguna de estas dos tendencias veía el papel creador de las plantas en la formación del suelo, la interacción de los factores orgánicos e inorgánicos de este proceso.

Lo característico en Dokucháev, que comprendía la inconsistencia del método unilateral y metafísico de investigación, es la visión compleja y amplia del estudio de los fenómenos de la naturaleza. Dokucháev no era un empírico estrecho, penetraba en la esencia misma de los fenómenos. Todas sus investigaciones científicas se hallan presididas por la idea del desarrollo de la naturaleza sujeto a leyes, a causas, en todos sus campos, comprendida la esfera de los fenómenos relacionados con el suelo. Hablaba de la necesidad de estudiar no sólo los cuerpos aislados, los minerales, rocas, plantas, animales, etc., sino las leyes, los vínculos genéticos que existen entre los fenómenos de la realidad, entre la naturaleza muerta y la viva, entre el mundo vegetal y el mundo animal.

Al método unilateral (metafísico) de estudio del suelo oponía el método comparado, que se apoyaba en un enfoque dialéctico espontáneo de los fenómenos de la naturaleza. "...Para el conocimiento verdadero de todo cuerpo natural —escribía— se necesita estudiar, en la medida de las posibilidades, *todas* las condiciones que influyeron en su formación y carácter; es necesario utilizar precisamente el método *comparado* de investigación del cuerpo concreto, colocándolo en medios distintos, considerando los más diversos datos relativos a la geografía física." [238]

Los trabajos de Dokucháev produjeron una revolución en las concepciones acerca del suelo. Dokucháev fue el primero en señalar el papel del factor biológico en su formación, lo cual constituía un principio nuevo en cuanto a la génesis de la capa superficial de la Tierra.

Estas ideas de Dokucháev influyeron fecundamente en el desarrollo de la geografía, la geobotánica, la hidrología, la silvicultura y otras ramas de las ciencias naturales.

Los científicos rusos tomaron parte activa en la enconada pugna ideológica desplegada en la *antropología* entre su orientación progresiva, científica, y las falsas "teorías" de los reaccionarios. En el período que va de 1870 a 1883, el famoso viajero y antropólogo ruso N. N. Miklujo-Maklai, apoyándose en el estudio realizado entre los habitantes de Oceanía, demostró la igualdad corporal y psíquica de todas las razas humanas. Lo mismo que Chernishevski, denunció las teorías racistas de los colonizadores burgueses y combatió enérgicamente la trata de negros.

[238] V. V. Dokucháev, *Obras*, Moscú, 1953, pág. 139.

Los problemas filosóficos de la química en los trabajos de A. M. Bútlerov y D. I. Mendeleev. Los descubrimientos de los químicos rusos del siglo XIX cumplieron un destacado papel en la lucha del materialismo, en la lucha de la dialéctica contra la metafísica en el plano científico. Los investigadores rusos se distinguieron singularmente en sus aportaciones a la química mundial a partir de 1860. Más tarde, Timiriázev había de escribir, haciendo un balance de los progresos de las ciencias naturales en Rusia en ese tiempo: "Así, pues, en 10 ó 15 años los químicos rusos no se limitaron a alcanzar a sus compañeros europeos, que hasta entonces iban por delante, sino que a veces se colocaron a la cabeza del movimiento, de tal suerte que a fines del período que nos ocupa el químico inglés Frankland pudo decir con toda la razón que la química se hallaba en Rusia mejor representada que en Inglaterra, la patria de Humphry Davy, de Dalton y de Faraday."[239]

La síntesis filosófica de este gran progreso, que se llevó a cabo en relación indisoluble con la ciencia, el análisis de las concepciones de los propios químicos y del método que siguieron para alcanzar sus descubrimientos, proporcionan un valioso material para comprender cómo, gracias a este progreso, se robustecieron las posiciones del materialismo en la química y, aunque espontáneamente, fue penetrado cada vez más en ella la dialéctica. Esto se produce tanto en la química orgánica como en la inorgánica.

Hacia 1850, en la *química orgánica* no había una teoría única que explicase la infinita variedad de cuerpos que en ella existen y sus transformaciones. Muchos químicos consideraban incluso que sus fórmulas no ofrecían en general un cuadro de la estructura verdadera de los cuerpos y eran únicamente un procedimiento cómodo para expresar las distintas transformaciones químicas de la materia.

Para crear la química orgánica como ciencia, partiendo del cúmulo de datos no relacionados entre sí, era necesario, ante todo, expulsar de ella el agnosticismo y erigir una teoría materialista, verdaderamente científica, dentro de este campo. Ese trabajo lo realizó el gran químico ruso *Alexandr Mijáilovich Bútlerov* (1828-1886) al enunciar en 1861 su teoría de la estructuración química de las combinaciones orgánicas. Desde entonces, la química orgánica se asienta sobre sólidos cimientos científicos.

En la teoría de Bútlerov tomaban por primera vez cuerpo y eran ampliadas las ideas de Lomonósov acerca de la estructura de las partículas. Bútlerov mantenía en la química un punto de vista materialista, reconocía la realidad objetiva de los átomos y de sus nexos. La base de su teoría era el concepto del orden, de la interacción química de los distintos átomos ("partes elementales") en la molécula. "Este orden de interacción —escribía— podemos denominarlo *estructura química* de las partículas..." [240]

De conformidad con ello, Bútlerov formulaba la tesis fundamental de su teoría: ...*La naturaleza química de la partícula compleja viene determinada por la naturaleza de las partes elementales que la integran, por el número de ellas y por su estructura química.*[241] En esta proposición,

[239] K. A. Timiriázev, *Obras*, t. VIII, Moscú, 1939, pág. 154.
[240] A. M. Bútlerov, *Obras*, t. II, Moscú, 1953, pág. 35.
[241] Ibídem, t. I, Moscú, 1953, pág. 70.

que en esencia es la ley básica de la química, no hay el menor rastro de agnosticismo. Al propio tiempo, en ella se pone claramente de relieve la dialéctica espontánea, al afirmar que las diferencias cualitativas de los cuerpos químicamente complejos se deben a diferencias cuantitativas, es decir, a diferencias en cuanto al número de átomos y a la disposición que éstos ocupan unos respecto de otros. Esto permitía a Bútlerov explicar la diferencia cualitativa de cuerpos (isómeros) que poseen una misma composición química y un mismo peso molecular. Se comprende que si la naturaleza química y el número de átomos que integran la partícula son en estos cuerpos idénticos, sus diferencias cualitativas únicamente podrán ser atribuidas a la diferente estructura química de sus partículas, es decir, a la diferencia en el orden de la disposición mutua de los átomos y al carácter de su vinculación química. La interdependencia de los aspectos cualitativo y cuantitativo de la materia y el paso de los cambios cuantitativos a cualitativos se apreciaba con particular claridad justamente en las combinaciones orgánicas.

Según palabras de Mendeleev, Bútlerov "trata de penetrar en lo más profundo de las causas que agrupan los distintos elementos en un todo único, que dan a cada elemento la capacidad propia de entrar en un determinado número de reacciones y que atribuye la diferencia en las propiedades al diferente enlace de los elementos... Bútlerov mantiene sus concepciones a través de toda la numerosa serie de investigaciones".[242]

Con su teoría de la estructura química Bútlerov rechazó el agnosticismo de quienes mantenían la "teoría de los tipos", los cuales negaban la posibilidad de llegar a conocer la verdadera estructura de la molécula orgánica, la posibilidad de establecer una fórmula "racional" única que reflejase esa estructura. En oposición a los "tipistas", demostró que la combinación orgánica, única por su estructura interna, puede y debe ser expresada en forma de una imagen estructural única, es decir, de una fórmula química única.

"Para cada cuerpo —escribía Bútlerov— será posible en este sentido sólo una fórmula racional, y cuando sean conocidas las leyes generales de dependencia de las propiedades químicas de los cuerpos respecto de su estructura química, dicha fórmula será la expresión de todas esas propiedades." [243]

Entre los trabajos experimentales de Bútlerov sobresale particularmente la síntesis de los azúcares, que son una parte esencial del tejido vivo, orgánico. Esta síntesis contribuyó a desacreditar definitivamente la idea vitalista de la "fuerza vital" con cuya ayuda, según las nociones de los químicos y biólogos idealistas, se realizaba la síntesis de los complejos cuerpos orgánicos que intervienen en el proceso de la actividad vital de los organismos. Bútlerov presentaba este proceso como algo puramente material, sujeto en un todo a leyes, debido a causas exclusivamente naturales.

Bútlerov no era un partidario consciente del materialismo como doctrina filosófica, aunque con sus descubrimientos químicos argumentase la

[242] D. I. Mendeleev, *Obras*, t. XV, Leningrado-Moscú, 1949, pág. 297.
[243] A. M. Bútlerov, *Obras*, ed. cit., t. I, págs. 73-74.

concepción materialista de la sustancia y expusiese tal punto de vista. Más aún, en sus manifestaciones sobre los problemas de la gnoseología se inclinaba a veces hacia el espiritualismo. Las ideas de Bútlerov como químico se nutrían de un materialismo espontáneo, como el que profesaban la mayoría de los naturalistas.

En todos los puntos donde Bútlerov se refería a los problemas de la química y la física, y ante todo a la teoría de los átomos y moléculas y a la estructura de la materia, razonaba como un naturalista que se atiene a un materialismo espontáneo. Mas cuando abandona este campo, que es el suyo, y trata de plantear cuestiones alejadas de la química, como es, por ejemplo, la del alma, abandona el materialismo y se vuelve idealista. Mendeleev le criticó justamente sus aficiones por el espiritismo.

Entre los años 1860 y 1870 brilla con todo su esplendor el genio de uno de los más grandes químicos del mundo, de *Dimitri Iványovich Mendeleev* (1834-1907). Sus descubrimientos significaron una profunda revolución en la *química general e inorgánica.*

Mendeleev experimentó la influencia ideológica directa de los materialistas rusos, de los demócratas revolucionarios de su tiempo. Estudió con Dobroliúbov en el Instituto Pedagógico de San Petersburgo y conservó más tarde las relaciones con él. En viaje de estudios por el extranjero, entabló amistad con Séchenov, entró en círculos próximos a Herzen y leyó *Kólokol.*[244]

Entre los manuscritos de Mendeleev recientemente descubiertos hay apuntes muy completos de las *Cartas sobre el estudio de la naturaleza,* de Herzen. Eso demuestra que no se limitó a leer las obras de este último, sino que las estudió profundamente. El materialismo y la dialéctica de Herzen hubieron de influir sobre la labor científica de Mendeleev y se reflejaron en sus descubrimientos, que iban a hacer época en la historia de las ciencias naturales.

La influencia del materialismo y la dialéctica sobre Mendeleev se puso ya de manifiesto en sus primeros descubrimientos, en particular los que se refieren a los estados agregados de la materia. Partía de la afirmación de que la materia es capaz de pasar de un estado agregado a otro y que, por consiguiente, entre ellos no hay soluciones de continuidad absolutas; por eso, también las fuerzas que actúan entre las partículas son iguales, lo mismo en los gases y los vapores que en los líquidos. Era éste un concepto materialista de la naturaleza de los estados agregados, al mismo tiempo que expresión espontánea de la dialéctica de las relaciones y transformaciones recíprocas de estos estados.

En 1860 descubría Mendeleev que cada líquido posee una determinada temperatura por encima de la cual no puede existir como tal líquido, por grande que sea la presión; pasada esta temperatura límite únicamente puede existir en forma de vapor o de gas. Dicho punto límite es lo que Mendeleev denominó "temperatura de ebullición absoluta" (puesto que no depende de la presión, como los demás puntos de ebullición). En la

[244] Se ha conservado un ejemplar de *Kólokol* (núm. 113, del 15 de mayo de 1862) entre los libros de Mendeleev. Actualmente se encuentra en el archivo-museo científico D. I. Mendeleev, de la Universidad de Leningrado.

ciencia moderna se conoce con el nombre de "temperatura crítica". Nueve años después del descubrimiento de Mendeleev, el físico inglés T. Andrews confirmaba y ampliaba sus ideas sobre la temperatura crítica.

El descubrimiento de la temperatura crítica por Mendeleev venía a indicar una nueva vía de investigación experimental: la teoría científica alumbraba el camino de la práctica. En 1877 el francés Cailletét y el suizo Pictet, confirmando así las ideas de Mendeleev, simultáneamente y cada uno de ellos por separado, lograban reducir a estado líquido los gases "auténticos", sometiéndolos a un gran enfriamiento. Acerca de ello, Engels escribía en 1885: "Desde la licuefacción de los últimos gases "auténticos", desde que se ha probado que un cuerpo puede reducirse a un estado en que la forma líquida y la forma gaseosa se confundan sin dejar lugar a la distinción, los estados de agregación han perdido los últimos vestigios de su anterior carácter absoluto."[245]

En 1876, en colaboración con el polaco J. Boguski, Mendeleev encontró que la ley de Boyle (denominada a menudo ley de Boyle-Mariotte) tiene aplicación en los gases únicamente cuando éstos se encuentran a una presión perfectamente determinada para cada uno. A presiones mayores, se observa cierta desviación en un sentido, y cuando son menores la desviación se produce en el sentido contrario. De ahí llegó Mendeleev a la conclusión de que la idea del gas "perfecto" o "absoluto", es decir, de un gas que siempre siguiera con precisión absoluta la ley de Boyle-Mariotte, "pertenece a las ficciones que no encuentran confirmación en los hechos".[246]

Apoyándose en el descubrimiento de Mendeleev, Engels utilizó en el *Anti-Dühring* el ejemplo de la aplicabilidad de la ley de Boyle a los gases concretos para explicar el problema de la relación entre la verdad absoluta y la relativa. Engels indicó que la ley de Boyle refleja la realidad objetiva, pero no de manera completa, sino aproximadamente. Es relativa, pero en ella hay un núcleo de verdad absoluta.

Un papel decisivo en el descubrimiento de la dialéctica en los vínculos recíprocos y transformaciones de los cuerpos, y también a los avances de la concepción materialista acerca del átomo, correspondió a la ley periódica de los elementos químicos, que Mendeleev descubrió en febrero de 1869. Más tarde, el propio Mendeleev había de formular así la esencia de esta ley: "...SI COLOCAMOS TODOS LOS ELEMENTOS EN ORDEN SEGÚN EL VALOR DE SUS PESOS ATÓMICOS, resulta una REPETICIÓN PERIÓDICA DE SUS PROPIEDADES. Esto viene expresado por la LEY DE LA PERIODICIDAD: *las propiedades de los cuerpos simples, como también las formas y propiedades de las combinaciones de elementos, se encuentran en dependencia periódica* (o expresándonos algebraicamente, constituyen una función periódica) *del valor de los pesos atómicos de los elementos.*" [247]

Mendeleev se valió de su ley para construir el sistema periódico de los elementos: cada uno de sus períodos comienza con un metal fuerte (alcalino) y termina con un no metal no menos fuerte (halógeno o, como entonces se decía, haloide). Así, el tercer período empezaba con el sodio

[245] F. Engels, *Anti-Dühring*, trad. esp., Ed. Pueblos Unidos, 1960, pág. 18.
[246] D. I. Mendeleev, *Obras*, ed. cit., t. VI, Leningrado-Moscú, 1939, pág. 651.
[247] D. I. Mendeleev, *Fundamentos de química*, ed. rusa, t. II, Moscú-Leningrado, 1947, págs. 80-81.

y luego, en orden ascendente del peso atómico, seguían: el magnesio (metal menos fuerte, pero también claramente acusado); el aluminio (metal débil, que representa el paso de los metales típicos a los no metales); el silicio, el fósforo y el azufre (no metales, en los que el carácter no metálico va siempre en ascenso). Después de esto, en la modificación de las propiedades químicas se observa un salto brusco: al aumentar de nuevo el peso atómico se pasa directamente de un no metal fuerte (cloro) a otro metal fuerte (alcalino), como es el potasio,[248] con el que se inicia un nuevo período en el que en líneas generales se repite el mismo cuadro de modificación de las propiedades químicas de los elementos conforme su peso atómico aumenta.

Hay un nexo profundo entre el descubrimiento por J. Dalton de la ley de las relaciones múltiples como base experimental de la atomística química y el descubrimiento por Mendeleev de la ley periódica. Al descubrir su ley e introducir el concepto de peso atómico como característica esencial, en aquel entonces, de los elementos químicos, Dalton puso de relieve en cada uno de los elementos un vínculo indisoluble entre el aspecto cualitativo, representado por su individualización química, y el aspecto cuantitativo, representado por la masa de sus átomos, o peso atómico. En el peso atómico encontraba expresión la medida de cada elemento químico. Ahondando la idea de la atomística química en esta misma dirección, Mendeleev descubrió la vinculación consecutiva de los elementos unos con otros, vinculación que era a modo de la línea nodular de las relaciones de medida. (Este concepto lo introdujo Hegel, al caracterizar la dialéctica del paso de la cantidad a cualidad.) Una línea nodular de este género es, en esencia, el sistema periódico de los elementos, donde éstos se encuentran dispuestos en serie según sus pesos atómicos. Los nexos de su descubrimiento con el de Dalton los señalaba el propio Mendeleev en su *Lectura de Faraday* (1889): "Al unir con nuevos lazos el concepto de los elementos químicos con la teoría de Dalton acerca de la composición múltiple o atómica de los cuerpos, la ley periódica descubría en la filosofía natural un nuevo campo para el pensamiento." [249]

El sistema de los elementos de Mendeleev era expresión de la ley objetiva de la naturaleza. Para edificar un sistema de este género había que apoyarse no en un estado casual y pasajero de la materia, sino en la propiedad física más honda de los elementos, que se mantiene en pie en todos sus estados y combinaciones.

Mendeleev, como materialista que era, encontró esa propiedad en el peso atómico, o sea en la masa del átomo, de la cual dependían las propiedades químicas de los elementos. De la misma manera que la ley de la conservación y transformación de la energía expresa la vinculación mutua y las transformaciones recíprocas de las formas del movimiento, así, según Mendeleev, la ley periódica expresa esa misma vinculación de los elementos químicos. En la ley periódica, decía, hay que ver, ante todo, una manifestación de la unidad de las fuerzas de la naturaleza. "...Las cien-

[248] Los gases inertes, que ocupan en el sistema periódico un lugar intermedio entre los metales halógenos y alcalinos, fueron descubiertos más tarde.

[249] D. I. Mendeleev, *Obras escogidas*, ed. rusa, t. II, Leningrado-Moscú, 1934, pág. 354.

cias naturales —escribía— han encontrado por doquier en el mundo una unidad de plan, una unidad de fuerzas y de la materia, y los convincentes argumentos de la ciencia de nuestro tiempo obligan a cada uno a persuadirse de la verdad que estos tipos de unidad representan." [250]

El formidable alcance filosófico de la ley periódica se concreta, en particular, en el hecho de que dicha ley es uno de los mejores argumentos en favor de la unidad de la materia; señalaba a los naturalistas las vías concretas para un estudio más profundo de esa unidad, y por ellas siguieron los físicos y químicos entregados a la investigación de la estructura de los átomos.

El descubrimiento de la ley periódica contribuyó a eliminar de la química el factor casual en el estudio de los elementos químicos, de la misma manera que gracias al descubrimiento de la ley de la conservación y transformación de la energía se puso fin a la idea de que se debía a la casualidad la presencia de determinado número de fuerzas físicas en la naturaleza. "Hasta llegar a la ley periódica —indicaba Mendeleev—, los cuerpos simples eran considerados únicamente como fenómenos fragmentarios y casuales de la naturaleza..." [251]

La eliminación del factor casual de la química se puso de manifiesto con singular claridad en cuanto al descubrimiento de elementos nuevos, hasta entonces no conocidos. "Hasta llegar a la ley periódica —escribió Mendeleev— no había posibilidad alguna de predecir las propiedades de elementos desconocidos y era imposible hacer conjetura alguna acerca de las lagunas en las series de elementos. El descubrimiento de elementos nuevos era obra del azar o de un especial espíritu de observación del investigador... La ley periódica abrió una nueva vía en esta dirección." [252]

Así, en el centro de su sistema periódico, Mendeleev descubrió tres huecos, uno de los cuales se encontraba en la tercera serie de elementos, a continuación del aluminio. Y no sólo anunció que este hueco correspondía a un metal no descubierto, al que dio el nombre convencional de ecaaluminio, sino que describió sus propiedades y hasta predijo que su descubrimiento lo revelaría, lo más probablemente, el espectro. Ninguno de los naturalistas anteriores a Mendeleev se había atrevido a enunciar semejante hipótesis, y tanto más acerca del modo como serían descubiertos y registrados elementos químicos no conocidos hasta la fecha.

En 1875, el químico francés Lecoq de Boisbaudran descubrió, justamente por vía espectral, un elemento nuevo cuyas propiedades coincidían casi en absoluto con las que Mendeleev había previsto. Esto constituía un triunfo grandioso de la ley periódica, una brillante confirmación de cuanto el químico ruso había anunciado. Esta justificación de las predicciones hicieron que la ley periódica, según indicaba Mendeleev, comenzase a convertirse en una verdad admitida por todos.

La ley periódica de Mendeleev era un reflejo profundo de la dialéctica de la naturaleza, afirmaba la visión materialista acerca de la materia y

[250] D. I. Mendeleev, *Obras escogidas*, ed. rusa, t. II, Leningrado-Moscú, 1934, página 356.
[251] Ibídem, pág. 359.
[252] Ibídem, pág. 198.

revelaba los vínculos que existen entre los elementos. Con el descubrimiento de la ley periódica comenzaba a penetrar en la ciencia la idea de la mutabilidad, del desarrollo de los elementos químicos.

En la ley periódica se ponía de relieve con singular claridad el paso de los cambios cuantitativos del peso atómico a cambios cualitativos. Refiriéndose a esta ley en el sentido de la concatenación de los cambios cualitativos y cuantitativos de los elementos, su autor subrayaba el carácter discontinuo, a saltos, de los cambios químicos que la ley refleja.

El químico N. N. Béketov decía acerca de Mendeleev: "...La gloria de los trabajos científicos de Dimitri Ivánovich es para nosotros, los químicos rusos, doblemente querida: como un gran progreso de la ciencia y como un orgullo nacional... La ley periódica, además de lo que pudiéramos llamar su alcance concreto, tiene otro, en el plano científico-filosófico. Esta ley ha robustecido nuestras concepciones relativas a la teoría atomística, y los elementos químicos, cuya existencia era hipotética, se han convertido gracias a ella en una realidad auténtica." [253]

El descubrimiento de Mendeleev asestó un fuerte golpe sobre el idealismo, que negaba la existencia real y objetiva de los átomos; confirmó brillantemente la tesis del materialismo filosófico acerca de que el hombre puede conocer el mundo y sus leyes y cortó la deletérea influencia del agnosticismo, que negaba esa posibilidad y rechazaba el carácter fidedigno de nuestros conocimientos. Tales planteamientos agnósticos encontraron más tarde defensa en el físico-químico alemán W. Ostwald, creador de la denominada filosofía "energética", contra la que Mendeleev se manifestó con toda energía.

En *Fundamentos de la química*, Mendeleev criticaba así el energetismo: "Unos niegan en absoluto la materia, puesto que, dicen, únicamente conocemos la energía que la materia presenta (dureza, resistencia, peso, etc.), y por consiguiente, la materia no es más que energía. Esta noción, puramente escolástica a mi modo de ver, recuerda la abstracción según la cual no existe sino el yo porque todo pasa a través del conocimiento. Podemos imaginarnos que semejantes nociones, cualquiera que sea la dialéctica a que se recurra (la palabra "dialéctica" se emplea aquí en el sentido de "sofisma".—*N. de la Red.)*, no pueden mantenerse en las mentes que conserven cierta dosis de sentido común." [254]

El descubrimiento de Mendeleev dio origen a una viva controversia. El químico alemán L. Meyer sostuvo que también él era autor de dicha ley. Pero esto no correspondía a la realidad.[255]

Mendeleev defendió cálidamente el papel de los sabios rusos en el progreso de la ciencia, y en particular en el descubrimiento de la ley periódica, en el que él no se guiaba por consideraciones personales, sino que mantenía el punto de vista del honor nacional del pueblo ruso.

Actualmente la ley periódica constituye la base teórica de la teoría

[253] *Trabajos del Primer Congreso Mendeleviano sobre química general y aplicada*. San Petersburgo, 1909, págs. 33, 35.

[254] D. I. Mendeleev, *Fundamentos de química*, t. I, Moscú-Leningrado, 1947, pág. 476.

[255] Sobre esta cuestión se trata con más detalle en el tomo III de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

moderna sobre la materia; esa ley sirvió de punto de partida para el descubrimiento de las leyes fundamentales de la estructura y transformación de los átomos. Así, pues, Mendeleev sentó los cimientos de la química contemporánea, de la que, por tanto, es el fundador.

La nueva época en la química y la física, que se caracteriza por la recíproca penetración de estas ciencias, va unida, ante todo, al nombre de Mendeleev; iníciase con el descubrimiento de la ley periódica de los elementos químicos, en la que queda expresada la profunda relación existente entre las propiedades químicas y físicas de la materia.

Toda la obra de Mendeleev es una demostración de los vínculos que unen a la ciencia y la actividad práctica. "La decantada oposición de la teoría a la práctica desaparece claramente en el siglo de la industria —escribía—; la teoría no comprobada por la práctica, por bellas que sean las concepciones, pierde su peso, no es admitida; la práctica que no se apoya en una teoría sopesada, sale perdiendo al competir con la práctica que descansa en la teoría." [256] Mendeleev se planteó y trató de resolver problemas de tan enorme importancia económica como la transformación química del petróleo y la gasificación subterránea del carbón, la ampliación de las bases hulleras y metalúrgicas del Dónetz, los Urales y Siberia, la apertura de una ruta a lo largo de las costas del Océano Glacial Artico y otros muchos no menos grandiosos. Estos gigantescos planes de desarrollo de las fuerzas productivas no pudieron ser realizados ni por la clase dirigente de los grandes propietarios ni por la burguesía. Y Mendeleev cifraba en esta última sus esperanzas en el progreso de Rusia, revelando así la limitación liberal de sus concepciones politicosociales, aunque, en su conjunto, fue, sin duda alguna, un gran sabio demócrata.

"...Unicamente será la ciencia cara al pueblo y se desarrollará a través de él —escribía— allí donde el progreso industrial eche profundas raíces. Precisamente por eso, como servidor de la ciencia, en bien de la ciencia misma, deseo yo ardientemente el progreso industrial de los países... Sin ciencia no puede haber una industria moderna, pero sin ésta no puede haber una ciencia moderna." [257]

Mendeleev exalta el trabajo productivo y creador del hombre y muestra su desprecio hacia la ociosidad, hacia la aspiración a vivir a costa del trabajo ajeno: "Todo para el trabajo del hombre: éste es el lema de la historia entera, aunque no de algunos individuos, sí, seguramente, de toda la humanidad, comprendiendo aquí el bienestar del pueblo. Llegará la ocasión en que los vagos y ociosos lo pierdan todo, sin consideración alguna, aunque ahora no suele ocurrir así." [258]

A partir de 1870 aproximadamente, un lugar especial en la lucha del materialismo contra el idealismo corresponde a la labor de los científicos materialistas contra la propagación entre los naturalistas del espiritismo, que era una de las supersticiones de peor género.

La reacción filosófico-ideológica en Europa occidental y Estados Unidos toma particularmente cuerpo en esos años en la atracción que algunos

[256] D. I. Mendeleev, *Obras*, t. XI, Leningrado-Moscú, 1949, págs. 256, 257, nota.
[257] Ibídem, t. XIX, Moscú-Leningrado, 1950, págs. 181-182.
[258] Ibídem, t. XXIV, Leningrado-Moscú, 1954, pág. 266.

hombres de ciencia sienten hacia el espiritismo. Se celebraban sesiones espiritistas, se solicitaban médium, se discurrían aparatos físicos para descubrir a los espíritus "materializados" y aparecía gran número de publicaciones sobre el espiritismo. Esta "epidemia" espiritista afectó también a Rusia.

Los adeptos del materialismo emprendieron una lucha resuelta contra los desvaríos del espiritismo, contra la supuesta "materialización" de los espíritus que, afirmaban, se produce mediante la transformación de la energía en materia, y su "desmaterialización", a la que se llegaría por la transformación inversa, de la materia en energía. Semejantes fantasías espiritistas se basaban en la afirmación idealista de que la energía puede existir sin masa, la fuerza sin sustancia y el movimiento sin materia.

Una Comisión, instituida en 1875 por la Sociedad de Física de la Universidad de San Petersburgo por iniciativa de Mendeleev para investigar estas cuestiones, después de un año de trabajo llegó a la conclusión de que "los fenómenos espiritistas proceden de movimientos inconscientes o de un engaño consciente, y la teoría espiritista es una superstición". En 1876 Mendeleev editó las actas de esta Comisión y los apuntes de sus conferencias públicas sobre el mismo tema bajo el título de *Materiales para un juicio acerca del espiritismo.*

El libro de Mendeleev es un documento del materialismo militante que no quiere aceptar y combate la prédica de la superstición y el oscuran tismo. Mendeleev llamaba a los hombres de ciencia a oponerse a la prc pagación del espiritismo y de las estériles ocupaciones con los fenómeno relacionados con los médium, viendo en todo ello el producto de invenciones, alucinaciones y vergonzosos engaños. "Los veladores que se mueven, las conversaciones con seres invisibles con ayuda de sillas, los experimentos mediante los que se hace disminuir el peso de los cuerpos y la invocación de figuras humanas por intermedio de médium son cosas que amenazan con la propagación de un misticismo capaz de apartar a muchos de la visión sensata de los objetos y de incrementar la superstición, porque, según esa hipótesis, son los espíritus los que realizan todos los fenómenos antes enumerados." [250]

De esta manera, en los años 70 del siglo XIX, gracias a los esfuerzos de los naturalistas materialistas rusos, dirigidos por Mendeleev, se puso coto a la propagación del espiritismo entre los medios de los intelectuales avanzados del país.

Los problemas filosóficos de la física, la astronomía y las matemáticas en los trabajos de los científicos rusos. Una valiosa contribución a los avances de las ciencias naturales en la segunda mitad del siglo XIX, en Rusia y en el mundo, aportaron los físicos A. G. Stolétov, N. A. Umov y E. S. Fédorov, los astrónomos F. A. Bredijin y A. A. Belopolski, los matemáticos P. L. Chebishev, A. A. Márkov y A. M. Liapunov, y otros investigadores.

El eminente físico materialista *Alexandr Grigórievich Stolétov* (1839-1896) colocó la piedra angular de la electrotecnia contemporánea. Tuvieron singular valor sus trabajos en el campo de los fenómenos fotoeléctri-

[250] *Materiales para un juicio acerca del espiritismo.* Editados por D. I. Mendeleev, San Petersburgo, 1876, pág. 3.

cos. Determinó las leyes de la acción de la luz sobre el estado eléctrico de los cuerpos cargados (fotoefecto), expuso los métodos fundamentales para la investigación del fotoefecto y construyó el primer fotoelemento del mundo. Del laboratorio fundado por Stolétov salieron físicos insignes, como fue, por ejemplo, P. N. Lébediev.

Stolétov defendía en la ciencia concepciones materialistas, alzándose contra los intentos reaccionarios de "conciliar" la ciencia con la religión. Estaba entre los primeros naturalistas que combatieron la doctrina de Mach y el energetismo. Refiriéndose a la filosofía de Mach y Ostwald, que él tachaba de decadente, le oponía las ideas materialistas de las más grandes figuras de la física.

Stolétov se burlaba de las opiniones de los "energéticos —Ostwald y sus seguidores—, según los cuales la energía existe "por sí misma", *posee elasticidad* y "se traslada a través del *vacío absoluto*" sin un portador material que la contenga. Hacía ver el absurdo de las nociones antropomórficas de Ostwald, quien atribuía a la energía la "tendencia" a desplazarse de un lugar a otro. Señala los errores y confusiones de Ostwald y escribe: "Las reflexiones energéticas generales del libro de Ostwald abundan en afirmaciones peregrinas y malentendidos, y no hay por menos de lamentar que el honorable químico haya afrontado aquí una tarea que no era la suya." [260]

Stolétov demuestra que el energetismo de Ostwald se basaba en la deformación de las leyes de la termodinámica, que él enunciaba en una "forma verdaderamente *meta*-física", y señala que dicha doctrina había nacido como consecuencia de las enormes lagunas existentes entonces en los conocimientos relativos a los procesos moleculares y eléctricos.[261]

Rechaza Stolétov con desprecio las infundadas pretensiones de aplicar la energética a la economía política e indica que, incluso en el campo de la física, la energética "no ha descubierto hasta ahora nada que no tuviésemos ya en las teorías ordinarias, y en el mejor de los casos, con un cauto empleo, nos da únicamente un tipo de regla mnemotécnica para los casos particulares".[262]

Ahora bien, en una serie de puntos Stolétov no llegó a superar la limitación del viejo materialismo mecanicista. Así, durante largo tiempo estimó erróneamente que la misión de las ciencias de la naturaleza consistía en reducir todos los fenómenos a la mecánica: "La aspiración a reducir todos los fenómenos físicos a los principios fundamentales de la mecánica —escribía—, tal es la divisa de la física contemporánea, más aún, de todas las ciencias naturales." [263]

En los últimos años de su vida, bajo el peso de los éxitos logrados por la teoría de los fenómenos electromagnéticos, Stolétov modificó un tanto ese punto de vista; dio al concepto de "mecánica" una interpretación más amplia, incluyendo en ella la electricidad, que él consideraba como cierta generalización y como desarrollo de la vieja mecánica.

Entre las debilidades de las concepciones filosóficas de Stolétov hemos

[260] A. G. Stolétov, *Obras*, ed. rusa, t. II, Moscú-Leningrado, 1941, pág. 321, nota.
[261] Ibídem, pág. 320.
[262] Ibídem, pág. 35.
[263] Ibídem, pág. 35.

de incluir el que no viera con claridad suficiente la esencia de la división de la filosofía en materialismo e idealismo; evitaba el propio término de "materialismo", que él denominaba "concepción mecanicista del mundo".

Stolétov tenía la convicción profunda de que el mundo es cognoscible y atribuía gran importancia al papel de las hipótesis científicas en el trabajo de revelar la naturaleza de los fenómenos. Al mismo tiempo señalaba la relatividad de los conocimientos científicos en cada momento dado. "El "análisis definitivo" de los fenómenos —escribía— no es más que un ideal irrealizable. Esta circunstancia guarda estrecha relación con el convencionalismo de nuestras quasi-sustancias. Por claramente que podamos representarnos los elementos en que dividimos la naturaleza, no podemos estar seguros de haber llegado hasta el fin, de que nuestros "átomos" no son sistemas de otros átomos, o incluso "formas de movimiento" de otra sustancia; de que nuestras "fuerzas elementales" no son consecuencia de otras fuerzas o movimientos." [264]

Stolétov apoyó a los estudiantes revolucionarios, y los funcionarios zaristas le tenían como un "inspirador" de los movimientos de protesta en los medios universitarios.

Nikolai Alexéievich Umov (1846-1915) continuó las tradiciones materialistas en la física. Son valiosas sus aportaciones en el campo de la física teórica y experimental: en la teoría de las vibraciones de los cuerpos, en los fenómenos termomecánicos y en el magnetismo terrestre. Propuso un método nuevo de análisis espectral de los cuerpos no luminosos.

Una importantísima contribución teórica de Umov es su concepto de movimiento de la energía, expuesto por primera vez en 1874, de un gran valor en la física moderna. Tal noción representaba una señalada etapa en la historia de la teoría materialista del campo electromagnético. La característica que Umov da del movimiento de la energía —vector del flujo de energía— ha arraigado en la ciencia con el nombre de "vector de Umov". Diez años más tarde del descubrimiento del físico ruso, en 1884, el inglés Poyting enunció el concepto del flujo de energía del campo electromagnético.

Umov combatió contra las invenciones idealistas de la denominada "acción instantánea a distancia", cuyos partidarios introducían subrepticiamente en la ciencia la idea de las fuerzas no materiales. En todos los fenómenos de la naturaleza veía él la "acción de leyes naturales". Rechazó decididamente las doctrinas religiosas, que imponen la idea de la existencia de un "principio no natural", creador de la naturaleza, y llamaba a examinar el mundo que nos rodea "como algo que existe y se desarrolla por sí mismo".[265]

Umov defendió y amplió la profunda idea de la unidad material del mundo. "En la naturaleza —recalcaba— tenemos sólo lo único en distintas fases de desarrollo." [266] Frente a las representaciones teleológicas del mundo, que oponen el hombre a la naturaleza, sostenía que el uno es una partícula de la otra.

[264] A. G. Stolétov, *Obras*, ed. rusa, t. II, Moscú-Leningrado, 1941, págs. 329-330.
[265] N. A. Umov, *Obras*, ed. rusa, t. III, Moscú, 1916, pág. 253.
[266] Ibídem, pág. 297.

Umov afirmaba la estrecha relación que existe entre el avance de la ciencia y las necesidades de la vida. "La geometría —escribe— nació de la necesidad de levantar planos, de erigir edificios, etc.; la mecánica, de la necesidad de trasladar grandes pesos, de defenderse de los ataques del enemigo... Las investigaciones exactas de las propiedades de los gases obedecen a la necesidad de perfeccionar la máquina de vapor. La necesidad de transmitir ideas a distancia, del alumbrado, de la transmisión de fuerzas, etc., dieron rápido impulso a nuestros conocimientos sobre la electricidad. La química se gestó en la fundición y forja de los metales, en la preparación de medicamentos." [267]

En oposición a las ideas imperantes acerca de los átomos como partículas absolutamente inmutables, Umov defiende también aquí la idea del desarrollo. "...La evolución —escribía— penetra en toda la naturaleza, sin excluir sus elementos infinitamente pequeños (o sea los átomos.—*Nota de la Red.)*, que se encuentran fuera del límite de nuestra capacidad de sentir." [268]

Umov rechaza la idea de que los átomos sean indivisibles y simples. Para él, el átomo es un mundo complejo. Por eso hay que prescindir de tal idea, que representa un obstáculo para el pensamiento humano.

Los átomos, aun complejos y mutables, nos decía Umov, tienen a la vez una comunidad de origen. El argumento decisivo en pro de esta afirmación lo veía él en el sistema periódico. Acerca de los elementos químicos escribe: "El sistema periódico de los elementos habla en favor de su comunidad de origen, en favor de su parentesco..." "El átomo químico —prosigue— es también un microcosmos. Tal definición hace innecesaria la hipótesis de la indivisibilidad de los átomos, barre ese inútil obstáculo que se opone al pensamiento humano..." [269]

Es de señalar que Umov expuso estas ideas en 1888, es decir, antes de que fuesen descubiertos el electrón y la radiactividad, que significaron una evolución en las concepciones relativas a la estructura de la materia y mostraban la complejidad y mutabilidad del átomo.

En sus manifestaciones de índole filosófica, Umov hacía a veces concesiones al agnosticismo y al idealismo. No obstante, tomada en conjunto, su labor científica ayudó a robustecer las posiciones del materialismo en las ciencias naturales y a desenmascarar el idealismo.

Los últimos años del siglo XIX conocen una serie de brillantes descubrimientos de los físicos rusos, que terminan de colocar las bases de la teoría materialista del campo electromagnético. Esos descubrimientos se vieron coronados por la invención de la radio, obra de A. S. Popov, y por el descubrimiento y medición de la presión de la luz, que llevó a cabo P. N. Lébediev.

La aplicación de las ondas electromagnéticas al telégrafo inalámbrico, que inauguraba una época nueva en la electrotecnia, fue, al mismo tiempo, un triunfo de la electrodinámica materialista, que convirtió definitivamente las "fuerzas electromagnéticas" de "cosa en sí" en "cosa para nosotros".

[267] N. A. Umov, *Obras*, ed. rusa, t. III, Moscú, 1916, págs. 208-209.
[268] Ibídem, pág. 263.
[269] Ibídem, págs. 34 y 39.

En cristalografía, la orientación materialista es impulsada por el eminente sabio ruso *Evgraf Stepánovich Fédorov* (1853-1919). Influido por las ideas de los demócratas revolucionarios, en los años 70 tomó parte directa en el movimiento revolucionario. Fue miembro de la organización populista revolucionaria Tierra y Libertad y se encargó de mantener el enlace clandestino con los líderes de esta organización que se hallaban fuera del país; también dirigió la sección del extranjero en el periódico clandestino *Nachalo* (El Comienzo), de orientación populista. En el período de su labor docente, Fédorov elevó diversas protestas políticas contra las arbitrariedades de la autocracia.

E. S. Fédorov sentó las bases de la moderna cristalografía físico-química. Rechazó decididamente las opiniones entonces extendidas, que examinaban los cristales únicamente por su forma exterior, sin relacionarla con la estructura interna de la materia. Frente a esa noción, tan unilateral y metafísica, que trataba de limitar esta ciencia a una simple descripción de los cuerpos cristalinos, Fédorov expuso su clasificación natural de los cristales, en la que partía de su estructura interna.

Los trabajos de Fédorov son una prueba evidente del enorme valor que para la solución de los problemas medulares de las ciencias de la naturaleza y de sus distintos apartados tiene el pensamiento teórico, que asegura un enfoque filosóficamente correcto de la investigación científica. Fédorov combatió el estrecho empirismo, que niega el papel de la teoría y menosprecia la filosofía, con lo que entrega la ciencia, atada de pies y manos, en poder de los peores sistemas del idealismo y de la metafísica.

En aquel tiempo, en la cristalografía gozaba de preponderancia la escuela de los positivistas alemanes Weiss y Naumann. Sus planteamientos positivistas habían llevado la cristalografía a un callejón sin salida. "...Acaso —decía Fédorov— en ninguna otra ciencia haya causado el positivismo tanto daño como en la cristalografía..." [270]

La idea principal de Fédorov es la de que por las caras exteriores de los cristales es posible determinar el carácter de la disposición interna de las partículas que los integran, el carácter de la estructura de su materia. Eso presupone la posibilidad de dilucidar la estructura de la materia guiándonos por las formas espaciales que le son propias.

Guiándose por esa idea, hacia 1890 Fédorov formuló la conclusión matemática acerca de la existencia de 230 grupos espaciales de simetría de los cristales, realmente posibles, como simetrías de disposición de los átomos en el espacio. Toda la aparente infinidad de formas cristalinas se subordinaban a la ley fundamental descubierta por Fédorov. El descubrimiento de los 230 grupos de simetría de los cristales era también el de una de las propiedades cardinales del espacio, a la vez que quebrantaba las tesis de los positivistas en las ciencias naturales. A este respecto, Fédorov se burlaba de la esterilidad del positivismo: "No hay por menos de tachar de nociva una filosofía en que el descubrimiento de importantísimos hechos y verdades no transcurre bajo su dirección, sino en contra abiertamente

[270] E. S. Fédorov, *Balance del treinta aniversario. Discurso y memoria ante la asamblea anual del Instituto Agrícola de Moscú, el 26 de septiembre de 1904.* Moscú, 1904, pág. 10.

de ella, en que los más fecundos han sido justamente los métodos que ella rechazaba."[271] La revolución que Fédorov produjo en la cristalografía puede ser definida con palabras del propio autor: "...El estado cristalino de los cuerpos deja de constituir un fenómeno enigmático y casual; se coloca en el terreno de las leyes generales que reposan tanto en las propiedades químicas y físicas de los cuerpos como en la necesidad geométrica, que permite llegar a conclusiones por vía matemática."[272]

En la lucha contra las concepciones idealistas en boga de inspiración kantiana, que desde el Occidente habían penetrado en Rusia, defendió la visión materialista del espacio, continuando la línea que había iniciado Lobachevski.

En la segunda mitad del siglo XIX, el centro de los intereses científicos se va desplazando dentro de las ciencias naturales de la mecánica a la física; por esta razón, los astrónomos se ven cada vez más atraídos por los problemas de la naturaleza física de los cuerpos cósmicos. Por ejemplo, después del descubrimiento de la ley de la conservación de la energía se plantearon la cuestión del origen de la energía del Sol. Mas lo principal fue la aparición de la astrofísica, que comenzó a investigar la naturaleza física y química de los cuerpos cósmicos.

Fedor Alexándrovich Bredijin (1831-1904) efectuó estudios sistemáticos en el campo de la astrofísica. En los años 70 y 80 creó la teoría de las formas de los cometas, que era una de las primeras teorías astrofísicas. Bredijin defendió las posiciones materialistas en las ciencias naturales, demostrando la unidad de todos los cuerpos celestiales y su natural origen. "Desde los tiempos de Kant —escribía— en la conciencia filosófica se ha afirmado la idea del origen de todos los cuerpos que pueblan el espacio cósmico a partir de una materia plástica e informe, difundida por doquier, a la que de ordinario se da el nombre de *materia cósmica*. El desarrollo de los cuerpos y sistemas celestes depende principalmente, acaso, de los diferentes procedimientos de separación de esa materia."[273] Apoyándose en los datos del análisis espectral, Bredijin escribe que las estrellas "se componen de una materia idéntica, por lo menos en parte, a la materia de nuestro sistema solar".[274]

La admisión de la unidad del mundo y del desarrollo de la naturaleza lleva a Bredijin a la conclusión de que la génesis de la vida es un fenómeno sujeto a leyes no sólo en la Tierra y los demás planetas del sistema solar, sino en todo el Universo. "Los distintos cuerpos de este sistema —escribía— son etapas diferentes, grados de un mismo proceso de desarrollo. Si un planeta cualquiera, por ejemplo, Venus, posee aproximadamente la misma edad que nuestra Tierra, ¿por qué no suponer que en ella existen

[271] E. S. Fédorov, *Balance del treinta aniversario. Discurso y memoria ante la asamblea anual del Instituto Agrícola de Moscú, el 26 de septiembre de 1904.* Moscú, 1904, pág. 9.

[272] E. S. Fédorov, *Observaciones sobre los éxitos de la cristalografía teórica en el último decenio. Apuntes de la Sociedad de Mineralogía de San Petersburgo.* Segunda serie, t. XXVI, San Petersburgo, 1899, pág. 374.

[273] F. A. Bredijin, *Estudios sobre los meteoros*, Moscú, 1954, pág. 460.

[274] F. A. Bredijin, *El pasado y el presente de los cuerpos del sistema solar, en especial de la Tierra. Besieda* (Entrevistas), fasc. 2, San Petersburgo, 1871, pág. 109.

seres animados o, en general, cuerpos orgánicos? Nosotros sabemos la tenacidad con que la vida penetra en la Tierra en todos los lugares donde se dan las condiciones necesarias para su aparición. Si en la sucesión de las fases por que atraviesa un planeta encuentra en su superficie, siquiera sea durante una de las fases, condiciones semejantes para la vida orgánica, no hay causas fundadas que lleven a negar su aparición. No es posible suponer que el Sol y los planetas existen sólo para la Tierra, con una u otra finalidad."[275]

Aristarco Apolónovich Belopolski (1854-1934), discípulo de Bredijin, llegó a la conclusión de que la estructura del Sol no es homogénea. Demostró que el anillo de Saturno se compone de un infinito número de cuerpos pequeños.

Todo esto ampliaba considerablemente la región del universo conocida por el hombre y asestaba nuevos golpes sobre las limitadas concepciones geocéntricas en las ciencias naturales, refutando a la vez el agnosticismo, con su afirmación de supuestos límites que se oponen sustancialmente a la ampliación de nuestros conocimientos.

Los trabajos del excelente sabio ruso *Pafnuti Lvóvich Chebishev* (1821-1894) dieron un gran impulso a uno de los capítulos más difíciles de las matemáticas, como es el de la teoría de los números. Fue el primero en dar una base sólida y estrictamente materialista a la teoría de las probabilidades, que ha tenido amplia aplicación en diversas ramas de las ciencias naturales.

Una característica esencial en la obra de Chebishev es la íntima relación de la ciencia con la práctica, con la técnica. En repetidas ocasiones señaló la necesidad de tal relación. "El acercamiento de la teoría a la práctica —escribía— proporciona los resultados más fecundos, y no es la práctica la única que gana con ello; la propia ciencia avanza bajo su influencia: le descubre nuevos objetos de estudio o nuevos aspectos en objetos tiempo ha conocidos." Según palabras de Chebishev, "la ciencia encuentra un fiel conductor en la práctica".[276]

Partiendo de esta idea avanzada, profundamente materialista, Chebishev estudió problemas trascendentales de la teoría matemática, vinculados orgánicamente a los progresos de la construcción de maquinaria, de la geodesia práctica, de la cartografía, etc. Su contribución es especialmente valiosa en la teoría de los mecanismos; creó un gran número de originales mecanismos, con lo que se dio un impulso para la aparición de nuevas ideas matemáticas. En particular, el estudio del trabajo del regulador de vapor sirvió a Chebishev para crear una rama nueva del análisis matemático: la teoría de la mejor aproximación de las funciones por los polinomios, que cumple un papel muy importante y contribuye a resolver muchos problemas de las matemáticas, la física y la técnica.

Chebishev dio comienzo a la escuela matemática de San Petersburgo, cuyas eminentes figuras (A. A. Márkov, A. M. Liapunov y otros) continuaron y ampliaron la tradición, iniciada por su fundador, de mantener

[275] F. A. Bredijin, *Conferencias públicas sobre astronomía. Priroda* (La Naturaleza). *Trabajos de divulgación sobre historia natural*, libro 1, Moscú, 1873, pág. 100.
[276] P. L. Chebishev, *Obras completas*, t. V, Moscú-Leningrado, 1951, pág. 150.

la unidad de la ciencia con la práctica, combatieron la escolástica y defendieron el materialismo en las matemáticas.

Andrei Andréievich Márkov (1856-1922) y *Alexandr Mijáilovich Liapunov* (1857-1918) continuaron los trabajos de Chebishev acerca de la teoría de las probabilidades. Demostraron el denominado "teorema límite central", que representa uno de los mayores logros de las ciencias naturales materialistas. Este teorema abría la posibilidad de la predicción científica en un conjunto de eventualidades, allí donde parecía no existir ley alguna. Con la demostración de este teorema quedaba determinado exactamente que al margen del carácter de las magnitudes casuales —errores de medición, desviación del proyectil respecto del blanco, etc.—, la ley de distribución de las probabilidades de los valores de estas magnitudes casuales es siempre la misma.

Márkov, con la pasión del verdadero hombre de ciencia avanzado, luchó contra los anticientíficos propósitos de utilizar la teoría de las probabilidades para justificar el misticismo y el clericalismo. Una valiosa aportación en la defensa del materialismo en la ciencia son sus brillantes acciones contra el reaccionario profesor de matemáticas P. A. Nekrásov, quien trataba de "acomodar" la teoría de las probabilidades a las necesidades del Santo Sínodo, como instrumento para imbuir la teología a los estudiantes.

Liapunov posee el gran mérito de haber dado un impulso a la ciencia de las leyes mecánicas del movimiento de la materia. Las leyes generales de la mecánica establecían qué movimientos son admisibles, en general, para un sistema mecánico en unas condiciones dadas. La experiencia demostraba que no todos los movimientos teóricos posibles tenían lugar en la práctica; algunos de ellos no se cumplían; aquellos movimientos de sistemas que, en las condiciones reales concretas, se observaban, eran conocidos con el nombre de estables. La ciencia había de cumplir una tarea de excepcional importancia, como era la de crear un método que permitiese descubrir la estabilidad o inestabilidad del movimiento y de marcar una separación entre ellas. Eso es lo que Liapunov hizo con su teoría de la estabilidad del movimiento.

Rasgos generales de la ciencia avanzada de la naturaleza y su papel en los progresos de la filosofía. El ejemplo de las ciencias naturales y sus progresos en Rusia durante la segunda mitad del siglo XIX nos permite seguir los rasgos generales inherentes a la ciencia avanzada de este tiempo y dar una característica de sus vínculos con el pensamiento filosófico materialista.

Uno de los rasgos esenciales de la ciencia avanzada era el espíritu de innovación; sus mejores representantes abren caminos nuevos en el desarrollo de las ciencias naturales. Justamente ese espíritu de innovación preside la obra de todos los naturalistas rusos progresivos de la segunda mitad del siglo XIX. La osadía científica de Lomonósov se convierte en bandera para los avances de las ciencias naturales de Rusia. Según queda demostrado más arriba, los científicos rusos dieron un gran impulso, con sus trabajos y descubrimientos, a la química y la física, hasta el punto de que la primera de estas ciencias aventajó en su desarrollo a todo lo hecho en Occidente; se colocaron los cimientos de ciencias nuevas, como la crista-

lografía fisicoquímica, la sismología y la astrofísica, que estudia la composición química, el estado físico y la estructura de los cuerpos celestes. Experimentó grandes avances la teoría de la evolución en biología y paleontología; creáronse como ciencias la fisiología de las plantas y la edafología, lo cual tuvo un valor formidable para las prácticas agrícolas: se sentaron las bases de la moderna fisiología científica y de la psicología entendida con un criterio materialista; se elaboraron los fundamentos teóricos de la microbiología y la medicina.

Otro rasgo de las ciencias naturales avanzadas de Rusia en ese tiempo es que la labor de sus mejores representantes se hallaba *ligada a la lucha revolucionaria de liberación* de las fuerzas progresivas del país contra los restos del régimen de servidumbre, el atraso técnico y económico y la preponderancia de la Iglesia. Las concepciones de los naturalistas avanzados rusos se formaron en grado considerable bajo la influencia del movimiento de liberación y de su filosofía y su pensamiento politicosocial, bajo la influencia de las ideas de Herzen, Belinski, Chernishevski, Dobroliúbov y Písarev. Los naturalistas avanzados rusos de ese tiempo no eran sabios de gabinete, divorciados de la vida. Muchos de ellos (como Séchenov, V. O. Kovalevski, Fédorov y Timiriázev) tomaron parte en el movimiento de liberación o simpatizaron con él. Miembros activos de las organizaciones populistas revolucionarias fueron A. N. Bach, N. A. Morózov y otros naturalistas.

Un rasgo espléndido en la fisonomía espiritual y la labor de los naturalistas avanzados rusos era su *patriotismo, el amor a la patria, la idea de que estaban al servicio del pueblo.* Querían poner la ciencia al servicio del pueblo, aunque bajo el zarismo las posibilidades para que esto fuera así eran en extremo limitadas, y la ciencia, por regla general, se hallaba al servicio de las clases dominantes. Timiriázev, Mendeleev, Séchenov y otros naturalistas avanzados rusos trataban de unir la ciencia a la práctica, se incorporaron activamente al estudio de cuestiones prácticas urgentes relacionadas con los avances de la industria y la agricultura, de problemas de otra índole que afectaban a la economía nacional, y también a la medicina y a la instrucción pública.

Otro rasgo importante de las ciencias naturales avanzadas de Rusia era que en ellas, particularmente en la segunda mitad del siglo XIX, se mantenía vigorosa la profunda *tradición materialista*, acerca de la cual escribió Lenin al referirse al desarrollo del pensamiento teórico en el país. Frente a la orientación idealista y a menudo abiertamente religiosa de la ciencia oficial, venciendo las barreras de la policía y la censura y la persecución de que era objeto el pensamiento libre, los naturalistas avanzados fueron transmitiendo de generación en generación y ampliaron las tradiciones materialistas de Lomonósov. En Rusia no tuvo tiempo de echar raíces hondas dentro de las ciencias naturales la tradición del modo metafísico de pensar, tan arraigada en el Occidente europeo, tradición de la que Engels escribía que "no sólo es una potencia en la Iglesia Católica; también lo es en las ciencias naturales".[277] En virtud de su posterior apa-

[277] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. esp. de W. Roces, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1951, pág. 10.

rición, la ciencia rusa, más joven, se vio libre en grado considerable (aunque no por completo) de las trabas de la metafísica, que en el Occidente se fueron forjando a lo largo de varios siglos; a partir de Lomonósev, los naturalistas rusos (K. Wolf, Lobachevski, Gorianínov, Rulie, y particularmente los investigadores de la segunda mitad del siglo XIX, como Séchenov, Mendeleev y Timiriázev, entre otros) defendieron los principios del desarrollo de la naturaleza y enunciaron profundas ideas dialécticas. Las concepciones metafísicas penetraron también en las ciencias naturales rusas (por ejemplo, el químico Hess era partidario de la teoría del calórico), pero no llegaron a arraigar hasta el punto de que significasen un valladar levantado a su progreso.

El materialismo filosófico de Herzen, Belinski, Chernishevski y Dobroliúbov, unido a sus ideas dialécticas, favoreció una nueva ampliación de las tradiciones de Lomonósov entre los naturalistas rusos y se opuso a la propagación de las concepciones idealistas y metafísicas. En todas las ramas de las ciencias naturales, durante la segunda mitad del siglo XIX se desplegó en Rusia la lucha del materialismo contra el idealismo y de la dialéctica contra la metafísica. Los naturalistas materialistas rusos no cejaron en su lucha contra los reaccionarios idealistas y los liberales positivistas, sometiendo a crítica a quienes, dentro de su campo, se inclinaban hacia el idealismo. La reacción imperante y el predominio del idealismo en la ciencia oficial fueron incapaces de detener el desarrollo del materialismo y de las ideas dialécticas espontáneas en las ciencias naturales, que significaban nuevas orientaciones progresistas en este dominio científico.

Otra característica de los naturalistas avanzados de Rusia en la segunda mitad del siglo XIX es que —con toda la independencia de sus ideas y descubrimientos— jamás se mantuvieron al margen de la ciencia mundial, sino que se apoyaron en ella y se esforzaron por dominar sus avances, dando nuevos impulsos a los grandes descubrimientos de los sabios de otros países y a sus ideas y teorías avanzadas. Los naturalistas rusos de la segunda mitad del siglo XIX se basaron, ante todo, en los tres grandes descubrimientos de las ciencias naturales: la célula, la ley de la conservación y transformación de la energía y la teoría de la evolución en biología. Y en este plano se ponen de relieve los vínculos lógicos de continuidad que ligan los avances de la doctrina materialista avanzada en Europa Occidental con sus progresos en Rusia. Los éxitos de los naturalistas avanzados rusos en la segunda mitad del siglo XIX se deben, en buena parte, a que defendían y continuaban la línea de las ciencias naturales progresivas desarrollada en el período precedente tanto en Rusia (M. V. Lomonósov, N. I. Lobachevski, K. F. Rulie) como en otros países europeos (John Dalton, Robert Mayer, Carlos Darwin).

Al mismo tiempo, los naturalistas rusos no eran, en modo alguno, simples imitadores de la ciencia occidental europea, sino que trazaban caminos propios, nuevos, en el estudio de la naturaleza. Hemos indicado ya que los sabios rusos hicieron descubrimientos que significaban una revolución en las concepciones existentes y sentaban las bases para el desarrollo de conceptos nuevos en cuanto a la naturaleza se refiere, ofreciendo brillantes ejemplos en la lucha por una concepción materialista del mundo contra el idealismo y la metafísica.

Estos rasgos característicos que en el desarrollo de las ciencias naturales aparecen en Rusia durante la segunda mitad del siglo XIX son propios de toda la ciencia avanzada en general y los podemos observar de una manera o de otra en otros países. Adquirieron un fuerte impulso entre los naturalistas avanzados rusos de ese tiempo como consecuencia de la caída del régimen de servidumbre y del desarrollo de las relaciones capitalistas en Rusia, como resultado del auge del movimiento de emancipación y de la propagación de las ideas de la democracia revolucionaria y del materialismo entre las capas progresistas de los intelectuales rusos.

*

Durante los años 60-90 del siglo XIX, la filosofía se desarrolla en Rusia en un proceso de aguda lucha del materialismo y el idealismo. Abanderados del pensamiento filosófico y politicosocial avanzado, hasta que en el país comienza a propagarse el marxismo, son, lo mismo que en las décadas anteriores, los materialistas, los demócratas revolucionarios y los investigadores avanzados que mantenían posiciones materialistas. La lucha por el materialismo militante, desplegada por la democracia revolucionaria rusa en los años 40-50, es continuada en el período posterior a l reforma por N. G. Chernishevski, A. I. Herzen, N. P. Ogariov, D. I. P sarev, N. V. Shelgunov, M. A. Antonóvich y otros materialistas eminente: así como por los mejores naturalistas. "Alrededor de Chernishevski —escribían Marx y Engels— se reunió toda una falange de publicistas, un numeroso grupo de oficiales y la juventud estudiantil." [278]

La historia del pensamiento filosófico de Rusia durante el último tercio del siglo XIX refuta el equivocado criterio, expuesto en alguna ocasión, de que en el período que sigue al encarcelamiento de Chernishevski el materialismo entra en el país en una línea descendente.

Las grandes figuras de la ideología democrático-revolucionaria —Chernishevski y Dobroliúbov— superaban sin duda a sus discípulos por la profundidad y consecuencia de sus concepciones materialistas. Antonóvich, Shelgunov y sus compañeros, colocados en el período posterior a la reforma ante el reforzado impulso de la reacción, no siempre pudieron encontrar solución acertada a los nuevos problemas teóricos e incurrieron a veces en errores teóricos. Mas, en su conjunto, permanecieron fieles al legado de sus grandes maestros y mantuvieron la activa propaganda del materialismo filosófico.

Los continuadores de Chernishevski en el campo de la filosofía, la ciencia y el arte ampliaron el frente de lucha contra el idealismo, sometiendo a crítica las nuevas corrientes, en moda en Occidente y entre las altas capas de los terratenientes y la burguesía (neokantismo, positivismo, vitalismo, espiritismo, el simbolismo en filosofía y en el arte, etc.).

A la vez que defendían y divulgaban las concepciones materialistas de Chernishevski y otros ideólogos de la democracia revolucionaria, sus discípulos y continuadores las aplicaron a diversos campos concretos: a las

[278] C. Marx y F. Engels, *La Alianza de la Democracia Socialista y la Asociación Internacional de Trabajadores. Obras*, t. XIII, parte 2, Moscú, 1940, págs. 641-642.

ciencias naturales, a la psicología, a la estética, etc. Antonóvich propagó las ideas evolucionistas de Darwin, su biología materialista; Stásov y Saltikov-Schedrín hicieron lo propio en la estética realista. Un triunfo de las ideas de la estética realista fue su encarnación artística en la obra de N. A. Nekrásov, M. E. Saltikov-Schedrín, G. I. Uspenski, V. G. Perov, I. E. Repin, M. P. Músorgski, A. P. Borodín, N. A. Rimski-Kórsakov y otras grandes figuras del arte ruso.

I. M. Séchenov, D. I. Mendeleev, A. M. Bútlerov, A. G. Stolétov, I. I. Méchnikov, K. A. Timiriázev y otros eminentes representantes de las ciencias naturales contribuyeron en la segunda mitad del siglo XIX con su inestimable aportación a la obra de crear un cuadro materialista científico del mundo. El descubrimiento y demostración de la ley periódica de los elementos, la creación de la teoría de la estructura química de las moléculas orgánicas, la teoría de la fotosíntesis, la teoría materialista de los reflejos cerebrales y otros logros de los hombres de ciencia rusos contribuyeron en alto grado a revelar la unidad de la naturaleza, que reside en su materialidad, y al estudio del desarrollo dialéctico de los fenómenos que tienen lugar en el mundo que nos rodea.

La doctrina de la actividad nerviosa superior, que se desarrolló sobre la base de las ideas materialistas de la democracia revolucionaria, asestó un rudo golpe a la filosofía idealista y contribuyó en alto grado a dar un apoyo científico a la teoría materialista del conocimiento. Refiriéndose con legítimo orgullo a la aportación de la ciencia rusa al estudio del cerebro como órgano del pensamiento, I. P. Pávlov escribía: "...Es un indiscutible mérito íntegramente nuestro, ruso, en la ciencia mundial, en el pensamiento de la humanidad entera." [279]

La tendencia de avance del pensamiento social y filosófico ruso en la segunda mitad del siglo XIX se manifiesta con singular evidencia en el interés de los demócratas revolucionarios hacia la cuestión obrera y en su simpatía hacia los trabajos y la obra de los fundadores del marxismo. Los demócratas revolucionarios de los años 60-80, ideólogos de los campesinos, trataban de mantenerse a la altura de su tiempo y estudiaron las publicaciones marxistas, aunque se mostraron incapaces de adoptar las posiciones del socialismo científico, la ideología del proletariado revolucionario. Esto confirma la afirmación de Lenin de que los demócratas revolucionarios fueron los predecesores de la socialdemocracia rusa. Las ideas de los demócratas revolucionarios se hicieron más y más conocidas fuera de Rusia, ejercieron una favorable influencia sobre el pensamiento social de otros pueblos. Las obras de Chernishevski fueron traducidas en la segunda mitad del siglo XIX a muchos idiomas. "Antes de llegar a Marx —escribe G. Bakálov, historiador del movimiento revolucionario en Bulgaria— los socialistas búlgaros conocieron a Chernishevski. El interés por Chernishevski venía a preparar el terreno al marxismo." [280]

A pesar de todas las dificultades que se alzaban para la propagación de las ideas revolucionarias y materialistas, el pensamiento filosófico y sociológico avanzado siguió en Rusia, en lo fundamental, una línea ascen-

[279] I. P. Pávlov, *Obras completas*, 2ª ed. rusa, t. 1, Moscú, 1951, pág. 13.
[280] Cita tomada de B. Kozmin, *Chernishevski y el eslavianismo. Slavianie* (Eslavos), 1946, núms. 8-9, pág. 34.

dente a lo largo del último tercio del siglo XIX. Un paso atrás en el campo de la filosofía y la sociología, con relación a Chernishevski y Dobroliúbov, dieron los populistas, quienes renunciaron al materialismo y a la dialéctica de Chernishevski y reemplazaron sus tesis acerca del papel decisivo de las masas populares y de la necesidad de la revolución campesina por la teoría de los "héroes" y la "multitud", de un idealismo subjetivo, y de los hombres dotados de pensamiento crítico como fuerza motriz de la sociedad.

Al mismo tiempo que el materialismo ruso del último tercio del siglo XIX trataba de dar respuesta a los problemas cardinales que toda la marcha del desarrollo social planteaba, y defendían con honor las posiciones avanzadas de la ciencia contemporánea, la filosofía idealista de la nobleza y la burguesía marchaba sin cesar en línea descendente. Ciertos idealistas rusos de los años 30-40 manifestaban aún aspiraciones progresistas, antifeudales, y elementos de dialéctica; pero el idealismo de los años 60 a 90 rompe definitivamente con las mejores tradiciones de progreso del pasado y sus portavoces son unos epígonos que convierten sus sistemas en una ideología puramente "conservadora". Rasgos característicos del idealismo ruso en la segunda mitad del siglo XIX son: justificación del régimen social antipopular, temor al proletariado y a las masas populares en general, espíritu antidemocrático y odio al socialismo, tendencia parasitaria a escudarse en las dificultades de desarrollo de la ciencia moderna y aspiración a subordinar la ciencia y la filosofía a la fe religiosa.

La tendencia idealista fue en Rusia, en el último tercio del siglo XIX, un freno para los progresos de la ciencia, de la cultura avanzada, mientras que la filosofía materialista, perseguida y acosada como estaba por el zarismo, la Iglesia y las clases dominantes, inspiraba y fecundaba con sus ideas los movimientos sociales avanzados, la ciencia progresiva y el arte realista.

Ya en los años 80 del siglo XIX, el desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico, en las condiciones propias del capitalismo, mostraba que ni las teorías de la democracia revolucionaria, que se referían a una etapa histórica ya superada, ni el populismo, ni tanto menos la filosofía idealista de la nobleza y la burguesía, cualquiera que fuese su matiz, eran capaces de dar una explicación científica de la vida de su tiempo, de señalar la salida a las contradicciones en que se debatía la sociedad y a las dificultades de desarrollo con que la ciencia tropezaba.

Los nuevos problemas históricos que en plano universal se planteaban ante el pensamiento humano desde mediados del siglo XIX, cuando el capitalismo se desarrollaba y el movimiento obrero iba en aumento, no podían ser resueltos por ninguna de las doctrinas filosóficas y sociológicas anteriores a Marx. Su solución podía afrontarla sólo una filosofía nueva, verdaderamente científica, con significación internacional y que fuera expresión de los intereses vitales de la clase más avanzada de la sociedad contemporánea, que es el proletariado; una filosofía que significase la síntesis de la experiencia internacional de la lucha de las masas trabajadoras.

Esa filosofía era el materialismo dialéctico e histórico, creado por Marx y Engels y que se propagó en Rusia en los últimos veinte años del siglo XIX.

CAPITULO II

PROPAGACION DE LA FILOSOFIA MARXISTA EN RUSIA EN LOS AÑOS 80-90 DEL SIGLO XIX. G. V. PLEJANOV

Después de la reforma de 1861, durante los años 60-90, Rusia da un gran paso adelante en su desarrollo capitalista. Si bien seguía siendo un país económicamente atrasado, donde eran muy fuertes las supervivencias del régimen de la servidumbre feudal —el poder de los nobles y terratenientes, los privilegios de casta, etc.—, en lo fundamental se afirma el régimen capitalista.

A diferencia de los países del Occidente europeo, donde hacia 1870 había terminado ya la fase de las revoluciones burguesas, desde ese año a fin de siglo Rusia se encuentra en la antesala de una revolución de dicho género. La revolución maduró en unos momentos en que crecía el movimiento proletario y obrero. El movimiento de liberación en el país, dentro del cual después de la reforma de 1861 predominaban los revolucionarios intelectuales no pertenecientes a la nobleza, que eran portavoces del pensar y el sentir de los campesinos oprimidos, ostentó hasta 1895 aproximadamente un carácter principalmente democrático-revolucionario, antifeudal. A partir de 1870 comienza a crecer el movimiento obrero, con lo que en Rusia se crean las premisas para la propagación del marxismo.

En el período que sigue a la reforma el proletariado se va formando como una de las clases fundamentales de la sociedad; crece numéricamente el proletariado industrial, que en Rusia se concentra principalmente en grandes empresas. En veinticinco años, de 1865 a 1890, el número de obreros ocupados en las grandes fábricas y los ferrocarriles pasa de 706.000 a 1.432.000, es decir, que se duplica con creces.

En los años 70, y particularmente en los 80, despierta la joven clase obrera y comienza su lucha contra los capitalistas. En los años 70 hubo en Rusia más de 320 huelgas y casos de perturbación del orden. Pero el movimiento obrero era en este período espontáneo, iba dirigido principalmente contra determinados capitalistas, no se hallaba aún unido al socialismo científico. El proletariado, como clase, no se había incorporado todavía a la lucha revolucionaria abierta contra la clase capitalista en su conjunto, contra la autocracia zarista, que defendía los intereses de los terratenientes y capitalistas. Las primeras organizaciones obreras, aparecidas en los años 70 (Unión Obrera del Sur de Rusia, Unión de Obreros Rusos del Norte y otras), se fijaban la meta de desencadenar la revolución social con el esfuerzo de la clase obrera, trataban de infundir al movi-

miento obrero, espontáneo, un carácter político, pero carecían de un claro programa científico de lucha, por lo que fueron incapaces de colocarse a la cabeza del movimiento obrero.

En los años 80 surgieron en Rusia algunos grupos y círculos marxistas: el grupo de D. Blagóev, organizado en el invierno de 1883-1884 en San Petersburgo, que se denominaba Partido de los Socialdemócratas Rusos; el grupo de M. I. Brúsnev (1888), el círculo de N. E. Fedosiéev (1888-1889) y otros.

El movimiento obrero espontáneo, que se incrementa en los años 80, y estos primeros grupos y círculos marxistas marcharon desunidos, aislados, hasta 1895 aproximadamente.

La propagación del marxismo en el movimiento obrero ruso tiene su prehistoria.

"En el transcurso de casi medio siglo, aproximadamente de 1840 a 1890 —escribía Lenin—, el pensamiento avanzado en Rusia, bajo el yugo del despotismo inaudito del zarismo salvaje y reaccionario, buscaba ávidamente una teoría revolucionaria justa, siguiendo con un celo y una atención admirable cada "última palabra" de Europa y América en este terreno. Rusia *hizo suya* la única teoría revolucionaria justa, el marxismo en medio de siglos de torturas y de sacrificios inauditos, de heroísmo revolucionario nunca visto, de energía increíble y de investigación abnegada, de estudio, de experimentación en la práctica, de desengaños, de comprobación, de comparación con la experiencia de Europa." [1]

El zarismo trataba de aislar a Rusia de Europa Occidental con las barreras que la policía y la censura levantaban, y "lo que la censura no dejaba pasar no existía en absoluto, o casi en absoluto, para los rusos".[2]

No obstante, algunas obras de Marx y Engels comenzaron a penetrar en Rusia ya desde mediados de los años 40 del siglo XIX.

C. Marx escribía a Kugelmann en 1868: "Mi obra contra Proudhon (1847) *(Miseria de la filosofía.—N. de la Red.)* y lo que editó Dunker (1859) *(Contribución a la crítica de la economía política.—Red.)* no encontraron en ningún sitio tanta aceptación como en Rusia. Y la primera traducción de *El capital* a un idioma extranjero ha sido la rusa..."[3]

En 1872 se editaba legalmente en San Petersburgo el tomo I de *El capital* de Marx en su versión rusa. Esta traducción, la mejor de aquel tiempo, fue comenzada por el populista revolucionario G. A. Lopatin y terminada por el populista N. F. Danielson. En una carta a F. A. Sorge, del 5 de noviembre de 1880, señalaba Marx con inmensa satisfacción que en Rusia esta obra "se lee y aprecia más que en ningún otro sitio...".[4] En 1885, traducido también por N. Danielson, aparecía el tomo II de *El capital.*

[1] V. I. Lenin, *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo.* En *Obras escogidas*, en dos tomos, trad. esp., Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948, t. II, pág. 719.

[2] F. Engels, *Ultimas palabras al artículo "Las relaciones sociales en Rusia"*. C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, trad. rusa, t. XVI, parte II, Moscú, 1936, página 389.

[3] C. Marx y F. Engels, *Cartas sobre "El capital"*, Leningrado, 1948, pág. 164.

[4] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, Leningrado, 1953, pág. 339.

V. I. Lenin escribe en *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* que "casi inmediatamente después de la aparición de *El capital* la principal cuestión teórica para los socialistas rusos pasó a ser la cuestión del "destino del capitalismo en Rusia"; en torno a esta cuestión se concentraban las discusiones más acaloradas, en dependencia de ella se decidían las tesis programáticas más importantes".[5]

La historia del pensamiento revolucionario ruso en los años 40 a 70 del siglo XIX prueba la penetración de las ideas marxistas en el país, el gran interés de los demócratas revolucionarios —V. G. Belinski, los "petrashevtsi", N. G. Chernishevski, N. V. Shelgunov—, de los representantes de la Sección Rusa de la I Internacional y también de P. L. Lavrov, P. N. Tkachov y otros populistas revolucionarios por las obras de los fundadores del socialismo científico.[6] Los demócratas revolucionarios y los populistas revolucionarios se sentían atraídos por la implacable crítica que el marxismo hace del yugo y la explotación, cualesquiera que sean, por todo cuanto en él desenmascara al capitalismo y al Estado burgués, por su fe inquebrantable en la emancipación de las masas populares y en el advenimiento del socialismo. Mas ni unos ni otros, aunque a menudo se hacían favorablemente eco a determinadas obras de Marx y Engels y a menudo contribuían a su divulgación, se mantenían en las posiciones del marxismo. Reflejando como reflejaban los intereses de los campesinos oprimidos por los terratenientes y arruinados por el capitalismo, no podían percibir aún la esencia del marxismo, su doctrina de la dictadura del proletariado, y pasar al campo del socialismo científico proletario, del materialismo dialéctico e histórico.

Las ideas marxistas penetraron en las páginas de las revistas legales rusas. En noviembre de 1879, *Slovo* (La Palabra), revista mensual literaria y de divulgación científica, insertó el comienzo de un artículo de N. Zíber —*La dialéctica y su aplicación a la ciencia*—, que era una exposición casi literal de la parte filosófica del *Anti-Dühring*, de su primer apartado y de los tres primeros capítulos del apartado segundo. Las autoridades zaristas hicieron una advertencia a la revista, que hubo de interrumpir su exposición de la obra de Engels. En ese mismo año de 1879, N. Zíber insertó en *Kritícheskoe Obozrenie* (Revista Crítica) una recensión del *Anti-Dühring*. En sus artículos enunciaba acertadamente las tesis del materialismo dialéctico, si bien las interpretaba en ocasiones con un criterio objetivista liberal, con lo que quedaba velada su esencia revolucionaria.

La Sociedad de Traductores y Editores, organizada clandestinamente en Moscú, en 1882, por algunos estudiantes, alcanzó a traducir al ruso en el escaso tiempo que tuvo de vida *Anti-Dühring* (texto compendiado), *Del socialismo utópico al socialismo científico, La guerra civil en Francia, Trabajo asalariado y capital, La situación de la clase obrera en Inglaterra* y otras obras de los fundadores del marxismo.

Antes de 1880 penetraban ya en Rusia algunos ejemplares de obras de los fundadores del marxismo. Sobre ciertos representantes del movimiento

[5] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas? Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, ed. esp., Moscú, 1948, pág. 283.

[6] A este respecto véase el capítulo IV del tomo II de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, y también el capítulo I del presente tomo.

obrero y revolucionario ejercieron influencia unas u otras ideas del socialismo científico, mas la ideología científica del marxismo no llegó a ser comprendida ni aceptada, con anterioridad a esa fecha, por ninguno de los líderes del movimiento revolucionario ruso. El pionero de la propagación de la ideología científica del marxismo fue el grupo Emancipación del Trabajo, la primera organización marxista rusa, creada por G. V. Plejánov en Ginebra en 1883. Hizo suya la teoría del marxismo y comenzó a propagar sus ideas entre los revolucionarios rusos; dio también los primeros pasos hacia el movimiento obrero, aunque, obrando desde la emigración, no pudo establecer vínculos estrechos con él en el interior del país y no cumplió aún la tarea de unir el socialismo científico al movimiento obrero ruso.

"El marxismo ruso —escribía Lenin— nació a comienzos de los años 80 del pasado siglo en los trabajos de un grupo de emigrados (el grupo Emancipación del Trabajo)." Al propio tiempo, indicaba Lenin, "el marxismo no se convirtió en Rusia en una corriente del pensamiento social y en parte integrante del movimiento obrero hasta 1895 aproximadamente, cuando empezó la "ola" de las publicaciones marxistas y del movimiento obrero socialdemócrata".[7]

Las ideas del marxismo pudieron ganar la conciencia de los representantes avanzados del proletariado ruso en la segunda mitad de los años 90 cuando el movimiento obrero adquiere un carácter de masas y se convierte en una fuerza importante en la vida política del país.

El factor decisivo que aseguró los avances del marxismo en Rusia fue la lucha por la creación de un partido marxista de la clase obrera. Se gestaba en el país un partido marxista de nuevo tipo, irreductible frente al oportunismo que se había enseñoreado de los partidos de la II Internacional, en el que se combinasen íntimamente la teoría revolucionaria con la práctica de la lucha del proletariado, el partido de la revolución proletaria. Este partido marxista de nuevo tipo, creado por Lenin, se constituyó definitivamente en 1903, en el II Congreso del P.O.S.D. de Rusia. Germen importante de este partido fue la Unión de Lucha por la Emancipación de la Clase Obrera, que Lenin fundó en 1895, en San Petersburgo, la primera organización que en Rusia logró unir el socialismo científico con el movimiento obrero.

Hacia 1895 aproximadamente adviene en Rusia un nuevo período, el tercero, de la historia del movimiento de liberación, en el que predomina el proletariado revolucionario, la ideología del cual pasó a ser el marxismo.

Como resultado del incremento y el desarrollo de la lucha proletaria durante los años 80-90 y de la propagación de las ideas del marxismo en el seno del movimiento obrero, llega al fin al predominio de la ideología populista en el movimiento de liberación. A ello contribuyó en alto grado la crítica de la ideología del populismo, de sus concepciones filosóficas y sociológicas, por los discípulos y continuadores de Marx y Engels en Rusia, la actividad del grupo Emancipación del Trabajo, de Plejánov.

[7] V. I. Lenin, *Una caricatura del bolchevismo. Obras completas*, ed. rusa, t. 15, página 363.

1. Obras marxistas de Plejánov en el periodo de 1883-1903 y su papel en la lucha contra el populismo y el revisionismo

Gueorgui Valentínovich Plejánov (1856-1918), figura relevante del movimiento obrero ruso e internacional, fue un filósofo marxista eminente. Plejánov procedía de una familia de nobles empobrecidos. En 1875, cuando estudiaba en el Instituto de Minas de San Petersburgo, se convirtió en populista revolucionario. El 6 de diciembre de 1876 pronunció un apasionado discurso ante la primera manifestación política que se celebraba en Rusia, que tuvo lugar en la capital, frente a la catedral de Kazán. Al escindirse la organización populista Tierra y Libertad, de la que Plejánov era activo miembro, en 1879 se puso a la cabeza de la sociedad denominada El Reparto Negro.

Plejánov tuvo que emigrar en 1880 y hasta 1917 vivió en distintos países de Europa, principalmente en Suiza.

Las concepciones de Plejánov en sus años de juventud y estudio se forman bajo la influencia de la ideología democrático-revolucionaria y del sistema materialista de Herzen, Belinski y Chernishevski, que él compartió hasta adoptar las posiciones de la nueva concepción verdaderamente científica del mundo, del marxismo. En el período populista se halla, sobre todo, bajo la influencia de Chernishevski. "Mi propio desarrollo intelectual —observa Plejánov— se realizó bajo la señaladísima influencia de Chernishevski, el análisis de cuyas concepciones constituyó todo un acontecimiento en mi vida como escritor..." [8]

Plejánov comenzó a estudiar el marxismo en Rusia todavía, cuando aún era populista. En 1880 llegó ya a la conclusión de que la clase obrera había de cumplir un gran papel en el movimiento revolucionario ruso, y en sus artículos de la revista *Tierra y Libertad* proponía a los populistas revolucionarios que se prestase seria atención a la clase obrera. Los socialistas, escribía, no pueden permanecer como espectadores indiferentes de acontecimientos tan importantes en la vida de los obreros como son las huelgas.

No obstante, en ese tiempo Plejánov sostenía aún el erróneo criterio populista acerca del llamado "exclusivismo económico" de Rusia; las ideas de Marx, su concepción materialista de la historia, las interpretaba a menudo en el deformado sentido semipopulista, semianarquista, como las entendía Bakunin.

Bajo la influencia del incremento del movimiento obrero en Rusia y de la experiencia del resto de Europa, Plejánov se acerca cada vez más al marxismo y llega a la conclusión de que no sólo para Occidente, sino también para Rusia, el marxismo es la única teoría revolucionaria acertada, científica.

En 1882, Plejánov tradujo al ruso el *Manifiesto del Partido Comunista*, para el que escribió un prefacio. Después de que en 1882-1883 Plejánov adopta el marxismo, en el desarrollo de sus ideas se distinguen

[8] G. V. Plejánov, *Chernishevski en Siberia*. En *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, ed. rusa, t. IV, Moscú, 1958, pág. 408.

dos grandes períodos: el del marxismo revolucionario (1883-1903) y el menchevique (1903-1918).[9]

En septiembre de 1883, Plejánov y sus compañeros de la organización populista El Reparto Negro —V. Zasúlich, L. Leich, P. Axelrod, V. Ignátov— rompieron con el populismo y anunciaron la creación del grupo Emancipación del Trabajo y la edición por ese grupo de la Biblioteca del Socialismo Contemporáneo. Plejánov y su grupo Emancipación del Trabajo realizaron una estimable labor para propagar las ideas del marxismo en el seno del movimiento revolucionario ruso y sentaron las bases teóricas de la socialdemocracia rusa.

Además del *Manifiesto del Partido Comunista*, traducido por Plejánov, los miembros de Emancipación del Trabajo vertieron al ruso *Trabajo asalariado y capital*, *Miseria de la filosofía* y otras obras de los fundadores del marxismo. En los años 90 se unieron a éstas y fueron publicadas *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (traducción de Plejánov), *Del socialismo utópico al socialismo científico*, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* y otras producciones de los clásicos marxistas.

G. V. Plejánov y V. I. Zasúlich, también del grupo Emancipación del Trabajo, conocían de cerca a F. Engels y mantuvieron con él amistosa correspondencia.

Engels saludó la formación del primer grupo marxista en Rusia. "...Estoy orgulloso —escribió a Vera Zasúlich el 23 de abril de 1885— de que entre la juventud rusa exista un partido que sinceramente y sin reservas haya adoptado las grandes teorías económicas e históricas de Marx y haya roto decididamente con las tradiciones anarquistas y un tanto eslavófilas de sus predecesores. El mismo Marx estaría también orgulloso de esto si hubiera vivido algo más. Es un progreso que tendrá enorme significación para el desarrollo del movimiento revolucionario en Rusia." [10]

El populismo, que en los años 80 del siglo XIX predominaba entre los revolucionarios pequeñoburgueses rusos y que había penetrado en los medios de los obreros revolucionarios, era entonces el principal obstáculo ideológico que se alzaba en Rusia para la propagación del marxismo y los avances del movimiento socialista. La lucha contra el populismo en el plano teórico era la tarea primordial de los marxistas rusos, tanto más que a continuación del descalabro que el zarismo lleva a las organizaciones de la Libertad del Pueblo después del 1 de marzo de 1881, entre el populismo se extiende sin cesar, hasta predominar más tarde, la tendencia liberal, que renunciaba a la lucha revolucionaria abierta contra la autocracia. En *El socialismo y la lucha política* (1883), *Nuestras discrepancias* (1885), *Un nuevo defensor de la autocracia o la amargura del señor Tijomírov* (1889) y otras producciones somete a acerada y convincente crítica la filosofía idealista y la sociología subjetiva de los populistas. Pone de relieve la inconsistencia de las consideraciones idealistas de los populistas acerca de si en Rusia tenía que desarrollarse o no el capitalismo,

[9] En este tomo se examinan la labor y las concepciones filosóficas de Plejánov en su período de marxismo revolucionario (1883-1903). Su labor teórica posterior (1903-1918) se estudiará en el tomo V.

[10] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. cit., págs. 387-388.

demostrando que el país había entrado ya por la vía del desarrollo capitalista. Plejánov aclara que los populistas se orientaban hacia el pasado, al cifrar sus esperanzas en el advenimiento del socialismo en la comunidad campesina en desintegración, y seguían el método metafísico de pensar, al tomar esa comunidad como algo inmutable, sin ver las contradicciones que la desgarraban. Señala cómo eran imposibles las ilusiones populistas acerca de que la comunidad campesina o la "producción en artel" podían ser el germen, la base del socialismo, y aclara que la comunidad campesina rusa —vestigio de la antigua época patriarcal— se desintegraba bajo la influencia del capitalismo. Tras de poner de manifiesto las contradicciones internas que conducían a la diferenciación de la comunidad campesina, Plejánov llega a una conclusión perfectamente razonada: "...Por el carácter interno de su organización, la comunidad rural tiende, ante todo, a ceder su puesto a formas de convivencia burguesas, y no comunistas." [11]

Plejánov demostraba que la visión dialéctica, científica, de la vida social exige de los revolucionarios que se orienten hacia el futuro, el cual pertenece al proletariado. Y como el desarrollo del capitalismo en Rusia era ya un hecho, los verdaderos revolucionarios, afirmaba Plejánov, han de apoyarse en la clase obrera, como fuerza que es la más revolucionaria de la historia contemporánea. En 1889, ante el primer Congreso de la II Internacional, manifestó: "El movimiento revolucionario únicamente puede triunfar en Rusia como movimiento revolucionario de los obreros. ¡En nuestro país no hay ni puede haber otra salida!" [12]

Plejánov sometió a una crítica especialmente dura la sociología subjetiva de los populistas, que no comprendían las leyes objetivas del desarrollo social y trataban de suplantar esas leyes con las acciones arbitrarias de los "individuos dotados de un pensamiento crítico". El populismo, afirmaba, ha entrado en un callejón sin salida al cifrar sus esperanzas bien en los "individuos dotados de un pensamiento crítico", supuestamente capaces de dar el salto de la comunidad rural al "paraíso anarcocomunista", bien en las reformas estatales que pudieran conservar la comunidad y fomentar el desarrollo de sus "tendencias socialistas".

El populista, decía Plejánov, tiene la costumbre de reemplazar las leyes históricas objetivas por sus propias tesis y utopías. El populista "no toma en consideración la historia, no trata de comprender sus leyes y de orientar, de conformidad con ellas, su acción revolucionaria; sustituye simplemente el desarrollo histórico por su habilidad para la conspiración".[13]

En los trabajos de Plejánov se demuestra la inconsistencia teórica y el error político de la táctica populista del terror individual. En una carta inédita suya (febrero de 1902) al director de la revista neoyorquina *The Comrade* se habla de la profunda equivocación en que se caía al suponer —como se creía en Europa Occidental y América— que todos los es-

[11] G. V. Plejánov, *Nuestras discrepancias.* En *Obras filosóficas escogidas,* t. I, Moscú, 1956, pág. 347.

[12] G. V. Plejánov, *Discurso en el Congreso Socialista Obrero Internacional de París.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. cit., t. I, pág. 419.

[13] G. V. Plejánov, *Nuestras discrepancias.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. cit., t. I, pág. 127.

fuerzos de los revolucionarios rusos se centraban en los atentados contra el zar y sus dignatarios. "La fuerza de nuestro movimiento revolucionario —escribe Plejánov— está en el movimiento de la clase obrera, en el desarrollo de su conciencia de clase. Y los atentados políticos no hacen nada por fomentar su conciencia; al contrario, crean a este respecto un gran número de nuevos obstáculos... Para poner fin a nuestro actual régimen político se necesita un movimiento de masas, y ese movimiento ha adquirido ya gran amplitud. Nuestro deber nos impone la tarea de robustecerlo por todos los medios, subordinándolo a nuestra dirección. De todos esos medios, el más eficaz es la agitación entre las masas. Por eso somos nosotros partidarios de la agitación." [14]

A la concepción anticientífica de los populistas, que atribuían el papel principal en la marcha de la sociedad a las grandes personalidades, a los héroes, y a sus ideas, Plejánov oponía la concepción marxista, de conformidad con la cual el desarrollo de la sociedad viene determinado por las condiciones materiales de la vida y son las masas populares las que hacen avanzar la historia.

Frente a los planteamientos idealistas del populismo, los marxistas construyen su programa partiendo del análisis científico de las leyes objetivas del desarrollo social, y no de estériles ensueños y utopías. "Para nosotros lo deseable deriva de lo necesario, y en ningún caso lo sustituye en nuestros razonamientos." [15]

El grupo Emancipación del Trabajo redactó proyectos de programa de la socialdemocracia rusa en los que se definían las tareas del partido de la clase obrera y se subrayaba la necesidad del derrocamiento de la autocracia y de la conquista del poder político por la clase obrera. Pero esos proyectos, singularmente el primero, contenían serios errores y defectos: en ellos no se formulaba explícitamente la reivindicación de la dictadura del proletariado, no se señalaba la necesidad de la alianza revolucionaria de la clase obrera con los campesinos, sin la que es imposible la implantación de la dictadura del proletariado, no se subrayaba el papel dirigente del proletariado con relación a los campesinos, se exageraba el papel de la burguesía liberal en el movimiento ruso de liberación, etc.

A pesar de esos errores sueltos, dichos proyectos de programa, lo mismo que las obras marxistas de Plejánov, ayudaron a vencer a la ideología populista en el movimiento revolucionario y abrieron el camino para la creación en Rusia del partido marxista de la clase obrera. Plejánov —brillante propagandista de la teoría del marxismo— divulgó durante los años 80, en sus trabajos sobre cuestiones politicosociales *(El socialismo y la lucha política, Nuestras discrepancias,* etc.), las ideas del materialismo dialéctico e histórico y demostró que eran aplicables a Rusia. En los años 90 escribió una serie de excelentes obras filosóficas en las que defendía la doctrina marxista frente a sus enemigos y profundizó en algunas de sus tesis. En esas obras, guiándose por los fines de la lucha contra el populismo, el anarquismo y demás corrientes idealistas del desarrollo social opuestas

[14] Archivo de la Casa de Plejánov, adjunto a la Biblioteca Pública Nacional M. E. Saltikov-Schedrín, 32, núm. 10738, fol. 1-2.

[15] G. V. Plejánov, *Nuestras discrepancias.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. cit., t. I, pág. 135.

al marxismo, Plejánov se preocupó especialmente de la tarea de defender y concretar las ideas del materialismo histórico, de poner de relieve el carácter objetivo de las leyes del desarrollo de la sociedad, el papel del individuo en la historia, y el origen y el papel de las ideas en la vida de la sociedad. Mostróse como un luchador de la concepción materialista del mundo contra el idealismo en Rusia y en otros países.

La mayor significación para la filosofía marxista correspondió a su obra *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia*. En este libro, aparecido legalmente en Rusia en 1895 con el seudónimo de "Béltov", Plejánov asestó un duro golpe a la ideología del populismo, a sus dogmas filosóficos y sociológicos. Demostró que la ideología populista descansaba no sobre bases científicas, sino sobre ilusiones subjetivistas, proporcionaba una idea deformada de los fenómenos de la vida social y, ya en virtud de esto, se convertía en el lecho de Procusto de la revolución rusa. Denunció las falsas ideas populistas sobre el marxismo y el materialismo filosófico como una doctrina fatalista, unilateralmente económica, ajena a toda clase de "ideales sublimes" y que partía de intereses "bajos" y limitados. Plejánov refuta estos absurdos de los ideólogos populistas y demuestra que los marxistas, que se apoyan en el profundo conocimiento de las leyes objetivas del desarrollo social y que basan en ese conocimiento sus programas de lucha revolucionaria por la transformación social, son los campeones más desinteresados y consecuentes de los ideales que defendieron las mejores mentes del género humano, mientras que los denominados proyectos ideales de los populistas, construidos sobre ensueños e ilusiones carentes de base científica, conducen a la perpetuación de la explotación de que son víctimas los trabajadores. El marxismo reposa en el análisis histórico concreto, profundo y completo, de la realidad y no tiene nada que ver con las concepciones histórico-filosóficas, esquemáticas y apriorísticas, que "condenan" a unas u otras sociedades a seguir "obligatoriamente" un "determinado camino", etc.

Plejánov señala que los ideólogos populistas atribuían sin razón alguna al marxismo semejante apriorismo y esquematismo y escribe: "...El materialismo dialéctico no condena a nada a ningún país... no indica un camino común y "forzoso" para todos los pueblos en cualquier tiempo concreto; ...el desarrollo ulterior de cualquier sociedad concreta depende siempre de la correlación de las fuerzas sociales dentro de él y... por eso cualquier persona seria, sin pararse a adivinar ni a lamentarse acerca de una cierta "forzosidad" fantástica, ha de estudiar, ante todo, esa correlación; sólo ese estudio puede mostrar lo que es "forzoso" y lo que "no es forzoso" para una sociedad concreta." [16]

Partiendo de la dialéctica materialista de Marx, Plejánov señalaba el absurdo que significa "inventar" una u otra organización social; lo que se debe es tomar como base las tendencias y leyes objetivas que guían el desarrollo de la sociedad. "Si todo fluye y todo cambia —escribía—, si todo fenómeno se niega a sí mismo; si no hay una institución útil que no llegue, en fin, a convertirse en perjudicial, transformándose así en su

[16] G. V. Plejánov, *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., t. I, págs. 707-708.

opuesto, resulta... que es imposible imaginar una organización social que fuese *la mejor* para todos los siglos y pueblos: todo está bien en su lugar y en su tiempo. El pensamiento dialéctico excluye *toda utopía.*" [17]

La obra de Plejánov *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia* rechazaba la afirmación de los ideólogos populistas y otros adversarios del marxismo en el sentido de que el materialismo dialéctico e histórico es un producto "ilegítimo", "bastardo", del pensamiento social, sin vinculación de continuidad con el anterior pensamiento filosófico y politicosocial. Plejánov examina las teorías de los materialistas franceses del siglo XVIII, de los socialistas utópicos y de los clásicos de la filosofía alemana, y explica que el marxismo hereda y sintetiza críticamente todo lo mejor que habían aportado sus predecesores y da una solución científica a los problemas que éstos habían planteado.

Los trabajos de Plejánov dirigidos contra el populismo ruso tenían alcance internacional, puesto que en ellos, además de descargar un fuerte golpe sobre la filosofía y la sociología idealistas de los ideólogos populistas, que habían tomado muchos elementos de los filósofos burgueses de Occidente (de los positivistas, jóvenes hegelianos, etc.), quitaba su aureola ante el movimiento obrero de toda Europa al manantial de donde se alimentaban las teorías populistas: la sociología subjetiva de los filósofos burgueses.

Contribuyeron en alto grado a la defensa de la doctrina marxista frente a sus enemigos y deformadores, y a la propagación del materialismo dialéctico e histórico en el movimiento obrero ruso e internacional, obras de Plejánov como *En el sesenta aniversario de la muerte de Hegel* (1891), el prefacio al libro de F. Engels *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1892), *Ensayos sobre historia del materialismo* (1893-1896), *Sobre la interpretación materialista de la historia* (1897), *Acerca del papel del individuo en la historia* (1898), *Cartas sin dirección* (1899-1900), *N. G. Chernishevski* (1890-1892), la serie de artículos sobre V. G. Belinski y otros trabajos suyos.

Singular valor para el movimiento obrero ruso e internacional tuvieron las obras en que Plejánov defendía la teoría y el método de Marx frente al revisionismo de E. Bernstein, K. Schmidt, P. Struve y otros críticos del marxismo. Estos trabajos (reunidos en la recopilación *Crítica de nuestros críticos)* fueron escritos en los últimos diez años del siglo XIX y primeros del XX. En una carta del 27 de junio de 1899, V. I. Lenin hace grandes elogios de esta lucha de Plejánov contra el revisionismo internacional: "He leído y releído con gran satisfacción *Beiträge zur Geschichte des Materialismus,* he leído los artículos de ese mismo autor en *Neue Zeit* contra Bernstein y Konrad Schmidt (en el núm. 5 de *Neue Zeit,* del 98-99: los números siguientes no los he visto), he leído a Stammler *(Wirtschaft und Recht),* al que ensalzan nuestros kantianos (P. Struve y Bulgakov) y estoy decididamente al lado del monista",[18] es decir, de Plejánov.

Sin embargo, Plejánov sólo se manifestó contra el "marxismo legal" de Struve, Bulgakov y demás en 1901-1902, porque, según él mismo con-

[17] G. V. Plejánov, *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. cit., t. I, pág. 589.

[18] V. I. Lenin, *Obras completas,* ed. rusa, t. 34, pág. 20.

fesaba, confiaba en que el "elemento marxista" vencería poco a poco a las teorías burguesas ("brentanismo") en las concepciones de Struve. Lenin, que fue el primero (en *El contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve*, 1895) en iniciar la crítica del "marxismo legal", que incorporaba ideas neokantianas al movimiento obrero, mostraba en 1898 su extremado asombro al ver que Plejánov "no se ha manifestado en las publicaciones rusas y no se manifiesta decididamente contra el neokantismo, dejando que Struve y Bulgakov polemicen sobre cuestiones parciales de esta filosofía, como si formase ya parte de las concepciones de los discípulos rusos" (de Marx.—*N. de la Red.)*.[19]

Cuando Struve publica *La teoría del desarrollo social de Marx* (1899), en la que se solidarizaba abiertamente con Bernstein, Plejánov decide pronunciarse contra Struve. Algunas cartas suyas hacen luz sobre esta cuestión.

En enero de 1901 escribe a V. I. Zasúlich, refiriéndose a Struve: "Será mejor decirle al Judas (Struve) que querríamos tratar con él *justamente* como representante de la *oposición* democrática, y *no como socialdemócrata*. Si quisiera trabajar con nosotros como socialdemócrata, nosotros lo rechazaríamos, porque *ahora, de momento*... nos conviene separarnos para adquirir nosotros y los demás una noción más exacta de nuestras discrepancias... Cuanto más pienso en el Judas (Struve), más me convenzo de que es precisamente un Judas, sin la menor mezcla de ninguna otra cosa." [20]

Plejánov no se manifestó en los años 90 contra el "marxismo legal" porque exageraba el papel de la burguesía liberal y de sus ideólogos en el movimiento de liberación ruso. Además, sobre él influían sus amigos oportunistas, Potrésov y Axelrod. Posteriormente, Plejánov había de escribir: "Lamento que antes, cuando Struve se hacía pasar por nuestro, no me lancé contra él como se merecía. Lo hice así cediendo a los ruegos de A. N." (Potrésov.—*N. de la Red.)*.[21]

Plejánov fue un propagandista y teórico del marxismo tanto en el movimiento obrero ruso como en el internacional. Tomó parte activa en las labores de la II Internacional desde su primer Congreso (1899) y consideraba como un deber revolucionario la defensa de la teoría del marxismo frente a sus enemigos declarados y encubiertos. Con este objeto escribió una serie de artículos teóricos sobre filosofía que aparecieron en los órganos de los partidos socialdemócratas de Alemania, Francia, Italia, Suiza, Bulgaria y otros países. Su libro *N. G. Chernishevski* fue publicado por la editorial de los socialdemócratas alemanes; *En el sesenta aniversario de la muerte de Hegel* y otros artículos aparecieron en *Die Neue Zeit*. Obras como *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia, Sobre la interpretación materialista de la historia, Acerca del papel del individuo en la historia, Ensayos sobre historia del materialismo, Cartas sin dirección* y otras fueron traducidas inmediatamente a distintos idiomas y se convirtieron en patrimonio de los socialdemócratas de todos los países.

[19] V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. rusa, t. 34, pág. 6.
[20] *Recopilación leninista*, III, Moscú-Leningrado, 1925, pág. 126.
[21] *El movimiento socialdemócrata en Rusia*. En *Materiales*, t. I, Moscú-Leningrado, 1928, pág. 186.

En 1898, por vez primera en la prensa socialdemócrata alemana, Plejánov inició la crítica de las teorías kantianas y del evolucionismo vulgar, que se habían propagado entre el movimiento obrero de Alemania y otros países europeos. Esto lo hizo a pesar de la posición conciliadora de los dirigentes de la socialdemocracia alemana, y en especial de Kautsky, quien a la vez que publicaba de buen grado en *Die Neue Zeit* los artículos de los revisionistas, se resistía a insertar los de Plejánov y trataba de suavizar el tono de su crítica. En los años 90 escribió también contra el anarquismo y el sindicalismo en el movimiento obrero internacional (*Anarquismo y socialismo* y otros trabajos); a pesar de los defectos señalados por Lenin —en la polémica con los anarquistas Plejánov no tocó lo principal, la cuestión del Estado—, sus artículos contribuyeron a la lucha en el plano ideológico contra el anarquismo en el seno del movimiento obrero.

Así, pues, en los años 80 y 90 del siglo XIX y a comienzos del XX Plejánov era un eminente teórico del marxismo, propagandista y defensor del materialismo científico no sólo en el seno del movimiento obrero ruso, sino también del internacional. "Sus méritos personales —escribía acerca de él V. I. Lenin— en el pasado son enormes. Durante veinte años, de 1883 a 1903, dio un gran número de excelentes obras, principalmente contra los oportunistas, los adeptos de Mach y los populistas." [22]

Un lugar primordial en las obras del Plejánov marxista lo ocupan sus trabajos sobre filosofía, que, con relación al período de la II Internacional, eran para Lenin lo mejor en todo cuanto se había escrito dentro del campo del marxismo. En libros como *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia, Ensayos sobre historia del materialismo* y otros trabajos sobre filosofía, Plejánov hizo una exposición brillante y armónica de las más importantes ideas del materialismo dialéctico e histórico.

2. Los problemas de la dialéctica materialista en los trabajos de G. V. Plejánov.

En el período que va de 1883 a 1903, Plejánov fue un ardoroso campeón de la dialéctica materialista. Consideraba la dialéctica como un término análogo al mundo objetivo, como el reflejo de las leyes objetivas de la naturaleza y la sociedad en los conceptos del hombre, como el método que permite enfocar todos los fenómenos, que da fundamento teórico a la necesidad, con fuerza de ley, de las transformaciones revolucionarias; a menudo, lo mismo que Herzen, llamaba a la dialéctica "álgebra de la revolución" y afirmaba que la filosofía "considera los fenómenos en su devenir".[23]

Plejánov defendía en ese tiempo la dialéctica materialista contra los metafísicos de toda laya, desde el renegado L. Tijomírov y el anarquista V. Cherkézov hasta los neokantianos evolucionistas vulgares como E. Bernstein y P. Struve. Prestaba principalmente atención a las pruebas de que la

[22] V. I. Lenin, *Sobre el aventurerismo*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 20, página 333.

[23] G. V. Plejánov, *En el sesenta aniversario de la muerte de Hegel*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. I, pág. 441.

dialéctica materialista es aplicable para el conocimiento de los fenómenos de la vida social con objeto de alcanzar su transformación revolucionaria.

Frente a las concepciones metafísicas de Tijomírov, Bernstein, Struve y otros, Plejánov afirmaba que el desarrollo social de fines del siglo XIX y comienzos del XX estaba muy lejos de refutar la dialéctica, de sustituir el avance dialéctico por una evolución pacífica y tranquila; antes al contrario, proporcionaba pruebas nuevas e incontrovertibles de que el método dialéctico tenía la razón; el desarrollo en la sociedad contemporánea va a través de la agudización y la lucha de los contrarios, conduce a saltos, a la negación de las formas viejas y caducas de vida, etcétera. "Todo fenómeno —afirmaba— es *contradictorio* en el sentido de que él mismo desarrolla, partiendo de él, los elementos que tarde o temprano ponen fin a su existencia, lo convierten en su propia contradicción. Todo fluye, todo cambia, y no hay fuerza de detener ese fluir constante, de hacer parar este eterno movimiento; no hay fuerza que pueda oponerse a la dialéctica de los fenómenos." [24]

Plejánov muestra en sus obras cómo se produce la transformación de los fenómenos en su contrario. La vida lleva el germen de la muerte y, en última instancia, se convierte en la muerte. La propiedad adquirida con el trabajo personal puede, bajo el capitalismo, engendar una propiedad creada por el trabajo de otro, es decir, convertirse en su contrario. La "emulación libre", la competencia, conduce bajo el capitalismo a su contrario, como son los monopolios.

"...*Todo lo finito* —dice Plejánov— *es tal que ello mismo se desplaza y se convierte en su contrario.* Este paso se realiza con ayuda de la naturaleza inherente a cada fenómeno; cada fenómeno contiene en sí las fuerzas que dan lugar a su contrario." [25]

En relación íntima con la ley de la unidad y lucha de los contrarios examina Plejánov la ley del paso de los cambios cuantitativos a cualitativos. "...Los cambios *cuantitativos* graduales de un contenido dado —escribe— se transforman en última instancia en diferencias *cualitativas.* Aspectos de esta transformación son los *saltos*, la *interrupción de la gradualidad.*" [26] Pone en ridículo a los reformistas, que admiten sólo los cambios cuantitativos, el perfeccionamiento paulatino de lo que ya hay de "bueno" y la eliminación gradual de los elementos "malos" de la sociedad, y observa irónicamente: por mucho que se zurzan unas medias viejas, no se convertirán en guantes nuevos. La revolución social es, sostiene Plejánov, ley ineluctable de la vida social.

En sus artículos contra E. Bernstein, K. Schmidt, P. Struve y otros filósofos burgueses y revisionistas, Plejánov somete a crítica las teorías vulgares, muy extendidas en Rusia y en Occidente, de la "evolución pacífica y tranquila", que niega los saltos en el desarrollo social y predica la atenuación, la conciliación de las contradicciones que surgen en la marcha de ese desarrollo. Demuestra que la "lógica de la contradicción" encuen-

[24] G. V. Plejánov, *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. rusa, t. I, págs. 566-567.

[25] G. V. Plejánov, *Ensayos sobre historia del materialismo.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. rusa, t. II, Moscú, 1956, pág. 132.

[26] Ibídem.

tra su confirmación más brillante en la lucha de clases, el olvido de la cual hace que no se pueda comprender nada en la vida de una sociedad dividida en clases. Las concepciones del evolucionismo vulgar que profesaban Struve y sus maestros, los neokantianos de Occidente (Stammler y otros), carecen de consistencia, según Plejánov, porque suplantan la principal contradicción interna de la sociedad contemporánea (entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción) por contradicciones externas —entre la naturaleza y la sociedad— o por imaginarias "contradicciones" entre la economía y el derecho, de donde deducen que mediante la reforma del derecho o de un desarrollo más completo de los medios de lucha del hombre con la naturaleza podemos resolver perfectamente las contradicciones de la sociedad contemporánea (o sea capitalista) y asegurar su progreso.

En sus artículos contra el revisionismo filosófico, Plejánov pone de relieve las causas del odio que los conservadores burgueses y los filisteos oportunistas sienten hacia la dialéctica. Siguiendo a Marx, dice que "los filisteos alemanes se sentían atraídos por la dialéctica en los buenos tiempos de antaño en que la conocían únicamente en su forma mistificada y se imaginaban que podía servir para justificar sus aspiraciones conservadoras, pero le volvieron decididamente la espalda en cuanto conocieron su verdadero carácter y comprendieron que mira todo cuanto existe como perecedero..." [27] La historia, decía Plejánov, se repite. Bernstein y los revisionistas de su estilo siguen a los reaccionarios burgueses y se ponen en campaña contra la dialéctica, pues los filisteos burgueses a los cuales representan ven en la dialéctica la teoría que condena a la desaparición al régimen del que son servidores.

Struve repite con los neokantianos que "el intelecto no tolera los saltos"; Plejánov, en cambio, se vuelve al pasado histórico —comprendido un pasado no remoto, las revoluciones europeas de fines del siglo XVIII y la primera mitad del XIX— para demostrar que el verdadero progreso de la sociedad, de sus fuerzas productivas, de su régimen político y su cultura, estuvo siempre vinculado en la historia a los saltos, a las conmociones revolucionarias.

"Si el concepto de *revolución social* —escribe— es inconsistente porque la naturaleza no realiza saltos y el intelecto no los tolera, es evidente que estos argumentos decisivos han de referirse en igual medida *tanto a la revolución de la burguesía como a la revolución del proletariado.* Y si la revolución de la burguesía tuvo lugar hace ya tiempo, a pesar de que los saltos son "imposibles" y los cambios son "ininterrumpidos", tenemos todas las razones para pensar que, llegado el momento, se producirá también la revolución del proletariado..." [28]

Con su crítica de las concepciones metafísicas de Struve, Bernstein y los neokantianos, que prescindían del punto de vista de Marx sobre los saltos o revoluciones en la historia, Plejánov asestó un golpe al evolucionismo vulgar, según el cual el desarrollo se reduce a una mera acumula-

[27] G. V. Plejánov, *Cant contra Kant o el legado del señor Bernstein.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. II, págs. 392-393.

[28] G. V. Plejánov, *Crítica de nuestros críticos.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. II, pág. 604.

ción o disminución gradual, es decir, a las reformas, a los cambios parciales, etc. Pero esa crítica no la llevó hasta el fin, pues no subrayaba que la causa principal de los cambios revolucionarios, a saltos, es la lucha de las contradicciones internas. Plejánov expone en sus obras un gran número de ejemplos de la unidad y lucha de los contrarios en los fenómenos de la naturaleza y la sociedad, mas a menudo (con objeto de hacer más asequible la exposición) reduce la dialéctica a un conjunto de ejemplos, sin prestar la atención debida a la prueba de su carácter universal, particularmente de la ley de la unidad y lucha de los contrarios.

Siguiendo a Marx y Engels, habla en repetidas ocasiones de la gran significación de la ley de la contradicción interna, de la unidad y lucha de los contrarios. No supo, empero, elaborar la concepción marxista de esta ley, no demostró que es la ley principal y más importante de la dialéctica, que condiciona el paso de unos fenómenos a otros, los saltos, la negación de la negación, etc.

Plejánov se fijaba principalmente en la ley del paso de los cambios cuantitativos a cualitativos; atribuía también gran significación a la ley de la negación de la negación, rebelándose contra los intentos de los adversarios del marxismo de ver en la "tríada" hegeliana la esencia del método dialéctico. En la dialéctica idealista de Hegel, señala Plejánov, la tríada era el principio fundamental del desarrollo, al que ha de atenerse obligatoriamente todo cuanto existe, pues "en Hegel al *aspecto dialéctico* se agrega el *especulativo*, en virtud de lo cual su filosofía se convierte en *filosofía idealista. Como idealista*, Hegel hacía *lo mismo que todos los demás idealistas:* atribuía un alcance filosófico singularmente importante a "tales resultados" (a tales conceptos), que también la vieja "metafísica" tenía en gran estima".[29] En cambio, en la dialéctica materialista de Marx la "tríada" no desempeña un papel tan universal. La ley de la negación de la negación no se refiere a la tríada; esta última es una de las formas en que se manifiesta el desarrollo del mundo objetivo y del conocimiento, en el proceso del cual tiene lugar la negación de la negación, el paso de los fenómenos a su contrario, etc.

Plejánov explica y subraya reiteradamente la tesis dialéctica de que la verdad es siempre concreta y depende de las condiciones de lugar y tiempo; pero no tiene presente esta tesis al analizar algunos problemas importantes de la vida social; por ejemplo, al valorar la inminente revolución rusa, cuyas características en comparación con las revoluciones burguesas de Occidente no comprendió y a menudo la consideraba, sobre todo más tarde, en el período menchevique, por analogía con las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII, como si se hubiese realizado bajo la dirección de la burguesía. En su propaganda y defensa del método dialéctico marxista, Plejánov demostró que dicho método era aplicable a Rusia y a los demás países que habían entrado más tarde en la vía del desarrollo capitalista y no pudieron ser objeto directamente del análisis de Marx. Partiendo del método de la dialéctica materialista, afir-

[29] G. V. Plejánov, *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia. Apéndice II. Unas palabras a nuestros adversarios.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. I, pág. 755.

maba que en Rusia la vida de la sociedad, con todas las características que le eran propias, se desenvolvía, en lo fundamental, según las mismas leyes generales del movimiento histórico que en Occidente, por la vía que lleva del feudalismo al capitalismo; explicaba que el proceso internamente contradictorio del desarrollo de Rusia conducía a la desintegración de la comunidad campesina, a la expansión del proletariado y su lucha de clase.

En 1889, en un folleto dirigido contra el antiguo miembro de Libertad del Pueblo y renegado Lev Tijomírov, Plejánov se apoya en la dialéctica marxista para demostrar la legitimidad y necesidad de las transformaciones revolucionarias a fin de que la sociedad pase al socialismo, en Rusia lo mismo que en los demás países.

"...Nosotros diremos con seguridad —escribía— que actualmente la historia prepara en los países avanzados una subversión de excepcional importancia, acerca de la cual todo induce a suponer que se realizará por vía violenta... La *evolución económica* conduce fatalmente a la *revolución política*, y esta última, a su vez, será el origen de importantes modificaciones en el régimen económico de la sociedad." [30]

En su crítica del revisionismo de Bernstein, que encubría la renuncia a la revolución en política y a la dialéctica en la teoría con hipócritas frases sobre la "evolución" gradual hacia el socialismo, Plejánov se acerca con un criterio dialéctico al problema de las diversas formas de las transformaciones revolucionarias. En la realización de las transformaciones sostenía, hay que apoyarse siempre en la fuerza, si bien, al propio tiempo la clase obrera está interesada en que "el paso a un orden social superior se lleve a cabo sin conmociones".[31] Ahora bien, ¿se verá obligado el proletariado a recurrir a la violencia o se podrá pasar al socialismo sin derramamiento de sangre? Plejánov explica que la elección de la forma en que el proletariado habrá de manifestar su fuerza no dependerá de su buena voluntad, sino de las circunstancias. "Es mejor —dice— la forma que antes y de manera más segura conduce al triunfo sobre el adversario. Y si la revolución violenta es en un país concreto y en unas circunstancias dadas el modo más conveniente de acción, será un miserable doctrinario —si no un traidor— aquel que presente contra ella consideraciones de principio del género de las que encontramos en el señor Bernstein: "baja cultura", "atavismo político", etc." [32]

Plejánov desenmascara los procedimientos de crítica del marxismo que los revisionistas tomaban de los ideólogos burgueses: los revisionistas, encubriéndose con falsas invocaciones al "humanismo" y a la "civilización", quieren impedir que la clase obrera destruya el capitalismo por vía revolucionaria. Escribía así: "...Tratar de frenar el movimiento socialista contemporáneo equivale a cometer el más grave pecado contra el humanismo y la cultura." [33]

[30] G. V. Plejánov, *Un nuevo defensor de la autocracia o la amargura del señor L. Tijomírov.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. I, págs. 389, 390.

[31] G. V. Plejánov. *Prefacio a la segunda edición rusa del Manifiesto del Partido Comunista.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. XI, Moscú-Leningrado, 1928, pág. 325.

[32] G. V. Plejánov, *Cant contra Kant.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. II, pág. 394.

[33] Ibídem.

En el período de 1883 a 1903, Plejánov saca conclusiones revolucionarias de la dialéctica materialista. Siguiendo a Marx y Engels, señala en sus obras que la fuerza real de la historia contemporánea, capaz de conducir a la sociedad por la ruta del progreso, una fuerza poderosa y eternamente dinámica, es la clase obrera. A ella, a pesar de algunas derrotas temporales y de los grandes sacrificios que ha de soportar, le pertenece el futuro. "Hegel —escribía Plejánov— habla con entusiasmo del pueblo ateniense, ante el que se representaban las tragedias de Esquilo y de Sófocles, ante el cual pronunciaba Pericles sus discursos y del seno del cual "salieron personajes que se han convertido en modelos clásicos para todos los siglos"... En nuestro tiempo, la ciencia se vuelve hacia los trabajadores, y nosotros tenemos toda la razón para mirar con entusiasmo a la actual clase obrera, hacia la cual se dirigen los más profundos pensadores y ante la cual hablan los oradores de mayor talento. Sólo ahora, en fin, se ha concluido una estrecha e indisoluble alianza entre la ciencia y los trabajadores, alianza que dará comienzo a una época grande y fructífera de la historia universal." [34]

En sus artículos contra Bernstein y Struve, Plejánov critica las invenciones revisionistas de que el capitalismo ha dejado atrás la fase de las agudas contradicciones y gradualmente, sin ninguna conmoción revolucionaria, pasará al socialismo.

La historia de los últimos decenios del siglo XIX permite a Plejánov llegar a la conclusión dialéctica de que, en las condiciones propias de nuestro tiempo, el empobrecimiento de la clase obrera adquiere formas todavía más agudas que antes, de que las contradicciones del sistema capitalista se han acentuado hasta tal punto, que la sustitución del capitalismo por el régimen socialista se convierte en los países europeos en una necesidad vital. A comienzos del siglo XX, criticando el reformismo de Struve, Plejánov escribía: "...Ni a Marx ni a sus seguidores "ortodoxos" se les ocurrió jamás afirmar ...que las relaciones de producción de la sociedad burguesa se van convirtiendo cada vez más en socialistas. Quien dijera esto expresaría el pensamiento, digno acaso solamente de un Bastiat de última hornada, de que las *relaciones económicas* propias de la sociedad capitalista y que la burguesía defiende ardorosamente se aproximan cada vez más al ideal socialista." [35]

Frente al revisionismo filosófico, que negaba la necesidad de la revolución para el paso al socialismo, Plejánov sostenía que cuanto mayor es el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad más peligrosa resulta para el capitalismo su aplicación completa. "Y esta contradicción no puede ser eliminada mientras permanezcan en pie las relaciones económicas burguesas. Para eliminarla es necesaria la *revolución social*, que destruirá las relaciones económicas *burguesas* y las reemplazará por otras *socialistas*, cuyo carácter es completamente distinto." [36]

[34] G. V. Plejánov, *En el sesenta aniversario de la muerte de Hegel.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. I, pág. 446.

[35] G. V. Plejánov, *Crítica de nuestros críticos.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. II, pág. 517.

[36] Ibídem, págs. 522-523.

El profundo acierto de esta idea marxista ha sido confirmado por toda la marcha de la historia contemporánea.

De conformidad con la dialéctica de Marx, Plejánov prestaba atención a los fenómenos nuevos en la vida económica y política de la sociedad burguesa. En un prefacio inédito al folleto de Mackrosty sobre el incremento de los monopolios en la industria y el comercio de Inglaterra, rechaza las falsas nociones de los economistas y sociólogos burgueses en el sentido de que la formación de los monopolios es un fenómeno eventual y artificial dentro del desarrollo de la industria, de que ello contribuye al mantenimiento de la paz industrial y permite a los obreros participar indirectamente en los beneficios de las empresas unificadas, etc. Allí también enuncia la acertada conjetura de que los monopolios, bajo el capitalismo, incrementan las premisas para la socialización de los medios de producción, aunque de por sí sean insuficientes para alcanzar esa meta. "La multiplicación de los trusts, que constituye la consecuencia natural del moderno desarrollo de la industria —escribía—, debe conducir al paso de la producción a la gestión social... Mas no hay que olvidar que el propio paso de la producción a la gestión social presupone la existencia de ciertas condiciones, al faltar las cuales dicho paso traería a la sociedad mucho más daño que beneficio. Todo depende de las circunstancias de lugar y tiempo..." [37]

De aquí se desprende que, siguiendo a Marx y Engels, Plejánov comienza a mostrar interés hacia los procesos del desarrollo capitalista que se producen en los últimos decenios del siglo XIX, aunque no pudo comprender la transición, entonces iniciada, a la fase monopolista del capitalismo, al imperialismo, ni las leyes de este nuevo período histórico.

En áspera polémica con E. Bernstein, K. Schmidt, P. Ernst, P. Struve, A. Bogdánov y demás revisionistas, que se mantenían en las posiciones del evolucionismo vulgar, hostil a la dialéctica marxista, Plejánov defiende la filosofía del marxismo y su método dialéctico contra estos nuevos enemigos ocultos, venciendo la tolerancia centrista hacia el oportunismo y el revisionismo filosófico de los líderes de la II Internacional y su despreocupación por los problemas de la filosofía. Ya en 1896 escribía a Kautsky: "...Los marxistas son muy escasos en los partidos socialistas de Occidente. En verdad que es muy lamentable." [38] Plejánov exigía de los líderes de los partidos socialistas una lucha irreconciliable por la pureza del marxismo, por la concepción materialista del mundo. En otra carta, también a Kautsky, de 1898, decía: "...Yo defiendo las ideas de Marx y Engels y... sería imperdonable que nos rindiésemos al primer ataque de unos pedantes universitarios... Usted dice que sus lectores no se interesan por la filosofía. Yo creo que hay que *obligarles* a que se interesen por ella..." [39] Plejánov exigía la lucha decidida de los socialistas marxistas contra quienes predicaban en el seno del partido ideas burguesas contrarias al socialismo y se mostraba indignado de que Bernstein y demás revisionistas de su laya no fuesen expulsados de las filas social-

[37] Archivo de la Casa de Plejánov. R. 34, 1, núm. 6186, pl. 12-13.
[38] *El grupo Emancipación del Trabajo (De los archivos de G. V. Plejánov, V. I. Zasúlich y L. G. Deich)*. Recop. 5, Moscú-Leningrado, 1926, pág. 216.
[39] *Legado literario de G. V. Plejánov*. Recop. V, Leningrado, 1938, pág. 283.

demócratas. "En parte —escribía— esto se debe a una *falsa idea de la libertad de opinión* muy extendida ahora entre los socialdemócratas de todos los países. Se nos dice: "¿Qué es eso de expulsar a nadie del partido por sus opiniones? Esto equivaldría a una persecución de herejes." Quienes razonan así olvidan que la *libertad de opinión* ha de ser completada con la libertad de aproximación y separación recíproca y que esta última libertad no existe allí donde uno u otro prejuicio obliga a marchar juntas a personas que harían mejor en separarse considerando la diferencia de su modo de pensar... Los socialdemócratas que permanecen fieles al espíritu revolucionario de su programa —y felizmente, casi en todos los sitios, son aún la mayoría— cometerán un error irreparable si no toman a tiempo medidas decisivas para combatir ese peligro",[40] es decir, el peligro del oportunismo.

Plejánov condenó en repetidas ocasiones los intentos de los revisionistas (Bernstein y otros) de unir la concepción materialista de la historia, según la visión vulgar que de ella tenían, con el idealismo filosófico de orientación kantiana o positivista. Señaló que todos los aspectos de la concepción marxista del mundo están vinculados entre sí de la manera más íntima, por lo que no se puede separar del conjunto uno de los elementos y sustituirlo por otro, tomado no menos arbitrariamente de otra ideología completamente distinta.

En sus obras de 1883-1903, Plejánov defiende, populariza y en algunos casos concreta (sobre todo en lo que se refiere a la historia de la vida social, a la historia de las ideologías) leyes y categorías de la dialéctica como, por ejemplo, las de forma y contenido, libertad y necesidad, casualidad y necesidad, y habla de la unidad dialéctica de las categorías, etc. Ahora bien, a menudo reducía la dialéctica a un conjunto de ejemplos; no prestaba la atención debida al estudio de la dialéctica como ciencia filosófica, no revelaba en sus obras la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento del marxismo. Justamente este aspecto es el que Lenin señala en sus resúmenes de las *Lecciones de historia de la filosofía*, de Hegel, cuando indica que Plejánov había escrito mil páginas sobre filosofía, pero que "de ellas *sobre* la lógica grande, *acerca* de ella, de *su* sentido (es decir, de la dialéctica *propiamente* dicha como ciencia filosófica) ¡¡nil [41]!!" [42]

3. Los problemas del materialismo filosófico marxista en los trabajos de Plejánov.

En sus primeras obras marxistas, escritas en 1883-1884, Plejánov se muestra ya como un materialista dialéctico militante. En sus trabajos correspondientes al período que va hasta 1903, defiende apasionadamente la teoría materialista dialéctica del marxismo y demuestra convincentemente

[40] G. V. Plejánov, *Cant contra Kant*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. II, pág. 401.

[41] Nada.—*N. de la Red.*

[42] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, página 272.

su carácter científico y su fuerza vital y revolucionaria. Singular importancia en la defensa de la concepción materialista científica del mundo propia del marxismo frente a los ataques de los filósofos burgueses, reaccionarios y revisionistas, en la aplicación de los principios del materialismo filosófico de Marx y Engels al conocimiento del mundo y en la lucha por la transformación revolucionaria de éste tuvieron obras de Plejánov como *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia, Ensayos sobre historia del materialismo, Crítica de nuestros críticos* y, posteriormente, *Problemas fundamentales del marxismo* (1908).

Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia, obra que contiene profundos pensamientos marxistas y un valiosísimo material tomado de diversos campos de la filosofía, que él sintetiza con un criterio científico, Plejánov defiende y concreta el materialismo filosófico de Marx y lo aplica al conocimiento de la vida social, a la acción revolucionaria; este libro ayudó a formar a toda una generación de marxistas rusos. Fue traducido a muchos idiomas y contribuyó en alto grado a la consolidación de la teoría marxista en el movimiento obrero internacional.

Plejánov rechaza la falsa noción de los ideólogos populistas y revisionistas, quienes sostenían que el marxismo y su concepción materialista de la historia no guardan relación con el materialismo filosófico, que es posible compartir unas u otras tesis de la concepción materialista de la historia o de la doctrina económica de Marx sin abandonar el campo del idealismo filosófico. Con gran número de datos muestra que la concepción materialista de la historia es la suprema conquista del materialismo filosófico, su aplicación a la vida social, y se basa en los mismos principios que la concepción materialista de la naturaleza. La concepción materialista de la historia reconoce que el desarrollo de los fenómenos sociales y del pensamiento humano tiene sus leyes específicas, que no son las leyes de la naturaleza, aunque, a la vez, descansa sobre el principio fundamental del materialismo filosófico, según el cual la materia es lo primario y la conciencia lo secundario.

"Que el desarrollo del pensamiento humano, más exactamente, la *combinación de conceptos y representaciones del hombre, posee sus leyes propias,* esto, hasta donde nosotros sabemos, no lo ha negado ningún materialista "económico" (se trata de los marxistas.—*N. de la Red.).* Ninguno de ellos ha identificado, por ejemplo, las leyes de la lógica con las leyes de la circulación mercantil. Mas, sin embargo, ningún materialista de este género ha considerado posible buscar en las leyes del pensamiento la última causa, el *motor fundamental* del desarrollo intelectual de la humanidad. Esto es lo que diferencia *favorablemente* a los "materialistas económicos" de los idealistas y, en especial, de los eclécticos." [43]

Gracias a la acción de las leyes subjetivas de la naturaleza y del desarrollo social, independientes de la conciencia y la voluntad de los hombres, los actos conscientes de éstos, que parecen a primera vista completamente libres, conducen a menudo a consecuencias que afectan a la sociedad entera. "...Las relaciones sociales de los hombres —escribía

[43] G. V. Plejánov, *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. rusa, t. I, págs. 663-664.

Plejánov— *no representan el fruto de su actividad consciente.* Los hombres persiguen conscientemente sus fines privados, personales. Cada uno de ellos tiende conscientemente, supongamos, a redondear su fortuna, mientras que del conjunto de las distintas acciones derivan ciertos resultados sociales, que, acaso, no deseaban en absoluto y de seguro no preveían." [44]

El marxismo, el materialismo dialéctico e histórico, es ajeno a todo fatalismo y quietismo, a todo espíritu de contemplación. Reconoce la necesidad de la actividad consciente de los hombres en la sociedad, y tanto más su actividad revolucionaria para la transformación de la sociedad; para ello se apoya en el conocimiento científico de las leyes del mundo material, de las leyes de la vida económica. "Habiendo comprendido que la causa de su esclavización por su propio producto reside en la anarquía de la producción, el productor (el "hombre social") organiza esa producción y, de este modo, la subordina a su voluntad. Entonces termina el reino de la *necesidad* y se establece la *libertad*, que ella misma resulta ser *necesidad*. Termina el prólogo de la historia humana y comienza la historia." [45]

En su exposición de la teoría del materialismo dialéctico de Marx y Engels, Plejánov defiende apasionadamente la cognoscibilidad del mundo, la capacidad del hombre para dar en sus representaciones y conceptos la verdad objetiva; como materialista militante, critica a los agnósticos, escépticos y demás adversarios del materialismo, que siembran la duda en la fuerza de la razón humana, y aclara el papel de la práctica en el proceso del conocimiento del mundo por el hombre. En sus obras, recurre Plejánov a los avances de la ciencia y muestra, con ingenio y vigor persuasivo, la inconsistencia del agnosticismo de Kant y los neokantianos, la incompatibilidad del agnosticismo con la ciencia moderna, afirmando que el espacio, el tiempo, la ley y la causalidad son objetivos y cognoscibles. En sus acotaciones al *Ludwig Feuerbach* de Engels, escribe: "Trasladémonos mentalmente a la época en que en la Tierra existían sólo antepasados muy remotos del hombre, por ejemplo, a la era secundaria. Y nos preguntamos, ¿qué era *entonces* del espacio, el tiempo y la causalidad? *¿De quién* eran entonces formas subjetivas? ¿Formas subjetivas de los ictiosaurios? ¿Y *la razón de quién* dictaba *entonces* sus leyes a la naturaleza? ¿La razón del arqueopterix? La filosofía de Kant *no puede dar respuesta* a estas preguntas. Y ha de ser rechazada por ser absolutamente incompatible con la ciencia contemporánea. El idealismo dice: *sin sujeto no hay objeto.* La historia de la Tierra demuestra que *el objeto existía mucho antes de la aparición del sujeto,* es decir, mucho antes de que apareciesen organismos poseedores de un grado manifiesto de conciencia. El idealista dice: *la razón dicta a la naturaleza sus leyes.* La historia del mundo orgánico demuestra que la "razón" aparece únicamente al llegar a un elevado grado de desarrollo. Y como este desarrollo puede ser explicado sólo mediante las leyes de la naturaleza, resulta que la naturaleza ha dictado

[44] G. V. Plejánov, *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. rusa, t. I, pág. 564.
[45] Ibídem, pág. 690.

a la razón sus leyes. La teoría del desarrollo *revela la verdad del materialismo.*" [46]

En las obras de Plejánov se da la interpretación marxista de la verdad objetiva y se someten a argumentada crítica tanto el relativismo neokantiano, que ponía en duda la verdad objetiva, como la teoría de Mach, que hacía depender la verdad objetiva de cada individuo, y el empiriomonismo, que veía la verdad como fruto de la "experiencia social organizada". Plejánov estimaba que las verdades objetivas, ejemplos de las cuales son los descubrimientos científicos de Copérnico, Darwin, etc., si bien no son definitivas —porque las posibilidades de desarrollo de la sociedad y de la ciencia son ilimitadas—, representan al mismo tiempo un reflejo correcto y adecuado de la realidad en la conciencia de los hombres, reflejo que no será abolido en la marcha ulterior del conocimiento del mundo, y que únicamente puede ser ampliado y precisado. "...La visión correcta —escribía—, el resultado del examen completo de la realidad, es ya una *verdad objetiva* que ninguna nueva contradicción podrá suprimir. Ya el autor de las acotaciones a Mill (N. G. Chernishevski.—*N. de la Red.)* decía inspiradamente:

> Lo que la vida tomó una vez
> no podrá el destino arrebatarnos...

Aplicado al saber, esto es absolutamente cierto. Ningún destino pued arrebatarnos ahora ni los descubrimientos de Copérnico, ni el descubrimiento de la transformación de la energía, ni el de la mutabilidad de las especies, ni los geniales descubrimientos de Marx." [47]

La verdad objetiva, estimaba Plejánov, no es un dogma muerto, sino un proceso que se desarrolla en la marcha del tiempo. Esto lo confirma con particular vigor el carácter creador del marxismo. Nuevos descubrimientos vendrán a completar y confirmar la teoría de Marx, de la misma manera que nuevos descubrimientos astronómicos completaron y confirmaron el descubrimiento de Copérnico.[48]

Mas aunque Plejánov se apoya en sus obras filosóficas en las grandes conquistas de la ciencia, de las que dieron una síntesis los fundadores del marxismo, no supo hacer un resumen filosófico de los últimos descubrimientos de las ciencias naturales, conseguidos al filo de los siglos XIX y XX. Al preparar la segunda edición de *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia,* Plejánov escribía: "... Las ciencias naturales contemporáneas rechazan justamente el *idealismo* y no la *dialéctica.* Como la dialéctica se hace ella misma *materialista,* según vemos en Marx y Engels, es enteramente el mismo método de que se valen las ciencias modernas de la naturaleza y de la sociedad: las ciencias naturales y la sociología. Pero los naturalistas y sociólogos actuales utilizan por lo común

[46] G. V. Plejánov, *Acotaciones a "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", de Engels.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. rusa, t. I, páginas 484-485.

[47] G. V. Plejánov, *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. rusa, t. I, pág. 669.

[48] Ibídem, págs. 669-670.

su método sin tener conciencia de ello, y de ahí que no tengan una idea justa ni de él mismo ni de su gran alcance." [49] No obstante, estas acertadas ideas no se vieron ampliadas en los trabajos filosóficos de Plejánov, quien no advirtió la relación existente entre la crisis a que la física había llegado a fines del siglo XIX y comienzos del XX y las especulaciones idealistas de los filósofos burgueses de ese tiempo.

Las obras de Plejánov contienen reiteradas indicaciones en el sentido de que el proceso de conocimiento del mundo por el hombre ostenta un carácter dialéctico, que la contradicción conduce por doquier, sin exceptuar el proceso del conocimiento, adelante, a la verdad objetiva. Pero las acertadas tesis marxistas de Plejánov acerca de la dialéctica "subjetiva", la dialéctica del conocimiento, no fueron desarrolladas en sus trabajos. Un serio defecto de las obras filosóficas de Plejánov es el que, al exponer y defender la teoría del conocimiento del marxismo, no siempre supo aplicar la dialéctica.

En su exposición de la teoría marxista del conocimiento, Plejánov incurrió en un error en el problema de los denominados "jeroglíficos". En 1892, en una acotación a la traducción del folleto de Engels *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, afirmaba: "Nuestras sensaciones son a modo de jeroglíficos que nos ponen en conocimiento de lo que ocurre en la realidad. Los jeroglíficos no se parecen a los fenómenos de los cuales son exponentes. Pueden, sin embargo, transmitir *con fidelidad absoluta* tanto los mismos acontecimientos como —y esto es lo principal— las relaciones que existen entre ellos." [50] Pensamientos afines enunció también Plejánov en sus artículos contra Bernstein, Schmidt y otros kantianos. No era él el autor de la teoría de los "jeroglíficos", que fue formulada por el alemán Helmholtz, un materialista vergonzante en su visión de la naturaleza y que se atenía al agnosticismo kantiano en la teoría del conocimiento. Lo que sí hizo Plejánov es enfocar con un espíritu no crítico tal teoría, haciendo así una concesión al agnosticismo. Por eso, cuando Lenin critica en *Materialismo y empiriocriticismo* la teoría de los jeroglíficos de Helmholtz, censura el error de Plejánov al exponer la gnoseología del materialismo dialéctico.

Así, pues, los lados débiles de Plejánov en el terreno de la teoría materialista, ya en el período de 1883 a 1903, consistían en su insuficiente estimación del papel de la dialéctica como teoría del conocimiento del marxismo y en no prestar la atención debida a la novísima revolución operada en las ciencias naturales de fines del siglo XIX y comienzos del XX, lo que le impedía aplicar consecuentemente la dialéctica a la ciencia. El prolongado apartamiento en que Plejánov se mantuvo del movimiento práctico de la clase obrera de Rusia y su unilateral inclinación hacia la experiencia de los partidos socialistas europeos occidentales de la II Internacional, trajeron consigo que no supiese aplicar de manera consecuente, con un espíritu histórico concreto, la dialéctica al conocimiento de la vida social y del pensamiento teórico en las nuevas condiciones históricas, en las con-

[49] *Legado literario de G. V. Plejánov.* Recop. IV, Moscú, 1937, pág. 207.

[50] G. V. Plejánov, *Acotaciones a la primera edición de "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", de F. Engels.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. rusa, t. I, pág. 501.

diciones de la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias; y ello, en el período menchevique, repercutió desfavorablemente sobre sus concepciones políticas y teóricas. Otro defecto de los trabajos filosóficos de Plejánov, al igual que de ciertos teóricos de la II Internacional, es que no siempre subrayaba las diferencias radicales, de principio, entre la teoría materialista dialéctica del conocimiento de Marx y la gnoseología de las doctrinas materialistas anteriores, si bien, en conjunto, Plejánov, en el período de 1883 a 1903, fue un materialista militante, un luchador en pro de la concepción materialista del mundo que el marxismo sustenta.

4. Los problemas del materialismo histórico en las obras de Plejánov

La lucha de Plejánov en defensa de las tradiciones materialistas y dialécticas del pensamiento filosófico, por la concepción materialista científica —marxista— del mundo, no se limita a la divulgación del marxismo, a defenderlo frente a los ataques de los ideólogos antimarxistas. En 1883 escribía ya: "A la fijación de las tesis fundamentales de la nueva teoría ha de seguir la elaboración detallada de los problemas que a ella se refieren, una elaboración que complete y dé cima a la revolución realizada en la ciencia por los autores del *Manifiesto Comunista*." [51] De ahí su aspiración a estudiar diversas cuestiones de la filosofía marxista, en particular del materialismo histórico, campo en el cual concentró principalmente la atención. Esto era necesario, ante todo, porque los adversarios del marxismo (neokantianos, positivistas, sociólogos del populismo y el anarquismo, etc.) dirigían sus tiros contra la concepción materialista de la historia, contra la teoría marxista de las leyes del desarrollo social. Unos enemigos del marxismo (por ejemplo los sociólogos positivistas) afirmaban que esta doctrina, al no establecer principios generales y eternos que se pudieran tomar como leyes de la historia, no podía aceptarse como una sociología científica ni ser aplicada al análisis del desarrollo social de todos los países y épocas. Otros (como los neokantianos tipo Rickert) atacaban la doctrina marxista de las leyes del desarrollo histórico-social, afirmando que los acontecimientos históricos son tan individuales e irrepetibles que la ciencia social es incapaz en absoluto de descubrir leyes generales de la historia. A esto se unía la tenaz negación por la sociología burguesa del papel de las masas populares en la historia y la desmesurada exaltación del papel de los gobernantes, legisladores, ideólogos, etc.; en las concepciones sociológicas del populismo estas ideas tradicionales de la sociología burguesa venían completadas con las nociones voluntarias según las cuales la historia avanza gracias a los "héroes", a los "individuos dotados de pensamiento crítico", etc.

Los enemigos del marxismo, entre ellos los enemigos ocultos, que se habían deslizado en el movimiento obrero, trataban de abrir una separación entre la filosofía y la sociología del marxismo, afirmando que hasta

[51] G. V. Plejánov, *El socialismo y la lucha política*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. I, págs. 69, 70.

los años 80 Marx y Engels habían sostenido el punto de vista del "materialismo económico", sin dar valor alguno al papel de las supraestructuras —de las ideas y las instituciones políticas— en la vida de la sociedad, mientras que en los años 80 y 90 comienzan a modificar su criterio, que lleva a cambiar el "determinismo económico" por el "voluntarismo". Mientras que los representantes de la sociología subjetiva acusaban falsamente al marxismo de no tener presente la ideología, los "marxistas legales", bernsteinianos y "economistas", que se encubrían con la bandera del marxismo, declarábanse partidarios del "materialismo económico" y negaban el papel del factor subjetivo, reducían el papel del movimiento revolucionario y de la teoría revolucionaria.

La profundización en la teoría del materialismo histórico se hizo en los años 80-90 particularmente necesaria por la importancia primordial que en ese tiempo había adquirido en el seno del movimiento obrero el problema del factor subjetivo de la historia, es decir, de la actividad del proletariado y de las masas populares, el papel de las ideas y de la conciencia social en la vida de la sociedad.

Siguiendo a Federico Engels, junto a Lafargue, Mehring, Bebel y Labriola, en los años 80-90 se ocupa de estas cuestiones Plejánov, quien escribió una serie de brillantes obras sobre problemas del materialismo histórico.

La atención de Plejánov se centra en la defensa y divulgación del principio cardinal de la teoría del materialismo histórico de Marx, según el cual "la existencia social determina la conciencia social". Contrariamente a los populistas y anarquistas, quienes afirmaban que la historia avanza gracias sólo a la conciencia y a la voluntad de los individuos, sin depender de ningún factor material externo, en su análisis de todo el cúmulo de diversos fenómenos de la vida social, Plejánov demuestra, como lo hicieron Marx y Engels, que tanto en el pasado como en la época moderna la conciencia y la voluntad de los hombres viene determinada, en última instancia, por las condiciones materiales de la vida social y tienden, ya a adaptarse a esas condiciones, ya a transformarlas.

Los hombres no son esclavos de sus propias relaciones sociales, pueden llegar a dominarlas si conocen las leyes de desarrollo de la sociedad. "Una vez que conozco —escribe Plejánov— las leyes del movimiento histórico-social, puedo obrar sobre él de conformidad con mis fines, sin que me turben las malas pasadas de los locos átomos ni la consideración de que mis compatriotas, como seres dotados de voluntad libre, me preparan a cada momento rimeros de las más asombrosas sorpresas." [52]

Plejánov se preocupa especialmente de dar mayor concreción a algunas cuestiones del materialismo histórico, sobre las cuales Marx y Engels habían enunciado principios generales, que servían de orientación, pero que no tuvieron tiempo de exponerlos con detalle: así son el desarrollo de las distintas formas de la conciencia social y su influencia sobre la vida de la sociedad, el papel del individuo en la historia, los problemas de la estética, etc.

[52] G. V. Plejánov, *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. 1, pág. 595.

Todos los trabajos de Plejánov están presididos por la idea de que las masas populares son las que crean la historia; frente a la sociología subjetiva, demuestra que ningún gran paso del avance histórico de la humanidad puede ser llevado a cabo sin la participación de un gran número de personas, de las masas. "¿Quién destruyó la Bastilla? —pregunta Plejánov—. ¿Quién combatió en las barricadas en julio de 1830 y en febrero de 1848? ¿Las armas de quién hicieron morder el polvo al absolutismo en Berlín? ¿Quién derribó a Metternich en Viena? El pueblo, el pueblo, el pueblo, es decir, la clase necesitada de los trabajadores, o lo que es lo mismo, los obreros principalmente... Ningún sofisma podrá borrar de la historia el hecho de que el papel decisivo en la lucha de los países europeos occidentales por su emancipación política ha pertenecido *al pueblo y sólo al pueblo.*" [53]

Plejánov descargó el golpe sobre las concepciones idealistas subjetivas de los populistas y anarquistas, que convertían la historia de la sociedad en campo de acción de los héroes, de los ideólogos, de los individuos dotados de pensamiento crítico, etc., y estimaban que la masa "inerte" e "inactiva" únicamente puede ser puesta en movimiento por la voluntad de los héroes, de personalidades eminentes salidas de los medios intelectuales.

"Los intelectuales —escribía acerca de las concepciones populistas— han cumplido en nuestros cálculos revolucionarios el papel de bienhechora providencia del pueblo ruso, de la voluntad de la cual depende el volver la rueda de la historia en uno u otro sentido... Los propagandistas estaban seguros de que, sin gran esfuerzo, enseñarían a los campesinos las verdades del socialismo científico. Los rebeldes exigían la creación inmediata de organizaciones "de combate" en el pueblo, sin imaginarse que esto pudiera tropezar con ningún obstáculo de cierta monta. Finalmente, los partidarios de *Nabat* (Rebato) suponían que era bastante que nuestros revolucionarios "se apoderasen del poder" para que el pueblo, inmediatamente, asimilase las formas socialistas de convivencia... La dura experiencia no tardó en demostrar a nuestros revolucionarios que entre las lamentaciones sobre la carencia de tierra y la elaboración de una determinada conciencia de clase hay una distancia infinita y que de las revueltas producidas hace cien y doscientos años no se puede deducir la disposición del pueblo a rebelarse en el momento presente." [54]

El ejemplo del fracaso ideológico de las concepciones populistas, que venía a descubrir su inconsistencia, por cuanto no relacionaba sus esperanzas en la transformación socialista de la sociedad con la clase obrera y pasaban por alto el desarrollo del capitalismo en Rusia, le sirve a Plejánov para confirmar la conclusión de Marx de que "las *ideas* se "cubrieron de vergüenza" cada vez que no coincidían con los intereses reales, económicos, de la capa social que en el momento dado es portadora del progreso histórico. Sólo la comprensión de esos intereses puede propor-

[53] G. V. Plejánov, *Sobre las tareas de los socialistas en la lucha contra el hambre en Rusia.* En *Obras completas*, t. III, Moscú-Leningrado, 1928, págs. 405, 406.

[54] G. V. Plejánov, *Nuestras discrepancias.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. I, págs. 154, 155.

cionar la clave que nos lleve a comprender la marcha real del desenvolvimiento histórico".[55]

Convencido de que, en última instancia, la causa universal del progreso histórico es el desarrollo de las fuerzas productivas, que origina el cambio de las relaciones sociales, Plejánov exigía que en las investigaciones sociológicas se pusieran también en claro las causas específicas del movimiento histórico de los distintos pueblos, es decir, el ambiente histórico en que tiene lugar el desarrollo de las fuerzas productivas de cada pueblo concreto y, al mismo tiempo, se tuviesen en consideración las causas individuales, o sea las características personales de quienes intervienen en la historia, y las diferentes eventualidades históricas "gracias a las cuales los acontecimientos adquieren, por fin, su *fisonomía individual*".[56]

En *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia, Acerca del papel del individuo en la historia, Sobre la interpretación materialista de la historia* y otros trabajos, Plejánov señala que el marxismo está lejos de negar el papel del individuo en el proceso histórico. Desde el punto de vista del marxismo, las "personas influyentes", gracias a las peculiaridades de su mente y su carácter, pueden modificar la fisonomía individual de los acontecimientos y algunas de sus consecuencias parciales, mas son incapaces de cambiar su orientación general, que viene determinada por otras causas, en última instancia por el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad. El papel de los hombres genuinamente grandes, según Plejánov, reside en que son iniciadores, puesto que ven más allá y quieren con más intensidad que el resto. Los grandes hombres son aquellos que cumplen las tareas científicas planteadas por la marcha interior del desenvolvimiento social, señalan y toman la iniciativa en la satisfacción de las necesidades originadas por ese desenvolvimiento y contribuyen más que nadie a la solución de los grandes problemas sociales.[57]

Ahora bien, explica Plejánov, las grandes personalidades no pueden resolver por sí mismas las grandes tareas históricas, no pueden llevar a cabo las profundas transformaciones de la sociedad. Para ello se requiere la participación activa de las masas revolucionarias; y entonces los grandes hombres pueden cumplir su papel de dirección si se orientan en el sentido que las leyes del desarrollo social imponen, de conformidad con los intereses vitales de las capas sociales avanzadas. "Mientras existan "héroes" —dice Plejánov— convencidos de que basta con iluminar sus propias cabezas para llevar a las masas adonde deseen, para modelar en ellas cuanto deseen, como si fueran arcilla, el reino de la razón no pasará de ser una bella frase, un noble ensueño. Ese reino comenzará a acercarse con pasos de siete leguas

[55] G. V. Plejánov, *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. I, pág. 607.

[56] G. V. Plejánov, *Acerca del papel del individuo en la historia.* En *Obras filosóficas escogidas*, t. II, pág. 332.

[57] Todo esto confirma la absoluta inconsistencia de las afirmaciones del filósofo reaccionario norteamericano S. Hook, en *Marx y los marxistas*, en el sentido de que "la ortodoxia y el monismo" de Plejánov le conducen al fatalismo, a la creencia de que "la historia de cualquier período no tiene nada que ver con la existencia de unas u otras personalidades" (S. Hook, *Marx and the Marxists*, Nueva York, 1955, pág. 59).

únicamente cuando la propia "masa" se convierta en el héroe de la acción histórica y cuando en ella, en esta "masa" gris, se desarrolle la correspondiente conciencia... La filosofía subjetiva la consideramos perjudicial justamente porque dificulta la labor de los intelectuales de propiciar el desarrollo de esa conciencia, al contraponer los héroes a la masa y al imaginarse que la masa no es más que un conjunto de ceros, cuyo valor depende sólo de los ideales del héroe que se coloca a la cabeza de ella." [58]

Siguiendo a Engels, Plejánov afirma que el reconocimiento de la necesidad objetiva de las leyes del desarrollo social no excluye en absoluto (como afirmaban Stammler, Struve y otros muchos sociólogos burgueses) la actividad libre y consciente de los hombres. "...La conciencia de la necesidad absoluta de un fenómeno puede únicamente robustecer la energía del hombre que simpatiza con él y que se considera una de las fuerzas que provocaron ese fenómeno." [59]

La socialdemocracia, afirmaba Plejánov, que examina el desarrollo histórico desde el punto de vista de la necesidad, ve también su propia actividad como un eslabón necesario en la cadena de condiciones necesarias que en su conjunto hacen inevitable el triunfo del socialismo.

Partiendo de los principios de la teoría del materialismo histórico de Marx, Plejánov se adentró profundamente en el problema de las formas de la conciencia social, de las ideologías y de las leyes de su desarrollo, del mecanismo de su acción inversa sobre la economía. Al formular esta tarea decía así:

"Explicar desde nuestro punto de vista materialista el desarrollo del *arte*, la *religión*, la *filosofía* y demás manifestaciones de la *ideología* equivale a dar una nueva y robusta confirmación del materialismo en su aplicación a la *historia*. Y eso es muy importante." [60]

Entregado al estudio de este problema, Plejánov hace una síntesis filosófica de un abundante material concreto referente a la historia de la filosofía y del pensamiento político, de historia del arte y de las doctrinas éticas, de historia de la religión y de otras ramas del pensar. Los trabajos de Plejánov en torno a estas cuestiones, que se basaban en la teoría marxista del materialismo histórico y en el método de la dialéctica materialista, prueban que en los mejores momentos de su actividad, cuando era marxista revolucionario, en el período del capitalismo premonopolista, supo afrontar en bastantes casos con espíritu creador los problemas de la sociología marxista.[61]

[58] G. V. Plejánov, *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. I, pág. 693.

[59] G. V. Plejánov, *Acerca del papel del individuo en la historia*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. II, pág. 308.

[60] *Legado literario de G. V. Plejánov*. Recop. III, Moscú, 1936, pág. 90.

[61] Los ideólogos burgueses, aunque en sus libros sobre el marxismo reconocen la gran erudición de Plejánov, atribuyen injustamente a sus obras marxistas de 1883-1903 un espíritu de dogmatismo y doctrinarismo, una tendencia a la metafísica evolucionista y al "materialismo económico".

En su libro *El materialismo dialéctico ruso-soviético* (I. M. Bochenski, *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus*. Segunda edición. Berna, 1956, pág. 30), I. Bochenski, aun admitiendo que Plejánov y los demás revolucionarios rusos habían aceptado el carácter revolucionario y ateo del marxismo, se descuelga luego con el

En sus obras demuestra Plejánov, como antes lo hicieran Marx y Engels, que las distintas ideologías vienen condicionadas, en última instancia, por el desarrollo del modo de producción material, pero que en su contenido, y particularmente en su forma, ejercen gran influencia las supraestructuras: el régimen político, las diversas formas de la conciencia social, las ideas heredadas de las épocas precedentes, etc.

"El movimiento de la humanidad —escribía Plejánov— ...*no se realiza nunca en el plano de la economía exclusivamente... El camino de un punto del viraje a otro pasa siempre por la "supraestructura"*. La economía no triunfa casi nunca por sí misma, de ella nunca se puede decir: *farà da se*.[62] No, nunca *da se*, sino *únicamente* y siempre *por intermedio de la supraestructura, únicamente* y siempre por intermedio de ciertas instituciones políticas." [63]

Plejánov refuta brillantemente las concepciones vulgarizadoras de los revisionistas rusos A. Bogdánov y V. Shuliátikov, del filósofo pequeñoburgués griego de fines del siglo XIX Eleutherópulos, etc., que consideraban los fenómenos ideológicos como un apéndice de la técnica y veían en cualquier imagen artística, concepto científico o idea filosófica la expresión directa de los intereses de clase y de la lucha de clases. Hace añicos la concepción vulgarizadora, y al mismo tiempo idealista, de A. Bogdánov y V. Shuliátikov acerca del origen de las ideologías; al decir de éstos, la noción del alma y el cuerpo, de la inmortalidad del alma, etc., y en relación con ello, la aparición y existencia de las ideas filosóficas y religiosas, son originadas por la división de la sociedad en organizadores y organizados, que surgió dentro del régimen de la comunidad primitiva y se conserva en la sociedad escindida en clases. Con gran abundancia de datos sobre la historia de la sociedad primitiva y sus ideologías, Plejánov señala que las ideas animistas y demás concepciones religiosas fueron engendradas en la sociedad primitiva, en última instancia, por el bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas, por la debilidad del hombre ante las fuerzas elementales de la naturaleza; posteriormente, dentro ya de la sociedad dividida en clases, las ideologías se desenvuelven bajo la acusadísima influencia de las relaciones de clase, de la lucha de clases.

absurdo de que esta doctrina "era de un carácter doctrinario y mesiánico" y que por ello "atraía" a los revolucionarios rusos.

G. Wetter, en *El materialismo dialéctico, su historia y su sistema en la Unión Soviética* (G. Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*. Cuarta edición. Viena, 1958, pág. 129), en sus intentos de presentar a Plejánov como un doctrinario ajeno a las transformaciones revolucionarias, afirma que concentró toda su atención "en el aspecto económico, determinista y evolucionista del marxismo".

Al propio tiempo, algunos historiadores reaccionarios afilian a Plejánov al kantismo y al idealismo ético. V. Zenkovski escribe que "Plejánov, en la práctica... se mostró inclinado a buscar apoyo en el idealismo ético de Kant... La lucha por la «liberación de los obreros del yugo del capital»... adquirió para Plejánov un sentido puramente moral, de conformidad con el idealismo ético" (V. Zenkovski, *Historia de la filosofía rusa*, ed. francesa, t. II, París, 1950).

Estas afirmaciones, contradictorias y carentes de base, vienen desmentidas por todos los trabajos marxistas que Plejánov escribió en el período de 1883 a 1903.

[62] Obrará por sí misma.—*N. de la Red.*

[63] G. V. Plejánov, *Unas palabras en defensa del materialismo económico*. En *Obras filosóficas escogidas*, t. II, pág. 216.

Plejánov resuelve acertadamente desde el punto de vista de los principios el problema de los rasgos distintivos que separan las ciencias sociales de las ciencias de la naturaleza, del carácter de clase de las primeras. Cuando los neokantianos y otros filósofos burgueses aducen que "son inconcebibles las matemáticas socialistas" para afirmar que tan inconcebible es la economía política burguesa como la proletaria. Plejánov rechaza esta conclusión, que carece de toda base científica. "Este argumento —escribe— se apoya también en una confusión de conceptos. Las matemáticas no pueden ser ni socialistas ni burguesas; esto es cierto; pero lo que es cierto respecto de las matemáticas es erróneo cuando lo aplicamos a las ciencias sociales... La investigación sociológica trata de la *sociedad*, y ésta se *desarrolla*, y por consiguiente, *cambia*. Y este *cambio*, este *desarrollo* es lo que hace posible la ciencia social *burguesa*, al igual que el *socialismo* científico... En la medida en que la economía burguesa *corresponde* a una determinada fase del desarrollo social, en esa misma medida contiene una *verdad científica*. Pero esta verdad es *relativa* justamente porque corresponde *sólo a una determinada fase del desarrollo social*. Entre tanto, los teóricos de la burguesía —que se imaginan que la sociedad ha de permanecer siempre en la fase burguesa— atribuyen a su verdad relativa un *valor absoluto*. Ahí reside su error sustancial, corregido por el socialismo científico, la aparición del cual es prueba de que la época burguesa del desarrollo social se aproxima a su fin." [64]

Plejánov descubre profundamente las raíces sociales y gnoseológicas de las ideas políticas, filosóficas, estéticas y de otra índole, explica la recíproca vinculación de las diferentes formas de la conciencia social en la vida ideológica de los distintos pueblos y muestra el papel que las ideas cumplen en la sociedad, ejerciendo ya una influencia revolucionaria, ya de freno sobre su base económica. Previene contra la "santa simplicidad" de los vulgarizadores, que o venían en las ideas equivocadas y erróneas un simple absurdo, el fruto de la estupidez humana, o las atribuían, cualesquiera que fuesen, a los intereses egoístas de los pensadores integrados en las clases dominantes.

Se detiene Plejánov a pensar en las razones de que el idealismo, a pesar de la clara superioridad de la concepción materialista científica del mundo, haya imperado durante largo tiempo en la conciencia de muchos hombres, y da una explicación científica de las causas sociales y gnoseológicas de este fenómeno. Tales causas son: los lentos avances de las ciencias naturales; la presencia de un gran número de casualidades en la historia, cuando las acciones de los hombres no producen los efectos que se deseaban; la penetración de las concepciones religiosas e idealistas en la moral y en otras formas de la conciencia social (donde durante largo tiempo se conservan "en estado libre"). etc. La causa final de todos estos fenómenos es la existencia de la sociedad dividida en clases, donde los medios de la producción material y espiritual pertenecen a los explotadores.

En los tiempos en que era marxista revolucionario, Plejánov atribuía gran importancia al desarrollo de las ideas avanzadas en la vida de la

[64] G. V. Plejánov, *Prefacio a la traducción de "Del socialismo utópico al socialismo científico", de F. Engels.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. XI, pág. 92.

sociedad y ponía en claro el activo papel de estas ideas en la transformación revolucionaria del cuerpo social. "...Sin teoría revolucionaria —escribía— no hay movimiento revolucionario en el verdadero sentido de la palabra. Toda clase que aspira a su emancipación, todo partido político que busca el predominio, son revolucionarios únicamente en la medida en que representan las tendencias sociales más progresivas, siendo, por consiguiente, portadores de las ideas más avanzadas de su tiempo. La idea revolucionaria por su contenido interno es a modo de una dinamita a la que no reemplazará ningún otro explosivo en el mundo." [65] No en vano, en sus palabras finales ante el II Congreso del P.O.S.D. de Rusia, apoyó Plejánov calurosamente a Lenin cuanto éste defendía la necesidad de llevar el socialismo científico al movimiento obrero espontáneo.

Mas si bien Plejánov contribuyó en alto grado, en el período que va hasta el II Congreso del Partido, a explicar científicamente el papel de las ideologías en la vida de la sociedad, a argumentar en el plano filosófico el gran alcance del factor subjetivo de la revolución, en su actividad práctica, dentro de la socialdemocracia, se apartó del marxismo en lo que atañe a estos problemas. No apreciaba debidamente la iniciativa revolucionaria de la clase obrera rusa, que podía alzarse y se alzó con la hegemonía en la revolución democrático-burguesa; no subrayó el papel del proletariado como dirigente de los campesinos, capaz de llevar a la conciencia de éstos las ideas revolucionarias, y al mismo tiempo sobreestimaba el espíritu democrático de la burguesía liberal. Plejánov, que combatió a los bernsteinianos y otros revisionistas en el movimiento obrero ruso e internacional en defensa de la teoría revolucionaria, no se manifestó contra las teorías de la "omnipotencia" de las fuerzas productivas y de la "espontaneidad", oportunistas y metafísicas por su naturaleza filosófica y que habían encontrado difusión y arraigo en la II Internacional, que rebajaban el papel del factor subjetivo de la revolución. Obedecía esto a que Plejánov tenía la vista fija en las formas del movimiento obrero entonces comunes en Europa Occidental —los partidos de la II Internacional—, y no veía la necesidad de crear partidos marxistas de nuevo tipo, inconciliables con el oportunismo, con las teorías de la "espontaneidad", etcétera. Estos errores crecieron hasta transformarse en sistema en el período menchevique de su actividad, impidiendo que afrontase con un espíritu creador, marxista, las nuevas condiciones históricas de la época del imperialismo, los movimientos revolucionarios de esa época, y en especial dentro de Rusia, país al cual, a comienzos del siglo XX, se desplaza el centro del movimiento revolucionario europeo.

En cuanto a los trabajos de los años 80-90 y de principios de siglo, en los que Plejánov defiende el materialismo histórico y concreta algunas de sus tesis, a pesar de sus errores de detalle, eran y son una valiosa adquisición del pensamiento filosófico marxista.

[65] G. V. Plejánov, *El socialismo y la lucha política*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. I, pág. 95.

5. Los problemas de historia de la filosofía en los trabajos de Plejánov.

A continuación de Marx y Engels, Plejánov se nos ofrece en los años 80 y 90 del siglo XIX como uno de los primeros historiadores marxistas de la filosofía, y ante todo como historiador del materialismo. Trata de problemas de historia de la filosofía en *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia*, *Ensayos de historia del materialismo*, los dos tomos de su trabajo sobre Chernishevski, *En el sesenta aniversario de la muerte de Hegel*, el prefacio y las acotaciones a la obra de Engels *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* y en sus artículos sobre el socialismo utópico, Belinski, Herzen y otros pensadores.

Plejánov, que atribuía gran importancia a las tradiciones del materialismo, en sus investigaciones acerca de la historia de la concepción materialista del mundo demuestra sin dejar lugar a dudas que "el tiempo ha erigido sobre sus tesis fundamentales las supraestructuras más diversas, que infundieron al materialismo de una época un carácter completamente distinto que al de otra".[66] El materialismo dialéctico e histórico es para él el producto supremo del desenvolvimiento de la filosofía materialista.

A diferencia de Hegel y otros historiadores idealistas de la filosofía que rebajaban y silenciaban el materialismo, éste aparece en los trabajo de Plejánov como una concepción científica y en desarrollo del mundo, qu expresa los intereses de las fuerzas progresivas de la sociedad. Un gran mérito de Plejánov es que, en su detallado análisis de las doctrinas de Spinoza, de los materialistas franceses y de Feuerbach, muestra con gran vigor persuasivo el significado de dichas doctrinas y de la filosofía materialista en conjunto en el progreso de la cultura humana, en la preparación ideológica del marxismo.

En el análisis marxista que Plejánov ofrece de la historia de la filosofía materialista había algunos errores: exageraba la semejanza entre la doctrina de los materialistas franceses y el elemento materialista de la filosofía de Kant, a veces emparentaba la teoría del conocimiento del marxismo con la "teoría de la correspondencia" del agnóstico-positivista Spencer, incluía el materialismo marxista en el "linaje del espinosismo", y no siempre prestaba la atención debida a lo que diferencia la filosofía marxista del materialismo precedente. No obstante, en su conjunto, proporcionó valiosas investigaciones de historia del materialismo anterior a Marx y puso de relieve su gran papel progresivo en la historia de la filosofía.

Refiriéndose al materialismo de Feuerbach y a su papel en la preparación del marxismo, Plejánov subraya que Marx y Engels dieron grandes pasos "en el sentido de la *elaboración ulterior* de la filosofía de Feuerbach",[67] y enriquecieron el materialismo con adquisiciones como el método dialéctico y la concepción materialista de la historia. Plejánov apreció acertadamente el carácter revolucionario de la aparición de la

[66] G. V. Plejánov, *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. I, pág. 509.

[67] G. V. Plejánov, *Problemas fundamentales del marxismo.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. III, Moscú, 1957, pág. 128.

filosofía del marxismo;[68] según afirmaba, "la aparición de la filosofía materialista de Marx es una revolución auténtica, la más grande revolución de cuantas conoce la historia del pensamiento humano".[69]

También analiza Plejánov la tradición dialéctica en el pensamiento filosófico de la humanidad, señalando que la dialéctica lo emancipó de las trabas de la metafísica y trazó el camino de la filosofía del marxismo. En este sentido es particularmente grande el mérito de Hegel.

En el artículo *Trueno sin nubes*, insertado en la revista georgiana *Kvali* (1901), y en otros trabajos suyos, Plejánov defiende el progresista método dialéctico de Hegel frente a los ataques de los anarquistas, los ideólogos populistas y otros metafísicos, que lo calificaban de reacción filosófica. "...Esto, que es el *álgebra del progreso*..., se atreven a denominarlo filosofía de la reacción gentes miserables, carentes de toda formación filosófica, que no han leído ni una sola página de las obras de Hegel y que es muy posible que ni las hayan visto de lejos. La ignorancia siempre es confiada en sí misma, insolente, presuntuosa, pero en este caso sobrepasa toda medida de confianza en sí misma e insolencia, en su presuntuosa aspiración a *criticar* cosas que desconoce en absoluto." [70]

Al propio tiempo, Plejánov hace una razonada crítica del idealismo filosófico de Hegel: para éste, dice, la ciencia era en última instancia una teodicea, estudiaba la idea absoluta, y la idea absoluta era el seudónimo de Dios; la doctrina de la conciencia supraindividual, que adquiere su forma más acabada en Schelling y Hegel, ostentaba un carácter dogmático y conducía a la metafísica en el peor sentido de la palabra.

Plejánov veía claramente la diferencia sustancial que separa la dialéctica materialista de Marx de la dialéctica idealista de Hegel. En repetidas ocasiones señala que en la filosofía de Marx la dialéctica "se convierte en el polo opuesto de lo que era en Hegel. Para éste, la dialéctica de la vida social, como cualquier dialéctica de lo finito en general, tiene en fin de cuentas una causa mística, la naturaleza de lo infinito, del espíritu absoluto. En Marx depende de causas completamente reales: del desarrollo de los medios de producción de que la sociedad dispone".[71]

En su lucha contra las teorías eslavófilas, populistas, etc., muy extendidas en Rusia a fines del siglo XIX, que presentaban el pensamiento ruso como algo "original", relacionado principalmente con una "tradición" idealista y hasta mística, y trataban de aislarlo y mantenerlo al margen de las tendencias revolucionarias de Occidente, Plejánov sostiene la profunda y acertada idea de que las corrientes avanzadas del pensamiento

[68] Es corriente en las obras filosóficas la afirmación de que Plejánov no comprendió la revolución llevada a cabo en la filosofía por el marxismo y consideraba el materialismo dialéctico como una síntesis de la dialéctica de Hegel y del materialismo de Feuerbach. De ordinario, para respaldar este criterio, se recurría a *La evolución filosófica de Marx*, trabajo incluido equivocadamente en las *Obras* de Plejánov. Al ser preparada la edición de sus *Obras filosóficas escogidas* ha podido comprobarse que dicho trabajo no pertenece a Plejánov.

[69] G. V. Plejánov, *Las concepciones filosóficas y sociales de C. Marx*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. II. pág. 450.

[70] *Legado literario de G. V. Plejánov*. Recop. V, págs. 183-184.

[71] G. V. Plejánov. *Ensayos sobre historia del materialismo*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. II, pág. 162.

ruso guardaban estrecha relación con las tendencias progresistas de la filosofía occidental europea. Muestra que el pensamiento filosófico de Rusia experimentó en los siglos XVIII y XIX la fecunda influencia de las ideas de Occidente; a fines del siglo XIX los mejores cerebros del pensamiento social ruso advierten que el marxismo es también para Rusia la teoría revolucionaria acertada. Plejánov señala que los pensadores revolucionarios rusos, en particular Belinski y Chernishevski, eran materialistas militantes y dialécticos, ideólogos del movimiento de liberación contra el zarismo, inspiradores de la literatura y el arte avanzados. Las obras de Plejánov dan un mentís a las invenciones de los reaccionarios y liberales, cuando éstos sostenían que el pensamiento revolucionario ruso carecía de base y adolecía de doctrinarismo.

Plejánov no aceptaba las concepciones burguesas del cosmopolitismo liberal, que no dejan lugar para las características del desarrollo histórico del país, de sus tradiciones nacionales, etc. Sostenía que las leyes generales de desarrollo de la ideología, comprendida la filosofía, se revelan de manera específica en cada país en dependencia de las condiciones de su economía, de la lucha de clases y de las peculiaridades de la vida ideológica; cada corriente literaria, subrayaba, cada idea filosófica adquiere su matiz particular, y a veces casi un sentido nuevo, en cada uno de los países civilizados.

Se puede considerar con razón a Plejánov como uno de los primeros historiadores marxistas de la filosofía y del pensamiento social de Rusia, aunque en sus trabajos sobre estas materias encontremos errores de bulto, que aparecen, principalmente, en el período posterior, menchevique. Así, por ejemplo, en su obra sobre Chernishevski (edición de 1909) no tiene presente la diferencia política y de clase entre el liberalismo y la democracia dentro de Rusia, como así lo señaló Lenin. En los trabajos de Plejánov se subestimaba la continuidad de las tradiciones materialistas rusas. No señaló que entre los factores más importantes que contribuyeron a la formación de las concepciones de Chernishevski estaban, junto al materialismo antropológico de Feuerbach y a la dialéctica idealista de Hegel, las tradiciones democrático-revolucionarias y materialistas del pensamiento ruso, ya plasmadas en los años 40 del siglo XIX. No prestó tampoco la atención debida a la circunstancia de que lo principal en las ideas politicosociales de Chernishevski y de otros pensadores avanzados rusos de ese tiempo no era el socialismo utópico, sino el espíritu democrático revolucionario, que era expresión de los intereses de las masas campesinas.

Una valiosa aportación de Plejánov a la ciencia filosófica marxista es su aplicación de la teoría del materialismo histórico a la solución de problemas del método de la historia de la filosofía. A la vez que defiende la tesis enunciada por Marx y Engels, según la cual el pensamiento filosófico depende en última instancia de las relaciones económicas y de la lucha de clases, estima que la tarea de la historia de la filosofía como ciencia consiste en revelar el propio proceso de desarrollo del pensamiento filosófico, de su lógica interna, es decir, de las leyes de su desenvolvimiento. "...Antes de responder —escribe— a la pregunta de *por qué* el desarrollo de las ideas transcurrió de uno u otro modo, primeramente hay que aclararse a sí mismo *cómo* se desenvolvió ese desarrollo. Aplicándolo al objeto

de nuestros ensayos (de historia del materialismo.—*N. de la Red.)*, esto significa que antes de explicar *por qué la filosofía materialista se desenvolvió así*, tal como lo vemos en Holbach y Helvecio en el siglo XVIII y en Marx en el XIX, hemos de mostrar claramente *qué era en realidad esa filosofía*, que tan a menudo ha sido interpretada torcidamente y hasta adulterada por completo." [72]

Plejánov interpreta con un criterio materialista la visión dialéctica que tiene Hegel de los sistemas filosóficos del pasado como grados que se van sucediendo históricamente en el avance del pensamiento filosófico, poniendo de relieve la dependencia en que estos grados de desarrollo del pensamiento filosófico se encuentran respecto de las necesidades del desenvolvimiento social, de la lucha de clases.

Al investigar la historia de la filosofía, Plejánov atribuye importancia primordial a la continuidad de desarrollo del pensamiento filosófico. Siguiendo a Engels, se vale de abundantes materiales históricos acerca de las ideas filosóficas para demostrar que en cada época histórica los filósofos no edifican sus sistemas en un terreno vacío, sino que parten de los datos que les dejaron sus predecesores.

Plejánov previene contra la visión vulgarizadora y simplista de la filosofía, que no puede ser identificada con las concepciones políticas: la filosofía y la política, ciertamente, guardan estrechas relaciones entre sí, pero no todo revolucionario en política se guió por una filosofía avanzada, ni cada partidario de ideas politicosociales reaccionarias fue reaccionario en filosofía.

En su artículo *Trueno sin nubes* escribía: "El pensador que simpatiza con aspiraciones *reaccionarias* en la vida social puede, a pesar de ello, crear un sistema filosófico que merezca toda la *atención* e incluso la *simpatía* de los *progresistas*. Hay que saber distinguir entre las *premisas teóricas* de un autor y las *conclusiones prácticas* a que él mismo llega partiendo de sus premisas teóricas. Las conclusiones prácticas pueden ser equivocadas u hostiles a la causa del progreso humano. Mas al propio tiempo, las *premisas* que sirven de base a esas *conclusiones* equivocadas o perjudiciales pueden ser *acertadas* y *útiles*; útiles en el sentido de que *al ser correctamente interpretadas*, darán un nuevo argumento, o incluso toda una serie de argumentos, en defensa de las aspiraciones *progresistas*. De ahí que los epítetos de *reaccionario* o *progresista* no caractericen en modo alguno los méritos o los errores *teóricos* de un filósofo dado. Quien quiera aniquilar a ese filósofo ante los hombres que piensan, ha de refutar la parte *teórica* de su doctrina. Sólo así tendrá derecho a señalar la *tendencia* práctica o la *influencia* del medio social que impulsó al pensador a *deformar la verdad* o *le impidió llegar hasta ella*. Si observamos esta condición, la indicación de las simpatías políticas del pensador (reaccionario, progresista, etc.) nos ayudará a poner en claro las génesis (el origen) de sus equivocaciones." [73]

En última instancia, el carácter y el contenido de las ideas filosóficas depende de la vida económica de la sociedad; esto no significa, empero,

[72] G. V. Plejánov. *Ensayos sobre historia del materialismo.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 35.

[73] *Legado literario de G. V. Plejánov.* Recop. V, págs. 172, 173.

dice Plejánov, que todos los filósofos de las clases dominantes hayan falsificado conscientemente la realidad. Los hombres de la Ilustración francesa, los representantes de la filosofía clásica alemana y otros muchos pensadores estaban sinceramente convencidos de que su punto de vista acerca del mundo era el único acertado, servía al progreso, a la ciencia, etc., a la vez que, en virtud de la limitación histórica de su tiempo y de su clase, no podían aún dar un conocimiento adecuado del mundo y de sus leyes. Ha habido, sin embargo, casos, y así lo indica Plejánov, en la historia de la filosofía y del pensamiento social en que ideólogos de las clases reaccionarias (Berkeley, Nietzsche y otros) pasaron de la "hipocresía inconsciente" a la "hipocresía consciente" y deformaron la realidad y levantaron sus doctrinas filosóficas partiendo de fines reaccionarios preconcebidos.

En su crítica de las obras de historiadores burgueses del materialismo (Lange, J. Sourg, Uberweg, y otros), Plejánov señala que en este género de trabajos, sin limitarse a exponer la concepción de la naturaleza y del conocimiento, habría que examinar las ideas histórico-sociales y ética de los filósofos, su "filosofía de la historia". Hace ver el hecho de que los historiadores burgueses de la filosofía pasan por alto el marxismo, de que "ni los historiadores de la filosofía en general ni del materialismo en particular se toman siquiera el trabajo de recordar la concepción materialista que Marx tenía de la historia".[74]

Plejánov supera el defecto fundamental de los cursos burgueses de historia de la filosofía y centra sus investigaciones dentro de este plano, junto al análisis de los problemas filosóficos generales, en cuanto se refiere a las teorías acerca de la sociedad, las cuestiones de la sociología. Rechazaba como inconsistentes las concepciones idealistas relativas a la "filiación lógica de las ideas", a la "dialéctica inmanente de los procesos discursivos" en la filosofía, etc., considerando que la continuidad en el desenvolvimiento de las ideas filosóficas, la "herencia" y la "incorporación" de conceptos y tesis de un sistema filosófico a otros sistemas es un hecho evidente, aunque ello no revela aún las causas esenciales de la evolución de los conocimientos filosóficos, que se ven condicionadas por las necesidades históricas de la vida de la sociedad. Critica la teoría idealista de la "filiación de las ideas" en la historia de la filosofía y muestra que con ello se subraya únicamente un aspecto de dicha historia —la continuidad de las ideas filosóficas—, sin que ponga en claro las raíces principales del desenvolvimiento de la filosofía.

"...Se dice, por ejemplo —escribe—, que el sistema filosófico de Fichte deriva lógicamente del sistema filosófico de Kant, que la filosofía de Schelling deriva lógicamente de la filosofía de Fichte y que la filosofía de Hegel proviene de la filosofía de Schelling. Con un criterio no menos "lógico" se explica la sucesión de las distintas escuelas en el arte. Aquí hay, indudablemente, cierta dosis de verdad. Lástima, únicamente, que esa dosis no explique nada en absoluto." [75]

[74] G. V. Plejánov, *Ensayos sobre historia del materialismo*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., t. II, pág. 34.

[75] G. V. Plejánov. *En el sesenta aniversario de la muerte de Hegel*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., t. I, pág. 426.

La investigación filosófica ha de cumplir, según Plejánov, los siguientes requisitos: 1) ha de aclarar la dependencia de las doctrinas filosóficas, al igual que de las religiosas, respecto de determinadas fases del desarrollo social; 2) ha de determinar la dependencia de las ciencias naturales y de las ciencias que tratan "del espíritu humano" respecto de la marcha anterior de la sociedad y la influencia de esas ciencias sobre la filosofía; 3) ha de explicar la desigualdad del desarrollo histórico-social en sus distintas fases y en los diversos países, teniendo presente que en unos casos la desigualdad del desarrollo social trajo consigo en unos países la lucha de la ciencia contra la religión, y en otros su "conciliación", es decir, la subordinación de la ciencia a la religión.

En sus investigaciones sobre historia de la filosofía, Plejánov subraya la independencia relativa de la filosofía y trata de descubrir el sistema de conceptos y categorías que exponen los investigadores objeto de su estudio (el materialismo francés del siglo XVIII, la filosofía de Hegel, el materialismo de Feuerbach, el socialismo utópico del siglo XIX). Muchos de esos conceptos, señala, eran el desarrollo lógico de elementos anteriores, y aclara que el impulso para tal desarrollo y su orientación procedían de las condiciones económico-sociales de uno u otro país, de la lucha de clases y de los avances y necesidades de la ciencia.

En el período de 1883-1903 y posteriormente, en los años de lucha contra la doctrina de Mach y contra el revisionismo filosófico, por la concepción materialista científica del mundo, Plejánov sigue desde las posiciones del materialismo dialéctico la lucha de partidos —del materialismo y del idealismo— en filosofía, muestra la decadencia y descomposición de la filosofía burguesa y la superioridad de la concepción científica proletaria del mundo sobre todas las doctrinas filosóficas anteriores y contemporáneas.

Plejánov somete a crítica no sólo el idealismo del pasado, sino también las corrientes modernas "en boga" dentro de la filosofía burguesa, como el neokantismo, la doctrina de Nietzsche, el intuicionismo de Bergson, la teoría de Mach, etc.[76] En su examen de las diversas tendencias de la filosofía burguesa reaccionaria de fines del siglo XIX y comienzos del XX, llega a la siguiente conclusión: "...La actual filosofía de Europa Occidental, en la que tan intensamente impera la burguesía, no puede por menos de ser la conciencia que esta última tiene de sí misma. Lamentablemente, esta verdad tan sencilla penetra con grandes dificultades incluso en las mentes de hombres que, hablando en general, se encuentran al lado de la clase obrera. De ahí que esos hombres, tanto en nuestro país como en el resto de Europa, propaguen muy a menudo con gran celo teorías filosóficas que son la última palabra de la reacción burguesa contra las aspiraciones del proletariado a alcanzar su liberación." [77]

[76] Los correspondientes trabajos de Plejánov se refieren en la mayoría de los casos a un período posterior y serán examinados en el tomo V.

[77] G. V. Plejánov, *Sobre el libro de W. Windelband*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. III, pág. 445.

6. Problemas de la estética marxista.

De la pluma de Plejánov salió una serie de trabajos marxistas sobre cuestiones de estética y de la historia de las doctrinas estéticas. Tienen singular valor para la filosofía y la estética sus *Cartas sin dirección* (1889-1900), los artículos críticos sobre G. Uspenski (1888), sobre los escritores populistas Karonin (1890) y Naúmov (1897), el artículo acerca del libro de A. Volinski *Críticos rusos* (1897), los trabajos *Las concepciones literarias de Belinski* (1897) y *La teoría estética de N. G. Chernishevski* (1897), etc. Posteriormente, en los comienzos del siglo XX, creó también valiosas obras marxistas sobre estética.

Plejánov continuó en estética las mejores tradiciones materialistas, en particular las tradiciones democrático-revolucionarias de Belinski y Chernishevski, a las ideas de los cuales en este terreno dedicó trabajos especiales. Al propio tiempo, comprendía la limitación, históricamente condicionada, de las concepciones estéticas de sus predecesores y construyó esta ciencia sobre una base filosófica nueva, o sea sobre la base de la teoría del materialismo histórico. "...La crítica (más exactamente, la teoría científica de la estética) sólo podrá avanzar de ahora en adelante si s apoya en la interpretación materialista de la historia." [78]

Fiel a los principios del materialismo histórico, Plejánov trata d determinar la esencia del arte y su relación con la realidad. En *Cartas sin dirección* nos ofrece una definición materialista del arte.

"...El arte —escribe— comienza en el momento en que el hombre vuelve a provocar en sí mismo los sentimientos y las *ideas* experimentados por él bajo la influencia de la realidad circunstante y *los expresa mediante determinadas imágenes*. De suyo se comprende que en la inmensa mayoría de los casos lo hace con el fin de transmitir a *otros* lo pensado y sentido por él. El arte es un fenómeno social." [79]

Plejánov aporta en sus obras numerosas pruebas de la tesis marxista según la cual las diferentes artes reflejan en forma específica, en última instancia, procesos de la vida social, que, a su vez, tienen su base en las relaciones económicas.

En sus obras, Plejánov demuestra cumplidamente que los conceptos relativos a la belleza, los gustos estéticos, aparecen y se modifican en el curso del desarrollo histórico, y no son algo inmutable que se desprenda de la "naturaleza humana". En *Cartas sin dirección*, por primera vez en la literatura marxista, ofrece una crítica de la teoría biológica del origen del arte. "...La biología —escribe— no nos explica el origen de nuestros gustos estéticos... tanto menos puede explicar su *desarrollo histórico*." [80]

Las causas que dieron origen al arte no hay que buscarlas en la biología, sino en la sociología; las más complejas representaciones estéticas son producto, en última instancia, del estado de las fuerzas productivas

[78] G. V. Plejánov, *Cartas sin dirección*. En *Cartas sin dirección. El arte y la vida social*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1958, pág. 47.
[79] Ibídem, pág. 7.
[80] G. V. Plejánov, *Cartas sin dirección*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. V, pág. 289.

de cada sociedad concreta, de su economía. "*La naturaleza del hombre* —escribía— hace que en él *puedan existir* gustos y conceptos estéticos. Las *condiciones que le rodean* determinan el paso de esta *posibilidad a realidad;* ellas explican que un hombre social dado (es decir, una sociedad dada, un pueblo dado, una clase dada) posea *justamente unos* gustos y conceptos estéticos, y *no otros.*" [81]

Plejánov somete a crítica la concepción idealista de que el arte es un producto de la necesidad de entregarse a los juegos, y también la idea materialista vulgar de que es la imitación por el hombre de las costumbres o inclinaciones de los animales, o de la simple reproducción de los fenómenos de la naturaleza en bailes, canciones, etc. El análisis científico del origen del arte en la sociedad primitiva y de su ulterior desenvolvimiento le lleva a demostrar que nace como consecuencia del trabajo humano, y que primero directamente y luego, a medida que la vida social se complica, indirectamente, se desarrolla, en última instancia, sobre la base de la actividad que los hombres desenvuelven en el trabajo social.

"...Estoy firmemente convencido —escribía— de que no comprenderemos absolutamente nada en la historia del arte primitivo si no nos penetramos de la idea de que *el trabajo es anterior al arte*, y de que, en general, *el hombre mira primeramente los objetos y fenómenos desde un punto de vista utilitario, y sólo después adopta, en su actitud hacia ellos, el punto de vista estético.*" [82]

Frente a la estética idealista, Plejánov afirma que el arte no es únicamente la esfera de la creación individual, sino que constituye una forma específica por la que, a través de imágenes, se refleja la existencia social de los hombres en la conciencia social de los representantes de unas u otras clases de la sociedad; las características individuales del artista, sus preferencias y aspiraciones imponen, a este respecto, un vigoroso sello al contenido, y muy especialmente a la forma de la obra de arte. La acción determinante de la economía se deja sentir de manera cada vez más mediata a medida que la vida social gana en complejidad, al refractarse a través del prisma de la lucha de clases y de los reflejos de esta última en la política, la filosofía y la moral. "Para comprender *de qué modo* refleja el arte la vida —escribe— hay que comprender el mecanismo de esta última. Y en los pueblos civilizados la lucha de clases representa dentro de tal mecanismo uno de los resortes más importantes." [83]

Plejánov critica las concepciones naturalistas e idealistas dentro de la estética, para las cuales el arte no es sino la esfera de los sentimientos, opuesta por completo a la ciencia y la filosofía, que constituye la esfera de las ideas. Polemizando en *Cartas sin dirección* con León Tolstói, quien estimaba incompatibles el arte y el pensamiento y afirmaba que el arte sirve a los hombres para transmitirse sus sentimientos, y no sus ideas, Plejánov señala que entre el arte, de una parte, y la ciencia y la filosofía, de otra, no hay fronteras infranqueables, pues en el arte se recoge el

[81] G. V. Plejánov, *Cartas sin dirección.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. rusa, t. V, pág. 294.
[82] Ibídem, pág. 354.
[83] G. V. Plejánov, *La literatura dramática y la pintura francesa del siglo XVIII desde el punto de vista de la sociología.* En *Obras filosóficas escogidas,* t. V, pág. 433.

pensamiento de la sociedad en imágenes sensibles artísticas. Las ideas estéticas se diferencian muy sustancialmente de las científicas, filosóficas, políticas, etc., pero tienen una fuente social común, y están íntimamente unidas y entrelazadas entre sí. El objeto del conocimiento es el mismo en la filosofía y el arte, aunque los procedimientos que se utilizan para reflejar el mundo son distintos. Plejánov dice: "Tampoco es cierto que el arte exprese *sólo* los sentimientos de los hombres. No, expresa sus sentimientos *y sus ideas*, aunque *no de manera abstracta, sino en imágenes vivas*. Y éste es el principal de todos sus rasgos distintivos." [84]

Al mismo tiempo, Plejánov rechaza decididamente el punto de vista de los representantes de la sociología vulgar que se denominaban marxistas, como Shuliátikov y Friche, quienes deducían directamente la creación artística de las necesidades de la producción material, del desarrollo de la técnica, etc., o afirmaban que el escritor y el pintor encarnan ideas abstractas en imágenes artísticas.[85] En realidad, sostiene Plejánov, las ideas estéticas —unidas estrechamente a las otras ideas sociales del hombre— constituyen el tipo artístico de una percepción del mundo distinta que los conceptos abstractos de la filosofía y de la ciencia. El criterio objetivo para juzgar del valor de una obra de arte no es, según él, que esa obra corresponda a una u otra idea abstracta, sino que corresponda a lo que tiene una vida real. "...El gran poeta —escribe siguiendo a Belinski— es grande únicamente en la medida en que es la expresión de un gran momento en el avance histórico de la sociedad." [86]

Plejánov advertía que el erróneo modo de pensar del artista, su concepción conservadora, y tanto más reaccionaria, del mundo, puede ser un obstáculo que le impida reproducir plenamente la vida en todas sus manifestaciones más esenciales, y estrechar intensamente sus horizontes. Al analizar la obra de los escritores y pintores del período de decadencia de la burguesía, llega a la siguiente conclusión: "Se han apartado hostilmente del gran movimiento liberador de su tiempo y con ello han excluido de los "mastodontes" y "cocodrilos" que ellos observan a los ejemplares más interesantes, que poseen la más rica vida interna." [87]

Pero si las ideas falsas pueden ser, y a menudo lo son, funestas para la obra de arte, esto no significa, según el punto de vista de Plejánov,

[84] G. V. Plejánov, *Cartas sin dirección*. En *Obras filosóficas escogidas*, t. V, pág. 285.

[85] Carecen por completo de base ciertos "teóricos" burgueses cuando tratan de atribuir a Plejánov un criterio simplista y dogmático en la resolución de los problemas de la estética. Así, S. Hook, en *Marx y los marxistas*, afirma que Plejánov recurre a estos problemas "como simple ilustración de las pretensiones del materialismo histórico" y califica de "teológicas" e "indeseables" para el arte las tesis marxistas de Plejánov de que el desarrollo del arte, en última instancia, viene determinado por causas económicas. S. Hook adopta la posición de defensor del arte "moderno", es decir, burgués, frente a Plejánov y hace vanos intentos para ocultar los vínculos del decadente arte burgués de la época del imperialismo con el predominio de los monopolios (S. Hook, *Marx and the Marxists*, págs. 60, 61).

[86] G. V. Plejánov, *Las concepciones literarias de V. G. Belinski*. En *Obras filosóficas escogidas*. ed. rusa, t. V, pág. 232.

[87] G. V. Plejánov, *El arte y la vida social*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. V, pág. 713.

que los artistas de la sociedad burguesa se vean totalmente imposibilitados para crear obras de gran mérito.

En los trabajos de Plejánov se mantiene constantemente la idea del materialismo dialéctico acerca de la unidad de forma y de contenido en su aplicación al arte. No se trata sólo de que la falsa idea es funesta para la producción artística, sino que una forma artística imperfecta impide el adecuado reflejo de la realidad. Unicamente la combinación de unas ideas elevadas y del talento artístico permite reflejar acertadamente la vida en sus rasgos esenciales, en el proceso de su desarrollo. El criterio del nivel de ideas y de la verdad, de la veracidad de la obra, ha de ser completado por el criterio del nivel artístico; no se excluyen, sino que se complementan. Cuanto más corresponde la forma de la obra a su contenido, tanto más perfecta es, tanto mayor es su valor artístico. El predominio de la forma sobre el contenido, afirma Plejánov, conduce a la vacuidad y a la deformación, pues la belleza es la correspondencia de la forma con el contenido. "Cuanto más se ajusta la ejecución al propósito..., cuanto más corresponde la forma de la obra artística a la idea que la inspira, tanto más afortunada es esa obra." [88] Esta unidad de forma y contenido en el arte es el criterio objetivo de la estética científica. Desde el punto de vista de Plejánov, todas las leyes de la creación artística "se reducen en última instancia a una: *la forma ha de corresponder al contenido*... Esta ley es importante para todas las escuelas: para los clásicos, para los románticos, etc". [89]

Continuando las tradiciones de la estética clásica rusa de Belinski, Chernishevski y Dobroliúbov, Plejánov es el heraldo de un arte de ideas y trata de darle una base marxista. Critica la reaccionaria teoría del "arte por el arte" y sostiene que "no puede haber una obra artística desprovista de contenido ideológico. Incluso las obras cuyos autores estiman sólo la forma y no se preocupan por el contenido, a pesar de todo, de un modo o de otro, expresan una determinada idea". [90]

En sus trabajos sobre estética correspondientes a las postrimerías del siglo XIX, Plejánov lleva a primer plano el arte de ideas y trata de poner sus mejores tendencias al servicio de la lucha revolucionaria de la clase obrera.

Contrariamente al simbolismo, para el que además de los objetos que actúan sobre nuestros sentidos y de las imágenes de esos objetos hay un inapreciable "sentido interno", que el conocimiento sensible no puede alcanzar y que se encuentra fuera de la realidad circundante, Plejánov sostiene que la idea del artista, lo mismo que la idea del científico y del filósofo, no ha de apartarse de la realidad existente ni de la realidad nueva, del día de mañana, que es producto de la realidad de hoy. "...Fuera de la realidad concreta —porque siempre tenemos que ver sólo con una realidad concreta— la idea puede revelarse por dos vías: primero, mediante *símbolos,* que conducen al campo de la abstracción;

[88] G. V. Plejánov, *El arte y la vida social.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. rusa, t. V, pág. 746.

[89] *Legado literario de G. V. Plejánov.* Recop. III, pág. 64.

[90] G. V. Plejánov, *El arte y la vida social.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. rusa, t. V, pág. 705.

segundo, por la misma vía que la propia realidad —la realidad *del día de hoy*—, desarrollando con sus propias fuerzas su propio contenido, rebasa sus límites, perviviendo ella misma y creando la base para la *realidad del futuro.*" [91]

Las *Cartas sin dirección* y otras obras de Plejánov sobre estética constituyen una valiosa aportación a la teoría y a la historia marxista del arte.

Ahora bien, en dichos trabajos expone algunos pensamientos equivocados. A veces emplea la incorrecta fórmula de que el arte es un juego y veía en ello una de las características del arte.

Plejánov critica en repetidas ocasiones con razón la estética kantiana, según la cual puede ser calificado de bello el objeto que proporciona placer sin consideración utilitaria alguna, que los juicios estéticos están exentos de todo interés; pero se equivoca al afirmar que, si se toma a un individuo aislado, en este caso los juicios estéticos no van unidos por lo general a consideraciones relacionadas con la utilidad y al considerar que el marxismo deja un lugar para la concepción kantiana en esta esfera.

Plejánov recurría con excesiva amplitud al procedimiento de la antítesis en el campo del arte. Entre las propiedades inmutables de la naturaleza humana incluía la capacidad de imitación y la tendencia a la contradicción (ley de la antítesis), considerando que en unos casos pasa a primer plano la tendencia a la imitación y en otros la ley de la antítesis. Con ello convertía los distintos lados y aspectos del desarrollo del arte en un esquema universal de desenvolvimiento artístico.

Aun con todos estos errores, en el período en que Plejánov era marxista revolucionario contribuyó en alto grado a fundamentar con un criterio materialista el arte y el principio del contenido ideológico en la estética.

Un gran mérito de Plejánov en el terreno de la estética es haber trazado en sus obras un brillante cuadro de la descomposición del moderno arte burgués bajo la influencia del régimen capitalista y de la reaccionaria concepción burguesa del mundo. Demostró que las ideas que se desprenden de la ideología burguesa llevan a los artistas a abandonar su verdad como tales y a crear falsas producciones de arte: así, en los cuadros de una serie de pintores europeos de su tiempo, los trabajadores eran representados como seres sumisos, humillados, mansos y anodinos; en la obra *Ante las puertas del reino*, de K. Hamsun, se expone la falsa idea de que al mundo vendrá un héroe, un titán llamado a reprimir a los obreros, etc.

El individualismo extremo que impera en la época de la decadencia burguesa, afirmaba Plejánov, ciega a los artistas las fuentes de la inspiración verdadera. Este individualismo les impide ver lo que ocurre en la vida social y los condena a estériles idas y venidas con sus emociones personales y con sus enfermizas y fantásticas invenciones. De ahí llega a la razonada conclusión de que la dominación de la burguesía deforma monstruosamente el arte, de que el capitalismo contemporáneo es un freno que se opone a la creación artística.

La idea del papel activo del arte en la vida de la sociedad preside todas las obras de Plejánov sobre estética. Rechaza la tesis de los ideó-

[91] G. V. Plejánov, *Enrique Ibsen*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., t. V, pág. 461.

logos burgueses de que "cuando truenan los cañones callan las musas" y exalta el arte de las épocas revolucionarias, afirmando, por ejemplo, que durante la Revolución francesa de fines del siglo XVIII los descamisados llevaron el arte "a una vía por la que no sabía caminar el arte de las *clases altas:* el arte se convirtió en la *causa de* todo el pueblo".[92]

Ya en una de sus primeras obras, en 1885, Plejánov llamaba a los obreros a luchar por la creación de una poesía, de un arte propios. "Junto al descontento con el presente —escribía— crecerá en vosotros la fe en el gran futuro que se abre ahora ante la clase obrera de todos los países civilizados. Y esa fe se reflejará también en vuestra poesía: hará vuestras canciones más sonoras, poderosas y altivas, como grito de victoria de la libertad universal, de la verdadera igualdad y de la fraternidad sincera." [93]

Todo esto nos dice que, a pesar de sus errores sueltos, Plejánov elaboró con un criterio marxista la estética científica, y luchó por la concepción materialista científica del mundo en la esfera de la literatura y el arte.

*

El primer período de la historia del marxismo y de su filosofía en Rusia, que se inicia con las actividades del primer grupo marxista ruso —Emancipación del Trabajo, dirigido por Plejánov—, nos muestra ya que el marxismo, el materialismo dialéctico e histórico, era la única filosofía capaz de dar respuesta a las cuestiones planteadas en el país por toda la marcha de la vida social en el período posterior a la reforma, planteadas por el movimiento ruso de liberación, que durante medio siglo venía buscando apasionadamente una acertada teoría revolucionaria.

En los años 80 y 90 del siglo XIX y en los comienzos del XX, en dura lucha ideológica contra los populistas, los anarquistas y otras corrientes antimarxistas, contra los bernsteinianos y demás concepciones revisionistas, Plejánov defiende la pureza del materialismo dialéctico e histórico, demuestra que los principios del marxismo son aplicables en Rusia y otros países y confirma la exactitud de dichos principios con los avances de la ciencia, con ejemplos del desarrollo social y, principalmente, con hechos tomados de la historia de las ideologías. En el período de 1883 a 1903, partiendo de los principios de Marx y Engels, Plejánov estudió profundamente diversos problemas de la filosofía marxista, y en particular del materialismo histórico, la estética y la historia de la filosofía. Los trabajos de Plejánov en estas esferas, lo mejor de la literatura marxista dentro de la II Internacional, se incorporaron sólidamente al arsenal del pensamiento filosófico marxista.

Mas ni siquiera en 1883-1903, período en que Plejánov era marxista revolucionario, sus trabajos teóricos —lo mismo que las obras de Bebel, Mehring, Lafargue, Labriola y otros marxistas de la II Internacional— representaban una etapa nueva en el desarrollo del marxismo y de su filosofía.

[92] G. V. Plejánov, *La literatura dramática y la pintura francesa...* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. cit., t. V, pág. 432.

[93] *Legado literario de G. V. Plejánov.* Recop. VI, Moscú, 1938, pág. 282.

Las obras de Plejánov, en las que con gran talento era expuesta y defendida la teoría de Marx y Engels, respondían, en lo fundamental, a las necesidades del movimiento obrero en la época del capitalismo premonopolista; no se elevaron a una nueva fase superior, que correspondiera a las necesidades planteadas ante el movimiento obrero en la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias.

El interés unilateral por la experiencia de los partidos europeos de la II Internacional y el divorcio del movimiento obrero ruso, el enfoque poco concreto del movimiento revolucionario de Rusia, que se había convertido en la vanguardia del movimiento revolucionario internacional, la incomprensión de la necesidad de crear un partido marxista de nuevo tipo y del papel de vanguardia que el proletariado tenía que ejercer en la revolución democrático-burguesa, el establecimiento de la alianza con los campesinos, la subestimación de la revolución operada en la ciencia a fines del siglo XIX y comienzos del XX y otras debilidades en la labor teórica de Plejánov fueron causa de que no pudiera elevar las investigaciones filosóficas hasta el nivel de las nuevas tareas que la historia imponía.

Los errores teóricos de Plejánov en el período de 1883-1903 crecieron posteriormente, en el período menchevique de sus actividades, bajo la influencia de su oportunismo táctico, hasta conducirle a serias desviaciones del materialismo dialéctico e histórico.

Plejánov no comprendió el carácter de la nueva época —época de' imperialismo y de las revoluciones proletarias—, no supo desarrollar e marxismo con un concepto creador, de conformidad con las nuevas tarea y la nueva experiencia del movimiento obrero revolucionario; esto, en gran medida, era debido a su pecado político de 1903, cuando se desplazó a las posiciones del menchevismo.

El comienzo de la nueva etapa en el desarrollo del marxismo y de su filosofía corresponde, aproximadamente, al año 1895, coincidiendo con los trabajos y la labor revolucionaria de Lenin, inspirador y organizador del partido marxista de nuevo tipo.

Lenin, que elevó la filosofía marxista y la teoría del marxismo a un grado nuevo, superior, tenía un elevado concepto de las obras filosóficas marxistas de Plejánov.

En 1906, cuando éste era ya menchevique, advirtió Lenin que no se podía confundir su oportunismo en cuestiones de táctica con sus trabajos teóricos, donde se hacía principalmente la crítica del populismo, ya que dichos trabajos eran una valiosa adquisición de la socialdemocracia de toda Rusia.[94]

En 1908, en *Marxismo y revisionismo*, escribía Lenin: "... Dentro de la socialdemocracia internacional, el único marxista que hizo la crítica de las increibles vulgaridades que decían aquí los revisionistas, desde el punto de vista del materialismo dialéctico consecuente, fue Plejánov. Esto es tanto más necesario subrayarlo decisivamente por cuanto en nuestro tiempo se hacen intentos, profundamente erróneos, de hacer pasar la vieja

[94] V. I. Lenin, *Prólogo a la edición rusa del folleto de K. Kautsky, "Fuerzas motrices y perspectivas de la revolución rusa"*. *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 11, página 417.

y reaccionaria basura filosófica bajo la bandera de la crítica del oportunismo de Plejánov en cuestiones relativas a la táctica." [95]

En el período actual, los partidos comunistas y obreros, fieles al marxismo-leninismo, estiman acertadamente el papel de Plejánov en la filosofía y tienen un elevado criterio de su legado marxista. Los socialistas de derecha, que o bien han renunciado abiertamente al marxismo o muestran indiferencia hacia la filosofía del marxismo, salvo raras excepciones no prestan atención al papel de Plejánov en la historia del movimiento obrero y silencian sus obras marxistas.

Los "críticos" burgueses del marxismo tratan en vano de presentar los trabajos marxistas de Gueorgui Valentínovich Plejánov como algo ajeno al movimiento obrero revolucionario que marcha bajo la bandera del marxismo-leninismo.[96]

Los teóricos enemigos del marxismo aminoran el papel de Plejánov en la filosofía y restan importancia a su labor revolucionaria del período de 1883-1903 y a sus obras.[97] Estas equivocadas estimaciones de Plejánov y de su papel en la historia del marxismo vienen refutadas por el contenido entero de sus obras marxistas, que tan apreciadas fueron en todos los sentidos por Lenin.

Después de la muerte de Plejánov, en 1921, Lenin escribió que "*no es posible* llegar a ser un comunista consciente, *verdadero*, sin estudiar

[95] V. I. Lenin, *Marxismo y revisionismo*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 15, págs. 19, 20.

[96] Así, en *Continuidad y cambio en el pensamiento ruso y soviético (Continuity and Change in Russian an Soviet Thought*. Cambridge, Harvard University Press, 1955, pág. 452), si bien se reconoce que Plejánov gozó de enorme prestigio como filósofo y teórico de la estética, se intenta, torpe y tendenciosamente, enfrentarlo no sólo a Lenin y a la filosofía soviética, sino también a Marx y Engels.

En el capítulo sobre la sociología rusa que M. Lazerson escribe para *Sociología del siglo XX (Twentieth Century Sociology*, Nueva York, 1945, págs. 690, 691) se repiten las trilladas frases de las "dos variantes" del marxismo y, sin fundamento alguno, se afirma que Plejánov adoptó la "segunda variante", supuestamente formulada por Engels en los últimos años de su vida, cuando en sus cartas analiza el papel de las distintas ideologías en la vida de la sociedad, lo cual, según la absurda conclusión de Lazerson, "equivale a un desplazamiento del marxismo hacia el idealismo".

H. Kohn, en *El espíritu de la Rusia moderna. El pensamiento histórico y político del gran siglo de Rusia*, recoge las falsas afirmaciones de N. Berdiáev en el sentido de que Plejánov no fue nunca revolucionario y "se manifestó particularmente contra la toma del poder por el partido socialista revolucionario" *(The Mind of Modern Russia. Historical and Political Thought of Russia's Great Age*. Ed. por H. Kohn. New Brunswick, Rutgers University Press, 1955, pág. 252).

[97] G. Wetter, por ejemplo, en *El materialismo dialéctico. Su historia y su sistema en la Unión Soviética*, afirma que la obra de Plejánov *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia* es "un trabajo de escaso valor filosófico" y no representa más que una "paráfrasis" del *Anti-Dühring* de Engels, mientras que su lucha contra el populismo era únicamente la continuación de la que los occidentalistas sostuvieron en Rusia contra los eslavófilos. Wetter atribuye a Plejánov concepciones positivistas y una visión fatalista de la historia, reduciendo su papel en la historia del pensamiento teórico al de un "occidentalista, racionalista e ilustrado". Según la errónea afirmación de Wetter, Plejánov quiere rebajar el papel de Marx a "la realización de la síntesis entre la dialéctica de Hegel y el materialismo de Feuerbach" (G. Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, S. 98, 97, 17).

—precisamente *estudiar*— todo lo escrito por Plejánov sobre filosofía, pues es lo mejor que existe en toda la literatura internacional del marxismo", indicando que los artículos de Plejánov sobre filosofía habían de entrar en la "serie de manuales obligatorios del comunismo".[98]

[98] V. I. Lenin, *Otra vez los sindicatos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 32, página 73.

CAPITULO III

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO DE LOS PUEBLOS DE LA U.R.S.S. EN EL PERIODO DE DESINTEGRACION DEL FEUDALISMO Y DE DESARROLLO DE LAS RELACIONES CAPITALISTAS (AÑOS 60 A 90 DEL SIGLO XIX)

La segunda mitad del siglo XIX se distingue por un nuevo avance del pensamiento filosófico y sociológico, tanto del pueblo ruso como de los demás pueblos que ahora integran la U.R.S.S. Cada uno de ellos aporta su contribución al acervo de la cultura. La base general, sobre la que transcurre este proceso, es la afirmación y desarrollo del capitalismo en Rusia (y que abarca en la órbita de su influencia a las "regiones periféricas" económiçamente atrasadas), así como la agudización y profundización de la lucha emancipadora contra el yugo autocrático-terrateniente y burgués.

Las condiciones en que los pensadores avanzados no rusos hubieron de desenvolverse eran particularmente difíci'es. El atraso económico, a la vez que el yugo social entrelazado con la opresión nacional-colonial, se oponía a los avances del pensamiento social progresivo y a la propagación de la cultura en muchas "regiones periféricas" nacionales del Imperio zarista. La autocracia rusa se esforzaba por sofocar toda manifestación de la lucha liberadora y de la cultura nacional avanzada. Al mismo tiempo, la burguesía nacional y los señores feudales locales trataban de utilizar el auge del movimiento nacional de liberación en provecho propio, de sus estrechos intereses nacionalistas, y de enfrentar al pueblo ruso todos los pueblos restantes, dificultando la propagación de las ideas avanzadas.

No obstante, a pesar de todos estos obstáculos, las ideas avanzadas se van abriendo camino. Gracias a la incorporación de una serie de pueblos no rusos a Rusia, sus representantes avanzados experimentan la beneficiosa influencia directa del movimiento ruso de liberación, de la cultura progresiva rusa y de las ideas de la democracia revolucionaria rusa. Esto hace que se amplíen y robustezcan los vínculos entre las distintas culturas nacionales. Un buen número de pensadores y de hombres de ciencia y de artistas de diversas naciones y nacionalidades de Rusia, que se instalan en San Petersburgo, Moscú y otras ciudades del país, toman parte directa en los trabajos de la cultura rusa. A su vez, líderes progresivos rusos vivieron y trabajaron a menudo en las "regiones periféricas", en estrecho contacto con la población local.

El movimiento antifeudal —y más tarde revolucionario proletario— que se desarrolla en Ucrania, Bielorrusia, países bálticos, Transcaucasia y otras regiones del Imperio Ruso, mantuvo estrechos lazos con el movi-

miento revolucionario ruso propiamente dicho. Los representantes de la cultura democrática rusa manifestaron siempre vivo interés hacia las obras de los científicos, escritores, pintores y compositores avanzados de los pueblos no rusos, en los que veían compañeros de armas en la lucha común contra la reacción.

Los pensadores progresistas de los pueblos que ahora integran la U.R.S.S. asimilaron con espíritu creador las conquistas de la ciencia y del pensamiento politicosocial y filosófico de Europa; muchos de esos pensadores estuvieron íntimamente unidos a las valiosísimas tradiciones culturales de Oriente.

Lo mismo que en la Rusia central, a la cabeza de las fuerzas sociales avanzadas de los ucranianos, bielorrusos, georgianos, letones y otros pueblos, antes de la aparición allí del marxismo, se encuentran los demócratas revolucionarios, que expresaban el pensar y el sentir de los trabajadores, y en primer término de las masas campesinas. Dentro de cada cultura nacional se desenvuelve una aguda lucha de fuerzas político-sociales e ideológicas opuestas, se despliega la lucha del pensamiento democrático contra las concepciones reaccionarias y conservadoras de los ideólogos de las clases explotadoras.

A pesar de todas las diferencias de matiz de las concepciones y tendencias filosóficas que aparecen en los países del Báltico, Transcaucasia Moldavia y demás "regiones periféricas", la lucha en el campo de la filosofía transcurre, como en todos los sitios, principalmente, entre el materialismo y el idealismo, y también entre la dialéctica y la metafísica. Heraldos del materialismo eran los pensadores que expresaban los intereses de las masas trabajadoras y las necesidades del desarrollo de la sociedad y la ciencia.

Característica común de las doctrinas de los pensadores avanzados entre los pueblos que ahora forman la U.R.S.S. es su singular interés por los problemas politicosociales, éticos y estéticos, y el vivo eco que en ellos encuentran las cuestiones que inquietan a las masas populares.

Un fenómeno nuevo e importante en el pensamiento social filosófico de los pueblos ahora integrantes de la U.R.S.S., en la segunda mitad del siglo XIX, es la propagación de las ideas marxistas, que comienzan a extenderse en los años 70, y muy especialmente en las dos décadas que siguen. Un gran mérito corresponde en este sentido a los pensadores avanzados de aquellos lugares en que ya existía una clase obrera. Si algunos de esos pensadores, que manifestaban gran interés hacia las obras de los clásicos del marxismo y trabajaron de veras para su difusión, no adoptaron ellos mismos la ideología proletaria y siguieron siendo demócratas revolucionarios. ello se debe, en primer lugar, a la poca madurez de las relaciones sociales, a la falta de un movimiento proletario desarrollado. No obstante, los pensadores demócratas revolucionarios cumplieron un papel considerable en la preparación ideológica del terreno para el paso a la etapa nueva, proletaria, del movimiento de liberación, para la propagación del marxismo.

Así, pues, como consecuencia del desarrollo del capitalismo y del movimiento obrero en Rusia durante la segunda mitad del siglo XIX, sobre la base de la lucha contra el zarismo, los señores feudales y la burguesía,

se producen nuevos progresos del pensamiento social avanzado de los pueblos que hoy día integran la U.R.S.S. Bajo la acción directa de las progresistas ideas democrático-revolucionarias —y en el último cuarto del siglo XIX de las ideas marxistas—, los pueblos de la multinacional Rusia destacan de su seno a un gran número de notables filósofos, científicos y escritores, que continúan y amplían las mejores tradiciones del pensamiento filosófico, sociológico y politicosocial de su país propio y del mundo.

1. Ucrania.

En la segunda mitad del siglo XIX, el capitalismo alcanza en Ucrania un nivel relativamente elevado. En este tiempo crecen allí centros industriales tan importantes como el Dombass, se desarrolla rápidamente la metalurgia en Krivoi Rog y Mariúpol y aparecen fábricas ne Járkov, Ekaterinoslav y otras ciudades. Hacia 1880 todas las ciudades principales de Ucrania y los poblados del Dombass y Krivoi Rog estaban unidos por líneas ferroviarias entre sí, y a partir de 1890 con toda Rusia. Distinta era la situación de la Ucrania Occidental, integrada en la monarquía austrohúngara en calidad de apéndice agrario. La industria se desarrollaba allí con lentitud extremada y su concentración era muy escasa.

Dentro del movimiento revolucionario de Ucrania, la clase obrera deja sentir cada vez más su peso a partir de los años 70 y 80. Mas en las primeras décadas que siguen a la reforma, a pesar de su gran alcance para el desarrollo social, el movimiento obrero adolecía aún de escasa madurez en el plano ideológico y de organización.

A partir de los años 70, el movimiento obrero de Ucrania interviene como parte integrante del movimiento panruso del proletariado revolucionario. La primera organización obrera del país es la Unión de Obreros del Sur de Rusia, constituida en Odesa, en 1875, bajo la dirección de E. O. Zaslavski.

El desarrollo del capitalismo se vio acompañado en Ucrania, como en toda Rusia, del incremento y agudización de las contradicciones de clase entre el proletariado y la burguesía, y en el campo entre los campesinos, que aspiraban a suprimir los restos del feudalismo, y los terratenientes, así como entre los campesinos pobres y braceros, de un lado, y los campesinos ricos, de otro.

Las contradicciones de clase se entrelazaban en Ucrania con las contradicciones nacionales. La autocracia zarista prohibió en 1876 la impresión de libros en ucraniano y la enseñanza en el idioma materno en las escuelas; prohibióse también la entrada en Rusia de libros en ucraniano editados en el extranjero. El gobierno zarista excomulgó en la literatura el propio nombre de "Ucrania", reemplazándolo por el de "Pequeña Rusia." La población de Ucrania Occidental padecía la más dura opresión nacional dentro del Imperio austrohúngaro.

Es en estas condiciones históricas como en Ucrania se desenvuelve una enconada lucha ideológica.

La orientación del pensamiento filosófico que oficialmente imperaba en Ucrania, lo mismo que en toda Rusia, era el idealismo. El campo idea-

lista se encontraba representado por los profesores de filosofía de la Academia Eclesiástica de Kiev, de las universidades de esta ciudad, Járkov y Odesa y de otros centros de enseñanza. Entre las cabezas visibles del idealismo se encontraban P. D. Yurkévich, N. Y. Grot, A. A. Kozlov y P. I. Linitski. Unos defendían el idealismo en su versión religiosa ortodoxa, otros combinaban el idealismo objetivo con el subjetivo, se inclinaban hacia el neokantismo, el positivismo y la doctrina de Mach. Con ciertas diferencias de matiz, todos ellos eran adversarios del materialismo, del progreso social y de la democracia.

Los representantes del idealismo en Ucrania falsificaban los éxitos de la ciencia para manejarlos en su lucha contra la doctrina materialista de la objetividad de las leyes de la naturaleza, el tiempo y el espacio. Con referencias tergiversadas a la total revolución operada en las ideas sobre el espacio a consecuencia de los trabajos de Lobachevski, el profesor de la Universidad de Kiev, G. I. Chelpánov, afirmaba en las conferencias públicas pronunciadas en aquella ciudad, en 1898-1899, que "el espacio... es tan subjetivo como los sonidos y los colores", y que "el tiempo existe únicamente en nuestra conciencia".[1]

Los idealistas atacaban el principio de causalidad de la ciencia y la filosofía, y lo sustituían por la teleología. Tras de afirmar que la concepción materialista de la causalidad es inconsistente, al no tener presente la inteligencia y la voluntad del creador, P. Yurkévich escribía: "Todo lo adecuado a un fin es real y todo lo real es adecuado a un fin." [2] El cuadro científico del mundo, sostenía el profesor de la Academia Eclesiástica de Kiev D. Bogdashevski, "sin la teleología es fatigosamente aburrido, sin vida, es una explicación del mundo incompleta".[3] Los idealistas trataron de desacreditar la teoría atomística, la evolucionista y otros logros de la ciencia.

Un lugar señalado en el campo idealista ocupaban los nacionalistas burgueses. No perdían ocasión para denigrar la cultura rusa, negaban la comunidad de intereses de los trabajadores de Ucrania y de la nación rusa y se oponían al movimiento revolucionario ucraniano y de toda Rusia. En el campo de la filosofía, los nacionalistas burgueses profesaban el idealismo y apoyaban a la religión. Así, el historiador N. I. Kostomárov, profesor de la Universidad de Kiev, consideraba todos los fenómenos del mundo material como encarnación de la idea de Dios, afirmando que el conocimiento es la revelación de lo espiritual en lo físico. Kostomárov veía en el "espíritu nacional" la principal fuente y fuerza motriz del desarrollo de la sociedad y trataba de enfrentar los ucranianos a los demás pueblos, so pretexto de que eran superiores al resto. También el escritor P. A. Kulish mantuvo el punto de vista del nacionalismo burgués. En interés del "espíritu nacional", sostenía, el pueblo ucraniano tiene que desenvolverse por un camino propio y conservar los caseríos como modo de vida que, según él, era índice de una moral superior y de la integridad del alma del pueblo.

[1] G. I. Chelpánov, *El cerebro y el alma*, ed. rusa, Moscú, 1912, págs. 185, 198.
[2] P. Yurkévich, *La idea*. En *Revista del Ministerio de Instrucción Pública*, en ruso, San Petersburgo, noviembre de 1859, núm. 11, pág. 95.
[3] D. Bogdashevski, *Relaciones entre la filosofía y las ciencias naturales*, ed. rusa, Kiev, 1894, pág. 25.

En unos artículos publicados en 1879 bajo el título significativo de *La filosofía del caserío y la poesía apartada del mundo*, Kulish llamaba al pueblo ucraniano a mantener su viejo modo de vida y a impulsar el "espíritu nacional".

Kulish y otros ideólogos del nacionalismo burgués ucraniano entendían el desarrollo no como lucha de fuerzas contrarias, sino como un proceso armónico. En la nación ucraniana, afirmaban, no hay contradicciones sustanciales; existe la armonía de los intereses nacionales. Una característica de los nacionalistas burgueses ucranianos era su desprecio hacia las masas populares, que ellos creían incapaces de una labor creadora. No son las masas, sino las personalidades eminentes, afirmaba Kulish, quienes determinan el curso de los acontecimientos históricos.

Posiciones opuestas ocupaban los demócratas revolucionarios ucranianos. Combatían el idealismo en general y denunciaban, en primer término, las doctrinas idealistas que se encontraban al servicio del nacionalismo burgués. En su lucha por la emancipación social y nacional del pueblo, los demócratas revolucionarios ucranianos sometían a profunda crítica el capitalismo y hacían ver la grave situación en que el pueblo trabajador se encontraba en Ucrania y en toda Rusia. Desenmascaraban a la autocracia zarista como el peor enemigo de los ucranianos y de los demás pueblos de Rusia y, a la vez, veían en el pueblo ruso a un amigo fiel y seguro del pueblo ucraniano, llamando a los trabajadores de Ucrania a estrechar los vínculos con los trabajadores de Rusia.

Al progreso del pensamiento filosófico y sociológico avanzado de Ucrania, en lucha contra la ideología reaccionaria, contribuyeron en alto grado, durante los años 60 a 90 del siglo XIX, los demócratas revolucionarios S. A. Podolinski, P. A. Grabovski, M. M. Kotiubinski y, especialmente, Iván Frankó y Lesia Ukraínka.

Serguei Andréievich Podolinski (hacia 1850-1891) entabló relación con la juventud revolucionaria en sus años de estudiante de la Sección de Ciencias Naturales de la Universidad de Kiev. En 1871 marchó al extranjero, donde tomó parte activa en las actividades de los emigrados revolucionarios rusos. En 1872 Podolinski conoció en Londres a Marx y Engels, con los que luego mantuvo correspondencia. En 1875, él y O. Terletski organizaron en Viena la edición de publicaciones socialistas en ucraniano. Regresó a Ucrania cuando la policía austríaca clausuró su editorial. Hacia 1880 inició con M. Dragománov y M. Pavlik, en Ginebra, la publicación de la revista politicosocial ucraniana progresiva *Gromada*.

Las concepciones politicosociales y filosóficas de Podolinski se formaron, principalmente, bajo la influencia de las obras del gran poeta revolucionario T. G. Shevchenko y de los demócratas revolucionarios rusos. Podolinski conocía *El capital* de Marx y *La situación de la clase obrera en Inglaterra* y el *Anti-Dühring*, de Engels.

En sus obras, Podolinski somete a crítica el régimen social de Rusia y de Ucrania, señalando la penosa situación, carentes de derechos, en que se encontraban los trabajadores dentro de la autocracia, la despiadada explotación de que las masas populares eran objeto por parte de los terratenientes y los capitalistas. Veía el origen de esta explotación en la propiedad privada sobre los medios de producción y llamaba a los campesinos

a "arrebatar para siempre toda la tierra a los grandes propietarios y a la corona para convertirla en una tierra socializada indivisa y nuestra".[4] Aunque Podolinski tenía mucho de común con el populismo, el conocimiento del marxismo le ayudó a elevarse sobre él en la concepción de algunos problemas del desarrollo social.

Podolinski fue uno de los primeros ucranianos que prestó atención al proletariado, a su vida y a su lucha; en sus obras se pone de manifiesto la grave situación económica en que se encontraba la clase obrera y su carencia de derechos políticos.

Sus concepciones filosóficas se basaban en el reconocimiento de la unidad material del mundo y del carácter eterno del universo. En la naturaleza, estimaba, existen sólo las fuerzas que la ciencia ha reducido o que se reducen a las distintas formas de movimiento de la materia. "El calor, la luz, la electricidad, el mecanismo, la afinidad química y las fuerzas parciales se nos aparecen, ya ahora, bajo la forma de movimientos vibratorios o de otro género de las más diminutas partículas de la materia." [5] Como materialista que era, Podolinski atribuía un gran alcance a la ley de la conservación y la transformación de la energía, con la cual "se ha demostrado la recíproca transformación de todas las fuerzas físicas, de todas las formas de la energía".[6] Tenía en gran estima las teorías científicas que explican el desarrollo de la naturaleza, y en particular la teoría evolucionista de Darwin, aunque creía erróneamente que las leyes de desenvolvimiento de la naturaleza pueden ser aplicadas a la vida social. Engels, que tuvo ocasión de conocer estas manifestaciones, escribió a Marx, en diciembre de 1882, que Podolinski "ha querido encontrar una nueva demostración científico-natural del socialismo y por eso ha confundido lo físico con lo económico".[7]

En distintos casos quiere Podolinski aplicar los principios del materialismo a la explicación del desarrollo social, partiendo de la actividad de los hombres en el trabajo, de sus "relaciones económicas". Señala que el descubrimiento de la plusvalía por Marx ha desenmascarado plenamente el secreto de la riqueza capitalista y ha puesto de relieve el parasitismo de las clases explotadoras, que se enriquecen a expensas de que el obrero "jamás percibe por su trabajo tanto como con su trabajo produce".[8] Fustiga Podolinski a los apologistas del capitalismo, quienes afirmaban que los ingresos del capitalista provienen del dinero invertido en su fábrica, y observa sarcásticamente: "Que entierre su dinero y espere a que de un rublo salgan dos." [9] Las ganancias del capitalista, observaba, provienen de la explotación de la clase obrera, de cuyo trabajo se apropian. "...Todo el capital existente en el mundo, todo él ha sido creado

[4] S. Podolinski, *Sobre el cultivo de cereales...*, ed. ucraniana, Ginebra, 1877, pág. 108.

[5] S. Podolinski, *El trabajo del hombre y su relación con la distribución de la energía.* En *La Palabra,* San Petersburgo, 1880, abril y mayo, pág. 136 (en ruso).

[6] Ibídem.

[7] C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* ed. rusa, t. XXIV. En *Correspondencia,* Moscú y Leningrado, ed. rusa, 1931, pág. 604.

[8] S. Podolinski, *Sobre la riqueza y la pobreza,* ed. ucraniana, Viena, 1876, página 15.

[9] Ibídem, pág. 23.

por el trabajo de los obreros, por el sudor y la sangre de las gentes sencillas." [10]

En conjunto, Podolinski examina acertadamente en sus obras el proceso de desarrollo del capitalismo, aunque se equivocaba al suponer que los terratenientes y burgueses eran en Ucrania, principalmente, extranjeros. Esto, en cierto sentido, era un reflejo de la leyenda nacionalista de que la nación ucraniana "carecía de espíritu burgués".

Podolinski, demócrata revolucionario, estaba convencido de que sólo el socialismo traería a los trabajadores una vida feliz. La transición del capitalismo al socialismo no la vinculaba, a diferencia de los populistas, a la acción de personalidades eminentes, de los héroes, sino a la lucha revolucionaria de las masas populares, en las cuales veía la fuerza decisiva del progreso social. Valiéndose de los ejemplos de las grandes conmociones populares de Francia, Alemania y Rusia, subraya que toda la historia de la sociedad dividida en clases es la historia de la lucha de clases. No comprendió, sin embargo, la teoría marxista de la lucha de clases, según la cual ésta conduce inevitablemente a la dictadura del proletariado. La principal fuerza motriz de la revolución en Ucrania, al igual que en toda Rusia, eran para él los campesinos, mientras que a la clase obrera le asignaba la misión de fuerza auxiliar destinada a apoyar a aquéllos. Esta limitación de concepciones se debe a que, en aquel entonces, la clase obrera de Ucrania comenzaba apenas a formarse como fuerza política independiente. En cuanto a Europa, consideraba que el factor principal de las transformaciones socialistas era el proletariado. El revolucionario ucraniano estudió atentamente la marcha del movimiento obrero de Occidente y tenía en gran estima el papel de la II Internacional. En su artículo *El movimiento socialista en Inglaterra e Irlanda* indica que los obreros británicos y de otros países muy desarrollados habían iniciado la lucha organizada contra el capital.

Podolinski somete a crítica las concepciones de Proudhon, Bray, Hodgskin y otros ideólogos pequeñoburgueses que no comprendían la necesidad de lucha política para alcanzar la emancipación social de los trabajadores. Entretanto, escribía él, en una serie de países "los obreros y la pequeña burguesía han advertido que necesitan conseguir lo primero de todo los derechos políticos si es que de veras quieren modificar radicalmente su situación económica".[11]

Podolinski se manifiesta decididamente contra Malthus y sus seguidores. Desenmascara la naturaleza antihumana de su teoría y señala la falsedad de las afirmaciones maltusianas de que la superpoblación es la causa de la miseria. La causa, sostenía el demócrata revolucionario ucraniano, reside en el propio régimen social de explotación. "En el mundo —escribía— hay aún tierra y toda clase de bienes en cantidad suficiente como para que se pueda vivir con un trabajo mucho más llevadero que ahora. Hoy día los hombres hacen un trabajo superior a sus fuerzas, pues han de alimentar a todos los parásitos; tal es el insensato sistema que reina por

[10] S. Podolinski, *Sobre la riqueza y la pobreza*, ed. ucraniana, Viena, 1876, página 23.

[11] S. Podolinski, *El movimiento obrero en Inglaterra e Irlanda*. En *Gromada*, en ucraniano, Ginebra, 1881, núm. 1, pág. 58.

doquier." [12] "No es que nazcan demasiadas personas y las riquezas de la tierra no basten —escribía Podolinski al señalar la causa de la creciente miseria de la sociedad moderna—. Al contrario, las riquezas de la tierra pueden crecer más de prisa que la humanidad, pero la miseria irá en aumento. Esto será así por la injusta organización del trabajo y de toda la economía, por el pesado yugo que el capital ha impuesto al trabajo, un yugo del que es posible librarse, y en modo alguno por una ley necesaria de la naturaleza." [13]

Podolonski hizo una dura crítica del darvinismo social. En su artículo *El socialismo y la teoría de Darwin* combate a los tratadistas burgueses que recurrían al darvinismo para sostener que la desigualdad económica era algo inevitable.

Condena también enérgicamente a los ideólogos reaccionarios que predicaban la "utilidad" de las guerras. Critica la opinión difundida en la sociología burguesa de que la guerra, al oponerse al aumento excesivo de la población, aumenta el bienestar de quienes quedan con vida, y escribe: "El conjunto de los gastos militares en cada país es mucho más elevado que lo que costaría mantener a quienes perecen en la guerra." [14]

Aun habiendo experimentado la influencia del marxismo, Podolinski no llegó a romper en la teoría con el socialismo utópico y en la práctica con el populismo. No comprendía la necesidad de sustituir la vieja máquina estatal por otra nueva, que expresase los intereses del pueblo y estuviese a su servicio en la empresa de construir la sociedad socialista. Esta sociedad futura se la imaginaba él como una unión federal de comunas autónomas. No comprendía tampoco la necesidad de socializar los medios de producción en escala nacional. No obstante, a pesar de la falta de madurez de sus concepciones, Podolinski desempeñó un papel estimable en la historia del pensamiento social ucraniano.

Pavel Arsénievich Grabovski (1864-1902), poeta y pensador, fue un destacado demócrata revolucionario ucraniano. Su padre era sacristán. En 1879, siendo seminarista, entró en relación con El Reparto Negro. Sufrió repetidas detenciones por su trabajo revolucionario y estuvo dos veces desterrado en Siberia, la última de ellas en Viliuisk, lugar donde hasta poco antes había permanecido el gran revolucionario y pensador ruso N. G. Chernishevski. Grabovski siguió allí hasta el fin de sus días.

Allí, en Siberia, en los últimos años del siglo, estudió *El capital* y *Contribución a la crítica de la economía política*, de Marx, el *Manifiesto del Partido Comunista*, de Marx y Engels, y también los trabajos de Plejánov *Nuestras discrepancias* y *Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia*. Conoció asimismo algunas obras de V. I. Lenin. El estudio del movimiento obrero y de las obras de Marx, Engels, Lenin y Plejánov aproximó a Grabovski al marxismo en una serie de problemas y le llevó a defender sus ideas. Expresó su satisfacción por el hecho de que el marxismo hubiese destruido las ilusiones de los popu-

[12] S. Podolinski, *Sobre el cultivo de cereales...*, ed. cit., pág. 175.

[13] S. Podolinski, *La industria artesana y las fábricas en Ucrania*, ed. ucraniana, Ginebra, 1880, pág. 63.

[14] S. Podolinski, *El trabajo del hombre y su relación con la distribución de la energía*. En *La Palabra*, San Petersburgo, abril y mayo, 1880, pág. 206 (en ucraniano).

listas y subrayó que "ahora todo cuanto en Rusia hay de vivo, dinámico y activo marcha bajo el signo del marxismo..." [15]

Grabovski muestra la ruina de los trabajadores del campo en el período posterior a la reforma, en el progreso de desarrollo de las relaciones capitalistas, y escribe que el dogal de la rapaz explotación y el robo oprimía cada vez más a los campesinos. Criticó las ilusiones populistas liberales relativas a la organización de la "producción popular", es decir, de cooperativas agrícolas, llamadas supuestamente a salvar la economía campesina y a mejorar la situación de los cultivadores.

Las obras de Grabovski nos muestran todas ellas la conciencia de que los intereses de los explotadores y los explotados son irreductibles. El autor denuncia a los nacionalistas burgueses ucranianos, empeñados en demostrar que dentro de la nación ucraniana no había ni clases explotadoras ni lucha de clases. Refiriéndose a la concepción nacionalista de la historia de Ucrania enunciada por Kulish y Kostomárov, profundamente reaccionaria y que velaba los antagonismos de clase en el seno de la sociedad, Grabovski escribe: "Es el mayor de los absurdos eso de que en tiempos Ucrania fue un organismo único e indivisible desde el punto de vista de los intereses y esfuerzos nacionales, como afirman nuestros seudopatriotas: esa Ucrania no existió jamás ni existe actualmente... Jamás fueron iguales los intereses y las necesidades de las distintas capas de pueblo ucraniano; al contrario, fueron antagónicos, y hablar de una Ucrania única significa mentir, consciente o inconscientemente." [16] Grabovski puso infatigablemente en la picota a los portadores de tal embuste.

Encubriéndose con la hipócrita consigna del "ideal ucraniano" único, las clases dominantes de Ucrania oprimieron y explotaron implacablemente al pueblo trabajador. Ucrania, escribía Grabovski, "no ha sido para ellos más que una consigna al abrigo de la cual las capas dominantes hacían su agosto". Denuncia las reaccionarias afirmaciones de los nacionalistas ucranianos acerca de la nación ucraniana "sin clases" y sin "espíritu burgués" y agrega: "Los marxistas no pueden ver las cosas así, siquiera sea porque se mantienen en el terreno de la lucha de clases, no reconocen las "naciones indivisibles" mientras en el seno de esas naciones exista el antagonismo desde el punto de vista de los intereses de clase." [17]

Toda la historia de Ucrania, según Grabovski, es la historia de la lucha de clase de los explotados y los explotadores. A lo largo de los siglos en Ucrania existió "la privilegiada posición social de unos junto a la situación oprimida de los otros, y el antagonismo de clase que de ello se desprende preside toda su historia..." [18] Grabovski denuncia los intentos de los nacionalistas burgueses, que querían enfrentar a los ucranianos con los rusos y con otros pueblos.

El amor a su Ucrania natal no borra en la conciencia de Grabovski

[15] P. A. Grabovski, *Obras escogidas*, ed. rusa, Moscú, 1952, pág. 361.
[16] Ibídem, págs. 366-367.
[17] Ibídem, págs. 363, 369.
[18] Ibídem, pág. 304.

la comprensión de la solidaridad fraternal de los trabajadores de todos los países.

> La causa de todos mis dolores
> es el mundo sumido en la aflicción,
> y no solamente Ucrania,
> el ídolo que todo lo abarca.[19]

escribía en su crítica de los nacionalistas ucranianos.

Las obras de Grabovski alientan el espíritu de la lucha revolucionaria, de la fe profunda en el triunfo venidero de los trabajadores sobre quienes los explotan, de la fe en que

> Tras los años de tinieblas
> de la libertad llegará el reino,
> y el mundo dirigirá, con todo derecho,
> el propio pueblo trabajador.[20]

Por sus concepciones filosóficas, Grabovski era materialista. En una carta al populista liberal B. Grinchenko, idealista, que calificaba la filosofía materialista de "insensible", escribía: "Yo soy partidario del "insensible" materialismo." [21] En un artículo dedicado al cincuenta aniversario de la muerte de D. M. Vellanski, afiliado a la filosofía natura Grabovski critica las abstracciones idealistas, "nebulosas" y "apartada. de la vida", y habla favorablemente de la filosofía materialista inglesa del siglo XVII y del materialismo francés del XVIII; las concepciones de los materialistas ingleses y franceses eran para él "el comienzo de una filosofía más vital y más amante de la libertad" [22] que el idealismo.

Las concepciones materialistas de Grabovski eran la base de su ateísmo. Las creencias religiosas, estimaba, son enemigas de la causa del progreso social, de los intereses de los trabajadores. No es en la religión donde éstos han de buscar la salvación del yugo que les oprime, pues "la falsedad no cura el corazón",[23] sino en la dura y tenaz lucha revolucionaria. La religión está llamada a envenenar la conciencia del pueblo y frenar su lucha por emanciparse de la opresión económica y política. La religión y el misticismo de todo género son nocivos, escribía, porque apartan al hombre de la tierra, de sus condiciones sociales, políticas, económicas y de todo género, y le hace vivir en una inexistente esfera de buenos y malos principios espirituales. Al desenmascarar el papel reaccionario del cristianismo, indicaba Grabovski que las clases explotadoras, con ayuda de los hombres de la Iglesia,

> Desde los tiempos más remotos instruyeron
> y ahora siguen dando ese consejo:
> Que perdonemos a nuestros enemigos
> aunque nos martiricen.

[19] P. A. Grabovski, *Obras escogidas*, ed. rusa, Moscú, 1952, pág. 171.
[20] Ibídem, pág. 32.
[21] *Estudios de literatura soviética*, ed. ucraniana, Kiev, 1940, núms. 5-6, pág. 242.
[22] *Notas de la Sociedad Científica Shevchenko*, ed. ucraniana, t. XV, fasc. I, Lvov, 1897, apart. 5, pág. 5.
[23] P. Grabovski, *Obras escogidas*, ed. ucraniana, Kiev, 1949, pág. 82.

Todo cuanto de amor y fraternidad mintieron
no lo decían en vano.
Así esclavizaron a los hombres
en el nombre de Cristo...[24]

Grabovski combate duramente a la Unión católica que los grandes propietarios polacos, bajo la dirección del Vaticano, impusieron por la fuerza en la Ucrania de la margen derecha del Dniéper, al objeto de someter al pueblo ucraniano y de crear una base que les permitiese la sumisión de toda Rusia. "...La Unión —escribía— fue nuestro yugo histórico, un intrumento para polonizar a nuestro pueblo... Sólo el ciego dejará de ver que las cuestiones de la fe no tenían aquí importancia alguna, que era una medida estatal, una medida para ejercer presión sobre el alma de nuestro pueblo, una infamia que todos los rutenos han de rechazar." [25]

Grabovski sostiene tenazmente la idea de que la religión no puede "enseñar nada provechoso", únicamente imbuye "una feroz intolerancia y el oscurantismo".[26] Pedía que se suprimiese la teología en las escuelas, a fin de que la instrucción del pueblo se viese libre de la bruma religiosa. El escritor revolucionario afirmaba que para el éxito de la lucha revolucionaria por la libertad del pueblo era necesario

Cerrar el camino a los prejuicios
y con el saber fortalecer las mentes.[27]

Grabovski trataba de enfocar los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad en su constante movimiento y desarrollo, que es imposible detener. Traduce con simpatía las palabras del poeta polaco Adam Asnik: "Nada detendrá las rápidas olas de la vida humana... No hay fuerza que diga a la naturaleza: ¡Alto!" [28]

La historia de la sociedad era concebida, en lo fundamental, por Grabovski como un proceso de desarrollo progresivo sujeto a leyes. Los movimientos e ideas sociales, estimaba, son un producto legítimo de las condiciones del desarrollo social. Si nosotros "hacemos algo, es en la dirección que nos indica una u otra tendencia del movimiento, y nuestros esfuerzos los realizamos en la medida de la posibilidad que el terreno nos ofrece".[29] Quien no quiere ir a la par con la vida, con las leyes del desarrollo social, se convierte en un "muerto en vida".

Las acciones de individuos aislados, aun de personalidades eminentes, decía Grabovski, no determinan los procesos históricos. Por eso condena el método del terror individual en la lucha contra la autocracia y llama a los intelectuales progresistas a trabajar en el seno de su pueblo. "Nuestra fuerza está en el pueblo", escribía; el pueblo "sostiene con su

[24] P. A. Grabovski, *Obras escogidas*, ed. rusa, pág. 65.
[25] Ibídem, pág. 348.
[26] P. Grabovski, *Algo sobre la educación en Ucrania*. En *La Aurora*, Lvov, 1897, núm. 2, pág. 38 (en ucraniano).
[27] P. A. Grabovski, *Obras escogidas*, ed. rusa, pág. 104.
[28] P. A. Grabovski, *Obras escogidas*, ed. ucraniana, pág. 204.
[29] P. A. Grabovski, *Obras escogidas*, ed. rusa, pág. 363.

trabajo a todos lo estamentos".[30] Invita a los intelectuales progresistas a propagar más ampliamente entre el pueblo las ideas revolucionarias hasta convertirlas en "la guía del pueblo".[31]

El materialismo de Grabovski adquiere brillante expresión en sus concepciones estéticas y en su obra artística. Toma y amplía en este plano las mejores tradiciones de los demócratas revolucionarios rusos y de Tarás Shevchenko y se manifiesta contra la teoría del arte "al margen de las clases", contra la estética idealista, señalando que "el "arte por el arte" no existió ni puede existir en la realidad: no es más que una frase vacía y sonora".[32] Grabovski pugnó por que el arte fuera expresión de la verdad de la vida, de los intereses de los trabajadores. La misión del arte consiste, según él, en ponerse al servicio de las fuerzas del progreso histórico que luchan por la destrucción del régimen caduco. "La poesía —escribe— ha de ser uno de los estímulos del progreso humano, y en nuestro país, de todo el pueblo; un medio de lucha contra la injusticia mundial, una voz que se levante atrevida en defensa de todos los oprimidos y ofendidos. ¡Tal es su tarea!" [33] Del arte exigía un elevado nivel ideológico y una orientación revolucionaria. El arte, al reflejar la vida, y ante todo la vida del pueblo, está llamado a convocar a los trabajadores a la lucha por un futuro de luz, a darles fe en sus fuerzas y en su triunfo.

Un lugar de capital importancia en el desenvolvimiento del pensamiento filosófico y politicosocial de Ucrania en este período ocupa *Iván Yákovlevich Frankó* (1856-1916).

Frankó nació en Galitzia; era hijo de un herrero. Después de pasar por la escuela rural y el liceo estudió en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Lvov. A partir de esos años y durante toda su vida tomó parte activa en el movimiento revolucionario, por lo que sufrió tres condenas de cárcel y se encontró bajo la permanente vigilancia de la policía.

Frankó es un clásico de la literatura ucraniana, su obra artística representa toda una época en la historia de la poesía y la prosa de Ucrania. El gran escritor destacó también como crítico literario, historiador, economista y filósofo. En 1893 se le concedió en Viena el título de doctor en filosofía, y en 1906 la Universidad de Járkov le otorga el de doctor en literatura rusa.

La concepción del mundo de Frankó se formó en unos momentos en que crecía el movimiento de las masas trabajadoras para emanciparse del yugo social y nacional. Partícipe activo del movimiento revolucionario como era, estudió a fondo la experiencia histórica de la lucha de las clases oprimidas y siguió con atención el crecimiento de las fuerzas nuevas, revolucionarias, de la clase obrera. Frankó conocía las doctrinas políticas, económicas y filosóficas progresistas y los avances logrados en las ciencias naturales, particularmente en la biología. En las nuevas condiciones históricas, da un nuevo impulso a las concepciones democrático-revolucionarias de Shevchenko, Herzen, Belinski, Chernishevski y Dobro-

[30] P. Grabovski, *Obras escogidas*, ed. ucraniana, pág. 91.
[31] Ibídem. pág. 52.
[32] P. A. Grabovski, *Obras escogidas*, ed. rusa, pág. 336.
[33] Ibídem.

liúbov. Dando muestras de un gran interés por la teoría marxista, estudió *El capital*, el *Anti-Dühring* y el *Manifiesto del Partido Comunista*, obras que él contribuyó a divulgar. A este objeto tradujo al ucraniano el capítulo 24 del tomo I de *El capital* y parte del *Anti-Dühring* (la Introducción y los dos primeros capítulos del apartado que trata del Socialismo). En sus trabajos, Frankó cita a menudo el *Manifiesto del Partido Comunista* y obras de Engels como *La situación de la clase obrera en Inglaterra* y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En su archivo se conserva una relación litografiada de obras que tenían que ser divulgadas en Galitzia, entre las que figuran trabajos de Marx, Engels, Lenin, Plejánov y Lafargue.

El gran revolucionario y demócrata ucraniano hizo suya toda una serie de tesis del marxismo y propagó algunas ideas marxistas, aunque él mismo no llegó a ser marxista.

En sus obras científicas, politicosociales y artísticas, Frankó sometió a dura crítica el régimen capitalista, la penosa situación de los trabajadores y el parasitismo de las clases explotadoras, a la vez que llamaba apasionadamente a las masas populares a luchar por el régimen nuevo, socialista. Por primera vez en la literatura ucraniana, muestra la vida de la clase obrera, en la que comenzaba a ver la nueva fuerza social que se ponía en pie de lucha contra el régimen de explotación.

Durante toda su vida, desde que tuvo uso de razón, Frankó fue un apasionado luchador contra la opresión social y nacional y defendió la incorporación de la Ucrania Occidental a la Oriental y a Rusia. Comprendía claramente que el problema nacional sólo se podía resolver suprimiendo el yugo social. Siempre consideró como su principal objetivo la conquista de los derechos humanos, subrayando que al luchar por estos derechos, el pueblo defiende sus intereses nacionales.

Frankó propugnaba la igualdad de derechos y la amistad de los pueblos. En 1901 escribía: "...La nación que en nombre de sus intereses nacionales o de cualquier otro género reprime, sofoca y frena el libre desarrollo de otra nación, cava su sepultura y se la cava al Estado al que esta opresión sirve supuestamente." [34] Denuncia también el seudopatriotismo de los nacionalistas burgueses ucranianos y de los chovinistas imperialistas, a los que tacha de enemigos de los trabajadores. A la vez que rechazaba decididamente los ataques de los nacionalistas ucranianos contra el pueblo ruso y su cultura, marcaba una clara diferencia entre éste y la autocracia, entre la cultura democrática avanzada y la reaccionaria.

En nombre del pueblo ucraniano y de sus intelectuales avanzados, Frankó manifiesta: "Amamos al pueblo gran ruso y le deseamos toda clase de bienes, amamos y estudiamos su lengua..." [35] En el pueblo ruso veía un aliado seguro y un gran amigo de los ucranianos en la lucha que éstos sostenían por su emancipación social y nacional. Así invitaba al pueblo ucraniano a fortalecer los lazos de fraternal amistad con el pueblo ruso. No obstante, en ocasiones Frankó revelaba cierta limi-

[34] I. Frankó, *Obras*, t. V, ed. rusa, Moscú, 1951, pág. 529, notas.
[35] Iván Frankó, *Obras*, en veinte tomos, ed. ucraniana, t. 16, Kiev, 1955, pág. 354,

tación nacional, al considerar la lucha del pueblo ucraniano por su libertad al margen del movimiento de toda Rusia, como en su tiempo indicó V. I. Lenin.[36]

Filosóficamente, Frankó era un materialista convencido, para el que la materia era lo primario y la conciencia lo derivado. En sus obras defendía y propagaba la concepción materialista del mundo. Los distintos fenómenos, afirmaba, tienen principio y fin, pero la naturaleza en conjunto es eterna:

> Sólo la materia es eterna,
> no se destruye ni tiene límite...:[37]

Con toda la diversidad de sus fenómenos, la naturaleza es única, lo que en ella se produce es solamente la transición de una forma de la materia a otra, pues "la materia no puede surgir de la no materia".[38] En la naturaleza "todo se subordina a un constante proceso de modificación, de movimiento y cambio de la materia".[39]

Frankó veía las diferencias cualitativas que hay entre la naturaleza orgánica y la inorgánica, aunque, al propio tiempo, sostenía su unidad. "La naturaleza —afirmaba— ...es una, indivisible e inseparable."[40] Todas las partes del mundo material único son manifestaciones diversas "del eterno movimiento que impera en la naturaleza y que infunde vida a todas sus partes más minúsculas".[41] La naturaleza, añadía, está subordinada a las leyes objetivas del desarrollo, y para comprenderla no hay necesidad de recurrir a fuerzas vitales sobrenaturales y místicas.

Tenía Frankó un elevado concepto de la teoría de Darwin, con su explicación materialista del desenvolvimiento de la naturaleza viva, y llamaba a las fuerzas progresistas de la sociedad a divulgar entre el pueblo esta doctrina "que había hecho época". El darvinismo, indicaba, tiene un gran valor en la lucha contra la visión idealista religiosa del mundo y proporciona "una base sólida al monismo en su concepción de la naturaleza viva".

Frankó combate apasionadamente la afirmación idealista de que la conciencia humana, el "alma", es independiente del cuerpo, de la materia; sostiene que la conciencia es producto de la actividad del sistema nervioso central, que el pensamiento es una función del cerebro humano.

> ¿Y la débil chispa, tu espíritu,
> la luz de tu cerebro?
> Te extinguirás tú, se apagará ella
> y no quedará nada.[42]

[36] *Recopilación leninista*, ed. rusa, XXX. Leningrado, 1937, pág. 11.
[37] I. Frankó, *Obras escogidas*, ed. rusa, t. I, Moscú, 1948, pág. 265.
[38] I. Frankó, *Por las huellas del pasado. Noticiero científico-literario* (N.C.L.), Lvov, 1900, t. XII, fasc. 10, pág. 2 (en ucraniano).
[39] I. Frankó, *Secretos de la creación poética*, N.C.L., Lvov, 1899, t. VI, fasc. 5, pág. 76 (en ucraniano).
[40] Iván Frankó, *Obras*, en ucraniano, t. 19, Kiev, 1956, pág. 27.
[41] Ibídem, pág. 28.
[42] I. Frankó, *Obras escogidas*, ed. rusa, t. 1, pág. 72.

Las afirmaciones de los portavoces de la concepción idealista religiosa del mundo en el sentido de que el alma es inmortal las calificaba Frankó de "absurda fantasía". "Lo único inmortal es el cuerpo —escribía—, pues ni un solo átomo suyo se pierde a lo largo de los siglos." [43]

Frankó resuelve también con un criterio materialista el problema de la cognoscibilidad del mundo. El conocimiento lo entendía como reflejo del mundo exterior en el hombre. "Fuera de la naturaleza no hay conocimiento, no hay verdad." [44] A este respecto Frankó estimaba que el conocimiento humano es capaz de dar un reflejo veraz de las propiedades de los objetos y fenómenos del mundo material, de las formas de su desarrollo. Era un enemigo irreductible del agnosticismo. Al referirse a la inconsistencia de esta doctrina, con su afirmación de que es imposible conocer el mundo, escribía: "La experiencia ha señalado y señala que todos estos imposibles son una prolongación falsa, ficticia, ya de la vieja tradición, repetida porque así nos lo afirmaron, ya del estado subjetivo de un hombre concreto." [45]

La historia de la sociedad, el desenvolvimiento de la cultura material y espiritual, decía Frankó, ponen de manifiesto la fuerza del conocimiento humano y hacen retroceder paulatinamente los límites de lo desconocido. No hay una frontera fija que diga al hombre: llegarás hasta aquí, pero más allá, no. Lo que ayer parecía imposible de conocer, escribe, hoy es posible. El éxito de hoy agudiza el interés, estimula al planteamiento de nuevos problemas y a la busca de soluciones nuevas.

Al hacer una síntesis de los datos que los sentidos proporcionan, la razón humana crea los conceptos, las ideas. La fisiología y la psicología demuestran, agrega Frankó, que los hombres carecen de ideas innatas, "que cada persona únicamente puede hacer, decir y pensar lo que antes llegó a su conciencia en forma de impresiones; estos elementos los puede luego combinar, juntar, separar y transformar; pero algo *absolutamente nuevo*, completamente apartado del mundo de las impresiones, el hombre no ha podido ni puede crearlo".[46]

El conocimiento de la realidad objetiva no es para Frankó un fin en sí mismo, sino un medio de que el hombre dispone para someter a la naturaleza y transformar la vida social. Si el conocimiento fuera un fin en sí mismo, escribe, la ciencia no sería necesaria, sería "una quinta rueda en el carro del progreso humano". A la ciencia le pedimos, ante todo, que nos ayude a vencer a la naturaleza y a avanzar. La ciencia genuina nos tiene que proporcionar el conocimiento de las leyes de la naturaleza y enseñarnos a "utilizar estas leyes, a emplearlas en la lucha con esa misma naturaleza".[47]

El escritor materialista denuncia la esencia antipopular de la filosofía idealista, su divorcio de la vida real, y muestra la esterilidad de sus lucubraciones. Condena todo género de misticismos, que son para él

[43] Iván Frankó. *Obras*, ed. ucraniana, t. 11, Kiev, 1952, pág. 50.
[44] Ibídem, t. 19, pág. 25.
[45] I. Frankó, *Por las huellas del pasado*. N.C.L., t. XII, fasc. 10, págs. 1-2 (en ucraniano).
[46] Iván Frankó, *Artículos de crítica literaria*, ed. ucraniana, Kiev, 1950, pág. 25.
[47] Iván Frankó, *Obras*, ed. ucraniana, t. 19, págs. 25, 26.

"un voto de desconfianza a la razón",[48] y rechaza decididamente "ideas tan absurdas como el nihilismo de Schopenhauer o de Hartmann, que en esencia es la negación de toda ciencia sana y sensata".[49] La filosofía de Nietzsche la define como "una charla brillante, pero falsa". Frankó critica duramente a I. Levitski, K. Ustinóvich, I. Naúmovich y otros portavoces ucranianos del idealismo, que exaltaban la filosofía de Nietzsche. La filosofía idealista, indicaba él, condena a los hombres a la inactividad y al pesimismo. Unicamente puede atraer a quienes se hallan hartos de la vida.

En su artículo *De la ciencia y la literatura*, criticando a los idealistas en el campo de las letras, escribía: "La magia, la hechicería, el ocultismo y el espiritismo, todos los delirios de los viejos burladores del género humano y los mal cocinados descubrimientos de los nuevos, atraen a esos refinados señores, a quienes la saturación lleva al tedio." [50]

Las concepciones materialistas de Frankó van acompañadas en algunos casos de un enfoque dialéctico del conocimiento del mundo. Todo cuanto existe en la naturaleza, indica, se influye recíprocamente, unas cosas dependen de otras, "es una cadena en la que todos los eslabones se hallan íntimamente unidos entre sí".[51] El escritor materialista exigía el examen de todos los fenómenos en su movimiento y desarrollo. "...Todo en el mundo cambia, nada permanece en un mismo sitio..." [52] En trabajos como *Qué es el progreso, Ideas sobre la evolución en la historia humana* y otros, trata de seguir el desarrollo de la naturaleza viva desde las partículas simples de la materia orgánica hasta el hombre, para lo cual daba una explicación materialista, según el darvinismo, del avance que la naturaleza orgánica experimenta en su desenvolvimiento. "...Cada ser —escribía Frankó— puede transmitir en cierto grado a su descendencia los cambios adquiridos a lo largo de toda su vida. Sin embargo, las condiciones de vida de los organismos no permanecen iguales, sino que cambian sin cesar en mayor o menor medida; de ahí que la adaptación de los seres vivos nunca pueda llegar hasta el fin, hacerse perfecta, pues cuando termina la adaptación a unas condiciones, esas condiciones ya han cambiado." [53] Y eso da origen a un constante proceso de desarrollo de los organismos.

El desarrollo no se limita a la naturaleza, sino que también abarca a la vida social. Un régimen social es reemplazado por otro, que representa un grado más alto de la cultura material y espiritual. La sociedad capitalista, escribía Frankó en carta a O. Roshkévich, "apareció en el curso del desenvolvimiento histórico, y de la misma manera ha de caer, cediendo su puesto a otro régimen social más perfecto, más justo y humano. Estoy convencido de que la gran revolución mundial borrará gradualmente el

[48] Iván Frankó, *Dante Alighieri. Características de la Edad Media...*, ed. ucraniana, Kiev, 1913, pág. 40.
[49] Iván Frankó, *Obras*, ed. ucraniana, t. 19, pág. 25.
[50] Iván Frankó. *Obras*, ed. cit., t. 18, Kiev, 1955, págs. 198-199.
[51] Ibídem, t. 19, pág. 27.
[52] Ibídem, pág. 157.
[53] *Obras politicosociales y filosóficas escogidas de los demócratas revolucionarios ucranianos del siglo XIX*, ed. rusa, Moscú, 1955, págs. 268, 269.

orden ahora existente y establecerá otro nuevo".[54] La necesidad de la sociedad socialista, suponía él, se desprende del desarrollo histórico, de las necesidades ya maduras del pueblo. En esa sociedad será suprimida toda desigualdad social, todo género de explotación y la miseria.

Tanto los escritos politicosociales de Frankó como sus obras literarias emanan el espíritu del ateísmo militante. En la religión veía un instrumento espiritual de que las clases explotadoras se valen para mantener al pueblo en la ignorancia. En su novela corta *El gran ruido* pone en boca de un terrateniente la afirmación de que la principal misión de las creencias religiosas es la de mantener al hombre que trabaja en el temor, "para que sienta miedo, el perro, que no se salga de sus límites, que no ponga mano en lo ajeno, que reviente de hambre antes de tocar lo que pertenece al señor o al sacerdote. Así es como yo comprendo la religión, así es como veo su significado social".[55] Cualquier religión, señalaba Frankó, exige a los trabajadores mansedumbre y sumisión ante las clases dominantes, protege la opresión social y nacional. En los eclesiásticos veía gentes que propagan la oscuridad y la ignorancia, que estrangulan la ciencia y la cultura. En sus trabajos para implantar la religión,

> ...toda la tierra y el mar
> recorrieron, buscando por doquier
> las tinieblas, la congoja y el dolor.
> El mal de los ricos encubrieron,
> oprimieron a los que nada tienen
> y con su cruz, la libertad
> y los fueros del pensamiento destruyeron.[56]

En el artículo *El paneslavismo católico* denuncia las aspiraciones del Vaticano a esclavizar a los eslavos orientales: "Todo cuanto recuerda la historia —escribe— nos dice que el catolicismo fue siempre enemigo jurado de los eslavos; ¡quién sabe si no les causó más daño que todas las cruentas guerras con los magiares, los alemanes y los tártaros!" [57]

Frankó se burla de los teólogos y filósofos idealistas cuando éstos sostienen el origen divino de las creencias religiosas, su naturaleza sobrenatural. La religión, afirmaba, no es eterna, apareció en una determinada etapa del desarrollo social, cuando los hombres dependían por completo de las fuerzas naturales. La opresión a que estas fuerzas los sometían y el desconocimiento de sus leyes hicieron nacer en la conciencia de los hombres primitivos la noción de seres sobrenaturales. "Abrumados por el peso de las condiciones materiales —dice—, crean miles de fábulas acerca de almas y espíritus, de monstruos y dioses." [58] Según las nociones de los hombres primitivos, toda su vida dependía de seres sobrenaturales, que eran producto de su propia fantasía. Dios no creó al hombre de la nada

[54] Sección de Manuscritos del Instituto de Literatura T. G. Shevchenko de la A. de C. de la R.S.S. de Ucrania, f. 3, núm. 1197.
[55] I. Frankó, *Obras*, en diez tomos, ed. rusa, t. 5. Moscú, 1957, págs. 530-531.
[56] I. Frankó. *Obras escogidas*. ed. rusa, t. 1. pág. 441.
[57] *Obras politicosociales y filosóficas escogidas de los demócratas revolucionarios ucranianos del siglo XIX*, ed. rusa, pág. 221.
[58] Ibídem, pág. 302.

"a su imagen y semejanza, sino, al contrario, el hombre creó a los dioses de la nada a su propia imagen y semejanza".[59]

En el proceso de desarrollo de la sociedad, las creencias religiosas han cambiado de conformidad con los regímenes sociales. Desaparecerán, escribe Frankó, sólo en la sociedad socialista, "cuando *todos los hombres* tengan asegurados en el más alto grado y para siempre el bienestar material y la libertad política..., entonces la ciencia se convertirá en el principio supremo de la historia, será patrimonio de todos, dirigirá su vida, su trabajo y su lucha por la existencia, mientras que la fe, la religión, se reducirá a la nada, es decir, dejará de existir como parte integrante de la evolución histórica".[60]

El pensador materialista demuestra con gran abundancia de ejemplos que la ciencia y la religión son incompatibles. Se burla del oscurantismo de P. Kulish, quien afirmaba que, con el tiempo, la ciencia vendría a confirmar la existencia de Dios, en el cual creía, y escribe: "Desearíamos saber qué ciencia lo hará renacer. ¿Será la geología, que lo ha eliminado como creador de la tierra? ¿O la biología, que lo ha suprimido como creador de los seres vivos? ¿O la psicología, que lo ha alejado de todas las manifestaciones psíquicas? ¿O la filosofía, que ha prescindido de él en el campo de nuestra experiencia, nuestro pensamiento y nuestra comprensión? Acaso el Sr. Kulish, con su espíritu profético, conozca una ciencia capaz de hacer revivir a Dios, pero nosotros no sabemos de ella nada en absoluto." [61]

Frankó explicaba a los trabajadores que "la felicidad no vendrá d un mítico Dios", "no la traerán del cielo los santos"; únicamente es posibl conquistarla como resultado de una despiadada lucha de clases".[62]

Si bien Frankó se acerca al materialismo dialéctico, no llegó a tener una clara idea de su naturaleza como la única filosofía científica consecuente. El escritor materialista reconocía que el desarrollo social está sujeto a leyes. La historia, escribía, "tiene sus leyes, de conformidad con las cuales se desliza eternamente y sin mirar a nada..." [63] Así somete a crítica las concepciones voluntaristas del idealismo subjetivo, según las

[59] Iván Frankó, *Obras*, ed. ucraniana, t. 13, Kiev, 1954, pág. 193.

[60] *Obras politicosociales y filosóficas escogidas de los demócratas revolucionarios ucranianos del siglo XIX*, ed. cit., pág. 303.

[61] Ibídem, pág. 324.

[62] Los historiadores reaccionarios, singularmente los ucranianos de filiación nacionalista burguesa, adulteran en todos los sentidos la historia del pensamiento filosófico y sociológico de Ucrania, silenciando el desarrollo del materialismo y convirtiendo a los materialistas en idealistas y a los ateos en partidarios de la religión. Entre las publicaciones burguesas contemporáneas dedicadas a la obra de I. Frankó se destaca, por sus desenfrenadas calumnias contra el eminente pensador ucraniano, el folleto de V. Doroshenko *El gran constructor*, en el que Frankó es presentado como un nacionalista burgués, enemigo del materialismo y "crítico implacable de las ideas comunistas" (V. Doroshenko, *El gran constructor*, Canadá, 1956). Doroshenko convierte a Frankó, que era materialista y ateo, en idealista místico y afirma que creía "en la naturaleza divina del espíritu humano y su superioridad sobre la materia", que "no fue enemigo ni de la religión, ni de la Iglesia, ni del clero".

Toda la obra del gran escritor ucraniano, al igual que su labor politicosocial, desmienten rotundamente las invenciones de Doroshenko y demás nacionalistas burgueses.

[63] Iván Frankó, *Obras*, ed. ucraniana, t. 19, pág. 21.

cuales la historia de la sociedad es un producto de la actividad de personalidades eminentes. En su artículo *Yuri Brandes* (1899), al criticar este punto de vista, dice que dichas concepciones "son una vuelta al subjetivismo de Carlyle, a su "culto a los héroes", llevado últimamente al absurdo por el poeta de los aforismos, Nietzsche, en sus ditirambos del "superhombre", y entre los más recientes poetas del extremo individualismo, decadentismo y egoísmo".[64] "Está demostrado —escribía en otro artículo— que no son los grandes reyes, generales y conquistadores los que "hicieron" o "hacen" la historia; todo lo contrario, es la historia la que los engendró." [65]

Quienes de veras crean la historia, afirma Frankó, son las masas populares, los trabajadores. "...La historia de los pueblos no es la historia de los señores, sino la de las masas populares y de aquellas corrientes sociales, económicas y espirituales que, con fuerza espontánea invencible, aparecen en su vida." [66] Critica a los populistas y anarquistas, quienes no comprendían que "la historia universal no es la historia de los héroes, sino de los movimientos de las masas y los cambios que se producen en ellas".[67] La idea de que suprimiendo a los reyes se puede mejorar la suerte de los hombres, alcanzar el cambio de los sistemas sociales, "es tan estúpida e ingenua como la del que crea que rompiendo o quemando mi retrato se imagine haberme destruido o quemado a mí mismo".[68] Sin negar el papel del individuo en la historia, afirmaba que las acciones de los grandes hombres no son fruto de su arbitrio, sino que están condicionadas por el carácter de las relaciones sociales.

Frankó se acercaba en ocasiones a la concepción de la producción material como base de la vida política y espiritual de los hombres. Esto encuentra su expresión más clara en el artículo *Las tendencias más recientes en la etnografía*, donde escribía: "La economía materialista ha proclamado a viva voz y ha argumentado excelentemente la tesis de que las instituciones sociales y políticas son la manifestación externa, o, según la expresión figurada, la supraestructura de las relaciones de producción de cada sociedad concreta; por consiguiente, la base de las instituciones, y hasta de las concepciones jurídicas de cada pueblo, son no tanto los símbolos éticos como los modos de prducción y de circulación de los bienes económicos." [69]

No obstante, las manifestaciones materialistas que en Frankó aparecen acerca de los fenómenos de la vida social no constituyen un sistema consecuente de ideas; por ejemplo, examina el desarrollo de la producción como consecuencia de los "ideales del espíritu social".

Son muy meritorios sus trabajos acerca de la estética realista. Siguiendo el camino de los demócratas revolucionarios rusos y de T. G. Shevchenko,

[64] Iván Frankó, *Yuri Brandes*, N.C.L., Lvov, 1899, t. I, fasc. 2, pág. 126 (en ucraniano).
[65] Iván Frankó, *Obras*, ed. ucraniana, t. 19, pág. 19.
[66] Ibídem, t. 16, pág. 351.
[67] Iván Frankó, *Carta a la juventud ucraniana de Galitzia*, N.C.L., Lvov, 1905, t. XXX. fasc. 4, pág. 11 (en ucraniano).
[68] Iván Frankó, *Obras*, ed. cit., t. 19, pág. 183.
[69] Ibídem, pág. 148.

defendió una literatura revolucionaria y de elevado contenido ideológico. En su crítica de las concepciones metafísicas de las normas y los principios estéticos como algo eterno e inmutable, muestra el carácter históricamente perecedero de las ideas estéticas; subraya la prioridad de la vida ante el arte e indica que *la revolución espiritual y literaria vienen siempre después de la revolución económica.*[70]

La literatura, decía Frankó, ha de cultivar en el pueblo elevadas virtudes morales, llamarlo a la lucha por un futuro feliz. "La literatura, lo mismo que la ciencia moderna, tienen que trabajar en el campo del progreso humano. Sus tendencias y su método han de ser científicos." [71]

Otra gran figura del pensamiento ucraniano avanzado fue *Lesia Ukraínka* (Larisa Petrovna Kosach-Kvitka, 1871-1913).

Lesia Ukraínka se incorporó al movimiento revolucionario hacia 1890, y desde entonces puso toda su capacidad y su talento artístico al servicio del pueblo en la lucha que éste sostenía por su emancipación social y nacional. Hacia 1895, bajo la influencia del movimiento obrero, la gran poetisa ucraniana se entregó al estudio de las obras marxistas y a la divulgación de las ideas del marxismo. Tradujo al ucraniano el *Manifiesto del Partido Comunista*, de Marx y Engels; los *Ensayos sobre la interpretación materialista de la historia*, de Labriola, y el folleto del socialista polaco S. Diksztain *De qué vive cada uno*, que era muy popular entre los círculos marxistas de aquel tiempo; en el prefacio escrito para este último hizo un intento de exponer las ideas marxistas sobre la lucha de clases. Lesia Ukraínka fue una apasionada propagandista de algunas tesis del marxismo, aunque ella misma no llegase a ser marxista.

Lesia Ukraínka mantuvo relación con la socialdemocracia revolucionaria; llamaba a los intelectuales avanzados a ayudar por todos los medios al desarrollo en Ucrania del movimiento socialdemócrata como movimiento proletario internacional, del que la nación ucraniana no podía prescindir. Fue detenida por su labor revolucionaria y luego permaneció toda su vida bajo la vigilancia de la policía.

Las concepciones politicosociales y filosóficas de Lesia Ukraínka encontraron reflejo en sus numerosas obras artísticas, y también en escritos científicos y diversos artículos, como *Epílogo a la traducción ucraniana del folleto "De qué vive cada uno"*, *Un juicio sobre el esbozo de programa del Partido Socialista Ucraniano*, *Observaciones acerca del artículo "Etica y política"*, *Dos orientaciones en la literatura italiana contemporánea*, *La utopía en las bellas letras*, *El drama social europeo de fines del siglo XIX*, etc.

En su primer período, aproximadamente hasta 1895, Lesia Ukraínka no ve aún, en su crítica del régimen capitalista y en sus llamadas al pueblo a la revolución, a la clase obrera como la fuerza principal para la transformación revolucionaria de la sociedad. Por el contrario, a partir de entonces avanza considerablemente la democracia revolucionaria al marxismo, del socialismo utópico al científico, comienza a penetrar mejor en los

[70] Iván Frankó, *Obras*, ed. cit., t. 16, pág. 33.

[71] *Obras politicosociales y filosóficas escogidas de los demócratas revolucionarios ucranianos del siglo XIX*, ed. rusa, pág. 220.

fenómenos de la vida social y muestra a la clase obrera como la fuerza revolucionaria más avanzada de la historia.

Subrayaba Lesia Ukraínka que la emancipación social era condición previa para la liberación nacional, y así luchó consecuentemente por la amistad de los pueblos, por la unión de los proletarios de todas las nacionalidades. "Los obreros conscientes —escribía— no tienen que fijarse en la religión o la nacionalidad de cada uno (el obrero alemán, por ejemplo, no se debe considerar mejor que el polaco, el polaco que el ruso, el ruso que el ucraniano, etc.); han de mantenerse unánimemente juntos, puesto que el enemigo de todos ellos es el mismo: la clase de los ricos, de los capitalistas, que se aprovechan del trabajo de los obreros. Por eso, cada uno de ellos ha de considerar sagradas las palabras: *obreros de todos los países, unios.*" [72]

Lesia Ukraínka no se distinguía sólo como revolucionaria, sino también como pensadora. Creía que la única concepción del mundo acertada era la materialista. Sus ideas filosóficas se basaban en la afirmación de que la naturaleza es eterna, no fue creada y es indestructible. La materia la tenía como algo activo que se encuentra en constante movimiento sujeto a leyes.

Rechazaba decididamente la afirmación idealista de la armonía preestablecida, de la absoluta adecuación a un fin en la naturaleza, afirmando que en el mundo todo está condicionado por causas, determinado, sin que en la naturaleza ni en la vida social haya ni pueda haber fenómenos sin causa. "¡Si no hay causa, no hay efecto!" [73] La explicación causal de los fenómenos, indicaba, elimina en la naturaleza toda fuerza sobrenatural. Desde el momento en que aparecieron la ciencia y la filosofía materialista, que extienden el principio del determinismo a todos los fenómenos del mundo, no ha quedado lugar para Dios.

Lesia Ukraínka reconoce que la naturaleza y la sociedad están sujetas a leyes objetivas y, a la vez, combate el fatalismo. La filosofía la concibe como algo vivo y eficaz, que ha de estar al servicio de la transformación del mundo y, en primer término, de las relaciones sociales. En su defensa del materialismo, Lesia Ukraínka muestra la inconsistencia y el perjuicio que representan las distintas formas del idealismo, la escolástica y la mística. Somete a crítica el idealismo de Platón, el misticismo de San Agustín, la filosofía antihumana de Nietzsche y otras doctrinas filosóficas reaccionarias.

Lesia Ukraínka critica asimismo el enfoque metafísico de los fenómenos de la naturaleza y la sociedad. Es imposible, sostiene, concebir la vida sin movimiento; todos los fenómenos de la vida social, al igual que los de la naturaleza, cambian y se desarrollan; pide también un enfoque histórico concreto de los fenómenos de la naturaleza y la sociedad, puesto que cada etapa de su desarrollo es parte "de la grande y majestuosa cadena de la evolución". [74]

La escritora era atea militante. La idea de la existencia de Dios o de cualquiera otra fuerza sobrenatural la estimaba absurda y dañosa para el

[72] Lesia Ukraínka, *Obras*, en tres tomos, ed. rusa, t. 3, Moscú, 1950, pág. 69.
[73] Ibídem, pág. 275.
[74] Lesia Ukraínka, *Obras*, ed. ucraniana, t. XII, Kiev, 1930, pág. 57.

progreso social. Así rechaza enérgicamente la leyenda religiosa del paraíso que se promete a los oprimidos después de la muerte, con lo que se les aparta de la lucha por su liberación, y denuncia el carácter anticientífico y la inconsistencia de las Sagradas Escrituras.

Lesia Ukraínka señala que el cristianismo, al igual que las demás religiones, no se limita a ayudar a los explotadores a oprimir a "sus" trabajadores, sino que también sirve para encubrir la esclavización y el despojo de que son objeto los pueblos ajenos. En el drama *Rufino y Priscila* dice por boca de uno de sus personajes:

> Ahora comprendí qué os obliga,
> a vosotros, crueles guerreros, a acudir
> a la religión del amor y del perdón.
> Queréis aherrojar a los que aún son libres,
> sin tropas someter a vuestro arbitrio a la tierra toda,
> uncir a todos los bárbaros al yugo,
> destruir sin guerra todos los Cartagos.[75]

Replicando a quienes sostenían que el cristianismo moderno se diferencia sustancialmente del cristianismo primitivo, la escritora ucraniana dice: "...La actual forma del cristianismo es la continuación lógica y fatal de su forma *primaria*... No acepto la teoría de Tolstói y otros muchos de que el cristianismo moderno es una aberración, una enfermedad de esta religión. ¡No! En los monumentos más antiguos, los *Hechos de los apóstoles*, en las epístolas del apóstol Pablo, en los fragmentos auténticos de la primitiva propaganda galilea veo yo el núcleo de ese espíritu servil, de ese estrecho quietismo político que tanto se desarrolló después en el cristianismo. Pensad como queráis, pero no es casual que en las parábolas y en todo el Evangelio se emplee tan a menudo la palabra "esclavo" y la antítesis del señor y el esclavo como la única forma posible de relación entre el hombre y Dios. Leed las epístolas del apóstol Pablo (en este caso no importa cuáles son auténticas y cuáles no) y veréis a lo que esta antítesis dio lugar y con qué rapidez se produjo." [76]

Subraya Lesia Ukraínka la naturaleza reaccionaria del cristianismo y afirma que, lo mismo que todas las religiones, jamás llamó a los trabajadores a la lucha práctica contra la opresión. "Las maldiciones y los truenos del cristianismo contra los ricos y poderosos fueron siempre teóricos, mientras que su política práctica ha sido así: si te golpean en una mejilla, pon la otra: si te quitan la capa, da la camisa." [77] El cristianismo, ya en su forma primitiva, castraba la voluntad de lucha del pueblo mejor que supo hacerlo ningún César.

Lesia Ukraínka mostró gran interés por los problemas de la estética. La principal tarea del arte consiste, según ella, en el conocimiento de la vida en todos los órdenes para su transformación revolucionaria en interés de los trabajadores. El artista está obligado a reflejar la vida objetivamente, con un criterio realista. "La traición a la verdad artística —es-

[75] Lesia Ukraínka, *Obras*, en tres tomos, ed. rusa, t. 2, Moscú, 1950, pág. 294.
[76] Ibídem, t. 3, págs. 327-328.
[77] Sección de Manuscritos del Instituto de Literatura T. Shevchenko, A. de C. de la R.S.S. de Ucrania, fondo 2, núm. 851.

cribe— repercute inevitablemente en la suerte de la propia obra o en la pureza de su idea básica." [78] Realismo y espíritu popular son conceptos para ella unidos indisolublemente. La fuerza del arte, su significado social, está en ponerse al servicio del pueblo trabajador, en expresar acertadamente sus aspiraciones y anhelos:

> No es poeta aquel que olvida
> los sufrimientos del pueblo.[79]

En su lucha en pro de la estética materialista, Lesia Ukraínka hace la crítica del simbolismo, el impresionismo y otras tendencias idealistas en el arte. El decadentismo es una orientación idealista, un "sutil veneno" con el que las clases dominantes tratan de emponzoñar la conciencia del pueblo.

La obra de S. Podolinski, P. Grabovski, I. Frankó, Lesia Ukraínka y otros demócratas revolucionarios ucranianos tiene la significación histórica de ser ellos quienes explicaron y propagaron las ideas de la lucha de liberación contra el zarismo, los terratenientes y los capitalistas. Muchos de ellos, bajo la influencia de las ideas del marxismo, comenzaron a comprender, sobre todo a fines de siglo, el papel dirigente del proletariado en esa lucha. Sin embargo, no llegaron a calar hasta lo más hondo del marxismo, hasta la teoría de la dictadura del proletariado y la esencia de la concepción materialista de la historia; ninguno de ellos puede ser considerado como marxista. Fueron, sí, aliados de la socialdemocracia revolucionaria rusa, al pertrechar a las masas populares con las ideas democrático-revolucionarias y al alentar con su obra a la lucha contra la opresión social y nacional.

Un señalado papel en la defensa y exposición de la tradición materialista en la segunda mitad del siglo XIX cupo a Shimkov. Shkliarevski, Kovalevski, Danilevski y otros naturalistas que desenvolvieron su labor científica en Ucrania.

En su crítica del idealismo, el profesor de física de la Universidad de Járkov *Andrei Petróvich Shimkov* (n. en 1839) escribía: "Yo no me incluyo entre los seguidores de esta teoría y considero demostrado que fuera de mí y de mi conciencia existe un mundo exterior, que obra sobre mí a través de mis sentidos." [80]

Shimkov afirma que las sensaciones y la conciencia humana en general surgen por intermedio de los órganos de los sentidos y del cerebro, que son materiales, y reflejan las acciones que la realidad objetiva ejerce sobre nosotros. "El mundo que nos rodea —escribe— produce impresiones en nuestros órganos de los sentidos; las impresiones, que se transmiten con ayuda de estos órganos al cerebro, originan en él representaciones que corresponden a las impresiones recibidas." [81]

[78] Lesia Ukraínka, *Obras*, ed. ucraniana, t. XII, pág. 60.
[79] Lesia Ukraínka, *Obras*, en tres tomos, ed. rusa, t. 1, Moscú, 1950, pág. 285.
[80] A. P. Shimkov, *El mundo exterior y nuestras representaciones acerca de él.* En *La Naturaleza y la Caza*, San Petersburgo, 1878, t. IV, pág. 10 (en ruso).
[81] A. P. Shimkov, *Curso de física experimental*, parte I, Járkov, 1878, pág. 1 (en ruso).

El mundo, según Shimkov, es cognoscible; las verdades científicas son "expresión exacta de la realidad".

Admitía la existencia en la naturaleza de una rigurosa determinación, que excluye por completo lo casual, lo "milagroso". "Todo cambio depende de una causa que guarda relación constante con ese cambio. Esto se denomina *ley de la causalidad.*" [82]

Shimkov defiende el carácter objetivo de la causalidad y de la ley y se muestra contra la concepción kantiana de estas categorías como formas a priori del entendimiento humano. Refiriéndose a la ley de la causalidad escribe: "Algunos filósofos la aceptaron, al igual que los axiomas matemáticos, como conceptos innatos, propios de nuestro pensamiento. Pero no podemos aceptar tal opinión: 1) porque presupone para tal género de conocimientos básicos una fuente especial, distinta de la fuente de los otros conocimientos relativos a la naturaleza, cuya existencia no viene demostrada por nada; 2) porque al admitir la experiencia y la observación como fuente de nuestros conocimientos sobre la naturaleza, tanto más hay que admitir los axiomas matemáticos y físicos adquiridos por esa vía, puesto que no hay verdades que más a menudo se vean confirmadas por la observación; cualquier objeto, cualquier fenómeno, nos proporciona material para ello." [83]

A la crítica del idealismo y a la propagación de las concepciones materialistas de la naturaleza contribuyó en alto grado el profesor de física médica de la Universidad de Kiev *Alexei Serguéievich Shkliarevski* (nacido en 1839).

En su defensa de la materialidad del universo y de la concatenación mutua de sus fenómenos, escribía: "...Cualquiera que sea el cuerpo de la naturaleza que examinemos, nunca lo podremos concebir fuera de la relación material y dinámica con los infinitos cuerpos restantes de la naturaleza." [84] Shkliarevski afirmaba que "el principio de la unidad de la naturaleza y de la unión de todas sus partes en un Cosmos único, regido por unas mismas leyes comunes para todas ellas, es un fin importante y la característica principal de las ciencias naturales contemporáneas". [85] Las formas de existencia del mundo material, escribe, son el espacio, el tiempo y el movimiento, que "por ello hemos de considerar como propiedades absolutas o atributos de los cuerpos de la naturaleza". [86] El mundo, según Shkliarevski, es infinito y se encuentra en un proceso eterno de movimiento, de cambio sujeto a leyes objetivas. "La naturaleza no permanece inmutable, siempre igual a sí misma. En ella, constantemente, un estado pasa a otro, un fenómeno, es decir, una forma cualquiera de existencia, es reemplazada por otra. Las observaciones demuestran que la sucesión de los fenómenos tiene lugar en la naturaleza con una perfecta regularidad, y cuanto más a fondo conocemos la naturaleza, más nos convencemos del estricto orden en que se suceden los cambios que

[82] A. P. Shimkov, *Curso de física experimental*, parte I, Járkov, 1878, págs. 18-19.
[83] Ibídem, pág. 19.
[84] A. S. Shkliarevski, *Lecciones de física médica*, Kiev, 1882, págs. 1, 2.
[85] Ibídem, pág. 7 (en ruso).
[86] Ibídem, pág. 65.

en ella se producen." [87] Refiriéndose a los constantes cambios que tienen lugar en la naturaleza, Shkliarevski subraya que descansan sobre un sustrato material. "Nosotros —escribe— debemos por eso de suponer en cada cuerpo una base capaz de experimentar todos esos cambios y que sirve de sustrato para que las fuerzas se pongan de manifiesto. Ese sustrato... se denomina materia." [88]

Shkliarevski, en su defensa de la concepción materialista de la naturaleza, se manifiesta contra el espiritismo, que él define como un misticismo incompatible con la ciencia. También rechazaba la concepción vitalista en biología.

Los biólogos materialistas de Ucrania denuncian el idealismo y centran su atención en la argumentación de la tesis de que el pensamiento es una función del cerebro. Ya sabemos que dicha tesis se vio y se ve sometida a los furibundos ataques de los defensores del idealismo. Así, por ejemplo, P. S. Avséniev, profesor de la Academia Eclesiástica de Kiev, sostenía el argumento idealista de que el pensamiento no necesita del cerebro, y así manifiesta que "todas las partes del cerebro pueden ser destruidas sin que por ello padezcan las funciones del pensar".[89]

Ostroúmov, profesor de la Universidad de Járkov, trataba de demostrar que es imposible una explicación fisiológica de la psicología. "Tal método —escribe— no puede conducir a la explicación de los fenómenos psíquicos; lo único que acaso puede indicar es la imposibilidad de explicarlos fisiológicamente." [90]

Frente a estas y otras concepciones idealistas, los biólogos materialistas de Ucrania señalan los vínculos indisolubles que hay entre el pensamiento y la materia altamente organizada, siendo imposible separarlo de la actividad nerviosa superior, del cerebro. Así, el profesor de la Universidad de Járkov *Pável Ivánovich Kovalevski* (1849-1923) escribía: "Nosotros examinamos las manifestaciones de la vida anímica del hombre como la expresión suprema y más compleja de la actividad nerviosa. Todo hombre que piense no podrá por menos de reconocer que cualquier persona, en el período de su pleno desarrollo, es un producto del medio del que procede." [91]

Kovalevski señala la causalidad material de la actividad psíquica e indica "la importancia de la corteza como centro de los fenómenos conscientes o representaciones".[92] Apoyáse en Séchenov y escribe que nuestros conocimientos son producto de la acción del medio exterior sobre los sentidos y, a través de ellos, sobre el cerebro. "Las representaciones son imágenes o huellas de los objetos del mundo exterior en nuestra concien-

[87] A. S. Shkliarevski, *Lecciones de física médica*, Kiev, 1882, pág. 8.
[88] Ibídem, págs. 66, 67.
[89] Feofán Avsénev (P. S. Avsénev), *Apuntes de psicología*, Kiev, 1869, pág. 188 (en ruso).
[90] M. Ostroúmov, *Acerca del método fisiológico en psicología*, Járkov, 1888, página 211 (en ruso).
[91] *Archivo de psiquatría, neurologia y psicopatología forense*, Járkov, 1883, número 1 (en ruso).
[92] P. I. Kovalevski, *Fundamentos del mecanicismo de la actividad espiritual*, Járkov, 1885, pág. 23 (en ruso).

cia." [93] Ese mundo exterior proporciona el material del que "se compone nuestra vida mental".[94]

Singular importancia en la lucha contra el idealismo y en pro de la concepción materialista científica del mundo tuvieron en Ucrania los trabajos y la labor docente de *Vasili Yákovlevich Danilevski* (1852-1939), profesor de fisiología de la Universidad de Járkov. Con sus investigaciones demostró que la ley de la conservación de la energía es aplicable a los procesos fisiológicos que transcurren en el organismo vivo.

El progreso de la ciencia, señalaba Danilevski, significa que el vitalismo es desplazado de la biología. "...Al renunciar a la teoría de los vitalistas, a los distintos "espíritus vitales", al origen de la fuerza muscular (y nerviosa) partiendo de principios abstractos *(resp. ex nihilo)*, nos asentamos con pie firme en el terreno de los métodos y las tesis científicas exactas, con la seguridad absoluta de que *los fenómenos de la vida orgánica se subordinan completamente a las leyes cósmicas generales.*" [95]

Cuando Danilevski critica el idealismo subjetivo, defiende el principio de la causalidad de todos los fenómenos, subrayando que la causalidad y la sujeción a leyes no son categorías que el hombre aporte a los fenómenos que le rodean, sino que son inherentes al propio mundo objetivo; negarlas equivale a negar la ciencia. "La seguridad de que los fenómenos de la naturaleza sometidos a nuestro estudio se hallan sujetos a leyes —escribía— es la verdadera garantía del éxito en nuestras aspiraciones a encontrar la verdad." [96]

Danilevski critica a Paulsen, Wundt y otros idealistas para quiene nuestra razón no puede alcanzar un conocimiento objetivo de la esencia de las cosas. "Aun con el propósito de detenerme con más detalles en estas afirmaciones de los idealistas —escribía—, considero necesario señalar aquí que el conocimiento objetivo, emancipado, por así decirlo, de todo matiz del yo personal, es posible sólo cuando se tiene la seguridad de que nuestras imágenes psíquicas (representaciones) corresponden por completo con la realidad... Si consideramos nuestros sentidos y los centros nerviosos a modo de un aparato fotográfico, estamos autorizados a decir que las huellas obtenidas, las únicas que el observador obtiene, bastan por completo para darle informes exactos y no deformados de los objetos que se encuentran ante ese aparato fotográfico." [97]

En el artículo *Los sentidos y la vida*, Danilevski examina las leyes de la lógica como "reflejos de las leyes de la naturaleza". "Ello es —resume— la garantía de que nuestro conocimiento concuerda fielmente con lo que constituye la realidad." [98]

En sus ideas acerca de la naturaleza orgánica Danilevski era darvinista. El desarrollo de la naturaleza viva a partir del protoplasma —decía— es

[93] P. I. Kovalevski, *Fundamentos del mecanicismo de la actividad espiritual*, Járkov, 1885, pág. 2.
[94] Ibídem, pág. 46.
[95] V. Y. Danilevski, *Demostración fisiológica experimental de la ley de la conservación de la energía*, ed. rusa, San Petersburgo, 1880, pág. 2.
[96] V. Y. Danilevski, *Los sentidos y la vida*. En *Apuntes de la Universidad de Járkov*. 1885, fasc. 3, pág. 65 (en ruso).
[97] *El alma y la naturaleza*, Járkov, 1897, págs. 76-77 (en ruso).
[98] V. Y. Danilevski, *Los sentidos y la vida...*, ed. cit., pág. 73.

un proceso ascendente, el paso "*de lo simple a lo complejo, de lo homogéneo a lo heterogéneo;* tiene lugar, por consiguiente, *una constante diferenciación, multiplicación y complicación de los caracteres distintivos...*" [99] Lo determinante en ese desarrollo es el medio exterior. "...*El progreso del organismo primigenio y, por consiguiente, de todo el reino animal, es consecuencia directa de la interacción de esta materia viva con el medio exterior que la rodea... El desarrollo del cuerpo es,* por decirlo así, *resultado de las relaciones entre las propiedades del protoplasma vivo y las condiciones exteriores de existencia.*" [100]

En sus trabajos de fisiología, como es, por ejemplo, entre otros, *Investigación de la influencia del cerebro sobre la respiración y la circulación de la sangre* (1874), Danilevski sigue las ideas materialistas de Séchenov. Lo mismo que éste, opinaba, frente a los idealistas, que lo psíquico es únicamente la forma subjetiva de procesos fisiológicos (operados en los segmentos superiores del sistema nervioso), que se producen según el tipo de los reflejos. Estaba convencido de que "cualquier movimiento en la esfera anímica se subordina a la ley de la causalidad tanto como cualquiera otro".[101] De ahí que al estudiar los fenómenos psíquicos sea necesario "renunciar al criterio subjetivo y apoyarse en la observación objetiva".[102]

Cuando Danilevski examina como un todo el organismo animal, sin exceptuar el organismo humano, presta atención al papel rector del sistema nervioso. "...No sólo en la ontogénesis, sino también en la filogénesis —escribía— hemos de atribuir al sistema nervioso central excepcional importancia, como uno de los factores del desarrollo progresivo. Al centralizar en sí la dirección general de las funciones (y de ahí las propiedades) de los tejidos y órganos, este sistema los coordina, establece la regulación general de las relaciones internas del organismo y... gobierna las relaciones del organismo con el medio que le rodea." [103]

En las obras de Danilevski encontramos ideas equivocadas; así, bajo la influencia de Helmholtz, decía que la sensación "es un signo convencional, un símbolo de cierto proceso nervioso", aunque esta afirmación se contradice con otras manifestaciones suyas y con toda su concepción materialista de la naturaleza.

Todo cuanto más arriba decimos es prueba de que los investigadores avanzados de Ucrania, que ocupaban un lugar destacado en la ciencia de toda Rusia, mantuvieron y ampliaron las tradiciones materialistas en las ciencias naturales. En la segunda mitad del siglo XIX conoció Ucrania toda una pléyade de relevantes pensadores que se mantenían al nivel de su tiempo y aportaron su contribución al tesoro común del pensamiento filosófico y sociológico avanzado.

[99] V. Y. Danilevski, *El alma y la naturaleza,* ed. cit., pág. 8.
[100] Ibídem, pág. 28.
[101] Ibídem, pág. 53.
[102] V. Y. Danilevski, *Los sentidos y la vida...*, pág. 67.
[103] Ibídem, págs. 71, 72.

2. Bielorrusia.

El desarrollo de las relaciones capitalistas en la aldea bielorrusa y la diferenciación de clase de los campesinos, que se habían acentuado en los años 60-70, después de la abolición de la servidumbre —cuando todavía existían restos del régimen de servidumbre y Bielorrusia se veía bajo la crisis agraria de los años 80-90— condujeron a un gran incremento de la miseria y de todo género de calamidades entre los trabajadores. Al desarrollarse la industria en Bielorrusia aparece el proletariado, que se incorpora cada vez más activamente a la lucha contra la autocracia y el capitalismo.

En estas condiciones, el pensamiento politicosocial y filosófico de Bielorrusia gira, como es lógico, en torno a las vías del ulterior avance económico y político del país, a las relaciones de clase en la aldea después de la reforma, a la creación de una literatura realista bielorrusa y otras cuestiones semejantes.

Los representantes de la cultura bielorrusa avanzada que más sobresalen en la segunda mitad del siglo XIX son F. Bogushévich, Yanka Luchina y A. Gurinóvich.

Francisco Kasimírovich Bogushévich (1840-1900), gran poeta demócrata bielorruso, que afirmó en su literatura la corriente del realismo crítico, fue dentro de Bielorrusia uno de los pensadores más avanzados de su tiempo. Su concepción del mundo se formó bajo la influencia de las obras de Chernishevski, Nekrásov y Saltikov-Schedrín, y también de las ideas democrático-revolucionarias de K. Kalinovski, dirigente de la insurrección campesina de 1863 en Bielorrusia, en la que Bogushévich tomó parte.

Por sus ideas políticas Bogushévich era un demócrata campesino. Frente a la ideología reaccionaria feudal de A. Elkski, I. Orlovski y A. Pscholka, que mantenían en Bielorrusia la paz de las clases y la religión, tratando por todos los medios de justificar la dominación del zarismo y la opresión del pueblo bielorruso. Bogushévich colocaba la ideología combativa de la democracia campesina revolucionaria, en la que se combinaban la defensa de los campesinos bielorrusos, humillados y carentes de derechos, y una áspera crítica del zarismo y de las supervivencias del régimen de servidumbre.

Refiriéndose a la reforma de 1861, que él examina con el criterio de los demócratas revolucionarios, Bogushévich subraya que tal reforma no había eliminado el antagonismo entre los campesinos y los terratenientes ni había traído la libertad a los primeros. "No se siente uno muy libre bajo esta libertad", escribía. A diferencia de los populistas, Bogushévich veía que la reforma había contribuido a la penetración de las relaciones capitalistas en la aldea bielorrusa.

El poeta y pensador bielorruso se acerca a la comprensión del carácter de clase de los fenómenos sociales; advertía que la oposición de las clases se basaba en la oposición de los intereses materiales. Pero en virtud de la limitación de sus concepciones, fue incapaz de explicar el desarrollo social como algo sujeto a leyes, no comprendió el papel histórico del proletariado en la transformación de la sociedad.

El camino para que los trabajadores alcanzasen una vida mejor lo veía Bogushévich en la lucha por la libertad, pues es preferible, escribía, la muerte a la vida en la esclavitud. Mas en este aspecto atribuía el papel decisivo a los intelectuales, por suponer equivocadamente que sólo elevando el nivel cultural del pueblo se le podría llevar a la lucha.

Bogushévich tenía profunda fe en las fuerzas creadoras y en las posibilidades revolucionarias de los trabajadores; criticó duramente a los liberales, para quienes los campesinos bielorrusos eran hombres dóciles, incapaces de protestar y que se hallaban satisfechos de la opresión en que se encontraban. Se equivocan de medio a medio, escribía, quienes piensan que el mujik "no ve ni sabe nada".[104] Bogushévich habla con profundo sarcasmo y odio contra las clases dominantes, que viven como parásitos a costa del rudo trabajo del pueblo y hacen todo lo que pueden para que la ciencia y la cultura no se extiendan entre las clases oprimidas.[105]

El poeta pensador sale en defensa de la lengua bielorrusa, perseguida por el zarismo, y dice del lenguaje del pueblo que es "el ropaje de su alma".

Por sus concepciones estéticas, Bogushévich se acercaba a las ideas de los demócratas revolucionarios rusos. Sus obras realistas, penetradas de un profundo sentido social, tocaban las cuestiones más importantes de cuantas inquietaban a los campesinos en el período posterior a la reforma. La poesía, según él, ha de hacerse eco de los problemas más candentes de la vida social, tiene que mostrarse sensible hacia el dolor y las desgracias de las masas del pueblo. Invocando a su musa, el poeta escribe:

Mira con el ojo abierto
y con tu sangre,
y no con la sal de una lágrima,
llorarás la desgraciada suerte.[106]

Compara Bogushévich su poesía con la flauta y el arco y la llama a resonar hasta que todos la oigan, "hasta que la tierra gima". Esa poesía había de despertar a las masas a la lucha por la libertad, a fin de darles, al menos, una gota de "esa agua, de ese jarro que apenas se bebe se siente uno libre".[107]

El realismo, el espíritu popular y un elevado nivel de ideas distinguen la obra de otro poeta bielorruso, contemporáneo de Bogushévich, de *Yanka Luchina* (Iván Luciánovich Neslujovski, 1851-1897).

Al igual que Bogushévich, Yanka Luchina señala los irrompibles vínculos de su poesía con la vida del pueblo, que le dio "armonía a su canción". Con el pueblo, decía el poeta, "me he unido voluntariamente, en los buenos y en los malos tiempos".[108] La literatura y el arte tienen como fin servir abnegadamente a su pueblo, "al país oscuro y olvidado donde reinan las tinieblas de la ignorancia".[109]

[104] F. Bogushévich, *Obras escogidas*, ed. bielorrusa, Minsk, 1952, pág. 83.
[105] Ibídem, pág. 30.
[106] F. Bogushévich, *Obras escogidas*, ed. rusa, Moscú, 1953, pág. 16.
[107] Ibídem, pág. 14.
[108] *Antología de poesía bielorrusa*, ed. rusa, Leningrado, 1948, pág. 42.
[109] Yanka Luchina, *Obras escogidas*, ed. bielorrusa, Minsk, 1953, pág. 29.

Yanka Luchina criticaba la filosofía decadente de las clases dominantes, que presentaban su propia podredumbre como la regresión de la sociedad entera. Estaba convencido de que el desarrollo social es invencible, de que las fuerzas del progreso acabarían por vencer a la reacción.

Todo cuanto no se aparte ante el viento fresco,
todo morirá, como el uro junto a la Torre Blanca.
Habrá felicidad, el sol barrerá de la noche las tinieblas.
No habrá pantano, sino trigal dorado.
El hombre de Polesia se sentará a la amplia mesa,
al fraternal festín, con mirada serena.
A todos dirá pronto: ¡También yo soy dichoso!
Creo que esto ocurrirá
por mucho que Schopenhauer tuerza el gesto.[110]

Yanka Luchina, que refleja en su obra la penosa vida de las masas trabajadoras, no veía sólo los lados negativos del desarrollo capitalista, que incrementaba la explotación del trabajador, sino también su aspecto históricamente progresivo, al destruir los soportes patriarcales de la vida campesina. Ahora bien, la vía del progreso, la vía por la que las masas trabajadoras se podrían sacudir la miseria y el dolor, la veía el poeta confusamente.

Un papel importante en la lucha filosófica, que tiene lugar en los años 70-80 en Bielorrusia, desempeñaron los populistas revolucionarios. Círculos populistas aparecen en ese tiempo en Minsk, Moguiliov, Grodno, Vítebsk, Pinsk y otras ciudades. Sus componentes se dedicaban a la propaganda revolucionaria y difundían publicaciones clandestinas. Junto a la divulgación de utópicas ideas acerca de la transformación socialista de la sociedad y al estudio de obras de sociología e historia, los círculos populistas se dedicaban a la difusión de conocimientos científicos y hacían la crítica de la religión.

En los años 80 los populistas de Bielorrusia mantenían las posiciones de Libertad del Pueblo. En la dirección central de esta organización populista había una fracción bielorrusa. Uno de sus líderes, originario de Bielorrusia, fue I. Grinevitski, que era quien lanzó la bomba que mató al zar Alejandro II. Las ideas que inspiraban a los populistas bielorrusos quedaron claramente expuestas en el periódico clandestino *Gomon*.[111]

El principal punto del programa de *Gomon* es el que se refiere a la cuestión nacional. Así lo confirma el periódico al formular su credo político, cuando escribe que lo más importante de dicho programa es "la defensa del principio de la autonomía regional, como base para el futuro

[110] Yanka Luchina, *Obras escogidas*, ed. bielorrusa, Minsk, 1953, pág. 34. La traducción rusa ha sido tomada de: *Ensayos sobre historia del pensamiento filosófico y politicosocial de los pueblos de la U.R.S.S.*, ed. rusa, t. II, Moscú, 1956, pág. 665.

[111] En 1884, un grupo de estudiantes bielorrusos editó en hectógrafo dos números de *Gomon*. El periódico fue distribuido clandestinamente en Bielorrusia. Copias de *Gomon*. del que se conservan muy escasos ejemplares, han sido puestas amablemente a disposición de los autores del presente apartado por los colaboradores del sector de publicaciones del Instituto de Historia de la A. de C. de la R.S.S. de Bielorrusia.

régimen político federal libre que habrá de reemplazar al actual absolutismo".[112]

En aquellos momentos, en que despertaba la conciencia nacional del pueblo bielorruso, la propaganda de la idea de la autonomía política de Bielorrusia, dentro de una federación rusa, cumplió una función progresiva. Se hacía directamente eco de las tareas del movimiento democrático general de emancipación.

Partidarios como eran de la sociología subjetiva del populismo, los "gomonistas" no comprendían las vías y las fuerzas motrices del desarrollo de Rusia, incluyendo Bielorrusia, y si bien hablaban de la necesidad de cambiar las relaciones económicas a fin de acabar con la opresión social y nacional, no veían la naturaleza de clase de esas relaciones. No tenían presente la vía capitalista de desarrollo, el incremento numérico del proletariado, y cifraban todas sus esperanzas en los intelectuales. No es casual, pues, que los populistas bielorrusos propugnasen la táctica del terror individual, basada en la teoría idealista subjetiva de los "héroes" y la "masa".

Al propio tiempo, *Gomon* defendía la propaganda de las ideas socialistas. Cuando el grupo Emancipación del Trabajo, dirigido por Plejánov y Axelrod, fundó en Ginebra la Biblioteca del Socialismo Contemporáneo, con objeto de dar a conocer la teoría socialista de Marx y Engels, el periódico bielorruso manifiesta: "No podemos por menos de mirar con toda simpatía el excelente propósito de Emancipación del Trabajo y de desear, con los directores de la Biblioteca, que los revolucionarios que actúan en Rusia, de quienes depende más que de nadie el éxito de la empresa, presten a esta obra su colaboración y apoyo." [113]

En su conjunto, la significación de *Gomon* es que trató de agrupar ideológicamente a los intelectuales de Bielorrusia para la lucha contra el absolutismo. Sus ideas no adquirieron, empero, gran difusión entre la población bielorrusa. Al desarrollarse el capitalismo y crecer la lucha de la clase obrera por su emancipación, el populismo se desliza cada vez más hacia las posiciones del liberalismo y renuncia a la lucha revolucionaria.

Una brillante página en la historia del pensamiento politicosocial y filosófico avanzado de Bielorrusia corresponde a la actividad revolucionaria de *Adam Kalikástovich Gurinóvich* (1869-1894), que transcurrió en un período en que en el movimiento de liberación de Rusia tocaba a su fin la etapa democrático-burguesa y se preparaba la etapa proletaria. Adam Gurinóvich continuó y amplió las mejores tradiciones de K. Kalinovski y F. Bogushévich.

Ya en sus tiempos de estudiante en el Instituto Politécnico de San Petersburgo, influyeron poderosamente sobre él *El capital*, de Marx, y las obras de F. Engels, A. Bebel, C. Liebknecht, G. Plejánov, V. Zasúlich y otros escritores marxistas.[114]

Gurinóvich fue recluido en la fortaleza de Pedro y Pablo por su activa participación en el movimiento revolucionario estudiantil y sus relaciones con el grupo Emancipación del Trabajo. La muerte, que le sorprendió a

[112] *Gomon*, 1884, núm. 1.
[113] Ibídem.
[114] S. Maijróvich, *Ensayos sobre literatura bielorrusa del siglo XIX*, ed. bielorrusa, 1957, pág. 398.

poco de haber sido puesto en libertad, después de casi un año de prisión, puso pronto fin a sus actividades revolucionarias y a su labor como pensador y poeta.

Gurinóvich criticó duramente todo el sistema del régimen autocrático de los terratenientes y denunció la explotación imperante en las relaciones del período posterior a la reforma. "Lo mismo que antes el administrador llevaba al mujik a trabajar para el señor, ahora la necesidad le obliga a trabajar para ese mismo señor por el salario que él mismo quiere pagarle." [115]

Todo el régimen político del zarismo, la religión, el ejército, decía Gurinóvich, protegen la dominación de las clases privilegiadas. El pueblo ruso había de alcanzar su liberación en la lucha de las masas trabajadoras de toda Rusia contra el régimen de la autocracia y los terratenientes. Diversas obras de Gurinóvich contienen un llamamiento a las masas trabajadoras, para que se levanten a la lucha revolucionaria. Estaba convencido de que la energía revolucionaria de los trabajadores era capaz de apartar todos los obstáculos que se levantaban en la ruta del progreso de la sociedad.

La policía zarista destruyó los últimos trabajos de Gurinóvich; de ahí que resulte difícil juzgar de la medida en que él llegó a dominar las ideas marxistas. Es indudable, sin embargo, que se interesó por el marxismo como teoría revolucionaria.

El estudio del movimiento revolucionario y de *El capital* llevó a Gurinóvich a la conclusión de que era necesario dar a conocer a los obreros y campesinos las publicaciones socialdemócratas, difundirlas en sus medios a fin de preparar al pueblo para la lucha que había de cambiar el régimen existente.

La crítica que Adam Gurinóvich hace del régimen autócrata de los terratenientes y su acercamiento a la comprensión de la base económica de la sociedad de clases eran prueba de los nuevos progresos que el pensamiento democrático-revolucionario avanzado había realizado en Bielorrusia.

3. Georgia.

A partir de los años 60 se inicia un nuevo período en el desarrollo del pensamiento filosófico de Georgia. Salen a la palestra social I. Chavchavadze, G. Tsereteli, A. Tsereteli, N. Nikoladze y otras personalidades avanzadas que son materialistas en filosofía, realistas en estética y portadores de las ideas democráticas en política. Todos ellos combatían el régimen de servidumbre y su ideología, como portavoces que eran de los intereses de las masas trabajadoras. Los georgianos "de los años 60", formados en las gloriosas tradiciones de la democracia revolucionaria y el materialismo ruso del siglo XIX, enunciaron en sus obras las ideas de la emancipación

[115] *Literatura bielorrusa del siglo XIX. Antología*, ed. bielorrusa, Minsk, 1960, pág. 61.

social y nacional y marcharon a la cabeza del progreso de la vida social de Georgia.[116]

Hasta los años 60 se desconoció en Georgia la filosofía marxista, aunque el nombre de Marx fuese mencionado en la prensa. El populista georgiano G. Maiashvili publicó en 1882, en la revista *Iveria*, una *Carta a nuestros líderes sociales*, en la que trataba de exponer su visión de algunas tesis de la filosofía marxista.

El problema principal que Maiashvili examina es el de las relaciones mutuas entre la economía y la política. La base de la vida social, afirmaba, es la economía, y la política es determinada por ella. Por consiguiente, para comprender el carácter de la política es necesario, en primer termino, estudiar la estructura económica de la sociedad. De Marx, al que proclama una gran autoridad, dice que "es uno de los hombres más grandes y cultos de nuestro tiempo, un hombre cuya concepción del mundo, perfecta y profundamente científica, ha ejercido enorme influencia sobre nuestros contemporáneos".[117]

Mas, a pesar de sus reiteradas manifestaciones de que la economía es la base de la vida social y de sus referencias a la *Contribución a la crítica de la economía política*, de Marx, con objeto de argumentar sus concepciones, Maiashvili estimaba erróneamente que el cambio del régimen económico de la sociedad depende, en última instancia, del cambio de las ideas sociales. No comprendía la naturaleza revolucionaria del marxismo y se mantuvo dentro del populismo, al subestimar la importancia de la lucha política para la emancipación económica de los trabajadores.

El artículo de Maiashvili provocó una viva controversia. Los populistas georgianos, al igual que los rusos, negaban las leyes objetivas del desarrollo social y reducían la historia a una serie de casualidades. Repitiendo los argumentos de la sociología idealista —de que la sociedad cambia al cambiar las ideas—, estimaban que la historia es obra de los grandes hombres. Negaban la significación históricamente progresiva del capitalismo, cuyos avances en otros países miraban con temor, y se hacían la ilusión de que Georgia lograría evitarlo.

Los pensadores y líderes sociales avanzados de Georgia empezaban ya entonces a comprender el daño práctico y la inconsistencia científica de estas tesis de los populistas. La crítica de las concepciones idealistas del populismo era expresión de la lucha entre el materialismo y el idealismo en Georgia, en los años 80 del siglo XIX.

Un gran mérito en cuanto a la crítica de las bases filosóficas del populismo en Georgia corresponde a E. Mchelidze. Reconocía el papel determinante de la economía en la vida social e indicaba, apoyándose en el *Manifiesto del Partido Comunista*, que la emancipación económica de los trabajadores es imposible sin su emancipación política. Frente a los populistas, proclamaba el desarrollo objetivo, sujeto a leyes, tanto de la naturaleza como de la sociedad.

Sin embargo, Mchelidze no comprendió la interacción dialéctica de

[116] Las concepciones filosóficas y sociológicas de I. Chavchavadze y N. Nikoladze han sido expuestas en el tomo II de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

[117] *Iveria*, 1882, núms. 8-9 (en georgiano).

la casualidad y la necesidad e, interpretando metafísicamente el determinismo, era partidario de la ruta evolucionista del desenvolvimiento social; la lucha política de los trabajadores no rebasaba para él el marco de las reformas.

En los años 90 aparecieron en Georgia condiciones objetivas para la propagación del marxismo. El proletariado se había convertido en una fuerza política independiente. Surgió una nueva orientación social —"Mesame dasi" (tercer grupo)— cuyos hombres hacían propaganda del marxismo y luchaban contra la ideología de la nobleza y los burgueses. Primeramente, "Mesame dasi" era una tendencia literaria en la que figuraban gentes de ideas distintas, hasta sustentar, a veces, principios opuestos. Los componentes de este grupo colaboraban en el semanario *Kvali* (El Surco), que apareció en 1893 bajo la dirección de G. Tsereteli.

Gueorgui Efimovich Tsereteli (1842-1900), relevante pensador y personalidad social de Georgia, era materialista. Conocía bien la filosofía materialista rusa del siglo XIX y las obras de los grandes pensadores europeos (Hegel, Feuerbach, etc.). En sus obras, G. Tsereteli subrayaba que la naturaleza existe fuera y al margen de toda conciencia. Reconocía el carácter eterno de la materia y el movimiento y rechazaba la religión. No aceptaba la idea agnóstica de la existencia de límites en nuestros conocimiento. El conocimiento de la naturaleza, afirmaba, es un reflejo de procesos materiales. También compartía la tesis materialista relativa a carácter objetivo de las leyes de la naturaleza.

Las concepciones estéticas de G. Tsereteli derivan de su materialismo El arte, lo primero de todo, ha de ser, según él, un reflejo verídico de la realidad, ha de ponerse al servicio del progreso histórico.

En los años 90, G. Tsereteli se consideraba un seguidor del grupo "Mesame dasi" y sostenía que sus concepciones no se contradecían con el marxismo. Lo cierto es que se hallaba muy lejos del marxismo y, aunque de ideas progresistas, en el fondo no pasó de ser un demócrata burgués. Convencido de que la sociedad burguesa no aseguraba la libertad y el bienestar de las masas, que era necesaria su transformación, G. Tsereteli buscaba la causa de las calamidades sociales en el campo de la moral, y no en el modo capitalista de producción. Creía en la posibilidad de suprimir los vicios del capitalismo mediante reformas y que, en principio, se podía concebir una sociedad burguesa democrática sin explotación y en la que el pueblo gozase de todos los derechos políticos.

A pesar de estas ideas erróneas, G. Tsereteli contribuyó. con su lucha contra el despotismo y la opresión económica y política del pueblo, con su ardorosa defensa de las libertades democráticas, a preparar el terreno para su propagación en Georgia de las ideas del marxismo.

A esta última empresa ayudó en alto grado el notable escritor y publicista georgiano *Ninoshvili* (Egnate Fomich Ingorovka, 1859-1894). Sus escritos reflejan profundamente los procesos que tenían lugar en la vida social del país. y principalmente en la aldea georgiana, en el período posterior a la reforma.

En un principio, Ninoshvili experimentó la influencia de la ideología populista; en 1892 se puso al frente de un círculo cuyos miembros compartían las ideas de los populistas rusos. Pero en ese círculo se estudiaban

también las obras de G. V. Plejánov. Ya en este período Ninoshvili trató de superar la ideología populista, el idealismo subjetivo. Posteriormente sus concepciones fueron evolucionando de la democracia revolucionaria al marxismo.

El 25 de diciembre de 1892, por iniciativa de Ninoshvili, se celebró en Zestafoni una reunión de jóvenes simpatizantes con el marxismo, que más tarde fue conocida con el nombre de primera asamblea de "Mesame dasi". A partir de entonces, Ninoshvili comienza a estudiar el marxismo.

En el análisis que Ninoshvili hace de la vida social de Rusia y Georgia, sostiene que los antagonismos de clase se ahondarían inevitablemente con el desarrollo del capitalismo. Combate a los populistas y a los ideólogos de los nobles, y afirma que el desarrollo del capitalismo es un proceso objetivo, sujeto a leyes, una necesidad histórica. Habiendo conocido la doctrina de Marx, escribe de ella que "ha realizado una revolución completa en la ciencia de la economía política",[118] y trató de tomarla como guía para explicar los fenómenos económicos. No alcanzó, sin embargo, a asimilar la concepción marxista de la lucha de clases, y en sus trabajos rindió tributo a la ideología populista. Tenía una noción confusa de la base filosófica sobre la que se asienta la economía política marxista y aprobaba el materialismo vulgar de Büchner, Vogt y Moleschott y el positivismo de Comte. Merece atención la crítica que Minoshvili hace de la reaccionaria sociología de Spencer. Rechaza la afirmación de este último, en el sentido de que la vida social hay que comprenderla por analogía con el organismo vivo, y agrega que el capitalismo es una etapa perecedera del desarrollo.

Ninoshvili prestaba gran atención al problema nacional; defendía la idea de la amistad y la colaboración fraternal de los pueblos georgiano y ruso. La revolución en Georgia la concebía como parte de la revolución en toda Rusia. Al final de su vida, Ninoshvili llegó a la conclusión de que la única clase capaz de derribar la dominación de los capitalistas y de construir una sociedad libre de explotación es el proletariado. "Nuestros únicos dirigentes, jefes y maestros —decía— son Marx y Engels, y también su joven discípulo ruso Gueorgui Plejánov. La clase obrera es la que empuña el timón de la historia. El movimiento obrero es lo que hace girar ese timón. Procurémonos nosotros también ese timón, que se desarrolle en nuestro país el movimiento obrero, y entonces cambiará nuestra vida." [119]

La heroica lucha del proletariado ruso y la creación de organizaciones marxistas en Rusia alentaba a los revolucionarios marxistas georgianos, quienes veían en la clase obrera rusa el destacamento de vanguardia y el jefe de todos los pueblos oprimidos del Imperio en la lucha por el derrocamiento de la autocracia y por la liberación nacional.

La propagación del marxismo en Georgia corrió a cargo de los círculos marxistas aparecidos a comienzos de los años 90, en los que un papel importante correspondía a los socialdemócratas rusos deportados allí por el gobierno zarista; así fueron, entre otros, I. Luzin y V. Kurnatovski.

[118] E. Ninoshvili, *Obras completas*, págs. 527-528 (en georgiano).

[119] Cita tomada de: G. S. Jundadze, *Contribución a la historia del socialismo en Georgia*, t. II, Tbilisi, 1927, pág. 257 (en georgiano).

Ellos, unidos a los marxistas georgianos, explicaban a los obreros la naturaleza del régimen capitalista y el antagonismo de clase que impera en la sociedad burguesa, y les mostraban el camino para librarse del zarismo. Los marxistas rusos colaboraron en las publicaciones periódicas georgianas y lucharon contra los defensores rabiosos del capitalismo que representaban los oportunistas en el seno del movimiento obrero.

Los marxistas georgianos (I. Dzhugashvili-Stalin, F. Majaradze, A. Tsulukidze y otros) se esforzaban por aplicar las tesis del marxismo a las condiciones de su país. Refiriéndose al desarrollo del capitalismo y a sus consecuencias, se apoyaban en datos concretos de la vida social de Georgia; el análisis de los hechos más diversos les llevaba a demostrar que el desarrollo del capitalismo seguía allí las mismas leyes que en todos los países. De ahí concluían que la lucha de clases en Georgia se ampliaría y ahondaría inevitablemente. El sentido de la teoría marxista de la unidad internacional de intereses de los trabajadores, los marxistas georgianos lo concretaban valiéndose de hechos de su propio país y demostraban hasta la saciedad que la lucha revolucionaria del proletariado georgiano no se podía separar de la lucha del proletariado ruso, y que la emancipación social y nacional del pueblo de Georgia se podía alcanzar únicamente con los esfuerzos comunes de todos los pueblos oprimidos de Rusia.

La difusión del marxismo en Georgia transcurrió en medio de una encarnizada lucha contra las tendencias enemigas. Los "críticos" georgianos del marxismo (Y. Pantsijava, A. Dzhordzhadze y otros) se limitaban a repetir, en la mayoría de los casos, los argumentos de moda en las publicaciones rusas y del Occidente europeo.

En 1896 los círculos marxistas de Tbilisi se unieron con el objeto de dirigir las huelgas de los obreros. Ese mismo año quedó organizado un círculo marxista en Batumi, que se puso en contacto con los círculos marxistas de Kutaísi. Esa unificación de los círculos marxistas y el paso a un amplio trabajo de agitación y de organización revolucionaria significaron el comienzo del movimiento socialdemócrata en Georgia.

4. Azerbaidján.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, Azerbaidján se fue incorporando cada vez más a la circulación mercantil de toda Rusia, con lo que se aceleraba el proceso de desintegración de la economía natural. Creció la producción agrícola destinada al mercado y nacieron las industrias extractiva y transformativa, en particular la industria del petróleo de Bakú. Sobre la base de la expansión económica general del país crecieron el comercio y la industria artesanal y aumentó la población de las ciudades. No obstante, el desarrollo del capitalismo en Bakú y otros centros urbanos no alteró en su conjunto el carácter de la producción social azerbaidjana, que en el campo siguió siendo precapitalista, de índole feudal patriarcal.

La lucha de los trabajadores de Azerbaidján contra las clases dominantes y las autoridades zaristas encuentran también su reflejo ideológico

en el campo de la filosofía, que continúa su avance bajo la benéfica influencia de la filosofía materialista y de las ciencias naturales de Rusia. Los pensadores avanzados de Azerbaidján, movidos por las ideas de los revolucionarios rusos, se manifiestan contra la ideología islámica feudal, hacia la que se orientaban las clases dominantes de Turquía y el Irán, y por el acercamiento y la amistad con el pueblo ruso. En su lucha contra las concepciones idealistas y religiosas imperantes en su país, mantenían la bandera de la ciencia y la instrucción, las ideas de la libertad y del progreso social, y continuaban las tradiciones materialistas de Ajúndov.

Un papel importante en el desarrollo del pensamiento filosófico y politicosocial de Azerbaidján en el último cuarto del siglo XIX desempeñó *Hasán-bek Zardabi* (Mélikov, 1837-1907), eminente darvinista, demócrata ilustrado, publicista y pedagogo.

De regreso a su tierra natal en 1865, después de cursar sus estudios en la Universidad de Moscú, Zardabi despliega una amplia labor docente y como publicista. Entre 1875 y 1877 dirigió *Ekinchi* (El Labrador), que fue el primer periódico democrático azerbaidjano.

Zardabi conocía las ciencias naturales rusas avanzadas de la segunda mitad del siglo XIX, se había formado en sus tradiciones materialistas y democráticas y se incorporó a su lucha en pro del materialismo y contra el idealismo. Propagó con gran amor los trabajos de los biólogos rusos, y en particular las investigaciones de Méchnikov en microbiología.

Zardabi, el primer naturalista darvinista de Azerbaidján, mantiene incansablemente en sus libros *(La tierra, el agua y el aire, Higiene)* y en sus numerosos artículos sobre este tema la concepción materialista del mundo, defiende la idea del desarrollo en la naturaleza y hace la defensa del darvinismo. Recordando sus años de estudio en la Escuela Real de Bakú, el académico M. A. Pávlov cuenta que su profesor de historia natural, Zardabi, dictaba a los alumnos las lecciones, pues en su asignatura no había un buen libro de texto. "Sólo al cabo de unos años —escribía M. A. Pávlov— comprendí que nos había dictado la teoría del origen de las especies de Darwin, con gran número de ejemplos relativos a la selección natural." [120]

La base de todo lo existente la veía Zardabi en la naturaleza material única, que se revela en un infinito número de objetos, fenómenos y procesos. El mundo material, afirmaba, es el único objeto del conocimiento, la fuente de todas nuestras sensaciones y percepciones, que son función de nuestro sistema nervioso. En la naturaleza no hay ninguna sobrenatural acomodación al fin, en ella impera un rígido orden causal, la ley. Sería erróneo pensar, escribe Zardabi, "que los cuerpos nutritivos acumulados en las semillas de los cereales, en los tubérculos. bulbos y frutas han sido creados para que nos alimentemos, que las brillantes y aromáticas flores de muchas plantas aparecen para causarnos un placer".[121]

Zardabi niega la creación del mundo por Dios y defiende la idea de la formación histórica y sujeta a leyes de la tierra, de la aparición y

[120] M. A. Pávlov, *Recuerdos de un metalúrgico*, ed. rusa, Moscú, 1945, pág. 35.
[121] *Caspio*, 10 de febrero de 1899.

evolución en ella de las plantas y los animales. Hubo un tiempo, dice, en que no había no ya vida alguna en la tierra, sino que ni siquiera nuestro planeta existía. El proceso de formación de la tierra y de la aparición en ella de los seres orgánicos, escribía, abarca a muchos millones de años.

En su defensa de la teoría evolucionista, Zardabi escribe que los primeros seres vivos aparecidos en la tierra eran unicelulares, de una organización primitiva; poco a poco, bajo la influencia del medio, fueron ganando en complicación y variedad; primero surgieron los invertebrados, luego los vertebrados y últimamente, como producto de una larga evolución del mundo animal, advino el hombre. "Todos los animales y plantas existentes en la actualidad —concluye— proceden de un pequeño número de especies primitivas..." [122]

Las especies de animales y plantas, escribía Zardabi, se desarrollaron y perfeccionaron de conformidad con los cambios producidos en la superficie de la tierra. Esto lo confirmaba con la comparación de huellas petrificadas de animales y plantas desaparecidos, pertenecientes a distintas épocas. "...El mundo vegetal y animal de las capas vecinas —decía— es muy semejante entre sí, y si lo comparamos con los animales y plantas de capas más alejadas, la semejanza se reduce extraordinariamente... El mundo animal de las últimas capas, más próximas a nosotros, muestra un gran parecido con el mundo animal y vegetal de nuestra época." [123]

Zardabi negaba la "fuerza vital" sobrenatural cuya existencia sostenían los vitalistas. Al analizar el proceso de transformación en las plantas de los cuerpos inorgánicos en orgánicos, subraya la comunidad, la unidad material de la naturaleza orgánica e inorgánica. "Los reinos animal y vegetal se encuentran entre sí en una determinada relación de dependencia. Las plantas toman del suelo y del aire las materias inorgánicas y las transforman en orgánicas bajo la acción de los rayos solares; estas últimas materias pasan a las semillas, a los frutos y demás partes del cuerpo, con objeto de asegurar su sucesión y su vida propia. El hombre y los demás animales se alimentan de estas materias, las descomponen en sus partes integrantes y las convierten así, de nuevo, en cuerpos inorgánicos." [124]

Continuando las tradiciones ilustradas de Ajúndov, Zardabi critica el misticismo. la superstición y el fanatismo religioso, denuncia a los teólogos, astrólogos y demás oscurantistas, y llama incansablemente al pueblo a dominar la ciencia. Esta, suponía él, ha de ser en manos del pueblo el instrumento que le permita adueñarse de los recursos naturales del país y alcanzar una mejor organización de la vida social: hace al hombre libre, feliz, y asegura su dominio sobre la naturaleza. "El hombre —escribía—, valiéndose de la ciencia, está en condiciones de subordinar el mundo entero, toda la naturaleza."

Zardabi recurre a las ciencias naturales en busca de argumentos para refutar las hipótesis idealistas religiosas acerca de la predeterminación

[122] Hasán-bek Melik Zade (Zardabi), *La tierra, el agua y el aire*, Bakú, 1912, pág. 12 (en azerbaidjano).
[123] Ibídem, págs. 11-12.
[124] *Caspio*, 11 de febrero de 1900.

divina de las acciones humanas. "En otros tiempos —dice—, los hombres creían que los astros del firmamento ejercen una acción directa sobre el género de vida en la tierra; había una ciencia, la astrología, que estudiaba esa influencia de los astros en el destino de los hombres... Pero las ciencias exactas han desplazado por completo a la astrología, al demostrar la dependencia en que los fenómenos de la vida terrestre se encuentran respecto del calor y la luz que el Sol irradia..." [125]

A la vez que combate el régimen feudal y la política colonial del zarismo, Zardabi sale en defensa de los intereses de los campesinos trabajadores. Creía en el progreso social y en el papel de las fuerzas avanzadas de la sociedad, como poderoso factor que contribuye a acelerar tal progreso. Refiriéndose al constante avance de la sociedad, escribe: "Hay que recordar una cosa, que... el progreso y la prosperidad del pueblo serán alcanzados también sin intervención nuestra. Pero será mejor si nuestros hombres avanzados recorren ese camino con el pueblo o, mejor todavía, se ponen a la cabeza del movimiento del pueblo. Con ello acelerarán el proceso de reorganización de la sociedad, ayudarán al pueblo y se convertirán en sus jefes directos." [126]

Las ideas científicas y democráticas que Zardabi propagaba a través de *Ekinchi* provocaron una tempestad de cólera entre los defensores de la ideología feudal-clerical, para quienes todo eso era algo herético, que resquebrajaba los seculares soportes del Islam. Los celosos campeones de la reacción feudal y clerical asaetearon a Zardabi con toda clase de libelos de la peor especie, en los que defendían el idealismo y se mostraban contrarios a que se llevase la instrucción al pueblo azerbaidjano y a la comunicación espiritual de éste con los rusos y con otros pueblos.

En defensa de las ideas materialistas y democráticas de Zardabi, contra el idealismo y el misticismo, salieron, entre otros, pensadores avanzados de Aberzaidján como el poeta Shirvani y el escritor Nadzhaf-bek Vezírov.

Ardoroso partidario de la ciencia y la ilustración, *Seid Azim Shirvani* (1835-1888) ridiculizaba mordazmente en *Ekinchi* las invenciones religiosas del paraíso, el infierno y los milagros, y batallaba en defensa del estudio de la lengua, la ciencia y la literatura rusas. También en el mismo periódico, Vezírov criticaba la ignorancia y el fanatismo, propagaba los logros de la ciencia y explicaba la importancia de las máquinas y de la división social del trabajo para el desarrollo de las fuerzas productivas, invitando al pueblo a no escuchar a los oscurantistas y a dominar cuanto antes la cultura avanzada.

En los años 90 del siglo XIX, N. Narimánov, D. Mamed-Kuli-Zade y A. Ahvérdov —escritores, publicistas, pedagogos y líderes sociales—, que habían estudiado en escuelas rusas, se manifestaron abierta y decididamente contra el viejo modo de vida, contra la rutina, la ignorancia y la superstición, en defensa de la cultura y la instrucción, de la emancipación de la mujer y de la comunidad espiritual con otros pueblos.

Con su crítica del régimen feudal y capitalista y de la política colonial

[125] *Caspio*, 24 de junio de 1900.
[126] *Ekinchi*, 22 de julio de 1875.

del zarismo, a la vez que llamaban calurosamente a luchar por la liberación social y nacional, los escritores y publicistas progresistas dieron un nuevo impulso al pensamiento social avanzado de Azerbaidján.

Las primeras semillas del marxismo penetraron en Azerbaidján hacia 1895, con la aparición de los círculos socialdemócratas que crearon los revolucionarios rusos allí desterrados. En 1897 llegó a Bakú el obrero F. Afanásiev, residenciado en Transcaucasia por sus actividades revolucionarias, quien organizó el envío de publicaciones clandestinas desde San Petersburgo. Ese mismo año llegó a la misma ciudad el conocido socialdemócrata georgiano A. G. Tsulukidze, quien se encargó de establecer relaciones con los socialdemócratas locales. Por aquel entonces se incorpora a la lucha revolucionaria M. Azizbékov, que más tarde había de ser uno de los mejores propagandistas del marxismo en Azerbaidján. En 1899 había ya en Bakú seis círculos socialdemócratas, en los que se estudiaban las obras de los clásicos del marxismo y donde se formaron los primeros propagandistas de esta teoría procedentes de los trabajadores azerbaidjanos.

5. Armenia.

El pensamiento filosófico y social armenio, que se emancipa de la preponderancia de la ideología feudal, avanza en la segunda mitad del siglo XIX en un ambiente en el que crecían y se reforzaban las relaciones capitalistas, bajo la benéfica influencia de la cultura rusa avanzada. El proceso de estructuración del nuevo tipo economicosocial y de formación definitiva de la nación burguesa colocó en un primer plano los problemas politicosociales. La lucha en torno a esas cuestiones es lo que preside la vida ideológica del pueblo armenio en este período.

En la Armenia Occidental, que permanecía bajo el poder de los turcos, el campo de la reacción se hallaba representado por la ideología de los señores feudales, usureros y comerciantes, que se enfrentaban a la lucha de liberación nacional del pueblo. La burguesía liberal cifraba en las potencias occidentales sus esperanzas en la liberación de los armenios. En Venecia y Viena seguían moviéndose los "mijitaristas",[127] entregados al estudio de los problemas armenios con un criterio idealista y clerical. Los demócratas revolucionarios de Armenia Occidental tenían como cabeza visible en este tiempo al publicista *Akop Paronián* (1842-1891), quien censuraba duramente la doblez y la palabrería de los nacionalistas liberales.

En la Armenia Oriental, el campo de la reacción feudal clerical, con su centro en Echminadzín, luchaba contra el movimiento campesino y la ideología democrática, a la vez que se manifestaba contra la orientación de la burguesía liberal.

Son características de este período las contradicciones entre la ten-

[127] Mijitaristas: congregación católica armenia que, entre otras actividades, se dedicaba a la recolección, estudio y publicación de manuscritos armenios y a investigaciones sobre la historia y la filosofía de Armenia.

dencia conservadora burguesa y la liberal. Los ideólogos conservadores burgueses de los años 70-80 propagaban sus concepciones a través de *Megu Aiastani* (La Abeja de Armenia), *Nor Dar* (El Siglo Nuevo) y otros periódicos. Estos, a pesar de que en ellos colaboraban algunos escritores demócratas notorios, defendían, en lo fundamental, los "viejos cimientos nacionales" de la vida armenia, término bajo el cual se comprendía la vida patriarcal y el predominio de la Iglesia, las formas atrasadas de la cultura. Al mismo tiempo, en las páginas de esos periódicos encontraba un reflejo la protesta contra la política de rusificación del zarismo.

La burguesía liberal armenia, desarrollada con singular rapidez después de 1870, año en que se implanta en el país la reforma campesina, enfrentaba a esa tendencia sus intereses propios, que defendía en el periódico *Mshak* (El Trabajador). Su director, *Grigor Artsruni* (1845-1892), fue el jefe ideológico del liberalismo burgués armenio por los años 70 y 80 del siglo XIX. Partidario del rápido desarrollo en Armenia de las nuevas relaciones —capitalistas—, hacía una activa propaganda de la idea del progreso. "...La sociedad humana, lo mismo que cualquier otro fenómeno de la naturaleza —decía—, no puede permanecer inmóvil... Necesita ya avanzar, crecer y desarrollarse, ya retroceder, descomponerse, destruirse, acercarse paulatinamente a la muerte." [128] Artsruni suponía que el desarrollo tiene lugar a través de una "gradual renovación", o lo que es lo mismo, por vía evolutiva.

Artsruni, para quien el método científico del conocimiento es el ascenso de lo individual a lo general, escribía acerca de este proceso: "Las ciencias exactas investigan en todos sus aspectos el fenómeno (material o espiritual), los somete a experimentos, procurando ampliar el número de éstos, establecer entre ellos una relación causal y, tomando la media, deduce la ley positiva de uno u otro fenómeno." [129]

Representante como era de la Ilustración liberal, Artsruni combate las ideas caducas y supersticiones y pide el desarrollo y propagación de los "conocimientos positivos", basados en el experimento y en estudio de los hechos.

Artsruni establece una analogía entre la sociedad y el organismo vivo; las distintas capas sociales, estimaba, cumplen funciones específicas, de la misma manera que los órganos del cuerpo, con lo que subrayan la vitalidad del todo. Las "fuerzas positivas" tienen que tender a la combinación armónica de todas las funciones del "organismo". "La sociedad —escribía— es una formación orgánica. Se compone de partes distintas... que tienden al equilibrio de las fuerzas y los fenómenos opuestos." [130] Esta prédica de la armonía de clase revelaba la limitación burguesa de las concepciones de Artsruni.

Si bien hablaba a menudo de la influencia decisiva de la situación económica de los pueblos sobre la marcha de su desarrollo político y espiritual, su concepción del devenir histórico era, en lo fundamental, idea-

[128] *Mshak*, 1886, núm. 116 (en armenio).
[129] *Megu Aiastani*, 1871, núm. 9 (en armenio).
[130] G. Artsruni, *Obras*, Tiflis, 1904, pág. 293 (en armenio).

lista, al colocar en primer término la instrucción. El pueblo, escribía, "ha de estar armado de pies a cabeza no con la espada y el fusil, sino con el saber y la instrucción".[131]

En conjunto, a pesar de su limitación de clase, Artsruni desempeñó en su tiempo un papel positivo como crítico del atraso feudal patriarcal de Armenia y como defensor de la Ilustración y de las reformas sociales.

Entre los intelectuales que se agrupaban alrededor de *Mshak* tenemos también al conocido escritor y pedagogo armenio *Gazaros Agaián* (1840-1911), que en su obra se hizo eco de la protesta de las capas bajas del pueblo contra la desigualdad social y la explotación. Agaián consideraba que la división de la sociedad en clases es la manifestación fundamental de la injusticia. Ni una sola persona tiene que encontrarse bajo la dependencia de otra, escribía, y para restablecer la igualdad es necesario suprimir la propiedad privada y volver a la comunidad rural. Mas para conseguirlo era preciso, según él, ante todo, vencer el egoísmo de los señores y los ricos con ayuda de la instrucción, predicando el amor al hombre y el amor al pueblo.[132]

Los candentes problemas sociales salidos a la luz en la marcha histórica del pueblo armenio eran también debatidos en los medios pequeñoburgueses, campesinos, cuyo pensamiento reflejaban hasta cierto punto algunas publicaciones y los círculos populistas. En las revistas *Ports* (Experiencia), *Ardzagani* (El Eco) y *Psak* (La Corona), que se editaban hacia 1880 en Eriván y Tiflis, exponíanse observaciones críticas acerca del "lado negativo" de la reforma campesina, de la escasez de tierra y el empobrecimiento entre los agricultores, de las dificultades que éstos tenían para rescatar sus lotes y otras cuestiones semejantes.

Expresión ideológica de las aspiraciones del pequeño productor, arruinado a consecuencia de los avances del capitalismo, eran en los años 70 los intelectuales populistas. Una parte del populismo armenio, relacionada con los populistas rusos, cifraba sus esperanzas en el movimiento de liberación de toda Rusia, suponiendo que él traería la realización de su ideal, del socialismo campesino. Sus representantes compartían íntegramente todos los errores de Libertad del Pueblo, y en particular su concepción idealista de la historia.

Otra parte del populismo armenio —de quienes estimaban que la comunidad campesina tenía más perspectivas de desarrollo en la Armenia Occidental— propugnaba por una lucha puramente nacional, sin relacionarla con las tareas democráticas generales del movimiento revolucionario de Rusia. A las debilidades características del populismo, esta ala unía, pues, el vicio del nacionalismo. Reflejaba los ilusorios sueños de aquellos círculos pequeñoburgueses que seguían a la gran burguesía nacionalista. Posteriormente, el populismo armenio degeneró en nacionalismo burgués y liberalismo.

En una situación en que se ampliaba la lucha de liberación nacional y crecía la conciencia nacional armenia, en el país se formó la organi-

[131] *Mshak*. 1892, núm. 63.
[132] G. Agaián, *La literatura politicosocial de nuestros días*. Tiflis, 1898 (en armenio).

zación nacionalista pequeñoburguesa *Gnchak* (La Campana), nombre que correspondía al de su órgano central, que se editaba en Ginebra. Los estudiantes armenios que la fundaron en 1887 se hallaban en un principio influidos por el populismo, circunstancia esta que se dejó sentir también posteriormente, sobre todo en cuanto a su táctica del terror individual. Las actividades de este partido se basaban en la concepción idealista de la historia que sus miembros tenían. Dentro de *Gnchak* había profundas contradicciones internas. Así, para una parte de sus miembros el socialismo no pasaba de ser una frase; la otra, en cambio, veía en el socialismo la esperanza en la emancipación del pueblo. A la presencia de esta fuerza ideológica progresiva se debió que los "gnachistas" y elementos afines iniciaran en Armenia la traducción y edición de obras de los fundadores del marxismo, así como de otras publicaciones socialistas.

En 1887 fue traducido el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels, aunque no se consiguió editarlo. La noticia de esta traducción llegó a conocimiento de Engels.[133] En los años 90 la revista "gnchakista" *Gajapar* (La Idea) publicó, en su versión armenia, dos capítulos del *Manifiesto*, *Trabajo asalariado y capital*, de Marx, y *Del socialismo utópico al socialismo científico*, de Engels.

Un nuevo intento de dar a la luz el texto completo del *Manifiesto del Partido Comunista* en armenio se emprendió en 1894. La iniciativa de esta edición correspondía a *Iosif Atabekiánts* (1870-1916), quien solicitó a Engels un prefacio para ella. En su respuesta, fechada el 23 de noviembre de 1894, Engels expresaba su simpatía hacia la lucha del pueblo armenio por su liberación y escribía: "Le quedo muy agradecido por haber traducido a su lengua natal, el armenio, mi obra *Del socialismo utópico al socialismo científico* y, recientemente, el *Manifiesto Comunista*." [134] Engels pone en guardia a los políticos armenios contra la subestimación, y tanto más la negación, del valor de la lucha desplegada en Rusia e indica que Armenia únicamente podría liberarse cuando el zarismo ruso fuese derrocado.

La publicación en armenio por los "gnchakistas" de la obra de los clásicos del marxismo significaba el comienzo de la propagación de la ideología proletaria entre los lectores del país.

Ahora bien, como estas publicaciones llegaban únicamente a un reducido círculo de intelectuales que vivían en el extranjero, la actividad de los "gnchakistas" hay que considerarla como la prehistoria de la difusión del marxismo en Armenia.

En los años 90 se pone singularmente de relieve la significación histórica de la incorporación de Armenia Oriental a Rusia. Así se manifiesta, por ejemplo, en el carácter del desarrollo del pensamiento social en las dos partes del país, en la Oriental y la Occidental.

Una eminente personalidad del pensamiento filosófico que en ese período se desenvuelve en Armenia Occidental es *Galust Kostandián* (1843-

[133] F. Engels, *Prefacio a la edición alemana del "Manifiesto del Partido Comunista de 1890"*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. esp. t. I, Moscú, 1951.

[134] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXIX, *Cartas*, Leningrado, 1946, pág. 341.

1898), que se manifestaba contra la ideología clerical feudal. Su trabajo filosófico *Del método* (1878), de inspiración eminentemente atea, fue quemado por decisión de la Iglesia, y el autor se vio anatematizado.

A los métodos "fetichista" y "lógico" —términos bajo los cuales Kostandián entendía la religión y el idealismo— opone él el "método positivo, científico". Kostandián consideraba que el mundo es material y no fue creado por nadie. "Afirmar el comienzo y el fin de las cosas es un infantilismo —escribía—. La materia no aumenta ni disminuye, sino que cambia." "Tampoco la energía aumenta ni disminuye, sino que se transforma." [135]

En su gnoseología, Kostandián parte del criterio de que la fuente del conocimiento es el mundo exterior. "Toda nuestra razón es fruto del mundo exterior", escribe. Los conocimientos relativos al mundo los proporcionan las sensaciones. "Por mucho que digan nuestros respetados adversarios —escribía Kostandián—, la luz que percibimos y percibiremos viene del mundo exterior, y la mano, el ojo, el oído, el olfato y el velo del paladar nos han proporcionado más conocimientos que los miles de dioses que la humanidad ha tenido." [136]

Kostandián rechazaba la teoría de las "ideas innatas", el apriorismo. La debilidad de la teoría hegeliana la veía en que las categorías del filósofo alemán no tienen en el mundo objetivo un sustrato material, o, como él escribía, no tienen "verdaderos representantes suyos".[137]

Hallábase muy al corriente de los adelantos de la ciencia de su tiempo y utilizaba los más modernos descubrimientos de la física y la química para desenmascarar la religión y el idealismo, para dar argumentos al materialismo. Estos descubrimientos, decía, proporcionan "nuevas explicaciones que han modificado y modificarán en el futuro el mundo espiritual".[138]

Kostandián denuncia el papel reaccionario de la religión: "La religión, que ha sido una de las principales causas de la inmoralidad, está destinada a mantener siempre al pueblo hambriento, desnudo, descalzo e ignorante, a impedir que despierte." [139] Mas al no rebasar los límites de un idealismo positivista en la interpretación de la historia, no llegó a plantear el problema de las bases sociales de la religión. Con un criterio evolucionista, condenaba los métodos revolucionarios de lucha.

En Armenia Oriental, la principal tendencia progresista en el plano ideológico fue en los años 90 el irresistible movimiento que se observa hacia el marxismo. Debíase a la influencia del movimiento revolucionario de Rusia y a los primeros pasos del movimiento obrero en Transcaucasia. Los serios cambios sociales producidos en Armenia a fines del siglo XIX convertían la propagación del marxismo en una profunda necesidad social. En 1897 se creó la Asociación de Revolucionarios Obreros Armenios, que planteó la necesidad de que el proletariado tuviera una organización política independiente. Sin embargo, sus miembros se veían aún en buena

[135] G. Kostandián. *Acerca del método*, Izmir, 1878, págs. 94, 96 (en armenio).
[136] Ibídem, págs. 143, 149.
[137] Ibídem, págs. 133, 136.
[138] Ibídem, pág. 87.
[139] Ibídem, pág. 161.

parte bajo la influencia de los populistas y "gnchakistas", y muchos de ellos no supieron superar las concepciones nacionalistas; a pesar de todo, en su conjunto, el hecho de constituirse la Asociación expresaba la tendencia a afirmar la independencia política de la clase obrera. El paso siguiente había de ser el reconocimiento del socialismo científico, del marxismo.

A ello empujaba también la lógica de la lucha de clases. Frente a las prédicas de los nacionalistas burgueses, que sostenían la unidad de intereses de todos los armenios, los proletarios armenios de los grandes centros industriales del Cáucaso, en virtud de las condiciones objetivas de su vida, se incorporaban al movimiento revolucionario de las otras naciones contra el zarismo y la burguesía, cualquiera que ésta fuera, sin exceptuar a la burguesía armenia. Cada vez era más intensa la atracción que el marxismo ejercía entre los obreros y los intelectuales avanzados.

Una ayuda importante a los propagandistas del marxismo en Armenia prestaron las traducciones rusas de las obras de Marx y Engels editadas por el grupo Emancipación del Trabajo. Eran muchos los socialdemócratas armenios que mantenían relaciones personales con ese grupo. A la divulgación de las ideas proletarias entre los trabajadores de Transcaucasia contribuyeron valiosamente los socialdemócratas rusos deportados a aquellas regiones.

El primer círculo marxista que funcionó en territorio de Armenia es el que fundó S. G. Shaumián en 1899, en Dzhalal-ogli (actualmente Stepanián). Simultáneamente, el círculo marxista de obreros armenios de Tiflis trató de montar una imprenta clandestina para la publicación de un periódico marxista.

La propagación del marxismo en la última década del siglo XIX asestó un golpe demoledor a la ideología burguesa imperante en Armenia.

6. Asia Central y Kazajstán.

En la segunda mitad del siglo XIX, los pueblos de Asia Central —uzbekos, kazajos, kirguises, turkmenos, tadzhikos, etc.— continúan, en lo fundamental, su vida basada en las relaciones patriarcales del feudalismo. A pesar de cierta reactivación económica que se observa después de su incorporación a Rusia —construcción de fábricas para la elaboración primaria de materias primas, de minas de carbón y, a fines de siglo, de una vía férrea—, Asia Central no pasaba de ser una base de materias primas agrícolas y un mercado de venta para la metrópoli. La industria local era principalmente artesana, y la agricultura, en gran parte, natural. La mayoría de la población rural, y en particular de Kirguisia, Turkmenia, Karakalpakia y Kazajstán, se dedicaba a la ganadería y su modo de vida era nómada y seminómada. El régimen colonial establecido por el zarismo conservaba las relaciones feudales y frenaba el progreso económico.

Manteníase la estructura de clase característica de la época feudal, aunque, al desarrollarse el capitalismo, aparece la clase obrera, primeramente en Uzbekistán y Kazajstán, y luego en Turkmenia, Tadzhikistán y Kirguisia.

La propagación del pensamiento social avanzado en Asia Central y Kazajstán se veía frenado por el analfabetismo casi completo de la población autóctona, entre la cual no había más de un 5 por ciento que supiera leer y escribir. Posteriormente, junto a las escuelas religiosas aparecen en Asia Central las escuelas laicas denominadas "ruso-indígenas". En ellas habían de capacitarse futuros funcionarios salidos de la población local, intérpretes, escribientes, etc.

Dichas escuelas cumplieron cierta función positiva; de ellas salieron algunos hombres instruidos que quisieron llevar la cultura a la masa de la población autóctona. Pero esos intentos, en las condiciones impuestas por el zarismo, no podían dar grandes frutos. No había bibliotecas, teatros ni ningún género de instituciones de tipo cultural destinadas a los nativos. Todas las relaciones de la vida cotidiana y familiares se basaban en el derecho coránico y en las costumbres de sus antepasados. Un reaccionario clero y numerosas hermandades de desviches inculcaban el fanatismo religioso y el oscurantismo.

La incorporación de Asia Central y Kazajstán a Rusia tuvo un sentido histórico progresivo, a pesar del duro yugo colonial impuesto por el zarismo. Así comenzó a penetrar allí la cultura democrática rusa. Nació y se robusteció la solidaridad entre los obreros rusos y nativos. Todo ello era premisa importante para un nuevo desarrollo, más rápido, del pensamiento social avanzado.

La incorporación de *Kazajstán* a la esfera de influencia de la economía capitalista de Rusia, entonces en vías de progreso, venía a interrumpir el secular aislamiento de la economía natural de los kazajos. La penetración en Kazajstán de las relaciones mercantiles-monetarias contribuía a la desintegración de dicha economía, y ello, a su vez, agudizaba las contradicciones sociales internas. Los colonizadores zaristas y la capa superior feudal kazaja defendían las bases de aquella sociedad, sustentada en el feudalismo patriarcal, rechazaban todo lo nuevo y progresivo en la economía y la cultura y apoyaban la ignorancia y el atraso en los aúles kazajos. La prédica de la "piedad" musulmana adquirió en Kazajstán grandes vuelos.

Estas eran las condiciones cuando en la palestra social aparecen los pensadores ilustrados kazajos, que se ponen a la cabeza de la corriente progresiva del pensamiento social. Los más importantes de ellos son Ibrai Altinsarin y Abai Kunanbáev.

Ibrai Altinsarin (1841-1889) fue un destacado escritor y pedagogo kazajo de la segunda mitad del siglo XIX. Lo mismo que Chokán Valijánov,[140] consagró su vida a la causa de la ilustración del pueblo. En sus obras defiende la necesidad de que los kazajos asimilasen la cultura avanzada rusa y emprendió los primeros pasos prácticos en este sentido con la organización de escuelas ruso-kazajas. Adalid apasionado de la incorporación de su pueblo a la cultura rusa avanzada y del aceleramiento del avance económico y espiritual de los kazajos, Altinsarin escribía: "Toda la felicidad posible para el pueblo kirguís la veo en el futuro sólo en su

[140] Véase el tomo II de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, trad. esp., páginas 349-351.

fusión moral con el pueblo ruso, dominante, y en su desarrollo espiritual y económico mediante la enseñanza ruso-kirguisa." [141]

Altinsarin escribió el primer manual en lengua kazaja, *Antología kirguisa*, para lo cual se sirvió de los caracteres cirílicos. Unicamente la ciencia, subrayaba, sacará a los hombres de las tinieblas de la ignorancia y les proporcionará conocimientos para vencer a la naturaleza.[142] Por esta razón exhortaba a los jóvenes kazajos al estudio del ruso. La labor de Altinsarin como propagador de la cultura era un reflejo de sus convicciones democráticas. Criticaba duramente a los señores feudales y a los mulhas, a todos cuantos "inhumana y desvergonzadamente roban y despojan" [143] a los trabajadores. Altinsarin recalcaba constantemente que el trabajo es la fuente de la riqueza. Era enemigo de la desigualdad social, por considerar que la naturaleza ha hecho iguales a todos los hombres: "A todos calienta cariñosamente el sol... No ha habido ni hay en la tierra nadie que naciera distinto que el resto. Desde la infancia debemos ser iguales en todo los unos ante los otros." [144] Y aunque a su alrededor no veía Altinsarin más que la crueldad y el despotismo de los explotadores, miraba el porvenir con optimismo y creía que "llegará el día en que sean examinadas todas las quejas de los desgraciados",[145] un día en que a los ricos ávidos y sin corazón alcanzará severo castigo.

Altinsarin conocía las obras de Belinski, Chernishevski y Dobroliúbov; había leído también a los pensadores árabes y, en traducciones rusas, a Rousseau, Hegel y Buckle.

Cierto que no logró emanciparse de los prejuicios religiosos y creía en Dios como causa primera del mundo, lo cual no quita para que se manifestase contra el oscurantismo y la ignorancia, y aconsejase a los hombres que se guiaran por la razón en sus acciones prácticas. Las ideas progresistas y democráticas de Altinsarin tuvieron gran significación en la vida espiritual de Kazajstán.

Entre los defensores kazajos de la Ilustración en las postrimerías del siglo XIX descuella el poeta y pensador, fundador de la literatura escrita de Kazajstán, *Abai Kunanbáev* (1845-1904). Abai rompió con su padre, que era un gran señor feudal, y en los años 70 inició una nueva vida. En Seminalatinsk conoció a N. I. Dolgopólov y otros desterrados políticos rusos adeptos de Chernishevski. Allí estudió las obras de Pushkin, Lérmontov, Nekrásov, Tolstói, Turguénev, Saltikov-Schedrín, Dostoievski, Belinski, Dobroliúbov y Písarev. En la formación de Abai Kunanbáev influyeron singularmente los trabajos del gran demócrata revolucionario ruso Chernishevski. Abai conocía también la literatura de Oriente, las obras de Firdusi, Saadi, Hafiz, Navoí, etc.

El remedio decisivo para la lucha contra el atraso lo veía Abai en la

[141] Archivo Central de Literatura. Fondo del Departamento de Instrucción Pública, núm. 733, exp. 156, exp. 76-a, 1885, fol. 156. Con anterioridad a la Gran Revolución Socialista de Octubre, con frecuencia se daba a los kazajos el nombre de kirguises.

[142] I. Altinsarin, *Antología kirguisa*, ed. rusa. Kazán, 1879, pág. XIII.

[143] N. Ilminski, *Recuerdos acerca de I. A. Altinsarin*, ed. rusa, Kazán, 1891, página 225.

[144] I. Altinsarin, *Obras escogidas*, ed. rusa, Alma-Atá, 1957, pág. 52.

[145] Ibídem, pág. 74.

instrucción del pueblo mediante la propagación de la cultura rusa. Escribía así: "Lo principal es aprender la ciencia rusa. La ciencia, el saber, el bienestar, el arte: todo eso lo tienen los rusos. Para evitar los vicios y alcanzar el bien es necesario conocer la lengua y la literatura rusas. Los rusos ven el mundo. Si sabes su lengua, también tus ojos se abrirán al mundo." [146]

Frente a los bardos reaccionarios, que lloraban el pasado de Kazajstán y se mostraban contrarios a toda innovación, Abai Kunanbáev aprobaba jubiloso los avances de la industria y la agricultura en el Kazajstán e invitaba a los kazajos a estudiar, sin olvidarse de las mujeres.

En sus obras, Abai pintaba la falta de derechos de los trabajadores, la dura explotación a que los beys les sometían y la vida calamitosa y sombría del pueblo.

> El bey tiene muchos pastores, su yurta es buena,
> mientras el pobre tirita en la estepa, cuidando el ganado,
> o cuando macera y curte el cuero en la tina helada,
> y su mujer teje el *chekmén* temblando de frío.
> Y el niño no tiene hoguera, y en la yurta entra el agua,
> y el último calor se perdió hace ya mucho.
> Peor es para los viejos; la muerte les acecha.
> No hay ni comida ni sol, y el viento aúlla siniestro.[147]

Abai Kunanbáev fue un pensador kazajo avanzado; en sus concepciones se revelaba un enfoque dialéctico espontáneo de la realidad que le rodeaba. En una sociedad feudal patriarcal, en un ambiente de predominio de la doctrina mística y metafísica del Islam, afirmaba: "El mundo no está quieto. Tampoco la vida y la fuerza del hombre permanecen inmutables. Todo cuanto existe es inestable..." [148] Abai señalaba que se suceden unas a otras las épocas y cambian la economía y el carácter de los hombres.

La interpretación de los fenómenos del mundo es en Abai contradictoria; sus concepciones materialistas se entrelazan a veces con juicios idealistas. Reconocía que la conciencia depende de las condiciones exteriores. "...Conocemos el mundo que vemos", [149] afirmaba el pensador. "...La mente y el conocimiento son ya frutos del trabajo —dice en otro lugar—. El hombre conoce el mundo cuando ve con los ojos, oye con los oídos, sostiene con las manos, prueba con la lengua y huele con la nariz. Estas sensaciones se refuerzan en la conciencia del hombre en forma de conceptos positivos y negativos." [150] Abai, que tenía un elevado concepto del papel de las sensaciones en el proceso de conocimiento, atribuía gran importancia a la razón. "Si queréis saber el sentido de las palabras —escribía—, convertid la razón en norma valorativa. No creáis en nada hasta que vuestra razón no alcance a conocerlo." [151]

[146] Abai Kunanbáev, *Obras*, en un tomo, ed. rusa, Moscú, 1954, pág. 363.
[147] Ibídem, pág. 92.
[148] Ibídem, pág. 355.
[149] Ibídem, pág. 403.
[150] Ibídem, pág. 398.
[151] Cita tomada de: K. Beisembiev, *Las concepciones del mundo de Abai Kunanbáev*, Alma-Atá, 1956, pág. 105.

Por otra parte, Abai, como hijo de su tiempo y de su medio, no pudo romper con los prejuicios religiosos y veía en Dios al creador del mundo.

Aun con todas las contradicciones que las concepciones filosóficas de Abai presentan, las ideas de la instrucción del pueblo y del progreso de la ciencia predominan en él sobre los errores idealistas religiosos. Muchos de sus pensamientos se encuentran formulados en forma de máximas morales *(Gakli)*, en las que censura las manifestaciones de egoísmo, avidez y otros vicios de la sociedad que él conocía. El hombre, decía, es un elevado título, y la vida un gran patrimonio. Vivir no significa limitarse a existir. El hombre tiene la misión de desarrollar su inteligencia, trabajar y ser honrado. La felicidad del hombre reside "únicamente en la razón y el trabajo inseparables",[152] y de ahí su afirmación de que el hombre ha de ofrecer un beneficio al pueblo en la medida en que sea capaz de hacerlo.

Acerca del arte expresó Abai profundos pensamientos. En obras como *La poesía, señora de la lengua, No para divertir compongo versos* y alguna otra trata de poner de relieve la esencia de la poesía y de elevar su papel en la vida social. A la vez que atribuía gran valor a la forma de la obra de arte, subrayaba con especial vigor la importancia de la idea que la inspira. Hay muchos, decía, que saben componer rimas, pero son pocos los que crean versos de oro engastados en plata.

Abai, que poseía grandes dotes poéticas, escribía sus versos y charlas sobre moral en la lengua literaria kazaja. Al propio tiempo, tradujo magistralmente al kazajo obras de Pushkin. Lérmontov, Krilov y otros clásicos de la literatura rusa, que se convirtieron así en patrimonio de los círculos avanzados del pueblo kazajo. Con Abai, la cultura de este último se elevó a un nuevo nivel.

Abai ejerció gran influencia sobre el pensamiento social de Kazajstán. La generación siguiente del pueblo kazajo, a través de sus hombres avanzados, recogió y amplió las ideas progresistas que él había expuesto.

El pensamiento politicosocial y filosófico de *Uzbekistán* y *Tadzhikistán* se desarrolla también en la segunda mitad del siglo XIX en unas complejas y contradictorias condiciones sociales, bajo la preponderancia de las viejas tradiciones del feudalismo, que le imponen su sello. La situación histórica en que se abren camino las ideas avanzadas caracterízase asimismo por el comienzo de la quiebra del sistema feudal y por la gradual aparición de las relaciones capitalistas.

En el campo ideológico imperaba el islamismo. El clero, unido al zarismo, era contrario a la cultura laica. Los más elementales conocimientos científicos se tenían por pecaminosos y eran perseguidos implacablemente.

En lucha con la ideología reaccionaria de las clases pudientes se abre paso el pensamiento social y filosófico progresivo, que enraíza en el pueblo trabajador. Representante de esta tendencia es el poeta demócrata uzbeko *Zakirdzhán Furkat* (1858-1909), que en sus obras se hace eco de las nuevas orientaciones históricas del desarrollo de Asia Central al ser incorporada a Rusia. Furkat era partidario de la Ilustración, enemigo de las caducas tradiciones del feudalismo patriarcal y ardoroso campeón de la

[152] Abai Kunanbáev, *Obras*, ed. rusa, pág. 227.

incorporación a la cultura rusa. Al propio tiempo tenía en gran estima las obras de Saadi, Navoí, Dzhami y otros poetas, sabios y pensadores avanzados de Oriente.

Estimaba Furkat que el atraso de los pueblos de Asia Central tenía por causa la avidez y el interés egoísta de los janes, beys y demás señores, unidos a la falta de hombres cultos y a la despreocupación por la instrucción del pueblo. Por eso invitaba a sus compatriotas a incorporarse a la cultura europea, a poner fin a las luchas intestinas, a la supresión del régimen de los janes y a la lucha contra la reacción clerical feudal.

Si bien Furkat tiene de la historia una visión idealista, sus concepciones se diferencian sustancialmente de la concepción místico-religiosa del mundo, puesto que, para él, la fuente del progreso histórico no reside en la religión ni en las viejas costumbres, sino en la ciencia y la cultura. Lo principal para el avance de su país era, según Furkat, la abolición del régimen de los janes.

Lo característico de la cultura de Asia Central es que durante siglos enteros las ideas libres y de crítica más audaces tomaron cuerpo en la poesía. En manos de Furkat, la poesía era un arma de la Ilustración, arma de la cual se valió para combatir el atraso y la rutina heredados del Medievo.

Los defensores de la tendencia antirrealista en la literatura uzbeka —Muhi, Hazini y otros— querían despojar a la poesía de todo contenido ideológico y apartarla del mundo real, de las condiciones de vida del pueblo. Furkat tuvo el mérito de mantener la línea progresista en la literatura; consideraba que los poetas estaban obligados a dar un reflejo artístico veraz de la realidad.

Las ideas de Furkat sobre la poesía, a pesar de su carácter fragmentario y contemplativo, contienen un núcleo de concepción materialista de la belleza. Lo bello no reside en el reino de los ensueños religiosos, sino en el mundo real de los objetos. "Desearía —escribe— decir algo nuevo acerca del poeta y de las leyes de la poesía; el poeta, cuando encuentra en el mundo algo hermoso, lo representa con palabras dignas. Por ejemplo, si vio algo atrayente: un edificio engalanado, o un palacio, o un jardín espléndido en el que el hombre puede divertirse y complacerse, o campos y estepas sin fin, o un sabio, o una persona hermosa, no hay duda que sobre todo ello escribirá en verso y prosa. ¿Cómo puede decir el poeta o el escritor algo malo de lo que realmente es hermoso?" [153] La misión del poeta la veía Furkat en dar a los hombres un sano alimento espiritual, en ayudarles a comprender el sentido de la vida y la necesidad del saber. La poesía y la literatura han de mantener vínculos irrompibles con la vida, con la práctica.

Las obras de Furkat alimentan apasionadas ansias de libertad, muestran su dolor ante los sufrimientos de su pueblo esclavizado y proclaman su cólera contra quienes lo oprimían.

Las mejores ideas de Furkat fueron muy apreciadas y tuvieron el apoyo del poeta demócrata Mukimi, cuya obra significa un nuevo grado en el

[153] *Turkeston vilovatining gazetasi* (Diario indígena de Turkestán), 14 de febrero de 1891 (en uzbeko).

progreso de la literatura y del pensamiento social de Uzbekia. *Mukimi* (Mohammed Amin-hodja, 1851-1903), pensador, poeta del pueblo y satírico eminente, que desempeñó un señalado papel en la historia de la literatura uzbeka, expresaba en sus trabajos los intereses de los campesinos y de las capas pobres de la ciudad.

Mukimi mantuvo su lucha contra los elementos conservadores y reaccionarios de la literatura uzbeka. El artista, afirmaba, tiene que crear para el pueblo. El valor de la producción artística viene dado por la verdad que encierra. El poeta protestaba contra la rutina y el estancamiento que padecía la literatura de su país y llamaba a los escritores a marchar al compás de la vida, a renovar sus energías en la creación popular.

Condena Mukimi el ascetismo y la ociosidad, invita a estudiar la ciencia y las artes manuales, somete a crítica la ignorancia de los mulhas y protesta duramente contra la arbitrariedad y la tiranía. Movido por el deseo de ayudar a su pueblo a emanciparse de las supersticiones, Mukimi denuncia en sus libelos la charlatanería de los "santones". En su verso *El santón* satiriza a uno de aquellos que engañaban al pueblo:

> Sus milagros son notorios: mete por doquier la nariz
> y cuando huele a asado, allí está nuestro santón.
> No cesa de hablar palabras vergonzosas,
> ¡temo que alguna vez te apedreen, santón!
> ... ...
> Todo esto lo sabe Mukimi, de la verdad primer amigo.
> ¡Tal es la fama que de ti corre, cántaro roto, santón! [154]

En la sátira *El hijo del pecado* pone Mukimi en la picota a un jefe de los místicos "sufíes" locales:

> Por dentro es un caldero de hierro. En él, la mentira y la astucia.
> ¡Con la vara del santo "sufí", ante mí tengo al hijo del pecado!
> El que ve su turbante piensa: "¡Es un gran mulha!"
> No conoce las letras, aunque su pelo es blanco, el hijo del pecado.[155]

En *El nuevo bey*, *Agrimensores*, *El pagaré* y otras obras crea Mukimi brillantes cuadros realistas de su época y retratos típicos de los opresores del pueblo. El poeta demócrata no limita su crítica a los vicios del sistema feudal, sino que la extiende a las formas capitalistas de explotación, que cada vez penetraban más en Uzbekistán. Tenía clara noción de que en la sociedad de su tiempo existían agudas contradicciones entre los distintos grupos sociales. Mukimi supo describir vigorosamente la miseria y el dolor del pueblo, que apenas si respiraba bajo el yugo de los explotadores locales y de la política colonial del zarismo.

Ahora bien, aunque denuncia la podredumbre y la injusticia del régimen feudal y los vicios de la sociedad burguesa, no plantea Mukimi la necesidad de la sustitución revolucionaria de estas relaciones por un sistema social más justo. Somete a dura crítica a los explotadores, pero no

[154] Mikumi, *Lírica y sátira*, Moscú, 1957, pág. 109.
[155] Ibidem, pág. 32.

llama abiertamente a los trabajadores a luchar contra quienes los oprimen, y se limita a desenmascarar a los ávidos beys, a los crueles funcionarios colonia.es y a los representantes del clero. No pudo elevarse hasta el nivel de la democracia revolucionaria, si bien su labor como educador dejó honda huella progresiva en la historia del pueblo uzbeko.

El pensamiento social de Tadzhikistán, se desenvuelve en relación íntima con la cultura avanzada del pueblo uzbeko.

Al período que nos ocupa corresponden los poetas progresivos *Shamsiddin Mahmud Shohin* (1857-1893), *Hairat* (1857-1902) y *Tashhodzha Asiri* (1869-1915), entre otros, que continúan las ideas de Ajmad Donish.[156] El lado fuerte de su poesía era la sátira social, que denunciaba los vicios del clero reaccionario y del régimen feudal.

Los dos primeros de estos poetas corresponden a la época del Janato de Bujara, donde la menor palabra de protesta era equiparada a un crimen de Estado. En el poema *Leili y Medjnun*, Shohin mantiene la idea de la Ilustración y de la fe en un monarca culto y justiciero. *Badoe us-sanoe* (Curiosidades del arte) es una crítica mordaz, aunque enmascarada, del "orden" reinante en el Janato de Bujara. Hairat, muerto prematuramente, toca en su poesía cuestiones de la vida civil, lo que en aquellos tiempos era un gran atrevimiento, y desenmascara, al igual que Mukimi, la avidez de los beys y otros opresores del pueblo.

Tashhodzha Asiri, un artesano, conoció la ruda vida de trabajador en Chodzhent (territorio del Turkestán), y eso permitió, mejor que a los otros poetas tadzhikos (que vivieron en el Janato de Bujara), incorporarse a la cultura rusa y mantener relación con los escritores uzbekos, entre ellos con Mukimi. Asiri no se limita a denunciar audazmente a los mulhas y beys y a salir en defensa de la cultura, sino que plantea problemas de gran alcance, como podemos ver en su composición poética *Qué es el humanismo*.[157]

El pensamiento social del pueblo turkmeno se halla representado en la segunda mitad del siglo XIX por la obra de *Miatadzji* (1824-1884), *Mishkin-klich* (1845-1905) y otros poetas y pensadores, que en sus obras exponían ideas patrióticas y humanistas.[158]

Para el pensamiento politicosocial de Kirguisia tuvo en la segunda mitad del siglo XIX gran importancia la obra de los bardos, poetas populares que cantaban sus composiciones, de inspiración democrática, entre los cuales descuella *Toktogul Saltigánov* (1864-1933).

Toktogul Saltigánov era hijo de padres pobres y se formó en el período en que comenzaba a despertar la conciencia de clase de los trabajadores de Kirguisia y menudeaban sus acciones contra los ricos nativos y los colonizadores zaristas. En la evolución de las concepciones politicosociales y filosóficas de Saltigánov hay que atribuir un papel de primer orden a su contacto directo con los revolucionarios rusos en Siberia, donde se encontró desterrado a instancias de los beys, los señores feudales y el clero.

[156] Véase el t. II de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, trad. esp., páginas 350-351.

[157] *Antología de poesía tadzhika*, Moscú, 1957, pág. 542.

[158] Miatadzji, *Versos*, Ashjabad, 1954; Miskin-klich, *Versos*, Fondo de Manuscritos de la A. de C. de la R.S.S. de Turkmenia.

En Toktogul Saltigánov son características las concepciones de un materialismo simplista cuando se refiere a los fenómenos de la naturaleza, que él ve en cambio constante y plena de vida interna. El curso de las aguas, la llegada de la primavera, la floración de los jardines, etc., son todo ello cambios que se producen por sí mismos, sin intervención de ninguna fuerza sobrenatural del más allá.

En sus canciones describe al clero musulmán como un conjunto de santones entregados al engaño y a toda suerte de exacciones, y critica sus invenciones acerca de la vida de ultratumba: "¿Por qué alborotáis tanto con el paraíso, como si lo hubieseis visto con vuestros propios ojos?" [159]

Toktogul Saltikánov incluye a los servidores de la religión musulmana en la "jauría de los beys" y muestra cómo ayudan a despellejar al pueblo trabajador y a mantenerlo sumiso a las autoridades. Dice de ellos:

> Cuando no os arrancan la piel
> se dice que duermen mal...[160]

Un lugar importante en la obra de Toktogul Saltigánov corresponde a los problemas de la ética. Combate la moral ascético-religiosa del feudalismo y llama a los hombres a gozar de los bienes de la naturaleza y de la vida social. El poeta demócrata canta en muchas apasionadas estrofas las mejores cualidades humanas: la laboriosidad, la honradez, la modestia, el heroísmo.

Toktogul Saltigánov pedía la reorganización de la vida social de su tiempo sobre principios democráticos. La naturaleza, decía, hace iguales a todos los hombres. La dependencia en que los trabajadores se encuentran respecto de los "linajes de lobos" —de los beys— ha de ser suprimida. El poeta y pensador de Kirguisia estaba seguro de que el pueblo trabajador llegaría a verse dueño de sus destinos y entonces su vida sería feliz y libre:

> Esperanza mía, oh pueblo,
> verdad de la canción mía.
> Tu fuerza es más alta que las montañas,
> eres infinito, como los espacios del mar.
> Y cuando un día te levantes
> barrerás a los verdugos como si fuesen basura.[161]

Un lugar importante en el pensamiento social de Kirguisia corresponde también al poeta popular y demócrata *Togolok Moldo* (Bayimbet Abdrahmánov, 1860-1942), fundador de la literatura escrita kirguisa. Era hijo de un campesino pobre y estudió en una escuela religiosa musulmana. Sus libres ideas encuentran expresión en las obras dirigidas contra los servidores de esta religión. En *El fraude del hodja* y otras canciones denuncia a los sacerdotes, que "no conocen la medida en el engaño".

A pesar de la limitación de cuanto Togolok Moldo dice contra los señores feudales y el clero reaccionario, su labor tuvo gran valor educativo, contribuyendo a despertar la conciencia de los trabajadores. El, lo mismo

[159] Toktogul, *Obras escogidas*, ed. rusa, Frunze, 1954, pág. 28.
[160] Ibídem, pág. 27.
[161] Ibídem, pág. 57.

que su predecesor, cantó la laboriosidad, la honradez, la modestia y otras nobles cualidades de los hombres del trabajo, a la vez que sometía a dura crítica a los vagos y parásitos.

El bardo demócrata creía en un futuro de luz para el pueblo; al igual que Toktogul Saltigánov, logró ver realizadas sus esperanzas. La Gran Revolución Socialista de Octubre, que iniciaba una nueva era en la historia de los hombres, trajo al pueblo kirguís, como a los demás pueblos de Rusia, una vida libre y feliz.

Así, pues, en las peculiares y complejas condiciones de Asia Central propias de la segunda mitad del siglo XIX, en lucha contra el zarismo y la explotación de los beys, señores feudales y capitalistas y contra la ideología del Islam, entonces imperante, se desarrolla el pensamiento progresista filosófico, sociológico y politicosocial, que toma las mejores tradiciones de la secular cultura de los pueblos centroasiáticos. En virtud de las condiciones históricas y de las tradiciones nacionales, este pensamiento adquiere formas peculiares: obras poéticas afines a la creación popular, canciones, máximas morales, etc.

El mérito principal de los representantes de este pensamiento avanzado consiste en que reflejaban la experiencia, el pensamiento y las aspiraciones de las masas oprimidas en lucha contra la preponderancia del clero, el predominio de las supersticiones y de la escolástica musulmana y por la ilustración del pueblo, por la ciencia laica, por el estudio de la cultura progresista de la humanidad.

7. Letonia.

Los campesinos de los países bálticos habían quedado formalmente emancipados del régimen de servidumbre en el primer cuarto del siglo XIX, mas se trataba de una "emancipación" sin tierra. Muchos privilegios de los barones alemanes de las provincias bálticas quedaron en pie, sin sufrir modificación alguna. Tampoco se realizaron las esperanzas que los campesinos del Báltico habían puesto en la reforma de 1861. De ahí la gran oleada de acciones campesinas que se extendieron también por los países bálticos, ejerciendo, lo mismo que el movimiento revolucionario ruso en conjunto, poderosa influencia para la formación ideológica de los líderes progresistas de Letonia.

En los años 50-60 del siglo XIX, una de las corrientes progresistas del pensamiento social y filosófico lo constituía allí el denominado "movimiento de los jóvenes letones", portavoz de la joven burguesía del país. En este período se destaca el demócrata revolucionario *Piotr Davídovich Ballod* (1839-1918), que cursó sus estudios en la Universidad de San Petersburgo. A diferencia de los jóvenes letones, que limitaban sus actividades al campo educativo, tenía honda conciencia de que el único camino acertado para alcanzar la libertad era el del derrocamiento del zarismo y el paso del poder a las manos del pueblo.

Las concepciones de Ballod se formaron bajo la influencia de las ideas politicosociales y filosóficas de Herzen, Chernishevski y otros demócratas revolucionarios rusos. Materialista y ateo, se incorporó activamente a la

lucha revolucionaria de toda Rusia contra la autocracia y el régimen de servidumbre. Ballod organizó una de las primeras imprentas clandestinas de Rusia y se dedicó a la labor de crear círculos revolucionarios. En 1862 fue detenido a la vez que D. I. Písarev, quien había escrito un llamamiento revolucionario —que había de ser reproducido en la imprenta de Ballod— en defensa de Herzen y contra la autocracia. Condenado por los jueces zaristas a trabajos forzados y a destierro perpetuo en Siberia, Ballod no pudo desenvolver un amplio trabajo directamente en el seno de la sociedad letona, a lo cual aspiraba y para lo cual se preparaba. Hasta el fin de sus días permaneció fiel a la revolución.

Ballod conoció algunas publicaciones marxistas en los tiempos en que estuvo en presidio y durante su destierro en Siberia. Más tarde, en el período de la revolución de 1905, dirigió un círculo de jóvenes para el estudio de *El capital*. No pudo publicar sus escritos, y la mayoría de ellos se han perdido.[162]

El desarrollo del capitalismo en Letonia, el incremento del proletariado y la ulterior diferenciación de los campesinos dan origen a nuevas contradicciones; en el curso de la lucha de clases se plantean nuevas tareas. La burguesía letona centra sus esfuerzos en la lucha contra el joven proletariado y las fuerzas revolucionarias campesinas. La sociedad Mamulia (Mamita), creada en 1868, reunía a las fuerzas nacionalistas y antipopulares de la burguesía letona, que preconizaba la paz social y exaltaba la autocracia.

En los años 70, uno de los pensadores de más relieve seguía siendo el joven letón Kaspar Biezbardis.[163] En un opúsculo titulado *La Geometría*, aparecido en 1874, examinaba el problema de la objetividad del espacio y el tiempo. En 1875 dirigió el semanario *Pausale un Daba* (El Mundo y la Naturaleza), que continuaba las tradiciones de los jóvenes letones del anterior decenio. La revista se fijaba la tarea de contribuir a la ilustración del pueblo mediante la propagación de los conocimientos científico-naturales. Entre los artículos que Biezbardis publicó en ella sobre temas filosóficos y científicos figuran *Materialismo y espiritualismo*, *Materia y fuerza*, y *El movimiento*, donde, aunque no de una manera consecuente hasta el fin, mantenía ideas de un materialismo preferentemente mecanicista y admitía la posibilidad de conocer la naturaleza. Biezbardis creía en la fuerza de la razón humana y oponía el saber al oscurantismo y a la ignorancia de los hombres de la Iglesia.

En sus artículos sobre temas culturales defendía la necesidad de la instrucción laica para los campesinos y la separación de la escuela y la Iglesia. Sus concepciones, progresistas en aquel entonces, se oponían a la ortodoxia del luteranismo y a la ideología oficial de los nobles del Báltico, cuya política contaba con el apoyo de la burguesía reaccionaria letona. De ahí los choques de Biezbardis con los intereses de la burguesía, estrechamente nacionalista, que tenía como exponente la sociedad Mamulia, de Riga. El periódico *Baltijas Vest nesis* (El Mensajero del Báltico) cali-

[162] Acerca de P. Ballod véase: P. I. Valeskaln, *Piotr Davídovich Ballod, demócrata revolucionario*. Riga, 1957 (en ruso).

[163] Acerca de Biezbardis, Véase el tomo II de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, trad. esp., pág. 353.

ficó a Biezbardis de enemigo de las "aspiraciones nacionales" de los letones y centró su fuego contra el semanario *El Mundo y la Naturaleza,* que hubo de cesar su publicación poco después.

Los herederos de las tradiciones materialistas y portadores de las ideas filosóficas avanzadas a fines del siglo XIX fueron en Letonia los mejores representantes del pueblo, y en particular, los intelectuales que se mantenían cerca de los obreros y los campesinos. La lucha de la joven clase obrera y de los campesinos revolucionarios despertó a los mejores elementos del pueblo e hizo nacer la esperanza de que sus elevados ideales llegarían a verse plasmados en la realidad.

Uno de esos hombres fue *Peter Migliniek* (1850-1883), jefe de los campesinos latgalos que luchaban contra la opresión de los terratenientes. Denunciaba las arbitrariedades de los grandes propietarios y señalaba la necesidad de que se diese satisfacción a las reivindicaciones de los cultivadores. La mayoría de sus obras, dirigidas contra los terratenientes y en las que se llamaba a los campesinos a luchar hasta conquistar sus derechos, no podían ser publicadas —pues a ello se oponía la censura zarista— y eran difundidas entre los campesinos en copias manuscritas.

Mingliniek tradujo al letón versos de N. A. Nekrásov y dio a conocer a los campesinos la literatura clásica rusa, sus ideales, y los avances de la cultura avanzada de Rusia.

Su propaganda de las ideas democráticas revolucionarias le valieron a Mingliniek la más dura persecución de los terratenientes y de la policía zarista. Murió prematuramente, víctima de la tuberculosis.

Otro excelente portavoz del modo de pensar y de los anhelos del pueblo letón fue el poeta *Andrei Pumpurs* (1841-1902), de origen campesino. Se dio a conocer principalmente con dos libros: el poema heroico *Lachplesis* (1888) y la colección de versos *En la patria y en tierras extrañas* (1889). La epopeya nacional *Lachplesis* canta la lucha que a lo largo de los siglos sostuvo el pueblo letón contra sus opresores, los barones alemanes: El legendario Lachplesis es presentado como un héroe que entrega abnegadamente su vida en defensa de la causa del pueblo. Pumpurs era un gran amigo del pueblo ruso y en su poesía expresa las simpatías de los trabajadores letones hacia el gran vecino del Este *(Oriente y Occidente.)*

Poco antes de 1890 se forma en Letonia la denominada Nueva Corriente *(Jauna strava),* que agrupaba a los intelectuales demócratas y progresistas y que contribuyó notablemente a la propagación de las ideas marxistas en el país. El aglutinante ideológico de Nueva Corriente fue el periódico legal progresista *Dienas Lapa* (La Hoja Diaria).

Una de las primeras figuras de Nueva Corriente fue *Eduards Veidenbaum* (1867-1892), gran pensador revolucionario y poeta de Letonia. Durante sus estudios en la Universidad de Derpt (Tartu) (1887-1891) mantuvo relación con estudiantes revolucionarios de distintas nacionalidades. A la formación de sus concepciones materialistas contribuyeron en alto grado los trabajos de los demócratas revolucionarios rusos, y en particular de Chernishevski y Písarev. En Derpt leyó Veidenbaum obras de Marx y Engels, y también de Kautsky, Lassalle y Plejánov. Con algunos otros futuros líderes de Nueva Corriente fundó en Derpt una sociedad estudiantil científico-literaria, que en sus reuniones y recopilaciones, editadas

bajo el título de *Purs* (El Cofrecillo), comenzó a propagar el materialismo, la dialéctica y el darvinismo. *Purs* ofreció una exposición popular del *Anti-Dühring*. En una reunión de la Sociedad, Veidenbaum leyó una memoria titulada "La propiedad privada y la propiedad social."

Veidenbaum enjuiciaba los fenómenos de la naturaleza con un criterio materialista. En *Ensayos sobre mecánica,* partiendo de la ley de la conservación y transformación de la materia y la energía, refuta a los idealistas, que admitían la existencia de Dios o de "fuerzas específicas independientes" al margen de la materia. La materia, subrayaba, no puede existir sin movimiento, de la misma manera que el movimiento no puede existir sin materia. En su crítica de los materialistas vulgares se acercó Veidenbaum a la idea de que la conciencia es una propiedad específica de la materia altamente organizada.

Deseoso de comprender históricamente los fenómenos sociales, Veidenbaum señalaba que el Estado basado en la explotación ejerce la sistemática opresión de la mayoría por la minoría; el Estado, escribía, nació al aparecer la propiedad privada sobre los medios de producción, al escindirse la sociedad en clases opuestas y hostiles. Veidenbaum esbozó en sus líneas generales un cuadro de la sociedad sin clases del futuro, que habría de descansar en la propiedad social sobre los medios de producción. Reconocía la necesidad del derrocamiento del capitalismo por vía revolucionaria.

Veidenbaum se acercó a la concepción del papel dirigente del proletariado en la revolución, a la idea del gobierno de la clase obrera. Refiriéndose a qué clase era capaz de tomar el poder político, afirmaba: "Los obreros tienen que unirse en un partido político específico que ha de proponerse la toma del poder, por vía de la violencia, para el gobierno de la clase obrera." [164] Veidenbaum fue un tribuno de la revolución, un apasionado heraldo del "espíritu de la libertad". Gravemente enfermo, poco antes de su muerte, el joven poeta soñaba con encontrarse "allí donde los esclavos van al combate por la vida, donde los cánticos de la batalla resuenan poderosos, donde los déspotas son enviados al infierno".[165]

El materialismo y el ateísmo eran para Veidenbaum un arma de lucha contra el idealismo y el clericalismo y contra el régimen de explotación que ellos defendían. Comprendía que la religión se halla al servicio de los ricos. Esta idea encuentra brillante expresión en su poesía *En pie, álzate, espíritu libre:*

> Derriba a los déspotas y santos,
> a los falsos servidores de Dios en la tierra,
> a quienes mienten con su meliflua charla,
> disipa de las supersticiones las tinieblas, ¡destrúyelos!
> Derriba a los altivos y malos señores
> que disipan el sudor de millones,
> a todos cuantos sirven a los tronos señoriales,
> a todos cuantos mantienen al pueblo bajo el yugo.[166]

[164] Ed. Veidenbaum, *Raksti.* Cesis un Riga, 1926. 619 lpp.
[165] E. Veidenbaum, *Obras escogidas,* Riga, 1953, pág. 73 (en ruso).
[166] Ibídem, pág. 53.

Veidenbaum odiaba a la Iglesia, tachaba a sus servidores de hipócritas santos, de oscurantistas, etc. En su poema *No hay justicia en el mundo, únicamente impera la ley del puño*, escribe:

> Y el ladrón reverendo invita en las iglesias:
> "¡Sufrid! ¡Todo lo mejor os aguarda en los cielos!" [167]

En los años 90, tiempo en el que sigue su desarrollo el capitalismo y se incrementa la actividad de la clase obrera y la organización de círculos obreros, en Letonia se crean las premisas economicosociales para la propagación aún más amplia de las ideas revolucionarias y, lo que tiene singular importancia, del marxismo.

Los primeros círculos marxistas clandestinos de obreros y estudiantes se constituyeron en Riga y Liepaia como pioneros de la propaganda del marxismo entre los obreros avanzados de Letonia.

Los mejores representantes de Nueva Corriente (J. Rainis, P. Stuchka, F. Rosin, J. Janson-Braun y otros) desplegaron una intensa labor de propaganda de la filosofía marxista y del socialismo científico entre las masas trabajadoras.

Dienas Lapa insertó artículos sobre el materialismo dialéctico e histórico y reimprimió y expuso el contenido de algunas obras de Marx y Engels. En su lucha contra la reaccionaria ideología del nacionalismo burgués, el periódico mantuvo el realismo en la literatura y el arte y el materialismo y el darvinismo en las ciencias naturales, a la vez que denunciaba el clericalismo y las concepciones idealistas de los escritores burgueses.

El gran poeta revolucionario letón *Jan Rainis* (Jan Pliekshan, 1865-1929) fue también un eminente pensador de fines del siglo XIX y comienzos del XX.

En sus tiempos de estudiante de la Universidad de San Petersburgo (1884-1888) mantuvo relación con un círculo de miembros de Narodnaia Volia, aunque no aceptaba su táctica del terror individual y estimaba que únicamente se podía poner fin a la injusticia social mediante la lucha revolucionaria de las masas trabajadoras. En San Petersburgo conoció las obras de Belinski, Chernishevski, Dobroliúbov y Písarev, así como los trabajos de Timiriázev, Méchnikov y otros sabios que combatían activamente el idealismo. Allí también empezó a leer publicaciones marxistas.

Al salir de la Universidad, Rainis se convirtió en uno de los más destacados dirigentes de Nueva Corriente, y entre 1891 y 1895 estuvo al frente de su órgano, el periódico *Dienas Lapa*. En este periódico estudió a fondo los trabajos de Marx y Engels, la filosofía y la sociología marxistas. Rainis llega a adquirir una concepción marxista del mundo después de 1895, aunque no llegó a ser un marxista consecuente.

En 1897 la Nueva Corriente sufrió un descalabro; Rainis fue detenido y se le prohibió vivir en Letonia. El destierro se prolongó hasta 1903, e inmediatamente se incorporó al trabajo revolucionario. Pero nuevamente tuvo que abandonar el país, emigró a Suiza y ya no regresó a su patria hasta 1920.

[167] E. Veidenbaum, *Obras escogidas*, Riga, 1953, pág. 88.

Por sus concepciones filosóficas Rainis era materialista. Para él el pensamiento es secundario, se deriva de la materia, y el hombre refleja el mundo exterior en sus sensaciones y conceptos.

El conocimiento de las obras de Marx, Engels y Plejánov y sus propias reflexiones sobre los problemas del desarrollo de la naturaleza y la sociedad condujeron a Rainis a la comprensión del papel del método dialéctico. Reiteradamente subrayó que los trabajadores, y en especial la clase obrera, para cambiar el mundo tienen que conocer las leyes de su desarrollo. Rainis condenaba a quienes pensaban en prescindir de la dialéctica. "Si prescindís del principio del desarrollo —escribía en una de sus cartas—, ¿qué tomaréis en su lugar, o mejor dicho, cómo sustituiréis la dialéctica? Pero yo creo que admitiréis el principio del desarrollo y de la concatenación, puesto que admitís el materialismo histórico." [168] El poeta critica la dialéctica idealista, que todo lo coloca "cabeza abajo". Según escribía, el espíritu absoluto de Hegel "no es mejor que el viejo Dios".

Campeón de la idea del desarrollo, Rainis miraba la vida como acción, como creación. El hombre, consideraba, tiene que cambiar activamente la realidad. En *No sólo vivir* dice:

> No sólo vivir, no sólo reflejar.
> No ser un arbusto o un remanso cristalino,
> sino crear la vida y elevarla eternamente.[169]

El poeta revolucionario llamaba incesantemente a los hombres a avanzar. Toda su creación se halla presidida por la idea de que la más importante ley del desarrollo es la lucha entre lo viejo y lo nuevo, la superación de lo uno por lo otro. Lo nuevo, lo que destruye el viejo régimen de violencia y crea la sociedad del futuro, tiene en Rainis un contenido muy concreto. Comprendía él que la clase obrera es la fuerza que suprime para siempre la explotación del hombre por el hombre. En una carta, al detenerse en la luminosa figura del héroe Lachplesis, Rainis habla del papel histórico del proletariado. "Si deseáis tener la encarnación material, el sustrato de Lachplesis, pensad en el proletariado"; éste es el portador del espíritu de la inflexible lucha de clases y la llevará hasta el fin.

Rainis llamaba al proletariado "clase fundamental". Era el poeta de esta clase y se mostraba orgulloso de servirla:

> Clase fundamental, servirte
> como soldado, ¿habrá un honor más alto?
> ¡Tu camino va recto a la humanidad y al sol![170]

La misión de la poesía, según Rainis, consiste en alentar al proletariado para la realización de grandes obras revolucionarias.

Más tarde, cuando el proletariado y las masas populares que él dirigía se levantaron a la lucha contra el régimen de la autocracia y los terrate-

[168] *Literaris mantojums* I, Riga, 1957, 275 lpp.
[169] J. Rainis, *Obras*, en tres tomos, t. I, Riga, 1954, pág. 452.
[170] Ibídem, pág. 395 (en ruso).

nientes, Rainis llamó a todos a incorporarse a las batallas revolucionarias. Entendía la revolución popular como el cambio total y absoluto de toda la vida social, como la sustitución del régimen social.

Rainis creó un tipo de revolucionario que hasta él no se conocía en la literatura letona, firme y fiel hasta el fin al pueblo, que acepta orgullosamente, con la cabeza levantada, todas las pruebas, el suplicio y hasta la muerte si la causa de la revolución así lo requiere; lo que alienta e inspira al héroe de la revolución es la nueva conciencia socialista.

El poeta revolucionario comprendía que la ideología imperante en la sociedad de clases antagónicas —la religión, la filosofía, el derecho, la moral, el arte— se encuentra al servicio de las clases explotadoras, cuyos intereses defiende. El régimen burgués deforma y corrompe al artista, puesto que en él "el poeta no puede cantar la canción que desea..." "Unicamente el futuro dará un arte auténticamente libre",[171] escribía Rainis, entendiendo como futuro la sociedad socialista sin clases. Pone de relieve el carácter clasista del arte bajo el capitalismo y critica la teoría nociva y anticientífica del "arte puro". El poeta y pensador letón se acerca a la visión del espíritu de partido en la literatura y adopta conscientemente las posiciones de la clase obrera.

En la historia del pensamiento social de Letonia tuvo gran importancia la comprensión profunda que Rainis tenía del problema del individuo y de las masas populares en la historia. *Kurbad*, obra de teatro que no llegó a acabar, está presidida por la idea de que el héroe únicamente vence en la lucha contra el mal cuando va junto con el pueblo. Pero el héroe pierde su fuerza cuando se aparta de las masas y deja de defender sus necesidades e intereses históricamente progresivos.

El héroe toma sus energías de las masas populares. El poeta escribía:

> La idea del futuro es mi escudo,
> el pueblo mío es mi fuerza.[172]

Rainis estaba convencido de que, en fin de cuentas, la clase obrera vencería forzosamente y construiría el socialismo, la "sociedad del futuro", en la que los hombres no se hallarán divididos en clases hostiles, donde florecerá la amistad y la comprensión mutua entre los pueblos y cada individuo tendrá posibilidades ilimitadas para cultivar su capacidad y su talento. La amistad de los pueblos es uno de los temas predilectos en la poesía de Rainis. La "sociedad del futuro" es la patria socialista universal de todas las naciones:

> La elevaremos con la fraternidad de todos los hombres,
> de todas las naciones, de todos los pueblos,
> de todas las razas y todas las lenguas,
> con la unión fraternal de manos, mentes y corazones
> agrupados para el trabajo en común.[173]

[171] J. Rainis, *Koroti raksti*, 1925, IX, 168 lpp.
[172] J. Rainis, *Obras*, en tres tomos, ed. cit., t. I, pág. 235.
[173] Ibídem, pág. 375.

Los largos años de emigración, con el consiguiente apartamiento de la lucha revolucionaria del proletariado, privaron a Rainis del manantial que alimentó su inspiración en los años de auge revolucionario. No renunció, sin embargo, a lo conseguido y hasta el fin de sus días permaneció fiel a las ideas del materialismo dialéctico e histórico que él había hecho suyas.

Rainis ocupa con derecho un importante lugar en la multinacional cultura soviética y en la cultura progresista de la humanidad entera. Sus obras han sido vertidas a casi cincuenta lenguas. Los nacionalistas burgueses letones y sus secuaces, que antes envenenaron la vida del gran poeta, después de su muerte tratan de especular con su nombre. Pero ningún esfuerzo de esas gentes podrá empañar las tradiciones revolucionarias y materialistas en la historia del pueblo letón.

En los años 90 inicia sus actividades teóricas *Fritz (Friedrich) Rosin* (1870-1919), otro miembro destacado del ala izquierda de Nueva Corriente, conocido marxista y uno de los fundadores de la socialdemocracia letona.

En el periódico de Nueva Corriente llega también al marxismo *Piotr Stuchka* (1865-1932), que posteriormente llegó a ser un líder notorio del movimiento obrero ruso e internacional, fundador del Partido Comunista de Letonia.

Por este tiempo se incorpora asimismo al marxismo *Jan Janson-Braun* (1872-1917), que se dio a conocer en los años 90 en el campo de la crítica literaria.

F. Rosin, P. Stuchka y J. Janson-Braun enunciaron y defendieron sus ideas filosóficas y sociológicas, principalmente, en trabajos escritos ya en el siglo XX.[174]

8. Lituania.

El pensamiento filosófico y sociológico se desenvuelve en Lituania, en la segunda mitad del siglo XIX, bajo la influencia del movimiento de liberación de las masas trabajadoras contra los restos del feudalismo, contra los terratenientes, el zarismo y la explotación capitalista.

El gobierno zarista acentuó en Lituania el régimen de opresión nacional y de clase. Fueron prohibidos los periódicos y revistas en lituano y esta lengua quedó suprimida en la escuela y en las oficinas públicas. Perseguíase toda manifestación de la ideología y la cultura democráticas. Se incrementó la influencia del clero católico reaccionario sobre la parte más atrasada de los campesinos lituanos.

Al mismo tiempo, el desarrollo del capitalismo hace entrar a la palestra social a la joven burguesía lituana, que aspiraba a conquistar una situación preponderante en la vida económica y politicosocial del país.

Con su prédica de la conciliación con el zarismo y sus falsas conversaciones acerca de las tareas "comunes a toda la nación", la burguesía liberal lituana (agrupada en torno a *Ausra* (La Aurora), *Varpas* (La Campana) y otros periódicos— trataba de mantener a las masas populares

[174] Las concepciones del mundo de F. Rosin, P. Stuchka y J. Janson-Braun serán examinadas en el tomo V.

al margen del movimiento revolucionario de Rusia, frenando así la lucha del pueblo lituano contra el zarismo. Las capas más reaccionarias y clericales de esa burguesía, dirigidas por los sacerdotes católicos, apoyaban abiertamente al zarismo y a los grandes propietarios. Es característico que en 1894, cuando el Papa León XIII expuso en una encíclica dirigida a los católicos del Imperio Ruso la necesidad de que los fieles se mostrasen sumisos ante el zar, el clero católico de Lituania procuró que este mandato llegase a conocimiento de la población; y en los comentarios a la encíclica explicaba a los creyentes que "el Papa nos ordena ser fieles y obedientes al serenísimo y poderoso Emperador, respetar a todas las autoridades que él ha puesto sobre nosotros, tenerlos presentes en nuestras fervorosas oraciones..."

En tales condiciones, el pensamiento filosófico y politicosocial avanzado de Letonia, que se hacía eco de las aspiraciones de las masas trabajadoras, ansiosas de alcanzar su emancipación, mantuvo una tenaz lucha contra la ideología reaccionaria clerical-feudal y del nacionalismo liberal. Los éxitos de las ciencias naturales y las ideas de los demócratas revolucionarios rusos influyeron en alto grado sobre la corriente materialista en el campo de la investigación, corriente que en Lituania iba dirigida contra las concepciones del idealismo religioso. En los círculos avanzados de la sociedad crece sin cesar el interés hacia la creación popular lituana, hacia el idioma natal y la literatura patria, en oposición al cosmopolitismo del clero reaccionario y de los terratenientes.

Entre los defensores de la orientación materialista en la ciencia se encuentra *Juozas Adomaitis-Sernas* (1859-1922), de origen campesino, autor de *La Tierra y otros mundos, su vida y su fin, Seres vivos de otros tiempos, ahora desaparecidos. La biología o ciencia de los seres vivos* y de otros libros.

La materia, escribía Sernas, es eterna y se halla en constante cambio. "Ninguna partícula de la materia se pierde jamás al cambiar. Al contrario, de la nada no se crea nada: cada cuerpo puede ser creado únicamente a partir de otro. La cantidad de materia que hay hoy día en el Universo es la misma que existió... y existirá por los siglos de los siglos; la materia puede cambiar, pero su cantidad es siempre la misma...; en el universo no hay nada eterno, a excepción de la materia eterna que nunca muere." [175]

Sernas explica con un criterio materialista el origen y desarrollo de la Tierra y demás planetas, del Sol y de los sistemas de estrellas. Ese mismo espíritu le anima cuando expone las bases de la paleontología, el origen y desenvolvimiento de la vida en la Tierra y la evolución de las especies vivas. Los seres vivos que ahora existen en la superficie terrestre, al igual que los árboles y demás vegetales, escribe, "se fueron modificando a partir de otros, que vivían con anterioridad, los cuales, después de dar lugar a nuevas formas, desaparecieron".[176] Sernas reconocía también la indestructibilidad del movimiento (que él llamaba fuerza), unido insepa-

[175] *Apie zeme ir kitus svietus, ju buvi ir pabaiga. Pagal Heilperna, Falba ir kitus.* Sutaise Sernas, 1896, 211-212, 236 psl.
[176] *Senu gadyniu isnyke gyvi sutverimai.* Sutaise Sernas, 1900, 3 psl.

rablemente a la materia. Según subrayaba, "como la materia no se pierde en la naturaleza, no desaparece ni una sola de sus partículas, no puede formarse de la nada, en la naturaleza tiene lugar únicamente la modificación de la materia, y no su desaparición, de la misma manera que no se pierde ni la más reducida partícula de fuerza".[177]

Sernas estaba convencido del invencible progreso del conocimiento. "Hemos sabido —escribía— qué aspecto tiene el Universo, hemos visto que con un trabajo infatigable podemos conocer certeramente cualquier cuerpo y cualquier fenómeno, que a primera vista nos parecen absolutamente incomprensibles y el estudio de los cuales creíamos imposible." [178] No duda de que "al correr del tiempo, los hombres de ciencia completarán con sus investigaciones los conocimientos que tenemos acerca de la vida en la Tierra en siglos muy remotos".[179]

A la vez que subrayaba la independencia de los fenómenos del Universo respecto de la voluntad del hombre, Sernas estaba convencido de que éste puede cambiar la vida en la Tierra. "El futuro de los mundos no depende de nuestro deseo; sin embargo, el futuro de la humanidad depende de nosotros mismos. Los frutos de la ciencia nos muestran de lo que es capaz de alcanzar la razón del hombre." [180]

Ahora bien, Sernas se mantuvo en las posiciones del liberalismo burgués al valorar el desarrollo histórico de la sociedad, y no pasó de un materialismo espontáneo en su explicación de los fenómenos de la naturaleza. Sus trabajos ofrecen muestras de eclecticismo y de un espíritu no crítico hacia la filosofía idealista, por ejemplo hacia el kantismo. Mas, a pesar de todo, las obras de Sernas representaron un factor positivo en aquella situación de preponderancia del oscurantismo clerical y contribuyeron a propagar las ideas materialistas en Lituania.

Partidario del materialismo en la explicación de los fenómenos de la naturaleza fue también *Jonas Slüpas* (1861-1945), que procedía asimismo de una familia campesina. En *Dios, el cielo y el infierno* (1893), *Religión o ciencia* (1901) y otros trabajos denuncia las actividades reaccionarias de los papas y demás representantes de la Iglesia católica. Sus obras, aun inspiradas por un materialismo vulgar y por el ateísmo burgués de la Ilustración, contribuyeron a combatir los prejuicios religiosos.

El pensamiento social avanzado de la segunda mitad del siglo XIX encuentra en Lituania su más clara expresión en las obras de los escritores realistas y demócratas, que aborrecían el régimen de los burgueses y terratenientes, amaban apasionadamente al pueblo y se esforzaban por desarrollar la cultura nacional progresista. El poeta *Jonas Machis-Kekstas* (1867-1902), traductor al lituano de las obras de Pushkin, Lérmontov, Nekrásov, Heine, Mickiewicz y Petöfi, creía necesarios los vínculos de la creación poética con la vida real; consideraba que tenía que estar al servicio de elevados ideales sociales. "Si nos hemos comprometido a servir a la sociedad —escribía—, hemos de hablar de sus asuntos, de sus nece-

[177] *Biologia arba mokslas apie gyvus daiktus. Pagal prof. Nusbauma.* Sutaise Sernas, 1901, 51 psl.
[178] *Apie zeme ir kitus svietus...*, 185 psl.
[179] *Senu gadyniu isnyke gyvi...*, 36 psl.
[180] *Apie zeme ir kitus svietus...*, 254 psl.

sidades, de la lucha cotidiana por la vida; hemos de ayudarle en esta lucha, marcarle el camino, y entonces podremos decir con orgullo que somos verdaderos activistas sociales y patriotas." [181]

En los últimos años de su vida, emigrado en América, cuando pudo ver directamente la dura explotación a que los capitalistas sometían en aquel país a los obreros, Machis-Kekstas se acercó a la idea de la naturaleza de clase del Estado burgués y mantuvo relación con el movimiento obrero. En sus artículos y versos subrayaba que los trabajadores son los que crean todos los bienes, aunque padecen hambre y carecen de derechos, y llamaba a las masas populares a la lucha:

> Levantaos, hombres, y en huestes rebeldes,
> todos como uno, ¡al combate! ¡Adelante!
> Por la justicia y la libertad nos alzaremos,
> por nuestro pueblo atormentado.[182]

Una gran figura del realismo crítico en la literatura lituana es *Zhemaite* (Julia Zhimantene, 1845-1921); se incorporó a la literatura en 1894 y en sus relatos ofrece un vigoroso cuadro de la calamitosa situación de los trabajadores del campo, sometidos al yugo de las supervivencias feudales, de la arbitrariedad de los campesinos ricos y de la policía y de los prejuicios religiosos.

El escritor *Jonas Bilünas* (1879-1907) estudió los trabajos de Marx y Darwin y la literatura clásica rusa, las obras de Pushkin, León Tolstói y Gorki; por primera vez en la literatura lituana llevó al libro personaje de la clase obrera y mostró la fuerza de la acción organizada de los obrero *(La primera huelga)*.

Bilünas denuncia las embusteras invenciones de los liberales burgueses lituanos acerca de la "unidad" de la nación y señala que dentro de la industria capitalista la situación de los obreros y su movimiento no cambiaría porque "el patrono sea lituano u otro cualquiera". En sus obras defiende los principios realistas del arte, combate la autocracia y desenmascara al reaccionario clero católico como defensor de las clases dominantes y enemigo de la cultura. Al propio tiempo, el escritor se preocupa mucho de divulgar los conocimientos científicos, tratando de inculcar a los trabajadores de Lituania una visión materialista de la naturaleza.

En su trabajo *Fenómenos de la vida de la tierra* (1902) enfoca con un criterio materialista los problemas de la vida orgánica y refuta las leyendas bíblicas de la "creación del mundo". Bilünas explica la aparición de la vida en la tierra y el desarrollo de los organismos de conformidad con la teoría de Darwin y llega a la conclusión de que las especies "de los animales evolucionaron, fueron sustituidas por otras más perfectas... Todas las razas actuales, y también el hombre, proceden de razas anteriores más simples, y éstas de otras más simples todavía, y así sucesivamente... la vida adquirió formas tan variadas sólo mediante cambios eternos y que nunca se detienen".[183]

[181] *Ausra*, 1886, 162 psl.
[182] *Poesía de Lituania. Antología*, Vilnius, 1950, pág. 84 (en ruso).
[183] J. Biliunas (J. Barzdyla), *A psireiskimai is Zemes gyvenimo*, Voroneras, 1918, 51 psl.

La formación de la clase obrera y el comienzo de su movimiento espontáneo despertó en los círculos avanzados de Lituania el interés por la filosofía marxista. Las primeras obras de los clásicos del marxismo que llegaron a conocimiento de la juventud revolucionaria lituana fueron el *Manifiesto del Partido Comunista, La guerra civil en Francia* y *El capital.* Entre 1872 y 1875 existió en Vilnius un círculo de populistas revolucionarios en el que se estudió este último trabajo. En 1886-1887 se constituyó en la misma ciudad el primer círculo de partidarios del marxismo, compuesto de liceístas y seminaristas. Impulsó a su creación la obra de Plejánov *Nuestras discrepancias.*

También contribuyó a la propagación en Lituania de las ideas del marxismo el partido político de los obreros polacos Proletaryat, que extendía su labor a los trabajadores lituanos. Con la cooperación de miembros de esta organización naturales de Lituania, en 1883, fueron publicados los primeros volantes socialistas en lituano. Uno de esos volantes, dirigido a los labradores, exponía la idea de que "la tierra tiene que pertenecer a quienes la cultivan, y las fábricas a quienes trabajan en ellas". En 1902 apareció en lituano el folleto *De qué vive cada uno,* de Diksztain, líder del partido polaco Proletaryat, en el que con ayuda de la teoría marxista de la plusvalía se explicaba la naturaleza de la explotación capitalista y que se veían sujetos los obreros.

A comienzos de los años 90 los círculos de partidarios del marxismo intensifican la propaganda entre los obreros de Vilnius, Kaunas y otras ciudades lituanas. Contribuyeron activamente a difundir las ideas del marxismo en Lituania, entre otros, Andrius Domasevicius, Stanislav Trusévich (K. Zalevski) y Félix Dzerzhinski.

9. Estonia.

Desde 1870 hasta fin de siglo la situación politicosocial en Estonia es compleja y contradictoria. Los numerosos vestigios del Medievo, que se conservaban en la esfera de la economía, la política y el derecho, continuaban propiciando hasta cierto grado las actividades de la democracia campesina, que era portavoz de los intereses del agricultor como clase en su lucha contra las supervivencias de la servidumbre. Al mismo tiempo, en estos años, tanto en la ciudad como en el campo, se ponen cada vez más netamente de relieve las contradicciones de la sociedad nueva, capitalista. Según datos del censo de 1881, en Estonia había 47.000 labradores (propietarios y arrendatarios) y más de 200.000 campesinos pobres y sin tierra. Al desarrollarse el capitalismo y ahondarse las contradicciones que le son propias, se incrementan las tendencias antidemocráticas y clericales del pensamiento social de la Estonia burguesa.

Todavía vienen a complicar más la situación las reformas implantadas por el gobierno zarista en los países bálticos a fines de los años 80. Dichas reformas debilitaban la posición de los nobles, pero significaban a la vez un incremento de la reacción y de la política de rusificación de las regiones periféricas, con el consiguiente incremento del nacionalismo antirruso. Hemos de decir, sin embargo, que ese nacionalismo no hizo en Estonia

progresos considerables. El movimiento obrero mantuvo allí, desde el principio mismo, los más estrechos vínculos con la lucha del proletariado ruso.

Dentro de la etapa que ahora nos ocupa, el pensamiento filosófico y politicosocial de Estonia se caracteriza, de un lado, por las tendencias a la conversión de la democracia de la Ilustración en democracia revolucionaria y por el comienzo de la penetración del marxismo en el pensamiento social y filosófico avanzado, y de otro, por la lucha creciente de la ideología burguesa contra el materialismo y el ateísmo, por la prédica de la paz de clase y la unidad de los intereses nacionales.

A la formación de una serie de ideólogos de la burguesía estonia contribuyó *Gustav August Teichmüller* (1832-1888), profesor de filosofía en la Facultad de Teología de la Universidad de Tartu (Derpt). Sus concepciones denotaban el peso de Leibniz, Trendelenburg y Lotze. Teichmüller fundamentaba la necesidad del cristianismo con arreglo a un idealismo objetivo que vulgarizaba la monadología de Leibniz. A esta concepción le daba el nombre de "personalismo". El universo lo consideraba como un conjunto de sustancias elementales inmateriales vivas —los átomos—, que cambian y se combinan. Los organismos son conjunto de sustancias regidas por la sustancia suprema, que es el alma. La materia, el espacio y el tiempo carecen de realidad, son meras formas de la percepción. De ahí que Dios no exista separado espacialmente del hombre; Dios está en cada uno de nosotros. El cristianismo no es, pues, un movimiento temporal, sino una forma espiritual necesaria y eterna cuya base se encuentra en el alma humana. El principio supremo de la ética cristiana es la conciliación con lo existente.

Estas tesis de la conciliación con lo existente y de la correspondencia completa de la religión cristiana con la naturaleza del hombre ocupan un lugar importante en la ideología de los pensamientos burgueses de Estonia durante la segunda mitad del siglo XIX.

Harry Jansen (Heinrich Woldemar Amandis, 1851-1913), ideólogo de la burguesía estonia, trató de razonar la necesidad de la paz entre los terratenientes alemanes del Báltico y los campesinos estonios y letones, para lo cual recurrió a una peculiar concepción del nihilismo nacional. Las naciones, afirmaba, son un conglomerado circunstancial de individuos; la población de las provincias bálticas de Rusia la integran, en primer término, los "bálticos" unidos, y únicamente después vienen los estonios, los letones y los alemanes. La explicación de este hecho al pueblo, al decir de Jansen, tenía que crear la base para la colaboración y el fecundo trabajo común de los terratenientes y pastores alemanes con los campesinos estonios y letones. Tal era la reaccionaria y antipopular concepción de Jansen.

La ideología de la paz de clases y del amor cristiano a los explotadores es defendida también por Rudolf Gotfrid Kallas, Willem Reimann, Karl August Hermann y otros teóricos de la burguesía estonia. En la lucha contra las ideas avanzadas, contra el materialismo y el ateísmo, se distinguió especialmente Tinisson, director del periódico *Postimees*, que luego había de ser uno de los primeros líderes burgueses de Estonia. Tinisson sostenía que la lucha de clases es peligrosa para la "causa nacional", que la concepción materialista mata los ideales y conduce a la decadencia de las fuerzas creadoras del pueblo y de su conciencia nacional.

En unas condiciones en que las contradicciones de clase se iban agudizando cada vez más en el seno de la nación estonia, cuando la burguesía del país buscaba cada vez más abiertamente la alianza con los grandes propietarios contra "sus" masas populares, los mejores representantes de la democracia campesina empiezan a adquirir conciencia de la necesidad de los métodos revolucionarios de lucha.

Las tendencias democráticas revolucionarias se revelan netamente en las concepciones de *Karl Robert Jakobson* (1841-1882) en los últimos años de su vida. Para probar la legitimidad de la revolución se apoyaba en la teoría del "contrato social" de Rousseau. El levantamiento de las masas populares es la justa venganza que se toman contra las clases dominantes que lo han incumplido.[184] Ahí veía Jakobson la causa de la revolución burguesa en Francia y de los levantamientos campesinos que tanto abundan en la historia de Estonia. Estas ideas, en la medida en que lo permitía el estrecho marco es la censura en unos momentos de reacción política, las mantuvo también en las páginas del periódico *Sakala*, justificando la lucha de los pueblos de las colonias contra el imperialismo británico, los levantamientos de los pueblos balcánicos contra la dominación turca y la lucha de los checos contra la preponderancia de los alemanes.[185]

La labor de Jakobson y del periódico *Sakala* se vio continuada por otro periódico, *Virulane* (prohibido por las autoridades en 1888). En él se presta atención también a la lucha de la clase obrera, y no sólo a la vida de los campesinos pobres. Al morir Carlos Marx, en 1883, publicó un artículo en el que en forma velada se exponía la esencia del marxismo y se hablaba de su creciente influencia en el movimiento obrero de Europa Occidental.

En los años 90 aparecen en Estonia los primeros círculos marxistas, integrados por obreros y estudiantes. En uno de esos círculos. en Tartu, y luego. en 1896, en Moscú. estudió el marxismo el conocido escritor *Eduard Yúrievich Wilde* (1865-1933). Wilde no llegó a ser marxista. pero las ideas del marxismo dejaron en él honda huella. Posteriormente había de escribir, en sus notas autobiográficas, acerca de este período de su vida: "¡Qué triunfo, comprender el desarrollo histórico como algo *sujeto a leyes!* ¡Saber que la historia y sus ideas e ideales humanos, sus consecuencias logradas y no logradas son resultado de la *lucha de clases!*... Comprendí de súbito por qué la sociedad humana tiene que cambiar su fisonomía cuando sus modos de producción y distribución cambian bajo la acción de las nuevas condiciones..." [186] Bajo la influencia del marxismo se formaron también los principios estéticos del escritor. "El arte

[184] Acerca de K. R. Jakobson, véase el t. II de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, trad. esp., pág. 354.

[185] Resulta interesante señalar los grandes elogios que K. R. Jakobson hace del libro de V. V. Bervi-Flerovski *La situación de la clase obrera en Rusia*. "El autor —escribía— hace una calurosa defensa de las nacionalidades oprimidas de Rusia, incluidos los estonios, y pide que se conceda al pueblo de Estonia la posibilidad de desarrollar por sí mismo su cultura. Sólo así se pueden estrechar los lazos de fraternidad entre los estonios y los rusos y agruparlos para la lucha contra los barones alemanes." (*Problemas de Filosofía*, 1958, núm. 12, pág. 104, en ruso.)

[186] *Looming*, 1945, núm. 3, lk. 308.

—indicaba— es una de las formas de conocer la vida; aspira a llegar, *por otras vías*, a la misma meta que la ciencia. El arte quiere alcanzar a través del *sentimiento* lo mismo que la ciencia a través de la *razón*." [187] El conocimiento de la realidad es necesario para mejorarla. Esto puede hacerlo únicamente el arte realista, sólo él puede ayudar a "conocer y transmitir el conocimiento a aquellos cuyas almas tienen sed de verdad", a quienes "ansían un futuro nuevo y mejor". De ahí que para Wilde el "arte por el arte" equivalía a "ponerse de espaldas a la vida real", era expresión de las aspiraciones de las capas superiores de la sociedad capitalista a enmascarar una realidad tan poco atrayente.

En una serie de obras escritas a fines del siglo XIX, Wilde pinta con gran vigor artístico el movimiento revolucionario de los campesinos de Estonia contra los terratenientes, y también la insoportable situación del proletariado industrial, a la vez que expone la idea de que sólo las propias masas oprimidas pueden conquistar un futuro mejor en la lucha contra sus opresores.

A partir de los últimos años del siglo XIX el marxismo penetra sin cesar en el movimiento obrero y en los círculos avanzados de los intelectuales de Estonia. Las publicaciones e ideas marxistas les llegan desde Alemania (a menudo con adulteraciones revisionistas), y luego, en medida siempre creciente, a través de las organizaciones socialdemócratas rusas.

10. Moldavia.

Moldavia era una región periférica de Rusia, una región agraria de industria débilmente desarrollada, casi toda ella artesana. La clase obrera era poco numerosa y se encontraba dispersa. Todo esto no podía por menos de imponer su sello a la vida politicosocial de esta parte del país.

La fuerza social dominante en Moldavia la constituían los nobles, interesados en la vía prusiana de desarrollo de la agricultura.

En el plano filosófico los ideólogos de las clases explotadoras de Moldavia, y ante todo los nobles, sostenían concepciones idealistas religiosas. Uno de los idealistas moldavos de la segunda mitad del siglo XIX fue *Pável Stepánovich Leonard* (1874-1891), de cuya pluma salieron obras de filosofía y sociología como *Bosquejos de la vida de Europa* (1874), *La rebelión y su verdadera causa* (1881), *Una nueva era para la nobleza* (1885) y *El mal social* (1887).

El universo es obra de Dios: tal es la tesis sobre la que descansa la filosofía de Leonard. A la sombra del providencialismo tienen lugar todos los acontecimientos que se suceden en el mundo: los actos históricos "siguen majestuosamente su curso y no se desvían de un determinado camino".[188] El feudalismo es para él el régimen social más racional y la propiedad privada el bien supremo de la tierra. "La propiedad es la civilización", y su desposesión es "un delito de lesa humanidad"; la propie-

[187] *Looming*, 1945, núm. 3, pág. 238.
[188] P. S. Leonard, *Qué quieren arrebatar al pueblo ruso*, San Petersburgo, 1887, pág. 9 (en ruso).

dad colectiva es una "ficción jurídica",[189] y no puede existir de la misma manera que no existe la personalidad colectiva.

El crecimiento y avance de la ciencia y de la filosofía materialista es, según Leonard, la causa principal de todas las calamidades que afligen a los Estados y los pueblos. Al marchar la ciencia por las huellas de los materialistas, la humanidad asiste al triunfo completo de los revolucionarios o, como Leonard se expresaba, de "los escépticos y negadores".[190] Reconoce que el materialismo es la base de las doctrinas socialistas contemporáneas, y así lo confirma plenamente la Comuna de París, la cual "es la conclusión más consecuente de las teorías sobre las que se asienta el desarrollo moderno de la sociedad". Leonard escribía horrorizado que el "triunfo completo" de la Comuna "sobre todas las demás formas de convivencia es sólo cuestión de tiempo".[191] La salvación de la humanidad, manifiesta este místico, no se encuentra en las revoluciones ni en las legislaciones constitucionales, sino en la sumisión a Dios y al zar, en la lucha contra la "orientación radical del siglo".[192]

Las concepciones filosóficas de Leonard reflejaban los intereses de los nobles, presa de pánico ante la revolución popular y que percibían la debilidad de la burguesía rusa. Sus reaccionarias obras sirvieron ampliamente a los círculos dirigentes para combatir en Moldavia, en la segunda mitad del siglo XIX, la filosofía materialista y la ciencia. Leonard fue también, al mismo tiempo, enemigo rabioso del arte realista, que se niega a elevarse "por encima del fango de cada día" y se reduce a describir "la vida minúscula de la gente menuda",[193] es decir, de las masas trabajadoras.

Concepciones opuestas sustentan los mejores representantes del pensamiento filosófico progresista de Moldavia, entre los cuales se encuentra el escritor y filósofo *Constantin Stamati-Ciurea* (1828-1898), hijo del escritor C. Stamati, que fue contemporáneo y amigo de Pushkin.

En la naturaleza, afirmaba C. Stamati-Ciurea, no hay nada permanente, todo se encuentra en estado de "constante fermentación, de infinito movimiento y cambio".[194] La materia, el espacio y el tiempo son infinitos.[195] El pensador moldavo intuye que la fuente del movimiento se encuentra en el seno de la materia, en la lucha de los contrarios, que "chocan y se confunden entre sí".[196] En el Universo no hay ninguna fuerza sobrenatural, del más allá.

Apoyándose en estas proposiciones materialistas, Stamati-Ciurea combate la religión. En varios trabajos suyos *(Dejando volar el pensamiento, Concepción histórica de la demonología* y alguno otro) revela en parte las raíces sociales de la religión, sin limitarse a las gnoseologías. La aparición y el mantenimiento de las creencias religiosas no lo explica sólo

[189] P. S. Leonard, *Necesidades de la agricultura,* San Petersburgo, págs. 29, 30, 34 (en ruso).
[190] P. S. Leonard, *La revuelta y su verdadera causa,* San Petersburgo, 1881, página 16 (en ruso).
[191] Ibídem, págs. 14, 15.
[192] Ibídem, pág. 13.
[193] Ibídem, pág. 31.
[194] C. Stamati-Ciurea, *Insula Sagalin,* Cernauti, 1894, pág. 25.
[195] C. Stamati-Ciurea, *Opere alece,* Kishiniov, 1957, pág. 150.
[196] Ibídem, pág. 154.

"el miedo, el temor y el desconcierto ante incomprensibles y misteriosos fenómenos meteorológicos, físicos y químicos", sino también a la existencia de las clases sociales, la propiedad privada y el Estado, unido indisolublemente al "despotismo de la lucha entre las clases y estamentos".[197]

En la sociedad de clases, estimaba C. Stamati-Ciurea, la religión aprobó siempre la explotación, estuvo al servicio de los intereses de las clases dominantes. Tanto las autoridades religiosas como las civiles afirman que "mantienen relación personal con Dios o con seres sobrenaturales".[198] Torquemada, fanático defensor del catolicismo, este "verdugo rabioso", "disponía de regimientos enteros de alguaciles armados, de verdugos y espías...", afirmaba a sus colaboradores que el mismo Dios le había encomendado la misión de extirpar la herejía..." [199]

Los modernos colonizadores burgueses, que aniquilan a hierro y fuego a pueblos enteros, utilizan también para sus fines egoístas la religión y la Iglesia. "¿Han pensado los santos padres, los misioneros cristianos, en la actitud que los indígenas de las colonias mantienen hacia estos "pioneros de la cultura"? ¿Les agrada ser expulsados de los hogares en que nacieron, donde vivían en la abundancia?",[200] pregunta indignado Stamati-Ciurea.

Todas las religiones, concluye, por cuanto se basan en la fe ciega en el "creador único", se asemejan, y todos los dirigentes religiosos "son explotadores refinados, un instrumento político, las redes en las que se deja atrapar la crédula multitud..." [201]

Apoyándose en los avances de las ciencias naturales en el siglo XIX, el materialista moldavo rechaza los mitos religiosos de la creación del mundo y de la otra vida. El origen del hombre, señala en particular, ha sido demostrado con datos rigurosamente científicos. "Acerca de las fases de la transformación de este ser primitivo, que a partir del mono da origen al hombre, nos habla el famoso Darwin, profundo conocedor de la anatomía comparada, y lo demuestra con pruebas irrefutables." [202]

Adversario convencido del agnosticismo, C. Stamati-Ciurea escribe que la razón humana "logrará confirmar las hipótesis de Julio Verne, Flammarión y otros sabios valerosos".[203] La historia del conocimiento humano es para él la historia de la lucha entre la fe y la ciencia.[204]

C. Stamati-Ciurea reconocía la existencia de las clases y de la lucha de clases en la sociedad moderna. Condenaba duramente el sistema de explotación y defendía la idea de la amistad, la paz y la igualdad entre los pueblos. "Quiero contribuir a la ilustración del género humano —afirmaba— al margen de la lengua y del color de la piel." [205]

Merecen nuestra atención las concepciones del pensador moldavo acerca

[197] C. Stamati-Ciurea, *Opere alece*, Kishiniov, 1957, págs. 155, 156.
[198] Ibídem, pág. 156.
[199] Ibídem, pág. 155.
[200] Ibídem, pág. 208.
[201] Ibídem, pág. 153.
[202] Ibídem, pág. 200.
[203] Ibídem, pág. 150.
[204] Stamati-Ciurea, *Rasunete din Basarabia*, Cernauti, 1878.
[205] C. Stamati-Ciurea, *Opere alece*, pág. 157.

de la moral y el derecho. En la sociedad moderna, subrayaba, no hay ni puede haber una moral única, apropiada para todas las clases, pues esta sociedad se compone de clases hostiles, la lucha irreductible de las cuales "se hace cada día más cruel y reñida".[206] Además, señalaba Stamati-Ciurea, los conceptos del bien y del mal han cambiado incesantemente a lo largo de los siglos. Lo mismo ocurre con relación al derecho. El derecho de propiedad es, en realidad, el derecho de los ricos a explotar a los pobres.

C. Stamati-Ciurea no era un materialista y ateo consecuente, a menudo encontramos en él juicios contradictorios. Su materialismo era mecanicista. Materialista como era en cuanto a la visión de la naturaleza, rehuía la propia palabra de "materialismo". La incomprensión del papel decisivo del modo de producción en el desarrollo de la sociedad y la aplicación de las leyes biológicas al estudio de los fenómenos sociales le llevó a admitir el carácter eterno de la lucha por la vida en el seno de la sociedad. En sus últimos tiempos, Stamati-Ciurea abandonó las ideas progresistas, condenó la acción revolucionaria y defendió la religión ortodoxa.

El pensador avanzado más consecuente de Moldavia en la segunda mitad del siglo XIX, adversario de la reaccionaria filosofía idealista, fue V. L. Lashkov.

Vasili Lúkich Lashkov (1862-1932) figura entre los más eminentes escritores y críticos literarios moldavos del último cuarto del siglo XIX. En sus primeros tiempos no era materialista. Su poesía es entonces pesimista y contiene elementos de misticismo. Mas hacia 1890 Lashkov comienza a evolucionar hacia el materialismo. Su mejor obra filosófica, en la que expone sus concepciones materialistas, es *Qué es la vida* (1889), libro en el que rechaza categóricamente el idealismo y lo somete a dura crítica. Afirmar la existencia de lo espiritual con independencia de lo material, decía Lashkov, equivale a creer en una quimera. "Todo algo es material."[207] Materia y movimiento son inseparables. "En el mundo de la materia, donde todo existe únicamente en la medida en que cambia, la existencia de algo, cualquiera que ello sea, viene determinada por el cambio del objeto."[208] "El movimiento se revela sólo en la materia, y en ella se revela todo, incluso el espíritu."[209] La conciencia de la persona desaparece con su muerte. La muerte del cerebro es la muerte de la conciencia. El movimiento infinito de la materia va de lo inferior a lo superior. La vida es indestructible; al desaparecer en la Tierra, inevitablemente surgirá y se desarrollará en otros cuerpos cósmicos.

La materia, subrayaba el materialista moldavo, no puede moverse de otro modo que no sea en el espacio y en el tiempo, que son objetivos e infinitos como ella misma. Lashkov rechazaba la afirmación de los idealistas de que "los hombres son las arañas que tejen el tiempo y el espacio".[210]

Lashkov captaba muy sensiblemente la dialéctica objetiva de la naturaleza. "El movimiento de los existentes —escribe— es... movimiento

[206] C. Stamati-Ciurea. *Opere alece*, pág. 153.
[207] V. L. Lashkov, *Obras*, San Petersburgo, 1891, pág. 285 (en ruso).
[208] Ibídem, pág. 184.
[209] Ibídem. pág. 267.
[210] V. L. Lashkov, *Qué es la vida*, Odesa, 1889, pág. 26 (en ruso).

hacia lo no existente. De aquí que ser signifique ser solamente para no ser, vivir para dejar de vivir. La existencia admitida bajo la condición del cambio es por esto una existencia admitida bajo la condición del movimiento hacia la no existencia." Y sigue: "Todo cambio de la cosa es su muerte en momentos, siquiera sea porque se basa en la destrucción gradual y forzosa de sus formas precedentes." [211]

Elementos de dialéctica aparecen también en los trabajos de Lashkov cuando éste examina algunos fenómenos sociales, como es el problema de la libertad humana. "Todos son libres; por consiguiente, nadie es libre." [212] Esta proposición del materialista moldavo iba contra los idealistas tipo Leonard, quienes sostenían que todos los hombres son absolutamente libres espiritualmente, y también contra los metafísicos anarquistas, convencidos de que la supresión del Estado en general traería a la humanidad la Edad de Oro de la libertad. No existe ni puede existir la libertad absoluta en el sentido de la independencia respecto de las leyes objetivas, de la necesidad histórica: tal es el acertado punto de vista de Lashkov.

En el plano de la estética Lashkov combatió el formalismo y el naturalismo y reclamaba la unidad orgánica de la forma y el contenido. La forma, sostenía, tiene que "subordinarse al contenido como fuerza esencial".[213] no hay forma sin contenido, y viceversa; la inclinación hacia uno de esos aspectos en detrimento del otro conduce a la deformidad.[214]

Materialista como era en sus concepciones relativas a la naturaleza Lashkov, en lo fundamental, fue idealista en su visión de la historia. La concepciones democráticas, características de Lashkov a fines del siglo XIX y comienzos del XX, evolucionaron luego hacia el liberalismo burgués. No comprendió las leyes de la época del imperialismo ni, por esta causa, el valor histórico universal de la Gran Revolución Socialista de Octubre.

La lucha política la mantuvieron a fines del siglo XIX en Moldavia los populistas, estrechamente ligados a los centros del populismo revolucionario de Rusia. Una de las figuras más destacadas de esta tendencia en Moldavia fue Arbure-Ralli.

Zamfir Arbure-Ralli (1848-1933) estudió en la Universidad de Moscú y en la Academia de Medicina y Cirugía de la misma ciudad. En esos años intimó con Tkachov, Necháev y otros líderes del movimiento populista, y se incorporó activamente a la lucha contra el gobierno zarista. Las persecuciones de que las autoridades le hacían objeto le obligaron a marchar al extranjero, donde colaboró con Bakunin y formó parte de la redacción de las revistas populistas revolucionarias *Obschina* (La Comunidad Rural) y *Rabótnik* (El Trabajador). También escribió una serie de libros, folletos y manifiestos que son un modelo entre las publicaciones politicosociales revolucionarias moldavas de aquellos años *(La Comuna de París*, 1874; *Hartos y hambrientos*, 1875, etc.).

Como la mayoría de los populistas revolucionarios de los años 70, Arbure se dedicaba preferentemente a los problemas politicosociales y a los estudios sociológicos, aunque, a juzgar por sus trabajos, se interesó viva-

[211] V. L. Lashkov, *Qué es la vida*, Odesa, 1889, págs. 19, 20.
[212] Ibídem, pág. 9.
[213] V. L. Lashkov, *Qué es la creación*, ed. rusa, San Petersburgo, 1891, pág. 14.
[214] Ibídem, pág. 16.

mente por los avances de las ciencias naturales de su tiempo, y en particular por la teoría de Darwin.[215]

De conformidad con la concepción sociológica de Arbure, a la cual llega en los años 70, la sociedad humana se halla subordinada a la ley del progreso y avanza gradualmente, cambia y se perfecciona. El factor económico cumple un gran papel en este desarrollo de la sociedad, condicionando en cierta medida a todos los demás factores. "La política de esclavización de la mujer y el hombre, el derecho civil —escribía— han de ser examinados no como una falta de civilidad en la sociedad humana, sino como consecuencia de las relaciones del hombre frente al trabajo establecidas por la moderna civilización burguesa, como fruto del establecimiento de la propiedad privada, de la que se desprende la explotación del hombre por el hombre." [216] Unicamente por vía revolucionaria, suponía Arbure, es posible la supresión de los restos de la servidumbre en Rusia y Moldavia; y lo mismo puede decirse de todos los elementos de la explotación en general. Bajo la influencia de la teoría marxista, convertida en "patrimonio común del proletariado", Arbure llega a la conclusión de que "la libertad real de un pueblo cualquiera guarda relaciones íntimas con la libertad de la humanidad entera. De aquí se deduce la necesidad de la acción común, de la solidaridad de los proletarios de todos los países".[217] La sociedad del futuro, cree él, se basará en "el trabajo organizado científicamente"; en ella se crearán todas las condiciones para el desarrollo racional de cada individuo. "Los privilegios desaparecerán... el pensamiento humano, la ciencia y el arte se harán patrimonio del común..." [218] Carecía, empero, de una visión clara de las vías y métodos a seguir para la transformación revolucionaria de la sociedad, no llegó a advertir la misión histórica del proletariado. No comprendió la teoría marxista de la revolución socialista y de la dictadura del proletariado y, bajo la influencia de Bakunin, se oponía a la formación de un partido proletario.

Hacia 1880 Arbure se trasladó a Rumania y se apartó de la labor revolucionaria activa. Sin abandonar en toda su vida el sentimiento de admiración hacia la persona y la ideología anarquista de Bakunin, sin haber llegado a comprender la esencia del marxismo, Arbure evolucionó hacia el populismo liberal y el nacionalismo burgués.

Al desarrollo del pensamiento politicosocial, científico y filosófico de Moldavia en los años 80 y 90 contribuyó el economista, sociólogo, agrónomo y pedagogo ruso *Mijail Vasílievich Neruchev* (1840-1922). Su necrología de A. I. Herzen, aparecida en las páginas de *Rússkaia létopis* (Anales Rusos) le indispuso con las autoridades. Hacia 1870 se vio obligado a fijar su residencia en el Sur de Rusia. Estableciόse en la provincia de Jersón, y más tarde, en los años 80 y 90, en Kishiniov, donde desplegó una amplia y variada actividad científica y literaria. Sus obras de este período: *Estadística de las escuelas públicas en Besarabia* (1883) y *Nuestro problema cerealista* (1891), así como los trabajos de años posteriores: *Propagación de los conocimientos agrícolas entre el pueblo* (1902),

[215] Zamfir Arbure, *Opere alece*, Kishiniov, 1957, pág. 60.
[216] Ibídem, pág. 229.
[217] Ibídem, págs. 229, 230.
[218] Ibídem, pág. 231.

La cuestión agraria (1906) y otros, permiten juzgar acerca de sus ideas filosóficas generales. Neruchev se aparta de la visión idealista del mundo y sostiene que la naturaleza se desarrolla de conformidad con sus propias leyes objetivas. Lo que los teólogos e idealistas denominan leyes del "mundo de Dios", subrayaba, no son sino las "leyes inmutables de la naturaleza".[219] Neruchev consideraba que sólo el estudio de la naturaleza, del mundo material, lleva al conocimiento de la verdad.[220] De conformidad con ello exigía que se intensificase en las escuelas la enseñanza de las ciencias naturales, eliminando paulatinamente la libertad teológica, anticientífica y apoyada en una base viciosa, o, como él la denominaba, la "literatura de carácter catequista".[221] "No basta con conocer la verdad científica, hay que hacer profesión de fe de ella",[222] decía Neruchev, al pedir la íntima unión de la teoría y la vida en el proceso de estudio de la realidad. Al propio tiempo, se oponía a la "ciencia pura", divorciada de la práctica.

Neruchev enunció algunas tesis progresistas acerca de los fenómenos de la vida social. En el artículo *Alexandr Ivánovich Herzen* criticaba los elementos del feudalismo que seguían en pie en la Rusia posterior a la reforma y recalcaba el mérito inmortal del gran revolucionario, "que alzó su voz en pro de la emancipación de los campesinos, de la abolición de los castigos corporales y de la libertad de palabra".[223]

A pesar de estos acertados pensamientos, la concepción sociológica general de Neruchev es idealista. Suponía que el cambio de la vida de los hombres había de empezar "mejorando la situación económica de la población",[224] y se limitaba a defender la teoría del sociólogo burgués norteamericano H. George acerca de la nacionalización de la tierra dentro del marco del Estado capitalista.

La filosofía marxista comienza a conocerse en Moldavia en la última década del siglo. El círculo socialdemócrata creado en 1896 en Kishiniov y convertido en 1900 en grupo socialdemócrata, se dedicaba al estudio de las publicaciones marxistas. Una excelente ayuda prestaron a los obreros moldavos en este sentido los revolucionarios rusos y ucranianos condenados a destierro y los socialdemócratas de Odesa. Al propio tiempo hay que señalar que el escaso número y el atraso del proletariado de Moldavia eran un freno para que allí se propagasen las ideas del marxismo.

*

Las concepciones más arriba examinadas de los pensadores avanzados de Ucrania, Bielorrusia, Transcaucasia, Asia Central, regiones del Báltico y Moldavia, la lucha que mantienen con las ideas reaccionarias y conser-

[219] M. V. Neruchev, *Propagación de los conocimientos agrícolas entre el pueblo*, ed. rusa, Sinferópol, 1902, pág. 11.
[220] Ibídem, págs. 10-11.
[221] Ibídem, pág. 8.
[222] Ibídem, pág. 6.
[223] M. V. Neruchev, *Alexander Ivánovich Herzen*. En *Anales Rusos*, 1870, número 3 (en ruso).
[224] M. V. Neruchev, *La cuestión agraria*, Sinferópol, 1906, pág. 1 (en ruso).

vadoras de su tiempo, son prueba de que el pensamiento filosófico de los pueblos que ahora integran la U.R.S.S. consiguió grandes éxitos en la segunda mitad del siglo XIX.

No obstante, a pesar de la evidencia de los hechos, en la historiografía filosófica idealista se sigue cerrando los ojos al papel que esos pueblos, amantes de la libertad, desempeñaron en la defensa, propagación y desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico progresivo. Semejante nihilismo, dictado por los intereses de las clases explotadoras, con sus aspiraciones antidemocráticas y chovinistas, inspira las obras de muchos historiadores de la filosofía de orientación reaccionaria, singularmente entre los emigrados blancos.[225]

La verdadera historia del pensamiento filosófico y politicosocial de los pueblos que integran la U.R.S.S. quita la razón a los idealistas. Prueba irrefutablemente la valiosa aportación que al avance del pensamiento filosófico y social, junto a los pensadores del pueblo ruso, ofrecen los pensadores progresivos de los otros pueblos que hoy día componen la Unión Soviética: S. Podolinski y P. Grabovski, F. Bogushévich y A. Gurinóvich, G. Tsereteli, Zardabi, G. Agaián, Abai Kunanbáev, Z. Furkat, E. Veidenbaum, J. Adomaitis-Sernas, E. Wilde, V. Lashkov y tantos otros. Pensadores de la talla de Iván Frankó, Lesia Ukraínka, Jan Rainis, etc., se orientaron hacia el marxismo, estudiaron las obras de Marx y Engels y analizaron muchos problemas teóricos con una visión materialista del mundo, acercándose al materialismo dialéctico e histórico. Aun sin llegar a ser marxistas, contribuyeron notablemente a la propagación de las ideas del marxismo.

Los pensadores avanzados de los pueblos que ahora constituyen la U.R.S.S. no eran hombres de limitada visión nacional y tomaron parte activa en la lucha politicosocial y que en el plano filosófico se desarrolla dentro de toda Rusia y en escala mundial, contribuyendo a dar solución a los problemas generales planteados a la filosofía por el desenvolvimiento de la sociedad y de la ciencia. Unidos a los representantes de la cultura democrática rusa, querían una filosofía real que se incorporase activamente a la vida, y lucharon contra las fuerzas de la reacción y las concepciones idealistas religiosas imperantes. No limitaron su crítica a los idealistas "suyos", sino que incluyeron en ella las ideas antipopulares y reaccionarias de Schopenhauer, Hartmann, Nietzsche y otros grandes ideó-

[225] Los libros de una serie de historiadores burgueses contemporáneos de la filosofía silencian o adulteran el pensamiento revolucionario y materialista de los pueblos que actualmente integran la U.R.S.S. (así hacen, por ejemplo, las obras de N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, Nueva York, International University Press, 1951; V. V. Zenkovsky, *Histoire de la Philosophie russe*, París, N.R.F., 1952; Richard Hare, *Pionners of Russian Social Thought*, Oxford University Press, Londres-Nueva York-Toronto, 1951; B. Schultze, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christos. Kirche und Papstum*, Viena, 1950, etc.). Los actuales falsificadores burgueses de la historia, como son C. Manning, H. Kohn y otros, lanzan sus calumnias contra la cultura democrática de los pueblos de la U.R.S.S. y, contrariamente a los hechos, se esfuerzan por ocultar los vínculos ideológicos y la afinidad de los pensadores avanzados rusos, ucranianos, etc., que ellos tratan de enfrentar (véase C. A. Manning, *Ukranian Literature*, Nueva York, 1944; Hans Kohn, *Pan-Slavism. Its History and Ideology*, Notre Dame, Indiana, 1953).

logos de la burguesía europea. Desarrollaron las tradiciones materialistas y ateas y defendieron los principios de un arte realista, popular y de ideas.

El pensamiento filosófico avanzado de los pueblos que ahora integran la U.R.S.S. se halla representado en la segunda mitad del siglo XIX por formas distintas del materialismo. Esto se debe, en buena parte, a la diversidad de las condiciones históricas. Unas regiones del país habían alcanzado en ese período un nivel más alto de desarrollo económico y cultural, mientras que otras permanecían aún bastante atrasadas. En Ucrania y las regiones del Báltico, por ejemplo, donde el capitalismo progresa con rapidez y el proletariado aumenta, los hombres de la democracia revolucionaria dan un paso adelante en comparación con los de "los años 60" y se orientan hacia el marxismo, hacia el materialismo dialéctico. En cambio, en Kazajstán y Kirguisia existían aún a la sazón grandes supervivencias feudales patriarcales, y la inmensa mayoría de la población era analfabeta. Pensadores avanzados de su tiempo fueron allí los poetas populares, los bardos, que procedían directamente de las entrañas del pueblo. Mostrábanse contra las formas viejas y caducas de vida, combatían las supersticiones, los dogmas del Islam y el fanatismo, y preconizaban la aproximación al pueblo ruso y a su cultura avanzada. Su obra literaria contiene a menudo profundas ideas filosóficas.

La variedad de las condiciones historicosociales y de las características nacionales nos lleva a comprender la razón de que en Rusia, en la segunda mitad del siglo XIX, existieran formas tan diversas del materialismo —acomodadas a los distintos grados del desenvolvimiento histórico— como el materialismo espontáneo, el materialismo de la democracia revolucionaria y el materialismo dialéctico, que sin cesar va extendiendo su esfera de influencia. Si enfocamos el problema con un criterio histórico concreto, no es difícil comprender que, atendidas las condiciones del atraso feudal patriarcal, también el materialismo espontáneo de los pensadores de Asia Central era entonces un fenómeno indudablemente progresivo, que contribuyó en importante grado a la lucha contra la ideología religiosa feudal.

Cierto que algunos de los pensadores analizados más arriba no escribieron obras específicamente filosóficas, pero sus escritos politicosociales y literarios se hallan inspirados por el espíritu de la lucha, poseen un hondo contenido filosófico y —a pesar de las más duras persecuciones de la policía y la censura— defendían las ideas revolucionarias y materialistas; de ahí que con todo derecho ocupen un digno puesto en la historia del pensamiento social avanzado de sus pueblos.

Un papel importante en la vida filosófica de los pueblos que ahora forman la U.R.S.S. cupo en la segunda mitad del siglo XIX al materialismo de las ciencias naturales. Los científicos materialistas avanzados se apoyaban para sus investigaciones en las realizaciones conseguidas en Rusia y Occidente y se opusieron los intentos de subordinar la ciencia a la funesta influencia del idealismo, a la vez que mantenían los principios del materialismo en cada esfera concreta del saber.

Rasgo característico del pensamiento filosófico y sociológico avanzado de los pueblos no rusos que formaban parte del Imperio Ruso y luchaban junto con el pueblo ruso contra el zarismo, es su profunda comunidad ideo-

lógica con las tradiciones revolucionarias y materialistas de la filosofía rusa y del Occidente europeo.

Hacia mediados de la década del 90 comienza para todos los pueblos de Rusia una etapa nueva en la historia del movimiento de liberación y del pensamiento social, comprendido el pensamiento filosófico: la etapa del movimiento revolucionario del proletariado y del avance victorioso del marxismo.

CAPITULO IV

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN LOS PAISES DE EUROPA ORIENTAL EN EL PERIODO DEL CAPITALISMO PREMONOPOLISTA (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX)

El desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico en los países europeos orientales durante la segunda mitad del siglo XIX refleja los complejos y contradictorios procesos que a lo largo de ese tiempo tienen lugar en la vida social de sus pueblos.

Cada uno de los pueblos de Europa Oriental —polacos, servios, croatas, eslovenos, rumanos, checos, eslovacos, húngaros, búlgaros, albaneses, etc.— tiene su peculiar historia; la vida economicosocial, política y cultural presenta en ellos características propias. No obstante, el desarrollo social de estos pueblos, como el de todos, está sujeto a leyes generales, ofrece rasgos comunes en su desenvolvimiento económico, político y espiritual.

Lo característico en la vida de los pueblos de Europa Oriental durante la segunda mitad del siglo XIX es el desarrollo de las relaciones capitalistas, que socavan y destruyen en escala creciente los restos de la base del sistema feudal. Este proceso de desarrollo del capitalismo, se comprende, transcurre en los distintos países de manera diferente, en uno es más rápido que en otros, en dependencia de las condiciones históricas concretas de cada uno de ellos. Y así tenemos que en los países más desarrollados económicamente (Bohemia, Hungría, algunas regiones de Polonia) las relaciones capitalistas pasan a preponderar desde mediados del siglo XIX; más tarde ocurre lo mismo con el resto.

En cierto modo, una peculiariedad del proceso de estructuración de las relaciones capitalistas en los países de Europa Oriental es que tal proceso transcurre en presencia de fuertes y numerosas supervivencias del feudalismo. Hasta el mismo siglo XX se conservaron, según la expresión de V. I. Lenin, "poderosos restos del Medievo, que frenaban terriblemente el desarrollo social y el crecimiento del proletariado. Estos restos eran el absolutismo (el poder autocrático ilimitado), el feudalismo (la propiedad de la tierra y los privilegios de los terratenientes dentro del régimen de servidumbre) y el aplastamiento de las nacionalidades." [1] En virtud de estas circunstancias, dentro de muchos países europeos orientales el capi-

[1] V. I. Lenin, *Un nuevo capítulo de la historia universal.* En *Obras completas*, t. 18, ed. rusa, pág. 340.

talismo se desarrolla en la agricultura según el camino prusiano. Esto frenó en grado considerable el avance economicosocial, político y cultural de los países del Oriente europeo.

La escasez de tierras, los abrumadores impuestos y las cargas establecidas en favor de los terratenientes hacen que, en este período, en los países de Europa Oriental crezcan las agitaciones campesinas, se amplíe el movimiento antifeudal en pro de la reforma agraria y de la emancipación de los campesinos de la sujeción a que los grandes propietarios los mantenían. Este movimiento encuentra su reflejo en el avance de la ideología democrática revolucionaria.

Otra característica del desarrollo de la mayoría de los países europeos orientales en la segunda mitad del siglo XIX es que continúan sometidos a la más dura opresión nacional. Unicamente Servia y Montenegro habían conquistado a principios de siglo la independencia con ayuda del pueblo ruso. El resto, durante largo tiempo, vivió sujeto a la dependencia de potencias extranjeras. Hacia 1850 numerosos pueblos de Europa Sudoriental (búlgaros, croatas, albaneses, etc.) padecían bajo el más severo yugo del atrasado y reaccionario Imperio Otomano. Húngaros, checos, eslovacos y parte considerable de los polacos y ucranianos veíanse esclavizados por la monarquía feudal-burguesa de los Habsburgo. A la par con Austria, el Imperio zarista y Prusia sojuzgaban a la nación polaca, artificialmente dividida. De ahí que en la mayoría de los países orientales europeos lo característico en la segunda mitad del siglo XIX sea la lucha de los pueblos por su emancipación del yugo extranjero, circunstancia ésta que también se refleja en la vida política y en el pensamiento social.

El desarrollo de las relaciones capitalistas conduce a un nuevo y poderoso ascenso del movimiento de liberación nacional. Un ejemplo de ello lo tenemos en la insurrección polaca de 1863 contra la autocracia zarista, y también el movimiento de liberación nacional que se desenvuelve con singular vigor en los Balcanes, donde a la lucha contra los opresores turcos se levanta el pueblo búlgaro, que, como consecuencia de la guerra ruso-turca de 1877-1878, ve desaparecer el odioso yugo que lo tenía sujeto y alcanza su independencia política.

El creciente movimiento de liberación nacional presentaba en los países del Oriente europeo un carácter democrático-burgués; preparaba el terreno para los avances del capitalismo y, al propio tiempo, creaba condiciones más propicias para la lucha contra las fuerzas antipopulares.

La compleja y contradictoria situación de los países de Europa Oriental, al entrelazarse el yugo social y nacional que gravitaba sobre las grandes masas trabajadoras, encuentra su reflejo en el desarrollo del pensamiento filosófico y politicosocial y determina la orientación y el carácter de la lucha ideológica en cada uno de esos países.

El pensamiento politicosocial y filosófico progresista de los países de Europa Oriental en la segunda mitad del siglo XIX era expresión de las aspiraciones de las masas populares, que buscaban la libertad para dar un nuevo impulso a su vida económica, política y espiritual, que querían la independencia nacional, la conservación de su lengua y de su cultura y la supresión de los restos del yugo feudal. El movimiento democrático revolucionario y de liberación nacional tiene en cada uno de los países a sus

ideólogos. Los líderes revolucionarios y los científicos y escritores progresistas de los pueblos occidentales europeos, incorporados a la lucha común contra la opresión monárquica y la reacción, se aproximan todavía más en la segunda mitad del siglo XIX a los pensadores revolucionarios rusos y a los portadores de la cultura rusa avanzada.

El desarrollo del capitalismo en la industria y la agricultura trae en este tiempo, en los países europeos orientales, nuevos éxitos de las ciencias naturales. Ello da pie para nuevos avances de la concepción materialista del mundo. Los pensadores revolucionarios y científicos avanzados de Europa Oriental, apoyándose en las tradiciones progresivas propias y en los éxitos de la ciencia rusa y occidental europea, se manifiestan contra el idealismo y los prejuicios religiosos, como ateos convencidos, y se entregan a la labor de divulgación de los conocimientos científicos, en particular de la teoría de Darwin.

En bastantes casos, los líderes demócratas revolucionarios y los pensadores progresistas de Europa Oriental se pronuncian en este tiempo en pro de las transformaciones socialistas de la vida social y manifiestan interés hacia la doctrina marxista. No obstante, colocados como estaban en un ambiente de atraso económico, fueron incapaces a menudo de elevarse hasta el nivel del socialismo científico, y su socialismo presenta un carácter utópico; sus concepciones filosóficas no llegaron hasta el materialismo dialéctico e histórico, y con frecuencia eran inconsecuentes y contradictorias

Los ideólogos de las clases dominantes, en su lucha contra las ideas materialistas y revolucionarias, alzaban sobre el pavés las diversas tendencias idealistas: las concepciones místico-religiosas, el positivismo, el neokantismo, etc.

Con el progreso de la industria capitalista y la agudización de las contradicciones entre el proletariado y la burguesía, durante el último tercio del siglo XIX amplíase en los países de Europa Oriental el movimiento obrero espontáneo y, de este modo, aparecen las condiciones objetivas para la propagación de la ideología del socialismo científico, de la filosofía marxista.

Una repercusión particularmente intensa sobre el desarrollo del movimiento obrero y de la teoría marxista tuvo la Comuna de París, en cuyas barricadas combatieron revolucionarios de distintos pueblos, entre los cuales había hombres de Europa Oriental (J. Dombrowski, L. Frankel, F. Zheleznikar y otros); todos ellos dieron muestras de un profundo internacionalismo, de solidaridad fraternal con el proletariado francés en lucha.

En Bohemia, Hungría, Polonia, Bulgaria, Rumania, Croacia, Eslovenia y otros países de Europa Oriental, durante el último tercio del siglo XIX los círculos y organizaciones de los obreros van siendo sustituidos por los partidos socialdemócratas de inspiración marxista, que se fijan la tarea de aglutinar al proletariado en su lucha contra el capitalismo y las supervivencias del feudalismo. Las ideas marxistas son propagadas a través de la prensa obrera. Se traducen a las lenguas europeas orientales las obras de Marx y Engels y de sus continuadores, y se escriben trabajos originales en los que se aplica la teoría marxista a la situación histórica concreta de cada uno de esos países. Los marxistas, que son allí los fundadores de los partidos obreros socialdemócratas, propagan el materialismo dialéc-

tico e histórico, actúan abiertamente contra la ideología burguesa, denuncian su carácter antipopular, luchan contra el oportunismo y el revisionismo y trabajan tenazmente para cohesionar las filas del proletariado, preparándolo para futuros combates revolucionarios. Ahora bien, en este período los marxistas de Europa Oriental no pudieron asestar un golpe demoledor sobre las corrientes oportunistas, revisionistas, anarquistas y demás teorías burguesas y pequeñoburguesas, que habían penetrado en el movimiento obrero, ni desarrollar el marxismo de conformidad con las nuevas condiciones históricas. La realización de esta gran tarea en la nueva etapa histórica, en la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias, había de corresponder al leninismo.

1. Polonia.

En la segunda mitad del siglo XIX, Polonia se incorpora cada vez más a la órbita de la economía capitalista. El capitalismo penetra no sólo en la ciudad, sino también en el campo, entrelazándose con los restos de las relaciones feudales. Maduraba un nuevo ascenso revolucionario en el seno de los campesinos polacos, descontentos con la reforma de 1864, que fue la "edición polaca" de la reforma de 1861 en Rusia. Recelando una revolución campesina, los nobles polacos se confabularon con el zarismo.

Las fuerzas revolucionarias activas de Polonia habían sido destrozadas por el zarismo en 1863-1864, pero los acontecimientos de esos años no cesaron de ejercer influencia sobre el pensamiento social avanzado del país en el último tercio del siglo XIX.[2]

Durante los años 60, dentro de la vida ideológica de Polonia ocupa una posición preponderante la concepción religiosa católica del mundo que cuenta con el apoyo del Papa. Pero las tradiciones ideológicas de la democracia revolucionaria perviven tanto dentro del país como entre los emigrados polacos. Muchos demócratas revolucionarios hubieron de abandonar su patria al ser derrotada la insurrección de 1863-1864 y se establecieron en diversos lugares de Europa Occidental (la denominada joven emigración).

Demócratas revolucionarios como Jaroslaw Dombrowski y Valeri Wrubliewski y otros insurrectos continuaron en la emigración sus actividades ideológicas apoyándose en periódicos fundados en el extranjero: *Niepodlieglost*, *Gmina* y su sucesor *Zmowa*, uno de cuyos directores fue Josef Tokaziewicz. En las páginas de estos periódicos, y particularmente de *Gmina*, se dio un nuevo impulso a la ideología de la democracia revolucionaria: se profundizó la crítica del nacionalismo imperialista polaco y se amplió el programa del restablecimiento de la independencia de Polonia como república democrática. La prensa de la democracia revolucionaria sostuvo la idea de la alianza revolucionaria, en pie de igualdad, con los pueblos ruso y ucraniano y condenó la funesta política del ala

[2] Acerca del pensamiento politicosocial y filosófico de Polonia en el período de la insurrección de 1863-1864, véase el t. II de la presente Historia de la filosofía, cap. VI, § 1.

derecha de los "rojos" en el curso del levantamiento, criticó el carácter formal de la democracia burguesa occidental europea y propagó las ideas socialistas. "Todo para el pueblo y todo con el esfuerzo del mismo pueblo: en esta consigna tenemos no sólo el ideal político de nuestra patria, sino también los medios para conseguirlo",[3] decía V. Wrubliewski.

La actividad teórica de los demócratas polacos emigrados toma cuerpo, principalmente, en sus publicaciones revolucionarias de índole politicosocial.

En estos años se establece la alianza entre los demócratas revolucionarios emigrados de Polonia y Rusia. Tokaziewicz, cuyas concepciones se encuentran muy influidas por las ideas de Herzen, publica en *Gmina* (que apareció entre septiembre de 1866 y julio de 1867) cartas de Ogariov y defiende en varios artículos a *Kólokol* de los ataques de que era objeto por parte de los nacionalistas burgueses y grandes terratenientes.

La Comuna de París marcó honda huella en la evolución de las ideas políticas de la democracia revolucionaria polaca. Cientos de revolucionarios polacos se incorporaron a su defensa. Su sangre selló la alianza de los mejores hijos de Polonia con el proletariado europeo en lucha. Dombrowski, Wrubliewski y otros revolucionarios polacos, conscientes de que dentro de Europa había pasado al orden del día la lucha entre el trabajo y el capital, ocuparon altos puestos militares en la Comuna.

Después de la Comuna de París se estrecharon los vínculos de la emigración revolucionaria polaca con la Asociación Internacional de Trabajadores.

Su relación con la Primera Internacional contribuyó a la penetración del marxismo entre los revolucionarios polacos en la emigración, con lo que sus concepciones teóricas ganaron en madurez. *Valeri Wrubliewski* (1836-1908) entabló en Londres amistad con Marx y Engels, y en 1872, a propuesta de ellos, pasó al Consejo General de la Primera Internacional como secretario corresponsal de Polonia. Ese mismo año, con Teofil Dombrowski, Ludwik Oborski y otros, creó en Londres una organización democrática revolucionaria relacionada con la Primera Internacional y adherida a ella. La denominación adoptada —Lud Polski— subrayaba su continuidad con las tradiciones revolucionarias de la democracia polaca de los años 30. En su conocido discurso ante la asamblea del segundo Lud Polski, en 1875, Wrubliewski dijo que la democracia revolucionaria polaca era aliada de los proletarios de Europa y que los polacos "tenían que prepararse para la insurrección junto con los socialistas rusos..." A fines de los año 70, en Suiza, mantuvo estrecho contacto con los emigrados revolucionarios rusos y con el grupo de los primeros marxistas polacos, residentes en Ginebra.

V. I. Lenin tenía un elevado concepto de la labor de los demócratas revolucionarios polacos de ese tiempo. "...Los nombres de Dombrowski y Wrubliewski —decía— han quedado indisolublemente unidos al grandioso movimiento del proletariado en el siglo XIX, a la última —esperemos que la última derrotada— insurrección de los obreros de París." [4]

[3] Cita tomada de la revista *Mysl filozoficzna*, 1955, núm. 3 (17), pág. 72.

[4] V. I. Lenin, *El problema nacional en nuestro programa*. En *Obras completas*, t. 6, trad. esp. de W. Roces, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1959, pág. 454.

El desarrollo del pensamiento politicosocial y teórico dentro de Polonia era un eco de los procesos que transcurrían dentro del país después de la derrota de 1863-1864. Capas considerables de la pequeña burguesía y los intelectuales habían perdido la fe en la lucha revolucionaria y se hallaban espiritualmente abatidos. La *szlachta* (nobleza polaca) no quería ni pensar siquiera en alcanzar la independencia de Polonia por vía revolucionaria. El proletariado apenas si comenzaba a formarse y la joven burguesía manifestaba bastante actividad, pero no llegó a convertirse en una fuerza auténticamente revolucionaria. En esta situación, el grupo de los denominados "positivistas de Varsovia" lanzó a comienzos de los años 60 la teoría del "trabajo orgánico positivo" para mejorar la vida económica y cultural de Polonia. El "positivismo de Varsovia" era una corriente que tuvo auge en los años 60 y 70, divulgaba las ideas de Comte, Mill, Buckle y Spencer y creó una doctrina filosófica que, con todo su eclecticismo, permanecía vinculada a la ciencia y que por su racionalismo y su "practicismo" se diferenciaba de las concepciones románticas y del mesianismo místico que imperaron en años anteriores.

El "positivismo de Varsovia" cumplió en su período inicial cierto papel progresista. En un ambiente en el que imperaba la ideología clerical oscurantista, elevó su voz contra la idealización del pasado, el mesianismo, la moral aristocrático-religiosa y el oscurantismo eclesiástico.

En las obras de los "positivistas de Varsovia" ocupaba un lugar importante la propaganda de los conocimientos científicos; en particular, defendieron el darvinismo; en este sentido son de señalar los méritos del excelente geólogo Josef Nusbaum-Hilarowiz (1859-1917).

Las obras científicas de los "positivistas de Varsovia" contribuyeron a la formación inicial de investigadores polacos tan eminentes como María Skoldowska-Curie (1867-1934) y Marian Smolujowski.

El físico polaco *Marian Smolujowski* (1872-1917) demostró con sus estudios la existencia real y el movimiento de los átomos. Ofrecen particular interés sus trabajos sobre las leyes estadísticas en la física y para la fundamentación del carácter objetivo y relativo de la casualidad.[5]

Figuras destacadas del "positivismo de Varsovia" fueron *Alexandr Swientojowski* (1849-1938), conocido publicista, autor de *Acerca del origen de las leyes de la moral* (1877) y *Sobre el epicureísmo* (1882), y *Julian Ojorowicz* (1850-1917), a quien pertenece una *Introducción y concepción general de la filosofía positiva* (1872). El contenido fundamental del positivismo lo formula Ojorowicz así: no hay que hablar de cosas que no podemos conocer. La desconfianza en la capacidad del hombre para conocer la naturaleza de los fenómenos y para cambiar radicalmente la realidad se combinaba orgánicamente en las obras de Ojorowicz y sus adeptos con la desilusión en las perspectivas de la lucha política contra el zarismo ruso; así, defendían la colaboración pacífica con éste y ensalzaban el orden capitalista del Occidente europeo. Los "positivistas de Varsovia" se manifestaban contra la ideología democrático-revolucionaria de los años 40 a 60, que calificaban de "romanticismo sin base".

En los años 60 el "positivismo de Varsovia" desempeñó hasta cierto

[5] Las concepciones de M. Smolujowski serán examinadas en el t. V.

grado un papel positivo con su crítica del mesianismo y su propaganda de los conocimientos científicos; en la década siguiente, en cambio, es el adversario ideológico del marxismo en Polonia. Los positivistas acusaban demagógicamente a los marxistas, en sus órganos impresos, de mantenerse en un divorcio "romántico" de la realidad y de vivir en un mundo de proyectos irrealizables. Hacia 1885, el "positivismo de Varsovia" se derrumbó bajo los golpes de la ideología socialista, que cada vez se abría más ampliamente paso.

El proceso de propagación del marxismo y de sus ideas filosóficas comenzó en Polonia en los años 70, como consecuencia del desarrollo capitalista del país y de la agudización de las contradicciones de clase entre el proletariado y la burguesía. Las ideas marxistas, que la juventud revolucionaria polaca traía de Rusia y del Occidente europeo, encontraron campo abonado en la clase obrera de Polonia. Además del marxismo, de Rusia pasaron a Polonia las corrientes populistas y anarquistas, que ejercieron influencia negativa sobre el movimiento obrero en sus etapas iniciales. En los años 80 y más tarde, de Occidente llegaron a Polonia las ideas del revisionismo, las cuales tuvieron un terreno propicio en las capas pequeñoburguesas de la sociedad.

Las relaciones capitalistas, que a raíz de la reforma de 1864 hicieron rápidos progresos, convirtieron a Polonia en uno de los focos más importantes del movimiento obrero del conjunto de Rusia, que reaccionaba vivamente a los acontecimientos políticos. Después de aplastar el levantamiento de 1863-1864, el zarismo redujo a la nada los últimos restos de los derechos nacionales del Reino Polaco; la clase obrera de Polonia sentía muy sensiblemente la opresión nacional. En el proletariado ruso veía a su aliado natural en la lucha contra el zarismo, los terratenientes y la burguesía y por la emancipación social y nacional. El proletariado polaco se colocó en las primeras filas de cuantos combatían al absolutismo y al capitalismo en Rusia, a donde, a fines del siglo XIX, se había trasladado el centro del movimiento revolucionario europeo. El proceso de incorporación del marxismo transcurre en Polonia en íntima relación con el movimiento revolucionario de los obreros rusos.

Al mismo tiempo, las contradicciones nacionales eran aprovechadas por los nacionalistas burgueses para emponzoñar la conciencia de clase de los obreros. En el ardor de la polémica contra esos nacionalistas burgueses, los ideólogos y dirigentes del movimiento marxista polaco incurrieron a menudo en serios errores, al no valorar en su justo término la lucha de liberación nacional y al considerar equivocadamente que ello "apartaba" al proletariado de la realización de sus tareas directas.

A fines del siglo XIX, en el seno del pensamiento teórico polaco relacionado con el movimiento revolucionario se desenvuelve una enconada lucha entre los marxistas y los enemigos del marxismo, que trataban de falsificarlo. Los marxistas revolucionarios polacos dedicaban relativamente poca atención a los problemas filosóficos, circunstancia que procuraron utilizar en provecho propio los nacionalistas burgueses y los anarquistas, los cuales oponían a la filosofía del marxismo las doctrinas de los epígonos idealistas.

Organizadores de los primeros círculos revolucionarios de los obreros

polacos, en 1878, fueron *Ludwik Warynski* (1856-1889) y sus compañeros, que anteriormente habían tomado parte activa en el movimiento revolucionario ruso. Los círculos obreros socialistas sirvieron de base para el futuro partido del proletariado polaco. En 1878, con la valiosa colaboración de Warynski, fue redactado en Varsovia el primer programa de los socialistas polacos, que se conoce como "programa de Bruselas". Las tradiciones iniciadas por Warynski y su grupo tuvieron continuación en *Ruwnost* (Igualdad), la primera revista socialista polaca, que en 1879 fundaron los emigrados en Suiza. En 1880, en una carta a los dirigentes del grupo de *Ruwnost* con motivo del mitin celebrado en Ginebra para conmemorar el cincuentenario de la revolución polaca de 1830, Marx y Engels exhortaban a los socialistas polacos a unir las fuerzas revolucionarias de los pueblos polaco y ruso, y señalaban el valor de las tradiciones progresivas para el éxito de la lucha por la emancipación del proletariado. Con estos consejos, Marx y Engels prevenían a los socialistas polacos contra la desestimación del problema nacional.

De regreso a su patria, Warynski fundó la organización obrera revolucionaria Proletaryat (1882), con lo que se sentaban las bases del partido de la clase obrera polaca.

A diferencia del "programa de Bruselas", que contenía errores debido a la influencia de las ideas anarquistas, el programa de Proletaryat reflejaba una etapa nueva, más madura, de desarrollo del movimiento socialista polaco. En él se fijaba netamente la posición revolucionaria de clase del partido proletario y, por primera vez, se planteaba en Polonia el problema de la lucha por un Estado socialista.

Filosóficamente, Warynski era un convencido materialista y ateo, enemigo del oscurantismo religioso y eclesiástico.

Stanislaw Krusinski (1857-1886) contribuyó a la difusión de las ideas marxistas en Polonia. A él se debe la traducción al polaco de parte del primer tomo de *El capital* de Marx. Partiendo en sus trabajos sobre historia de la filosofía de los principios marxistas, Krusinski trató, en particular, de llegar hasta los orígenes de clase del positivismo, que él define como una filosofía enunciada por ideólogos burgueses y que estaba al servicio de los intereses de clase de la burguesía. "...Nuestro hombre de ciencia —escribía irónicamente refiriéndose a Spencer— es al propio tiempo hombre de la práctica, partidario de un determinado régimen económico que en todos los sitios se conoce como régimen de explotación... Tal es el misterio del arte de construir la sociología sobre una base biológica." [6]

No obstante, Krusinski se mostró incapaz de superar enteramente la influencia del positivismo; así afirmaba que "...la secular controversia de los materialistas y los idealistas parece que ha de terminar ahora en un compromiso".[7]

Krusinski se dejó ganar por las ilusiones al suponer que era posible un compromiso "dialéctico", sustancialmente distinto del positivista, entre el materialismo y el idealismo. Consideraba erróneamente que a los inte-

[6] St. Krusinski, *Szkice socjologiczne*. Varsovia, 1891, págs. 41-42.
[7] Ibídem, pág. 100.

lectuales polacos les correspondía una "misión especial" en el movimiento socialista.

Ludwik Krzywicki (1859-1941) contribuyó valiosamente a la divulgación en Polonia de las tesis del materialismo histórico y de la economía política marxista. En 1882, él, Krusinski y Wialoblocki formaron un grupo de propagandistas de las ideas marxistas que guardaba afinidades con el "marxismo legal" y el positivismo. Pero ya en 1883 Krzywicki se acercaba al movimiento obrero. Sobre él influyó favorablemente la labor del partido Proletaryat, en los órganos del cual —*Lucha de Clases* y *Ante el Amanecer*— colaboró como publicista. Entre 1883 y 1892 Krzywicki abandona las ilusiones de la misión especial de los intelectuales en el movimiento socialista. Para la propaganda de las ideas marxistas utilizaba hábilmente la prensa legal, incluidas las publicaciones de los positivistas.

En los artículos *Más sobre el programa* (1883) y *Los grupos obreros rurales y urbanos* (1884) sometió a crítica las concepciones de los "positivistas de Varsovia"; según hacía ver, las invitaciones de Swietochowski y sus partidarios a abandonar las ideas revolucionarias y a entregarse a un pacífico "trabajo orgánico" equivalían a "dar la aprobación moral al robo social" de que los capitalistas hacían objeto a los obreros asalariados.[8] En el artículo *El derecho al trabajo* (1885) anunciaba que "los hombres del trabajo llevarían a cabo la revolución social",[9] y en otro artículo —*El socialismo y los campesinos* (1884)— hablaba de los campesinos trabajadores como de un aliado deseable y posible del proletariado. Otro de sus trabajos, *Qué ocurre en el mundo. Rusia* (1884), se refería a la necesidad de una alianza de los proletarios polacos con las masas revolucionarias de Rusia. A la crítica de las concepciones populistas sobre el futuro de Polonia contribuyó la serie de artículos de Krzywicki que llevaba por título *Ilusiones democráticas* (1889).

Krzywicki combatió también reiteradamente el anarquismo. En el artículo *Partidarios insensatos de la revuelta* (1887) sostiene que los anarquistas son ideólogos de la pequeña burguesía; en su interpretación de los acontecimientos históricos son subjetivistas y en sus prácticas se atienen a la "teoría de los grandes hombres". Los socialdemócratas se guían por concepciones opuestas. "Unos (los anarquistas) construyen su régimen "ideal" a priori, sobre la base de sus deseos subjetivos, mientras que los otros (los socialdemócratas) lo buscan en la vía del progreso social." [10]

Con su labor como publicista Krzywicki contribuyó a la propagación de las ideas del materialismo histórico en Polonia a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Pero no se redujo a esto su labor. Además de su traducción de algunos capítulos de *El capital*, en 1885 vertió al polaco y publicó *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de Engels. Con este último mantuvo correspondencia acerca de la edición en Polonia de trabajos de los fundadores del marxismo. Después de 1895, Krzywicki se apartó del movimiento obrero.

[8] L. Krzywicki, *Dziela*, t. 2, *Artykuly i rozprawy*, 1880-1886, Varsovia, 1958, pág. 227.

[9] L. Krzywicki, *Prawo do pracy. Dziela*, t. 2, pág. 291.

[10] L. Krzywicki, *Idea a zycie z wczesnej publicystyki (1883-1892)*, Varsovia, 1957, pág. 217.

El primer libro suyo, *Los pueblos*, vio la luz en 1887. Su actividad teórica, en el transcurso de las dos décadas siguientes, fue muy variada: de su pluma salieron trabajos —prescindiendo de los de carácter sociológico propiamente dicho— sobre historia de la economía y etnografía, que contienen gran abundancia de informes de todo género.

Entre las obras sociológicas de Krzywicki sobresalen: *La idea y la vida* (1888), *La conciencia en el desarrollo social* (1890), *El desarrollo social entre los animales y en el género humano* (1905), *El desarrollo de la moral* (1905) y *El desarrollo de la cultura* (1905). Escribió también trabajos dedicados especialmente al análisis de las leyes y etapas de la evolución de la comunidad primitiva: *La sociedad primitiva, sus dimensiones y desarrollo* (1901) y *Formas de la organización economicosocial en el período del salvajismo y la barbarie* (1906-1907), obras en las cuales divulgaba las concepciones de Engels al particular.

Ofrece gran interés el estudio que Krzywicki hace de las condiciones en que aparecieron las ideas sociales, de su papel y de las causas de la formación de las tradiciones ideológicas. En *La idea y la vida* se refiere al problema de cómo los hombres pueden influir en la marcha del desarrollo social. La respuesta la busca él poniendo en claro la acción de las ideas progresistas sobre la vida de la sociedad. Siguiendo a Marx y Engels, subraya que las ideas son un producto de determinadas relaciones sociales, y ante todo de las relaciones de producción ya estructuradas o en gestación. "...La idea es la semilla, y el innovador es un sembrador; la idea puede prevalecer cuando es un eco del impulso de las masas, y esto es producto de las condiciones en que el hombre vive y un reflejo del medio económico." [11] Krzywicki oponía estas concepciones a las utopías sociales, que él denominaba "fantasías apriorísticas". Quienes las crean son "ingenuos como la vieja que quiere apagar el incendio con sal bendita y con la imagen de San Florián o San Bartolomé".[12]

La idea, cuando corresponde a las tendencias del ulterior desarrollo social y se hace eco de los intereses de la clase progresiva, cumple un papel activo y organiza a los hombres para la lucha social, influye sobre las relaciones economicosociales que dieron origen a esa lucha. "La idea, al extenderse, da carácter consciente a las vagas aspiraciones, une los esfuerzos dispersos y les muestra las causas y los fines. *En este período* [de desarrollo] *de la dialéctica social, la conciencia se convierte en una fuerza activa de primera magnitud.*" [13] En el artículo "La conciencia en el desarrollo social" califica Krzywicki las ideas avanzadas de "poderoso motor histórico, ariete de guerra".[14] Refiriéndose al "desplazamiento de las ideas en el tiempo y el espacio", escribía: "La dependencia de las relaciones de un país respecto de una idea ya madura y realizada en cualquier otro lugar, es tanto mayor cuanto más intensamente se halla desarrollado como un todo único y recíprocamente vinculado el moderno mecanismo del intercambio [de mercancías]." [15]

[11] L. Krzywicki, *Idea a zycie*, pág. 266.
[12] Ibídem, pág. 256.
[13] L. Krzywicki, *Idea a zycie*. En *Studia socjologiczne*, Varsovia, 1951, pág. 87.
[14] L. Krzywicki, *Idea a zycie*, Varsovia, 1957, pág. 431.
[15] L. Krzywicki, *Swiadomosc w rozwoju spolecznym. Prawda*, 1890, núm. 20.

Krzywicki conoció la teoría del materialismo histórico hacia 1885, pero no derivó inmediatamente hacia el marxismo, sino que durante algunos años se sintió atraído por las ideas de A. Comte, y luego por el empiriocriticismo de R. Avenarius. En los artículos "La concepción materialista de la historia de la humanidad" (1884) y "La conciencia en el desarrollo social" negaba la existencia de un vínculo interno necesario para el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. En 1886 llegó a escribir un artículo en el que defendía el principio de Mach sobre la economía del pensamiento. Unicamente en 1914, en *Qui pro quo*, se declara partidario del materialismo filosófico de Marx y Engels.

En los años 80, Krzywicki se manifestó en repetidas ocasiones contra la religión y el idealismo filosófico. Su artículo "El movimiento cristiano-social en Inglaterra" (1885) proclamaba la incompatibilidad del socialismo y la concepción religiosa del mundo, y presentaba a la Iglesia como "indudablemente, uno de los enemigos mayores de todo progreso".[16] En su crítica del anarquismo señala el carácter idealista apriorístico de sus premisas sociológicas: "El anarquismo, que censura el régimen existente, apela a la "razón"; en la vida social desearía implantar normas "absolutamente justas." [17]

De los trabajos de Marx y Engels, Krzywicki tomó algunas tesis de la dialéctica materialista. Criticaba la concepción metafísica del desarrollo social que se encuentra en H. Spencer y los "positivistas de Varsovia", sostenía la mutabilidad histórica de todos los fenómenos de la vida social de la "naturaleza humana" y de la ideología, y combatió por igual el subjetivismo en la explicación del papel social de las ideas y su negación fatalista. "Del subjetivismo —escribía en el artículo "Nuestra política" (1887)—, que en su mayor parte edifica castillos sobre el hielo, estamos lejos, pero no debemos estar más cerca de la religión del fatalismo." [18] En sus artículos "Un ensayo sobre la evolución social" (1887) y "La idea y la vida", refiriéndose a las relaciones entre la evolución y la revolución en el desenvolvimiento social, Krzywicki define el progreso como un proceso que transcurre mediante la "evolución de cataclismos", es decir, "de una evolución que se verifica a través de la revolución".[19]

Algunos trabajos posteriores de Krzywicki se apoyan también en ciertas tesis de la dialéctica. Así, en sus estudios sobre la historia de la sociedad primitiva, al analizar los cambios producidos en la estructura y dimensiones de las primeras tribus, subraya que la tribu no es algo inmutable, dado de una vez para siempre, sino que se encuentra en un estado fluido y cambia constantemente.

Krzywicki sometió a crítica las concepciones éticas de Spencer. "Herbert Spencer —escribe— ha transportado a la ética aquellos conceptos fundamentales... que eran únicamente la fórmula de expresión de los horizontes del individualismo burgués." [20] A la crítica del positivismo de Spencer vuelve una y otra vez. Otro artículo suyo, "La aristocracia del

[16] L. Krzywicki, *Dziela*, t. 2, pág. 262.
[17] L. Krzywicki, *Idea a zycie*, pág. 213.
[18] Ibídem, pág. 198.
[19] Ibídem, págs. 180, 287, 288.
[20] L. Krzywicki, *Rozwój moralnosci*. En *Swiat i czlowiek*, Varsovia, 1913, pág. 82.

espíritu" (1886), denuncia la naturaleza de clase y la inconsistencia teórica del darvinismo social y muestra la afinidad de esta concepción con las ideas de Spencer. A este propósito refuta las pretensiones del filósofo inglés, quien sostiene la "objetividad" e "imparcialidad científica" de su filosofía y su sociología.

La confusión ideológica sembrada por los teóricos del Partido Socialista Polaco (P.S.P.) repercutió en Krzywicki. En los años 90, sus ideas revelan de nuevo la influencia del "marxismo legal". Posteriormente, en nuestro siglo, se va apartando cada vez más del marxismo hasta convertirse en un político pequeñoburgués. En ese tiempo trata de fundir la teoría del materialismo histórico con la concepción biológica de los vínculos sociales, lo cual se traduce en una exageración del papel social de los instintos.

En su examen del papel social de las tradiciones ideológicas, Krzywicki presta atención no tanto a la influencia de las tradiciones progresistas como al análisis de la acción de las "supervivencias" rutinarias e inertes, exagerando mucho su estabilidad e incluyéndolas, con las inclinaciones y predisposiciones antropológicas, en lo que él denomina "base histórica" de la ideología de cada sociedad concreta.

Krzywicki dejó sentada también su opinión en los problemas de la moral y la estética. Mas su distanciamiento del marxismo tuvo repercusiones negativas en sus ideas sobre estas materias.

En los años 90 del siglo XIX se escinden las corrientes socialistas de Polonia. La socialdemocracia de Polonia y Lituania, que hacía suya la ideología de Proletaryat, ocupó, en lo fundamental, posiciones marxistas, mientras que el Partido Socialista Polaco (P.S.P.) derivó hacia una orientación antimarxista y nacionalista. Este último se manifestaba contra la revolución proletaria y la dictadura del proletariado. De la plataforma oportunista del P.S.P. se desprendía su punto de vista en el problema nacional.

En su crítica del P.S.P., Lenin valoraba así su posición burguesa en el problema nacional: "¡Que arda el mundo entero, con tal de que Polonia recobre su libertad! Enfocar así el problema equivale, naturalmente, a mofarse del internacionalismo." [21]

La base filosófica de la ideología revisionista del P.S.P. quedó formulada, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, en las obras de K. Kelles-Krauz.

K. Kelles-Krauz (1872-1905) sustentaba en sociología concepciones eclécticas, en las que ciertas tesis marxistas —deformadas según el espíritu del materialismo vulgar— se combinaban con las ideas de la "escuela psicológica", de inspiración idealista. En los Congresos celebrados por el Instituto Internacional de Sociología en 1894 y 1895, Kelles-Krauz formuló el principio de la "vuelta fatal a las ideas del pasado", principio plasmado más tarde en su obra *La ley sociológica de la retrospección* (1898). En uno de los trabajos incluidos en *El materialismo económico*, escribía: "Lo muerto impera sobre lo vivo para llevarlo adelante... esta

[21] V. I. Lenin, *Séptima Conferencia (de abril) del P.O.S.D.R. (b). 24-29 de abril (7-12 de mayo) de 1917.* En *Obras completas*, trad. esp., ed. cit., t. 24, pág. 290.

genealogía se cumple en forma casi estética, abarcando toda la vida de arriba abajo, del principio al fin." [22] Kelles-Krauz invitaba a "enriquecer" el marxismo con los avances de la sociología burguesa, sin excluir, como él mismo manifiesta, a las "escuelas contrarrevolucionarias". En política, Keller-Krauz era reformista. Suplantaba las ideas de la lucha de clase del proletariado por las ideas de la consolidación de la "patria" burguesa, con lo que se ponía de relieve su naturaleza de nacionalista burgués, que no tenía nada de común con el marxismo revolucionario.

Los líderes de la socialdemocracia polaca revolucionaria, ya en los años 90, intervinieron en defensa del marxismo y de su filosofía frente a las concepciones nacionalistas burguesas e idealistas que sustentaban los ideólogos del ala derecha del P.S.P.

Entre los líderes del proletariado revolucionario polaco, y más tarde del alemán, se encuentra *Rosa Luxemburgo* (1871-1919). Al movimiento obrero polaco estuvo particularmente vinculada a fines del siglo XIX, tiempo en que trata de enfocar los problemas desde las posiciones del marxismo.

Con este criterio Rosa Luxemburgo denuncia activamente el nacionalismo burgués y combate el revisionismo de E. Bernstein.

Rosa Luxemburgo era partidaria del materialismo dialéctico, y así lo señala en su trabajo *Reforma social o revolución* (1899), obra dirigida contra *Problemas del socialismo* y *Las premisas del socialismo*, de Bernstein. Demuestra la falsedad del principio reformista de este último: "e movimiento es todo, el objetivo final no es nada", y subraya que ta método oportunista es *idealista* en el sentido de que representa "...el re flejo de los fenómenos del mundo exterior... puesto cabeza bajo". En su crítica de Bernstein mantiene justamente el punto de vista de que el reformismo es incompatible con la teoría marxista y con el método dialéctico, y deforma las leyes de desarrollo de la sociedad. Rosa Luxemburgo ironiza a cuenta de las esperanzas neokantianas de Bernstein en el principio apriorístico de la "justicia en general"; señala la inconsistencia y falta de vitalidad de esas ideas, que califica de variedad del quijotismo. Desenmascarando los intentos de Bernstein de descubrir una "partícula de socialismo" en cualquier medida social de la administración burguesa, escribe: "Y si Bernstein plantea el problema de la cantidad de socialismo, mucho o poco, que contiene una ley fabril, nosotros podemos asegurarle que la mejor de las leyes fabriles contiene tanto socialismo como una disposición de la alcaldía acerca del barrido de las calles o del encendido de los faroles de gas..." [23] En su actividad revolucionaria práctica, Rosa Luxemburgo esgrimió —y a menudo con éxito— el arma de la dialéctica marxista, de la teoría marxista de la lucha de clases. Los trabajos de Rosa Luxemburgo correspondientes a fines del siglo XIX revelan ya tanto los lados fuertes como los débiles de su modo de pensar, los defectos de su método.[24]

[22] K. Kelles-Krauz, *Materializm ekonomiczny. Studia i szkice*, Kraków, 1908, págs. 37-39.

[23] R. Luxemburgo, *Reforma social o revolución*. Moscú, 1959, pág. 36.

[24] El estudio de las concepciones filosóficas y sociológicas de Rosa Luxemburgo proseguirá en el tomo V de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

En los últimos años del siglo XIX y primeros del XX, la lucha contra la ideología revisionista —incluido el revisionismo en el plano filosófico— se convierte en una de las tarcas más urgentes del pensamiento marxista de Polonia.

A fines del siglo XIX, en la filosofía burguesa del país se observan indicios de una reactivación del positivismo.

En Lvov nos encontramos a *K. Twardowski* (1866-1938), quien en su obra *Contribución al estudio del contenido y objeto de las representaciones* (1894) comienza a exponer el método de un análisis lógico de los conceptos característicos del positivismo del siglo XX.

En Varsovia tenemos a *Adam Mahrburg* (1855-1913). Su *Teoría de la adecuación al fin desde un punto de vista científico* (1888) y otras obras posteriores son una crítica de la teleología y del idealismo religioso. Ahora bien, frente a la religión y el idealismo no colocaba el materialismo, sino la teoría positivista de la ciencia como conjuntos de símbolos cómodos para la descripción de los fenómenos.

La obra de Mahrburg, y en particular la de Twardowski, sirvió de premisa para la aparición de la denominada "escuela de Lvov y Varsovia" en filosofía y lógica; durante los años 20 y 30 de nuestro siglo, esta escuela, junto a la filosofía del catolicismo, predomina en el campo de la filosofía burguesa de Polonia.

2. Los pueblos de Yugoslavia.

En la segunda mitad del siglo XIX no había aún un Estado yugoslavo único. Existían dos estados nacionales independientes: Servia y Montenegro. Croacia, Eslovenia, Bosnia, Herzegovina y demás tierras de los eslavos del Sur se encontraban sometidas a la dominación extranjera. Por esta razón, en ese tiempo el movimiento de liberación nacional sigue ocupando, junto a la lucha por la emancipación social del yugo de las clase explotadoras, un lugar importante en la vida social de los pueblos yugoslavos, con la repercusión consiguiente en su pensamiento teórico.

Durante el último tercio del siglo XIX se producen grandes cambios en el desarrollo economicosocial y político de los pueblos yugoslavos. Es un período en el que el capitalismo comienza a expansionarse. La aparición de un mercado capitalista interior se ve acompañada por la culminación del proceso de formación de las naciones yugoslavas. En un ambiente de incremento de las contradicciones economicosociales y políticas, de agudización de la lucha de clases, surgen los partidos políticos burgueses.

Al desarrollarse el capitalismo, a fines del siglo XIX, en las tierras yugoslavas surge y se forma una nueva clase, el proletariado, cuya aparición significaba el paso a una nueva etapa del movimiento de liberación y del pensamiento social.

La debilidad económica y política de la burguesía nacional yugoslava, su temor al movimiento revolucionario de las masas trabajadoras y su acomodación al orden existente determinaban el carácter antirrevolucionario de su política y su ideología.

El atraso en que entonces se encontraban las relaciones económico-sociales de Yugoslavia se dejaba sentir también en el movimiento obrero. El débil desarrollo de la industria le imprimía a menudo un sello artesano y se hallaba sometido a las influencias pequeñoburguesas. No obstante, la doctrina de Marx y Engels va penetrando en el seno del proletariado yugoslavo, entonces en formación, mostrándole el camino de su emancipación.

Un pensador demócrata revolucionario avanzado de los pueblos de Yugoslavia en la segunda mitad del siglo XIX fue *Vaso Pelagic* (1838-1899), natural de Bosnia, destacada personalidad social, revolucionario y socialista. Tomó parte activa en la insurrección de Bosnia y Herzegovina, de 1875-1878, trabajó incansablemente en la creación de organizaciones de artesanos y obreros, colaboró en la prensa socialista de Servia y fue uno de los fundadores del periódico *El Socialdemócrata*, de Belgrado.

En Rusia, donde vivió dos años (1863-1865), Pelagic asistió a las clases de la Universidad de Moscú y conoció las obras de los grandes demócratas revolucionarios: Herzen, Chernishevski, Dobroliúbov y Písarev. Pelagic marcaba una neta diferencia entre la Rusia oficial, autocrática y defensora de la servidumbre, y la auténtica Rusia popular. En su crítica de la diplomacia zarista durante la guerra ruso-turca de 1877-1878, recalcaba que esto "no se refiere en absoluto a la verdadera Rusia a nuestro hermano el pueblo ruso, que desea para nosotros, lo mismo qu para él, la emancipación real y un auténtico bienestar".[25]

A la pluma de Pelagic pertenecen *Historia de la insurrección de Bosnia y Herzegovina* (1879), *El socialismo o el renacimiento fundamental de la sociedad* (1894), *La ciencia y el pueblo trabajador* (1893) y otros libros y artículos.

Algunas obras de Pelagic, todavía en vida del autor, fueron vertidas a otros idiomas; se conocían, por ejemplo, en Norteamérica, donde los eslavos del Sur emigrados eran muy numerosos.

Pelagic expuso y defendió las ideas de la emancipación revolucionaria del pueblo y de la necesidad del progreso social. A diferencia de los liberales, vinculaba el problema de la liberación nacional al de la emancipación social. La libertad no viene por sí misma, repite en varias ocasiones, hay que conquistarla en una lucha tenaz y cruenta.

Las obras de Pelagic abundan en manifestaciones acerca de la filosofía y de su misión. Distingue dos modos de filosofar, los cuales se desprenden de la circunstancia de que los deseos e ideas de los hombres son distintos. El uno conduce "al reino del verdadero renacimiento y bienestar social", mientras que el otro lleva "a subterfugios y enredos científicos o no científicos". Pelagic condena este último y afirma que ama, estima y acepta "la filosofía real, verdadera y veraz", "la filosofía que se basa en la naturaleza, en el razonamiento sensato y puro, en verdades y hechos que se desprenden de la fuente de las necesidades orgánicas, reales y esenciales, del hombre y de la naturaleza".[26]

[25] Vaso Pelagic, *Historia de la insurrección de Bosnia y Herzegovina*, Sarajevo, 1953, pág. 247.

[26] Vaso Pelagic, *Obras escogidas*, t. III, Sarajevo, 1955, pág. 129.

Las manifestaciones de Pelagic sobre problemas filosóficos le definen como un pensador de orientación materialista. Todo lo que existe, dice, ha sido creado por la naturaleza. La tierra fue en otros tiempos una masa de materia en estado de fusión, y hubieron de transcurrir cientos de miles de años antes de que se formasen los mares y las llanuras, de que apareciesen los animales y surgiese, por fin, el hombre, el cual tardó muchos miles de siglos en convertirse en un ser civilizado. "La estructura, la constitución del organismo del hombre y de los animales —escribe Pelagic— es obra de un prolongado trabajo de acomodación y perfeccionamiento de la poderosa naturaleza, obra de procesos químicos y fisiológicos." [27]

Otros trabajos de Pelagic, entre los que se cuentan *Ensayos sobre el desarrollo progresivo de los pueblos y del individuo* (1871), *Lo que nos cuentan Dios y el Estado* y *Meditaciones del sentido común* (1879) combaten a la Iglesia y a la religión. Era un ateo convencido, que se apoyaba en los avances de las ciencias naturales. "La religión —escribía— es la mayor de las equivocaciones. La luz de la ciencia y del sentido común tiene que dispersar la deletérea niebla de todos los prejuicios." [28] La ciencia no reconoce fuerza sobrenatural alguna, y todo cuanto no puede ser justificado ante su juicio, es falso.

En el folleto antirreligioso *Mensaje a Dios o propuesta a los pueblos piadosos* (1891) escribía: "El desarrollo de las ciencias naturales y sociales acerca rápidamente la sagrada hora en que los hombres, los bolsillos, los cerebros y los derechos de los pueblos y de los hombres se verán libres de los ídolos y explotadores del cielo y de la tierra." [29] Su *Diccionario de palabras científicas y políticas extranjeras* definía así su credo: "Nuestra fe la integran los principios y las doctrina del socialismo, que es la realización suprema de la ciencia y que sólo él está en condiciones de liberar a la humanidad de todas las desgracias, los males, los choques y las calamidades sociales de nuestros días. Nuestro Dios es la verdad y la justicia, basadas en ciencias exactas y humanísticas; nuestra Iglesia es la fraternidad y el bienestar del pueblo y del hombre; nuestra moral es la igualdad económica y política de todos los hombres y pueblos y de todos los miembros de la sociedad útiles, ocupados en la economía y necesarios; y nuestro señor son las verdades científicas." [30] Los folletos antirreligiosos de Pelagic contribuyeron a desacreditar los prejuicios de la religión entre el pueblo.

La concepción que del mundo tiene Pelagic contiene elementos de dialéctica. "De la actividad conjunta de la naturaleza —escribía— se desprende que ésta no tolera en ingún sitio el menor estancamiento, nada queda fosilizado. La naturaleza trabaja sin descanso y eternamente, destruye lo viejo y crea lo nuevo... Tal es también la ley del movimiento, del desarrollo, de perfeccionamiento y adaptación, que nosotros observamos entre los hombres y en la sociedad." [31] El desarrollo, afirmaba Pelagic,

[27] Vaso Pelagic, *Obras escogidas*. t. III, Sarajevo, 1955, pág. 131.
[28] Vaso Pelagic, *Meditaciones del sentido común*, Moscú, 1958, pág. 18.
[29] Vaso Pelagic, *Obras escogidas*. t. III, pág. 11.
[30] Cita tomada de Vaso Pelagic, *Meditaciones del sentido común*, pág. 17.
[31] Vaso Pelagic, *Obras escogidas*, t. III, pág. 132.

es insuperable como lo es la poderosa corriente de un río. Transcurre con arreglo a leyes, de lo inferior a lo superior, y en la sociedad, subraya, son inevitables las revoluciones y conmociones, puesto que a su suave avance se oponen los caducos poderes del Estado y la Iglesia. "...Los pueblos pasan de un estado odioso a otra situación más racional y avanzada a través de la revolución —intelectual o cruenta, a través de la subversión y del levantamiento." [32]

Pelagic era idealista, en líneas generales, en la interpretación de la historia humana; no obstante, las fuerzas que la hacen avanzar no las veía en los designios divinos, sino en el trabajo y en las hazañas de quienes luchan en pro de los intereses del pueblo. En su discurso de defensa ante los tribunales, el 5 de junio de 1896, responde a la acusación de ofensas a "su majestad" el rey de Servia, que no reconoce la majestad de los reyes, aunque sí la majestad del pueblo y de sus trabajos. "Toda mi vida he trabajado y tomado bajo mi defensa esta majestad inmortal, la majestad del pueblo trabajador", dijo Pelagic.[33]

El lado fuerte de Pelagic es la crítica que hace de los vicios del régimen de explotación. En Marx veía al más grande representante del pensamiento socialista, que había proporcionado al socialismo una base científica y lo había afirmado como ciencia.[34] Carlos Marx —escribía— es un pensador tan eminente que sus obras ha de leerlas el mundo entero"" ya que "ha descubierto una nueva vía que lleva a la felicidad y la solidaridad de todos los hombres y pueblos, un nuevo estímulo para la actividad útil y el bienestar social".[35]

Nada hizo vacilar a Pelagic en la defensa de sus convicciones. Las numerosas represiones (fue recluido repetidamente en la cárcel y sufrió condena de trabajos forzados) no pudieron quebrantar su voluntad de lucha ni obligarle a renunciar a sus deseos de servir fiel y desinteresadamente al pueblo. Dirigiéndose a sus perseguidores, decía: "En último término, señores jueces, da lo mismo que me condenéis severamente o me pongáis en libertad; en adelante, como lo hacía hasta ahora, seguiré trabajando con todo empeño para propagar e implantar el socialismo, que es la forma más científica, más justa y más moral de régimen social, gritando como lo hago aquí ahora: ¡Que viva, progrese y venza la ley de la verdad, la ciencia y la organización socialista! ¡Viva el pueblo trabajador, que siempre y en todos los sitios llena los Estados y territorios, como ahora, cuando me juzgáis, que abarrota esta sala! Con estas palabras termino mi defensa y con ellas terminaré mi vida, firmemente convencido de que esta actividad y este ejemplo serán seguidos a no tardar por todos los honestos apóstoles del socialismo y por todo el pueblo trabajador." [36]

Otro pensador progresivo yugoslavo de la segunda mitad del siglo XIX fue *Bogoslav Sulek* (1816-1895), que se inició en las lides teóricas y políticas en los años 40, en el denominado movimiento de Iliria. Entre

[32] Vaso Pelagic, *Historia de la insurrección de Bosnia y Herzegovina*, pág. 29.
[33] Vaso Pelagic, *Obras escogidas*, t. III, pág. 210.
[34] Ibidem, pág. 143.
[35] Vaso Pelagic, *Meditaciones del sentido común*, ed. cit., pág. 15.
[36] Vaso Pelagic, *Obras escogidas*, t. III, pág. 215.

sus trabajos, publicados por la Academia Yugoslava de Ciencias y Artes de Zagreb, de la que era miembro, los más importantes son dos: *Precursores de Darwin* (1885) y *Esfera del materialismo* (1888).

Sulek, partidario del darvinismo, escribía: "Darwin tuvo numerosos antecesores, la idea que él expuso había aparecido mucho antes, pero en forma muy incompleta y confusa, por lo que no pudo ejercer sobre el mundo científico la influencia que ha ejercido el propio Darwin... En efecto, merece la pena estudiar el origen y desarrollo de una idea que, habiendo sido demostrada en todos los aspectos, ha de dar la vuelta a los conceptos existentes en la ciencia." [37] A pesar de las reservas del autor, obligadas ante el temor de represiones por parte de las autoridades y de la Iglesia católica, esta conclusión tenía un gran valor en unos momentos en que se hallaba en su punto culminante la lucha desatada alrededor de los descubrimientos de Darwin.

Argumentando en su obra sobre el materialismo la necesidad de estudiar las ideas materialistas, Sulek escribía: "La gran propagación del materialismo, cuya influencia ha penetrado ya en nuestro país, ha sido el motivo que nos llevó a la presente investigación, pues, en todo caso, se trata de un fenómeno significativo: de los avances del materialismo dependen en cierto grado los avances de la actividad intelectual de los hombres y, en general, el futuro de la humanidad." [38]

Sulek examina en sus obras un extenso círculo de problemas de las ciencias naturales y subraya la importancia de la concepción materialista del mundo para el progreso ulterior de la ciencia. No era un materialista consecuente y no pudo descubrir los errores sustanciales del materialismo vulgar. Para confirmar la tesis de que "no hay nada en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos" toma ejemplo del libro de Büchner *Fuerza y materia*, que en aquel tiempo gozaba de predicamento en Croacia.

Un factor nuevo y poderoso que estimula el movimiento de liberación y el pensamiento social avanzado de los pueblos yugoslavos a fines del siglo XIX y comienzos del XX es la formación del proletariado y la aparición del movimiento obrero. En 1894 se constituye el partido socialdemócrata de Croacia y Eslovenia; en 1896, los socialistas eslovenos crean su Partido Socialdemócrata Yugoslavo, y en 1903 queda estructurado definitivamente el Partido Socialdemócrata Servio.

Los primeros líderes del movimiento obrero yugoslavo fueron, en la mayoría de los casos, de origen proletario y conocieron el marxismo en la dura y despiadada escuela de la lucha práctica, en la organización y dirección del movimiento obrero. Así fue *Franz Zheleznikar* (1843-1903), obrero esloveno y uno de los primeros dirigentes del movimiento proletario de tendencia marxista en Yugoslavia. Antes de conocer el marxismo fue un organizador del movimiento obrero en su país natal, trabajó en su oficio en varios países europeos —Austria, Suiza, Francia— y luchó en la Comuna de París. De regreso a su patria, permaneció ocho años encar-

[37] B. Sulek, *Predtece Darvina. Rad. Jugoslovenske Akademije znanosti i umjetnosti*, knj. LXXV, Zagreb, 1885, pág. 77.

[38] B. Sulek. *Sfera materijalizma. Rad. Jugoslovenski Akademije znanosti i umjetnosti*, knj. 92, 1888, pág. 1.

celado por su labor revolucionaria de organización de los obreros y artesanos.

Al extenderse el movimiento obrero, en las tierras yugoslavas se eleva el nivel ideológico y teórico de los dirigentes, que defienden activamente la doctrina marxista en lucha contra el oportunismo y el reformismo. Entre los mejores dirigentes del movimiento obrero revolucionario servio se encuentra *Dimitar Tusovich* (1881-1914).

Desde fines del siglo XIX, el pensamiento politicosocial y filosófico avanzado de Yugoslavia, continuando las tradiciones revolucionarias de Svetozar Markovic y Vaso Pelagic, se desarrolla preferentemente bajo el signo de la doctrina marxista.

3. Rumania.

En la segunda mitad del siglo XIX, el capitalismo pasa a ocupar una posición preponderante en la economía rumana; se hace muy intensa la afluencia al país del capital extranjero, particularmente del alemán y del austriaco. Cuando el capitalismo se desarrolla en Rumania, los restos del feudalismo son todavía muy vigorosos. El entrelazamiento de las relaciones capitalistas y feudales encuentra expresión en el plano politicosocial en la alianza de la burguesía rumana con los terratenientes —"coalición monstruosa"—, cuya base es el mantenimiento de la gran propiedad y la vía prusiana de desarrollo del capitalismo en el campo.

En estas condiciones, la tendencia idealista, que en Rumania era portavoz de la coalición de burgueses y terratenientes, despliega la ofensiva abierta contra el socialismo y el materialismo.

Entre los representantes de la filosofía idealista rumana de este período se encuentra *Titu Majorescu* (1840-1917). Sus concepciones reflejaban la influencia de Kant, Herbart y Schopenhauer.

Majorescu fundó el círculo Zunimia, y con sus adeptos mantuvo una encarnizada lucha contra el materialismo, particularmente en el campo de la estética, defendiendo la teoría del "arte por el arte" y sosteniendo concepciones reaccionarias afines a la doctrina de Schopenhauer.

Una figura destacada del pensamiento sociológico burgués rumano fue el historiador *Alexandr Xenopol* (1847-1920), autor de *Principios fundamentales de la historia* (1899), libro que en 1908 se reeditó en París con el título de *La teoría de la historia*. La concepción filosófica de Xenopol, combinación ecléctica de elementos materialistas e idealistas, era expresión de las fluctuaciones y contradicciones características de la burguesía rumana. Xenopol parte de la afirmación de que el conocimiento es una "copia" de la realidad; la ciencia es "la reproducción intelectual del Universo; es un reflejo de la realidad en el intelecto, la proyección de la acomodación a un fin de las cosas en la razón humana".[30] El espacio y el tiempo eran para él el "marco" objetivo de la realidad. Al mismo tiempo, defendía la interpretación idealista de la historia con una visión que se aproxima a la de Rickert.

[30] Al. Xenopol, *La théorie de l'histoire*, París, 1908, pág. 30.

Xenopol enfrenta los "hechos que se repiten" y los "hechos que se suceden" para dividir las ciencias en dos grupos opuestos: las ciencias teóricas, que tratan de la repetición de los fenómenos, y las ciencias históricas, que tratan de los fenómenos que se suceden unos a otros. Entre estos dos tipos de ciencias establece la diferencia siguiente: las ciencias teóricas no operan con la categoría de causalidad, pero formulan leyes, mientras que las ciencias históricas establecen los vínculos causales, las "series de acontecimientos", aunque son incapaces de formular leyes. De conformidad con esta división metafísica e idealista trata Xenopol de elaborar un método que él dice específico de la historia: el "descubrimiento de la incógnita individual con ayuda de lo conocido individual", que él opone tanto a la inducción como a la deducción. Si bien la filosofía de la historia, tal como Xenopol la expone, ofrece en conjunto un carácter idealista, en algunas cuestiones concretas (visión del desarrollo histórico como proceso ascendente, explicación de la casualidad por las condiciones objetivas, reconocimiento del determinismo en la historia, etc.) se aproxima a una acertada comprensión de los fenómenos sociales.

En su *Historia de los rumanos* atribuye muchos acontecimientos históricos a las condiciones economicosociales, con lo que, en parte, rebasa su propia concepción idealista de la sociología.

Los avances del capitalismo en la segunda mitad del siglo XIX traen consigo en Rumania la aparición del movimiento obrero. Las primeras organizaciones obreras y los primeros círculos revolucionarios se constituyeron en los años 70 y 80, tras de lo cual, en 1893, aparece el Partido Socialdemócrata de los Obreros de Rumania, en cuyo programa figuraba la idea de la creación de la sociedad nueva, socialista, bajo la dirección del proletariado.[40] No obstante, este partido, con una dirección muy influida por el oportunismo, fue incapaz de organizar en aquel tiempo las acciones revolucionarias de masas de los obreros.

Los progresos del movimiento obrero significan el comienzo de la propagación del marxismo en Rumania. A ello contribuyó en gran medida la prensa obrera, que se enfrentaba valerosamente a la ideología oficial, y en particular la revista *Contemporanul* (El Contemporáneo), que se publicó en Jassi entre 1881 y 1891. Entre otros trabajos dio a conocer *Salario, precio y ganancia*, de Marx, y *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de Engels. En 1892, también en Jassi, apareció la versión rumana del *Manifiesto del Partido Comunista*. La revista *Contemporanul* hizo mucho para la propagación de la ciencia, y en particular del darvinismo, combatió los prejuicios religiosos y diversas teorías reaccionarias, como el maltusianismo y otras, defendió la reforma del sistema de enseñanza y sostuvo ideas avanzadas en el campo de la estética. En este plano se advierte en la revista la influencia de los demócratas revolucionarios rusos, y sobre todo de Chernishevski. En algunos artículos el análisis de los fenómenos del arte se atiene a las ideas del materialismo histórico.

Además de *Contemporanul* hubo otras revistas que contribuyeron a

[40] *Documente din miscarea muncitorcasca*, 1872-1916, Bucarest, 1947, págs. 189, 193, 195.

propagar en Rumania las ideas marxistas: *Emanciparea* (Emancipación, Bucarest, 1883), *Revista Sociale* (Revista Social, Jassi, 1884-1887), *Critica Sociala* (Crítica Social, Jassi, 1891-1893), etc., que expusieron las tesis del socialismo científico y lucharon contra el evolucionismo de Spencer, el anarquismo y otras concepciones no marxistas, a la vez que pedían la supresión de la propiedad privada. Merece especial atención el órgano de los socialistas rumanos en París, *L'Ere Nouvelle* (La Era Nueva, 1893-1894), en el que colaboraron Engels, Lafargue y otros jefes del movimiento obrero internacional. Engels conocía y apreciaba los esfuerzos de los socialistas rumanos para divulgar el marxismo en su país. En una carta a la redacción de *Contemporanul* señalaba la penetración en Rumania de las ideas del socialismo científico; los socialistas rumanos, escribía, han incluido en su programa "los principios fundamentales de la teoría que ha logrado agrupar en un destacamento único de combatientes a la inmensa mayoría de los socialistas europeos y americanos..." [41]

Después de la muerte del materialista rumano Basilio Conta,[42] en los años 80 y 90 del siglo XIX a la defensa y desarrollo del materialismo contribuyeron los representantes de la corriente democrática dentro del pensamiento social del país.

Un lugar importante en la propagación del marxismo en Rumania corresponde a *Constantin Dobrogeanu-Gherea* (1855-1920). Populista en sus comienzos, estuvo entre los primeros socialistas rumanos que adoptaron el marxismo. Dobrogeanu-Gherea, que poseía una sólida base teórica, defendió la doctrina marxista en sus trabajos contra el anarquismo, las concepciones de Spencer, el liberalismo burgués, etc. Entre sus principales escritos tenemos *La esclavitud y el socialismo* (1884), *Carlos Marx y nuestros economistas* (1884), *La anarquía del pensamiento* (1891) y *La concepción materialista de la historia* (1892). En 1886 redactó el programa de los círculos socialistas de Rumania, que constituía un sistema de reivindicaciones democráticas generales.

Dobrogeanu-Gherea mantuvo correspondencia con J. V. Plejánov y experimentó la influencia de los trabajos marxistas de este último.

El mérito principal de Dobrogeanu-Gheria en el campo de la filosofía es su lucha en pro de la estética materialista. Partiendo de las ideas de los demócratas revolucionarios rusos y de otros eminentes críticos, y apoyándose en la interpretación materialista de la historia, demuestra la dependencia en que el arte se encuentra respecto de la sociedad y el valor que para ésta tiene. Frente a la teoría idealista reaccionaria del "arte por el arte", que en Rumania sostenían Majorescu y demás componentes del círculo Zunimia. Dobrogeanu-Gherea proclamaba que el arte, como cualquier otra manifestación de la razón humana, es producto del medio natural, y especialmente del medio social, y ostenta el sello del tiempo en que apareció y de la sociedad que le dio vida. "El artista, el escritor, colocado como está bajo la influencia de su medio, respira la atmósfera moral del medio en que se encuentra y por eso sus trabajos, los argumentos que elige,

[41] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXVIII, Leningrado, 1940, página 4.

[42] Las concepciones de V. Konta (1845-1882) fueron examinadas en el tomo II de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, págs. 399-401.

el método de que se valga para exponerlos, mostrarán la huella del medio social que le rodea." [43] Dobrogeanu-Gherea combatía por igual la negación materialista vulgar del carácter específico y papel activo del arte, como la estética idealista de Majorescu, que veía en el arte un fin en sí mismo. Resaltaba no sólo la primacía de la realidad objetiva con respecto al arte, sino también el papel activo del escritor o compositor en el proceso de conocimiento artístico del mundo, la influencia que el arte ejerce sobre la vida social. También señalaba Dobrogeanu-Gherea la unidad del valor ético y estético del ideal social avanzado en el arte como norma valorativa primordial para enjuiciar una obra de arte.

Dobrogeanu-Gherea denuncia el sentido político reaccionario de la denominada "estética pura": "Cuando los caballeros del arte por el arte, del arte puro, del arte que por encima de todo y ante todo es arte, cuando estos caballeros se levantan contra las ideas y corrientes sociales en el arte... no se oponen a las ideas o tendencias sociales en general... sino que se oponen a determinadas ideas y tendencias",[44] es decir, a las fuerzas avanzadas de la sociedad.

Dobrogeanu-Gherea refuta la concepción idealista del mundo de Majorescu, según el cual el arte es la contemplación de tipos e ideales universales, y relaciona el concepto de lo típico con el valor cognoscitivo de la obra artística, con el carácter y el grado en que influye sobre la vida social.

Un aspecto importante en la labor de Dobrogeanu-Gherea es su intento de fundamentar el método de la crítica literaria. En sus trabajos sobre este tema parte de la idea de que el arte no es una simple fotografía de la vida, sino expresión artística de sus rasgos esenciales, y destaca las siguientes etapas del análisis crítico: 1) estudio de la fuente de la creación artística, de sus condiciones sociales, nacionales y fisiológicas; 2) estudio del ideal moral, de la idea que el autor expresa, de la acción que ejercerá la obra de arte y de la amplitud de dicha acción; análisis de los medios mediante los cuales la obra de arte influye sobre nosotros.

Las obras de crítica literaria y estética de Dobrogeanu-Gherea revelan la influencia del sociologismo vulgar; así ocurre cuando identifica la base económica con las fuerzas productivas, cuando trata de establecer vínculos mecánicos entre los complejos fenómenos literarios y la base económica, etc.

El oportunismo, que más tarde adopta, resultó funesto para las concepciones y la actividad de Dobrogeanu-Gherea. Al elevar a la categoría de lo absoluto las formas legales de la lucha de clases, llega a la conclusión oportunista de que el proletariado puede alcanzar sus fines en el marco de la sociedad burguesa. Semejantes ideas fueron arraigando en él, cada vez más, a medida que el capital premonopolista se iba convirtiendo en imperialismo, bajo el cual Dobrogeanu-Gherea adopta el reformismo de la II Internacional.

Ion Nedejde (1854-1929) se consagró en los dos últimos decenios del siglo XIX a la defensa de las concepciones materialistas. Era director del *Contemporanul* e interpretó con un criterio materialista los más impor-

[43] C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice;* vol. I, Bucarest, 1956, pág. 31.
[44] Ibídem, pág. 81.

tantes problemas de la ciencia y de la filosofía. Valiéndose de los datos de las ciencias naturales defendió este punto de vista en trabajos como *Qué sabemos del mundo* (1881-1882), *El origen de los seres vivos* (1883), *¿Hay Dios?* (1884) y otros. Nedejde afirmaba que, puesto que todo cuanto existe en el mundo es materia, "podemos demostrar que no hay ni espíritu ni Dios". Tradujo al rumano algunas de las obras de Marx y Engels.

No obstante, Nedejde sufría la influencia de las concepciones del liberalismo burgués y mantuvo una línea oportunista en el movimiento obrero; ello le llevó, en 1899, a participar en la liquidación del partido socialdemócrata.

Atención especial merecen los trabajos filosóficos de *Raicu Ionescu-Rion* (1872-1895), socialista, escritor y crítico literario: *El idealismo y el materialismo económico* (1892), *La sociología burguesa y la teoría de la lucha de clases* (1892) y *¡Religión! ¡Familia! ¡Propiedad!* Este último fue reproducido en la revista *L'Ère Nouvelle* (París, 1894).

En su defensa del materialismo histórico (que él denomina equivocadamente "económico") y en pugna con los sociólogos burgueses, Raicu Ionescu-Rion escribe: "No son las ideas de los hombres las que determinan la organización social, sino que es esta última la que crea las ideas", comprendidas "las ideas que ponen en movimiento a las grandes masas". La sociología de Ionescu-Rion tiene como centro la teoría de la lucha de clases, que él define como "ley que explica la evolución social".[45] E artículo "¡Religión! ¡Familia! ¡Propiedad!" desenmascara sin temor algun el papel social de estas instituciones dentro de la sociedad burguesa.

Una valiosa labor para la difusión del marxismo en Rumania es la que realizó *Stefan Stinca* (1865-1897). Era sociólogo y médico. Su obra *El medio social como factor patológico* (1891) se basa en diversos trabajos de los fundadores del marxismo: *La situación de la clase obrera en Inglaterra, Manifiesto del Partido Comunista, El capital* y *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* Stinca no se limita a exponer las tesis del marxismo, sino que trata de estudiar con un criterio marxista algunos problemas de la medicina social. "Lo original, de lo cual nos mostramos orgullosos, considerando que somos los primeros en haberlo hecho, es la aplicación del método dialéctico al estudio de la medicina",[46] dice el autor. Stinca subraya el papel decisivo del medio social en el desarrollo del hombre y escribe: "La sociedad se convirtió en el nuevo medio, dentro del cual se desarrolla el organismo humano y que ejerce una acción cada vez mayor y más profunda sobre ese desarrollo." [47] Pone de relieve la relación entre los padecimientos físicos de las masas populares y las condiciones de vida, señalando la necesidad de suprimir el régimen capitalista y de pasar al socialismo al objeto de salvaguardar la vida y la salud de los trabajadores. También critica abierta y decididamente el maltusianismo, el darvinismo social y otras teorías reaccionarias. La prensa democrática y obrera se hizo amplio eco de las

[45] *Critica sociala*, Iasi, 1892, núms. 6-7.
[46] *Progresul medical romin*, 1896, núm. 20, págs. 154, 155.
[47] Stefan Stinca, *Mediul social ca factor patologic*, Ed. II, Iasi, 1897, pág. 10.

ideas de Stinca, las cuales ejercieron influencia sobre los círculos avanzados de los intelectuales y sobre la literatura científica de Rumania.

Los trabajos de los hombres de ciencia rumanos, en los que se exponía una concepción científica del mundo y se combatía el oscurantismo idealista, representaron una valiosa aportación al desarrollo de las ideas materialistas. El materialismo histórico-natural se abrió camino en Rumania, en la segunda mitad del siglo XIX, en las obras de S. Mihailescu, V. Babes y otros grandes investigadores.

Stefan Mihailescu (1846-1899), autor de *¿Puede la fisiología del cerebro darnos la psicología?*, *Espiritualismo y materialismo*, *Introducción a la psicofísica* y otras obras, trata de explicar el mundo partiendo de él mismo, de descubrir las leyes del movimiento de la materia. "No hay ningún ser sobrenatural capaz de obrar de ningún modo sobre la naturaleza —escribe—. Los fenómenos en su amplia integridad, aunque infinitamente diversos en sus propiedades, han sido, son y serán acciones puramente materiales." [48] A diferencia del idealismo, que edifica sus conclusiones a priori, el materialismo, indicaba Mihailescu, es una doctrina filosófica construida a posteriori (o sea apoyándose en la experiencia), sobre el cimiento de las ciencias naturales. Gracias a ello, el materialismo sigue un camino de ascenso continuo. Mihailescu se manifestó contra el agnosticismo de Spencer y otros idealistas, viendo en toda negación de la posibilidad del conocimiento científico un freno que se opone al avance de las ciencias.

A la defensa del materialismo en las ciencias naturales contribuye valiosamente también *Victor Babes* (1854-1926), que es uno de los fundadores de la bacteriología. Su obra *Relaciones de las ciencias naturales con la filosofía* sostiene que el mundo es material y cognoscible. Gozaron de gran éxito en Rumania sus trabajos y conferencias públicas en que denunciaba el misticismo y demostraba la incompatibilidad entre la ciencia y la religión.

En Transilvania, las tradiciones del pensamiento filosófico de vanguardia las defendió el naturalista y socialista *Frederik Krasser* (1818-1893). Sus concepciones sobre la naturaleza se formaron bajo la influencia de los descubrimientos científicos del siglo XIX, y en particular de la teoría de Darwin. En su opúsculo politicofilosófico *Antisyllabus* condenaba al clero reaccionario y demás enemigos del progreso, que oscurecían la conciencia del pueblo.

Todo lo expuesto nos dice que en Rumania, en la segunda mitad del siglo XIX, las tradiciones materialistas de Balcescu y de Basilio Conta fueron continuadas por otros notables representantes del pensamiento social democrático y grandes naturalistas. Posteriormente, la marcha de la filosofía materialista va unida en el país a la difusión de las ideas del marxismo, que son sostenidas en los trabajos de los investigadores y pensadores avanzados de fines del siglo XIX y comienzos del XX; éstos, aunque no siempre de manera consecuente, se guían por el punto de vista del materialismo dialéctico e histórico.

[48] St. Mihailescu, *Spiritualism si materialism. Revista contemporala*, Bucarest, 1873, núm. 3, págs. 263, 264.

4. Bohemia y Eslovaquia.

En la segunda mitad del siglo XIX, Bohemia y Eslovaquia continuaron sujetas a la monarquía de los Habsburgo. En los años 50 y 60, la industria checa, en rápido ascenso, se hallaba concentrada en manos de la burguesía alemana, pero a partir de entonces va aumentando el número de empresas fabriles pertenecientes a la burguesía nacional. A fines de siglo Bohemia habíase convertido en uno de los países más industriales de Europa. Crecía el proletariado checo y se producía la diferenciación de clase en el campo.

La burguesía checa no era en aquel entonces una fuerza revolucionaria. Interesada como estaba en el mercado austro-húngaro y cada vez más temerosa del proletariado, buscaba la protección de la monarquía. La ideología de la burguesía liberal, que expresaba los intereses de las altas capas de esta clase, en rápido auge, era opuesta a la ideología democrática, cuyos portadores eran los círculos avanzados de intelectuales democráticos pequeñoburgueses; estos últimos se hacían eco del sentir de los campesinos y artesanos. A medida que el capitalismo se desarrolla, a la lucha contra la reacción burguesa y clerical monárquica se incorporan los representantes de la clase obrera checa.

En los años 60 se forman en el país los primeros sindicatos y aparecen los primeros periódicos y revistas de la clase obrera. Las acciones de los obreros adquieren un carácter cada vez más consciente, a pesar de que los defensores de la burguesía trataban de mantener su movimiento en el marco de las reivindicaciones económicas.

De los problemas filosóficos se ocupan especialmente entonces los profesores universitarios; divorciada de la vida y del movimiento de liberación nacional, la filosofía no podía dar nada sustancialmente nuevo, y de ordinario caía en el eclecticismo.

Dentro de esa filosofía "universitaria" predominaron en un principio (años 50 y 60) los partidarios del idealista alemán Herbart. Entre ellos figura *Otakar Hostinsky* (1847-1910), que en el terreno de la estética desempeñó un papel positivo en la vida cultural del país. Combinando las tesis de la estética de Herbart con el método empírico, trató de deducir inductivamente las leyes de la belleza del examen de los fenómenos concretos de la naturaleza y el arte. Sometió a crítica el formalismo de los predecesores de Herbart y subrayó el papel y la significación del arte en el desenvolvimiento de la sociedad. La apasionada defensa que en los años 70 hizo del compositor Smetana colocó a Hostinsky entre los defensores de la cultura checa avanzada.

En los años 70 y 80, dentro de la filosofía burguesa checa se produce un desplazamiento gradual de la doctrina de Herbart al positivismo. El heraldo y la cabeza visible de la nueva orientación es Masaryk.

Tomas Garrige Masaryk (1850-1937), profesor de Filosofía de la Universidad de Praga, fue liberal burgués en política y positivista y partidario de las ideas místico-religiosas en el plano filosófico. Reconocía de palabra la significación de la ciencia, pero limitaba sus derechos y competencia en interés de la religión. La ciencia, afirmaba Masaryk, no rebasa los

límites de los fenómenos y no satisface las aspiraciones del corazón; únicamente la religión es capaz de ello. Ya en su primera obra importante, *El suicidio como fenómeno social* (1881), "demuestra" que la causa principal de los suicidios, más frecuentes conforme la civilización crece, es la decadencia del espíritu religioso, con la supuesta pérdida de convicciones firmes y sus secuelas, la desesperación y el pesimismo.

Masaryk era enemigo declarado del materialismo y la dialéctica en filosofía y de la revolución proletaria en política. Se muestra particularmente duro contra el marxismo, que trata de refutar teóricamente *(La cuestión social*, 1898). A este efecto, toma arbitrariamente citas de las obras de Marx y Engels, deformando conscientemente su doctrina con un criterio burgués.

En virtud del bajo nivel teórico de la socialdemocracia y del movimiento obrero en las tierras checas y en Eslovaquia durante la segunda mitad del siglo XIX, no hubo quien analizase y combatiese las concepciones anticientíficas y antipopulares de Masaryk, quien gozó largo tiempo de la confianza entre grandes capas de intelectuales y parte de los obreros.

Lo característico de Masaryk es su exaltación del "humanismo", que él opone a la lucha de clases proletaria, a la violencia revolucionaria sobre la burguesía. Preconiza el amor universal, que supera las discrepancias de clase, y con ayuda de esta concepción antirrevolucionaria y seudohumanista trata de perpetuar los antagonismos sociales y el régimen de explotación. Masaryk falsifica la historia del pueblo checo y rechaza sus tradiciones revolucionarias y democráticas para afirmar que el pasado enseña que todo es posible conseguirlo por vía pacífica, sin revoluciones. "Reforma y no revolución, tal es el sentido de la historia checa", sostiene. Esta "reforma" o "humanismo religioso" se alza en sus obras frente a la revolución y al humanismo revolucionario.

Las concepciones filosóficas de Masaryk se ven presididas por el fideísmo, por el espíritu de la capitulación ante la religión. A ésta, y no a la filosofía ni a la ciencia, afirmaba, corresponde la última palabra en cuanto al problema del sentido del ser en general y de la vida humana en particular. Aunque se presenta como adversario del clericalismo, obras suyas como, entre otras, *En la lucha por la religión* y *El hombre contemporáneo y la religión*, trata de renovar las creencias religiosas y de hacerlas más aceptables para el hombre de su tiempo. El sentido de la vida humana lo ve en la labor conjunta y activa de los hombres para llevar a cabo la "causa de Dios". La democracia política ha de descansar, según él, sobre cimientos religiosos: el respeto a los semejantes como creación que son de Dios. Estas concepciones desorientaron a parte de los intelectuales checos y eslovacos.

Masaryk se hace eco de las necesidades de la burguesía checa en ascenso cuando se manifiesta contra las concepciones filosóficas que no respondían ya íntegramente a sus intereses, como era, por ejemplo, la doctrina de Herbart. Sus ideas reformistas trató de presentarlas con una apariencia de radicalismo. Contribuyó a aumentar su popularidad la circunstancia de que pretendiera plantear problemas como la miseria de las masas, el movimiento femenino, las cuestiones de la vida ordinaria, etc., a los que los profesores de filosofía no prestaban de ordinario atención

alguna. Masaryk trataba de estos problemas con un criterio moralizador abstracto, según la teoría de los "asuntos menudos", con lo que distraía a los trabajadores de la lucha de clases. Su antimarxista librito *La cuestión social* encontró la justa crítica de Plejánov y Labriola.[49]

A las prédicas de la filosofía idealista oponen los mejores representantes de la cultura democrática checa: publicistas demócratas radicales, naturalistas avanzados y escritores vinculados al pueblo.

Continuando las tradiciones de sus predecesores, en particular de Prochaska y Purkyne, los científicos checos combinan sus investigaciones especiales de la naturaleza con la divulgación del materialismo (el botánico L. Celakovsky, el geólogo J. Krejci, el matemático F. Studnicka, etc.). La tradición avanzada de las ciencias naturales checas se revela también en su íntima relación con la ciencia rusa. Entre los mejores naturalistas checos de la segunda mitad del siglo XIX sobresale particularmente el químico *Boguslav Brauner* (1855-1935), amigo y seguidor de Mendeleev, que contribuyó activamente al ulterior estudio del sistema periódico de los elementos. En su discurso ante el XI Congreso de naturalistas y médicos rusos, Brauner decía: "Han transcurrido más de veinte años desde que empecé el estudio de los elementos raros, movido por el deseo de determinar su posición en el sistema periódico de Mendeleev. A esto me movió, ante todo, la circunstancia de que la famosa idea de la ley periódica había sido enunciada por Dmitri Ivánovich Mendeleev, miembro de nuestra gran familia eslava. Vi que esta gran idea no era tomada en consideración, seguramente, porque pertenecía a un químico ruso." [50]

Brauner tuvo como maestro de física a Ernst Mach, pero, frente a las opiniones de este último, defendió las ideas materialistas de la atomística. Con ese mismo criterio se declaró en favor de la ley periódica, en la que veía una ley objetiva de la naturaleza. En los años 70 esta ley estaba muy lejos de haber ganado carta de naturaleza en la ciencia, y por eso no podía servir plenamente como argumento en favor del materialismo y la dialéctica en la doctrina de la materia. A la afirmación de esta ley se oponían, en particular, algunos aspectos no elaborados del sistema periódico, y sobre todo algunas aparentes contradicciones entre los hechos empíricos y el principio general de dicho sistema: la disposición de los elementos en orden de sucesión según sus pesos atómicos. Brauner consagró sus esfuerzos a la tarea de aclarar estos puntos oscuros y aparentes contradicciones.

Ante todo, se manifestó contra los químicos empíricos, que recurrían a los datos experimentales sobre la capacidad calórica del berilio y sus combinaciones para afirmar que la ley periódica no poseía el carácter universal propio de las leyes de la naturaleza, que admitía excepciones, razón por la cual podía ser puesta en duda. Partiendo de las ideas de Mendeleev, Brauner señaló que la capacidad calórica del berilio (elemento muy ligero) se distingue de la capacidad calórica de los metales ordinarios, por lo que era necesario recurrir al estudio de otras propiedades

[49] La labor de Masaryk en el primer tercio del siglo XX será examinada en los tomos siguientes.

[50] *Revista de la Sociedad Rusa de Física y Química*, t. XXXIV, Moscú, 1902, sec. I, págs. 142, 143.

suyas capaces de dar una base que permitiera comprobar el valor del peso atómico de este cuerpo. En calidad de método más seguro de esta comprobación indicó la medición de la densidad del vapor de cloruro de berilio, la cual, según la ley periódica, debía ser de 40 (según el hidrógeno), mientras que según los adversarios de esta ley era de 58. La experiencia, el experimento, la práctica fue en este caso, como siempre, criterio de la verdad: confirmóse el número predicho por Brauner, con lo que quedaba confirmada la propia ley.

Durante largo tiempo y muy escrupulosamente comprobó Brauner el peso atómico del telurio, que, como contraviniendo el principio fundamental del sistema periódico, era mayor, y no menor, que el del yodo, elemento que en el sistema figura después que aquél. Sus investigaciones confirmaron que, en efecto, aquí existe una disconformidad (denominada más tarde anomalía), las causas de la cual, sin embargo, no pudieron ser dilucidadas en el siglo XIX.

Sólo descubrimientos como la isotopía y la carga del núcleo permitieron dar a ese fenómeno una acertada explicación física.

Brauner se preocupó singularmente de la distribución de los elementos raros en el sistema periódico. Y ello porque, aunque su peso atómico crece, sus propiedades químicas permanecen casi inalterables (son semejantes a las del lantano, miembro inicial de esta familia). Resultaba, pues, que en este lugar del sistema no se advertía un cambio periódico de las propiedades de los elementos al variar su peso atómico. Para que el lugar de los elementos raros en el sistema se ajustase al principio de la estructura del mismo, Brauner los incluyó en un gran cuadro, dispuesto en el centro a modo de un grupo interperiódico especial. Siguiendo la idea de Mendeleev, que veía la unidad en la estructura del macrocosmos (el mundo de los cuerpos celestes) y del microcosmos (el mundo de los átomos y las moléculas), Brauner la tomó como confirmación de su propósito de colocar los elementos raros en un cuadro dentro del sistema del químico ruso. "De la misma manera que en el sistema solar todo un grupo de asteroides ocupa una franja en el camino que, por analogía, habría de moverse un planeta, así, todo un grupo de elementos raros podría ocupar el lugar que, en otro caso, correspondería un elemento." [51] Brauner escribió a Mendeleev en 1889: "Me siento feliz por haber sido uno de los primeros químicos que desentrañó el profundo sentido filosófico de su ley." Y luego señalaba que se enorgullecía de su participación en el estudio de la ley periódica, "el más grande descubrimiento en el campo de la química general".[52]

Estos hechos son un brillante ejemplo de colaboración científica de investigadores que en la química general ocupaban posiciones materialistas.

La literatura y el arte contribuyeron en alto grado a los avances del pensamiento politicosocial y filosófico en tierras checas. En este campo encuentran brillante expresión las tendencias del materialismo espontáneo, que exalta el poder del hombre sobre la naturaleza (Jan Neruda, *Cancio-*

[51] *Revista de la Sociedad Rusa de Física y Química*. t. XXXIV, sec. I, pág. 150.
[52] Cita tomada de B. Kédrov y T. Chentsova, *Brauner, compañero de Mendeleev*, ed. rusa, Moscú, 1955, pág. 75.

nes cósmicas), el patriotismo y la protesta contra la injusticia social y la opresión nacional (el compositor Bredich Smetana, los poetas Jan Neruda, Svatopluk Cech, Carolina Svetla, Jakub Arbes y Antal Stasek; los pintores Josef Manes, Mikolas Ales y Jaroslav Cermak, etc.).

En todos ellos, el patriotismo aparece íntimamente unido a las ideas de solidaridad fraternal con todos los pueblos oprimidos del mundo, a la cálida simpatía hacia el pueblo ruso y su cultura avanzada, a la democracia revolucionaria rusa.

Los representantes progresistas del arte checo en la segunda mitad del siglo XIX miraban con simpatía al proletariado, aunque no llegaron a adoptar sus posiciones. Jan Neruda saludó la manifestación obrera del Primero de Mayo de 1890; Svatopluk Cech llamó en *Canciones del esclavo* a la lucha contra la opresión social y nacional. Los versos de los poetas avanzados checos, que eran leídos en las reuniones obreras y entre los estudiantes, contribuyeron al desarrollo de la conciencia del pueblo.

Hasta los años 60, el movimiento obrero checo se encontró bajo la influencia de los socialistas utópicos. Después de la muerte de A. Smetana y de que M. Klacel emigrara a América, el único socialista utópico que quedó en el país y que mantenía ciertas relaciones con los obreros fue Karel Sabina, mas éste no supo ver claro en aquellas confusas y eclécticas ideas en las que el socialismo utópico se mezclaba con elementos de las teorías de Comte, Mill y Carlyle.

En el último tercio del siglo XIX no hubo entre los intelectuales checos elementos revolucionarios que adoptasen el marxismo y llevasen las ideas marxistas al movimiento obrero. Los mejores hombres de la clase obrera que no poseían la necesaria preparación teórica, hubieron de emprende por sí mismos el estudio del socialismo científico y de propagarlo entr sus hermanos de clase.

El crecimiento de la clase obrera checa y de su interés hacia las cuestiones de la lucha política y del socialismo dan origen a los denominados "pioneros del socialismo", entre los que sobresalen *Josef Boleslav Pecka* (1849-1896), *Ladislav Zapotocky* (1852-1917) y *Josef Gibes* (1851-1921), todos ellos de origen obrero. Los "pioneros del socialismo" desempeñaron un papel importantísimo en la lucha por la orientación revolucionaria del proletariado, en la organización del ascenso del movimiento obrero hasta ponerse al nivel de las tareas políticas con que había de enfrentarse. En sus artículos denunciaron el nacionalismo burgués, el clericalismo y el oscurantismo religioso, a la vez que educaban a los obreros en el espíritu del internacionalismo proletario y propagaban las ideas del socialismo científico. A Pecka, Zapotocky, Gibes y sus compañeros corresponde el mérito de ser los fundadores del partido socialdemócrata en su país.

Primeramente, las obras de Marx y Engels no se conocían en tierras checas más que en su versión original, pero en los años 70 aparecen las primeras traducciones al checo. Con anterioridad, en la prensa burguesa se encuentran algunas alusiones a Marx y Engels (Stur, Ganus, Springer). El libro marxista más difundido en los años 70 fue la obra de Engels *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, uno de cuyos traductores era Ladislav Zapotocky. Este último vertió también al checo el segundo capítulo de *Miseria de la filosofía*, de Marx.

Los recuerdos de los líderes avanzados del movimiento proletario nos dicen que los obreros checos conocieron también el *Manifiesto del Partido Comunista* mucho antes de que apareciera su traducción. Tuvieron también repercusión los Estatutos de la Primera Internacional, traducidos al checo. A partir de 1880 deja sentir su trascendental influencia *El capital*, de Marx. En 1878-1879 aparece la traducción de capítulos elegidos de esta obra en versión de L. Kochman. Años más tarde, P. Kroska prueba a exponer las ideas fundamentales de *El capital* en el periódico obrero *Rovnost* (La Igualdad, de Brno). El propio Kroska organizó una colecta con objeto de recaudar fondos para la edición de la traducción completa de *El capital* al checo. De entre las obras de Marx los obreros checos conocieron entonces el *Llamamiento del Consejo General de la I Internacional* y *La guerra civil en Francia*, que sirvieron de modelo a J. B. Pecka para su artículo *De la historia de la Comuna*, aparecido en *Delnicke Listy* (Periódico Obrero, 1874). En 1880, *Rovnost* citaba el *Anti-Dühring*, de Engels.

El conocimiento que los líderes avanzados del movimiento obrero checo adquieren de la literatura marxista clásica guarda vínculos orgánicos con su propia labor teórica.

A partir de 1869, Pecka insertó sus artículos en el periódico *Delník* (El Obrero). En ellos defendía una política independiente y antiburguesa de la clase obrera y la unidad de los proletarios checos y alemanes en la ucha contra los capitalistas checos y alemanes. En 1870-1871, bajo la influencia de las huelgas declaradas en el país y de la Comuna, cristaliza la tendencia consecuentemente socialista de Pecka. Este hizo grandes elogios de la Comuna de París y la defendió en sus artículos.

A fines de 1872 pasa Pecka a la dirección de *Delnicke Listy*, que fue el primer órgano socialista de los obreros checos. El periódico luchaba por la implantación de las reivindicaciones democráticas (derecho de las naciones a la autodeterminación, sufragio universal, libertad de prensa, etc.), pero también planteaba ante el movimiento obrero objetivos socialistas.

Los artículos de Pecka contienen en ese tiempo valiosas tesis de la teoría marxista. Al examinar la experiencia de la Comuna de París habla del carácter de clase del Estado y el ejército, de la importancia de la revolución y del partido, del internacionalismo proletario. Explica también la base clasista de la cultura dominante y llama a la lucha por el nuevo humanismo, por el humanismo socialista. Pecka preparaba al proletariado checo para el profundo estudio de la teoría socialista y su consecuente aplicación al movimiento proletario. Comprendía que no basta con elevar el nivel cultural de los obreros, y que lo más importante es la lucha política.

Ladislav Zapotocky fue durante largos años un organizador práctico del movimiento obrero. En sus trabajos se refiere a la posición de los obreros ante la cultura, a las relaciones de los líderes proletarios con las grandes masas del pueblo y a otros problemas. L. Zapotocky veía en la aparición de grandes personalidades una consecuencia legítima del desarrollo de la vida social y subrayaba el papel decisivo de las masas populares en la marcha de la sociedad. También levantó su voz en pro del internacionalismo proletario.

Las autoridades austro-húngaras consiguieron en los años 80, mediante medidas de terror policiaco, restringir las actividades de los "pioneros del socialismo". Pero en la última década del siglo, al convertirse gradualmente el capitalismo premonopolista en imperialismo, el movimiento obrero se transforma en la fuerza principal de la lucha por las transformaciones democráticas y contra la reacción austro-húngara. Se emprendieron nuevos pasos para propagar el marxismo por las tierras checas. En 1898 apareció la traducción checa del *Manifiesto del Partido Comunista.* Dos años antes, tomando como base *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado,* de Engels, J. Gibes da a la imprenta su libro *Cómo se produjo la opresión del hombre por el hombre.* Publícase una serie de folletos que revelaban la explotación que sufría la clase obrera en las distintas industrias.

Por este tiempo, al movimiento obrero checo se incorporan algunos intelectuales pequeñoburgueses, del seno de los cuales sale una nueva dirección del partido socialdemócrata que se aparta del programa revolucionario y lleva el movimiento socialista al acuerdo con la burguesía. Esa dirección olvidó la necesidad de conservar en toda su pureza la teoría marxista y de infundirle un fecundo desarrollo. No es casual que entre los líderes socialdemócratas checos del período de la segunda Internacional no hubiese ni un solo teórico destacado del marxismo.

Tal estado de cosas en las tierras checas derivaba de la compleja situación surgida en Austria-Hungría, donde los socialdemócratas se habían desentendido de los consejos de Engels acerca de la importancia de una solución justa del problema nacional. Al despreocuparse los socialdemócratas austriacos de esta cuestión, en la socialdemocracia checa se estableció un régimen de "autonomía", con el consiguiente perjuicio para la lucha proletaria conjunta. La debilidad teórica del movimiento obrero checo a fines del siglo XIX le impedía dar una respuesta pronta y eficaz al nacionalismo burgués y al reformismo.

También son difíciles las condiciones en que, a mediados y en la segunda mitad del siglo XIX, tiene lugar el desarrollo del pensamiento politicosocial y filosófico de Eslovaquia.

La revolución de 1848 encontró a la burguesía eslovaca impreparada para el cumplimiento de las tareas, ya maduras, de la transformación capitalista del país. Poco numerosa, económica y políticamente débil, sin estar madura ideológicamente, era como el soldado al que se obliga a desenvainar la espada antes de que haya sido forjada. En tal situación, su victoria era imposible. Al contrario, al apoyar las aspiraciones contrarrevolucionarias del absolutismo austriaco, preparaba su propia derrota. Esto hizo que los problemas fundamentales de las transformaciones democrático-burguesas quedasen en pie en Eslovaquia y marcó su huella en el pensamiento social del país durante la segunda mitad del siglo XIX.

Las direcciones principales del pensamiento filosófico y politicosocial de Eslovaquia guardan en este tiempo estrechos lazos de continuidad histórica con la lucha de ideas del período precedente.

En los años 40 del siglo XIX aparecen ya en Eslovaquia dos tendencias opuestas en el campo ideológico: la liberal, representada por el escritor *Ludovit Stur* (1815-1856) y sus seguidores, y la democrático-revolucio-

naria, que encuentra expresión profunda en la obra del poeta *Janko Kral* (1822-1876).

La concepción del mundo de Stur se formó bajo la influencia de la filosofía de la historia de Hegel. Esto tuvo su lado positivo y negativo. Negativo en cuanto Stur se inclinó hacia las conclusiones conservadoras de Hegel en la interpretación de los problemas del Estado y el derecho. Y de otro lado, el método dialéctico del pensador alemán le ayudó a resolver profundamente una serie de importantes problemas; por ejemplo, a demostrar la necesidad del desarrollo histórico del pueblo eslovaco, de su cultura y de su idioma.

Stur subrayó reiteradamente la relación del arte con la vida de la nación y con las necesidades de su desenvolvimiento. Por sus concepciones politicosociales no rebasó el marco del liberalismo. Si bien se manifestaba contra el caduco sistema feudal de economía y consideraba como único camino real de avance para Eslovaquia la industrialización del país, al propio tiempo rechazaba la revolución y predicaba el compromiso de clase entre los terratenientes y los campesinos. De ahí que chocase con la resistencia de los intelectuales eslovacos de orientación democrática, brillante portavoz de la cual fue Janko Kral.

Kral sustentaba unos principios que se oponían al liberalismo. En su poesía proclamaba la necesidad del derrocamiento revolucionario del régimen social del feudalismo y veía en los campesinos la fuerza capaz de llevarlo a cabo. Mas las ideas democrático-revolucionarias de Kral se combinan con un utopismo peculiar en el que aparece un fuerte elemento místico. Kral suponía que después de abolir las prestaciones personales, el desarrollo no había de marchar por la vía capitalista (pues esto significaría "la repetición del viejo pecado"), sino volver atrás, al pasado patriarcal. Esta idea utópica sirve de base al denominado "principio eslavo", que él enuncia frente al programa politicosocial de los partidarios de Stur.

Al ser derrotada la revolución de 1848, la actividad de Stur va en línea descendente. En su libro *Los eslavos y el mundo del futuro* se desdice en gran parte de sus ideales de antes y adopta las posiciones del mesianismo eslavófilo. En unas condiciones en que el desarrollo económico de Eslovaquia era muy lento, el movimiento nacional en pro de la Ilustración se ve dominado por una profunda crisis ideológica que se prolonga hasta fines de siglo.

En las postrimerías del siglo XIX surge el movimiento de los "glasistas", que tomó su nombre de la revista *Glas* (La Voz). Dentro de él se distinguen dos campos. Los "glasistas" desempeñaron en cierto grado un papel históricamente progresista en la medida en que criticaban el atraso, el conservadurismo y el clericalismo. Pero su limitación liberal (no en vano se remitían a menudo a la ideología de los adeptos de Stur antes de la revolución) les incapacitaba para resolver los problemas fundamentales de la época. La idea del renacimiento moral, que ellos proclamaban como remedio universal y todopoderoso, capaz de curarlo todo, en realidad distraía a las masas populares de la lucha de clases. Los "glasistas" eran representantes típicos de la burguesía, que temía más a la revolución que a la reacción; ésa es la causa principal del fracaso que sufrieron.

La empresa de llevar a Eslovaquia al amplio camino de la expansión económica, política y cultural podía realizarla únicamente el proletariado revolucionario, que a fines del siglo XIX apenas comenzaba a formarse en el país.

5. Hungría.

Después del aplastamiento de la revolución y de la guerra liberadora de 1848, Hungría cayó bajo el dominio del absolutismo contrarrevolucionario. Los restos del feudalismo se oponía al desarrollo capitalista del país, que ya de por sí venía con retraso. Los grandes terratenientes feudales, se aliaron con el capital financiero y comercial austriaco. Al ser abolida la servidumbre, el avance capitalista de la agricultura siguió en Hungría la vía prusiana. La industria se desenvolvía, sobre todo, gracias a la penetración del capital austriaco, que se aprovechaba del bajo precio de la mano de obra y de las materias primas del país.

La burguesía húngara, en posesión como estaba de un limitado poder económico, dependía por entero de la gran propiedad feudal agraria —que había entrado en la vía del desarrollo capitalista— y del capital austriaco. Eso le empujaba a ocupar una posición conciliadora cuando se trataba de la lucha por la independencia nacional del país y por su transformación democrática, tareas que la revolución de 1848 había dejado en pie. Los políticos e ideólogos burgueses enfrentaban constantemente esas tareas sin ser capaces de resolver ni la una ni la otra.

La derrota de la revolución de 1848 y el desarrollo del capitalismo en Hungría por la vía prusiana, proceso que tiene lugar bajo las duras condiciones impuestas por la autocracia austríaca, marcaron su huella en la ideología. La reacción húngara, aliada al absolutismo austriaco, sofocaba cualquier idea filosófica y politicosocial avanzada. En el país adquirió singular preponderancia la reacción clerical. Los centros directores de la actividad intelectual —la Academia de Ciencias y la Sociedad Kisfaludy— estuvieron sin funcionar cerca de diez años. Durante largo tiempo el idioma oficial en los centros de enseñanza fue el alemán. Los filósofos, en su gran mayoría, no se entregaban a la investigación propia, sino que se limitaban a recoger e interpretar distintas tesis del idealismo occidental europeo.

Lo característico del pensamiento filosófico de Hungría en este tiempo es que, sin referirse a la teoría del conocimiento, trata de problemas de la estética, de la teoría del Estado y el derecho y de otras cuestiones histórico-sociales. En todo caso, el punto de partida en la interpretación de esos problemas era la actitud hacia la revolución de 1848.

Los ideólogos de las capas medias de la nobleza y los liberales húngaros condenaban el empleo de métodos revolucionarios en la realización de transformaciones sociales. Para ellos, el modo principal que la sociedad ha de emplear en su desenvolvimiento es el acuerdo, la colaboración de clases. Tal era el criterio de *Jozef Eötvös* (1813-1871), cuyo trabajo principal es *Influencia de las ideas dominantes del siglo XIX sobre el Estado* (1851-1854). Eötvös es un idealista que en ocasiones se inclina hacia el

teísmo. Acepta el sacrificio de una u otra forma de la religión siempre y cuando se conserve su esencia. Todo cuanto en relación con la fe no se basa en la naturaleza del hombre, sostiene, sino únicamente en determinado nivel de cultura, como son, por ejemplo, los ritos o modos mediante los cuales se expresan determinadas verdades, resulta superfluo y hay que prescindir de ello atendido el nivel actual de los conocimientos.

Eötvös ve en los prejuicios feudales una traba para el desarrollo social. Estima que en el mundo no hay un monstruo que engendre tantas calamidades como los prejuicios. Pero lo que principalmente le preocupa es que no se produzca una nueva revolución; la época de las revoluciones, afirma, ha terminado ya y adviene la época del orden y de la tranquilidad.

Ideas semejantes expresó con gran nitidez el escritor y político *Zsigmond Kemeny* (1814-1874). Negaba la legitimidad de la revolución de 1848, que él proclamaba ser producto de circunstancias eventuales.

Estas mismas ideas son también características de los representantes de la "filosofía de la armonía". Así, por ejemplo, *Janos Hetenyi* (1786-1853), en sus intentos de crear una concepción propia, parte de la idea de que la filosofía ha de apoyarse en la mente, la cual conoce y cambia el mundo; la tarea de la mente consiste en encontrar la armonía existente en el mundo y realizarla en la sociedad. Guiándose por esta armonía preconiza la supresión de las contradicciones sociales. *Gustav Szarták* (1793-1858) "demostraba" esa misma idea de la armonía con ayuda del kantismo. Según él estimaba, en la sociedad ha de imperar la armonía universal, la encarnación de la cual la veía en la Hungría de su tiempo, cuando la contrarrevolución campeaba por sus fueros. Szarták se marcaba la tarea de crear una filosofía específicamente húngara, destinada a dar base teórica a las aspiraciones nacionales de la nobleza magiar.

La "filosofía de la armonía", de la conciliación de clase, provocó la réplica de los círculos avanzados de la sociedad húngara. Así, Janos Erdélyi rebate en su obra *El presente de la filosofía patria* (1857) las bases de la "filosofía de la armonía" y demuestra su inconsistencia.

Gozaba también de gran predicamento el idealismo hegeliano. Károly Kerkapoly, Agost Gregus, Endre Domanovszki y otros adeptos de esta orientación, que aceptaban el sistema idealista hegeliano, rechazaban su dialéctica. Más tarde en Hungría se acentuó la influencia del positivismo. Mientras que el hegelianismo era la concepción oficial del mundo liberal de los nobles, el positivismo encontró adeptos entre los radicales burgueses.

El acuerdo de 1867 entre Francisco José I de Austria y la clase dominante de Hungría trajo consigo la aceleración del desarrollo del capitalismo, la entrada en la economía del país del capital extranjero y, como consecuencia de ello, el incremento de la influencia extranjera en la vida social. El acuerdo refrendaba por vía legislativa la subordinación de Hungría a los Habsburgo. El año 1867 significó un compromiso no sólo político, sino también ideológico, por el que los nobles húngaros renunciaban definitivamente a las ideas de 1848. Los nobles liberales adoptan una ideología abiertamente reaccionaria, que pasa a ser la ideología oficial de las clases dominantes de Hungría. La mayoría de los hombres de ciencia y de las letras se colocan a su servicio. Una de las figuras visibles

de esa orientación es *Pál Gyulai* (1826-1909), en cuyas concepciones adquiere formas netas ese compromiso.

Pál Gyulai es partidario del acuerdo de 1867, de la idea de la "nación húngara única". Divide artificialmente la obra de Petöfi en lírica política y lírica íntima para reducir el papel del poeta; sólo esta última, la lírica íntima, ofrece según él interés. Al propio tiempo, Pál Gyulai hacía diferencia en sus obras entre la representación poética y la simple copia de la realidad, y se mostraba contra la interpretación del arte como un fin en sí mismo.

La falta de espíritu de partido, según Gyulai, no es sino falta de convicciones, y por consiguiente, o sensación de la propia incapacidad o manifestación de escepticismo.

Pál Gyulai estudió con interés la literatura rusa de su tiempo y llegó a la conclusión de que "la insatisfacción derivada de las relaciones sociales se advierte por igual en el poeta ruso y en el húngaro..." [53] Mas, a pesar de sus interesantes manifestaciones sobre la literatura, en conjunto la consideraba como un medio para "apaciguar" a la sociedad, de alcanzar la "unidad" de los terratenientes y los campesinos.

En las últimas décadas del siglo XIX se extiende en Hungría la influencia de A. Comte, especialmente entre los ideólogos burgueses. Esta influencia trasciende también a la historiografía reaccionaria (Gyula Pailer y otros); los partidarios de esta tendencia manejaban el culto a los hechos que ellos proclamaban, para hacer la apología del Medievo.

Al mismo tiempo, el positivismo, cuando no estaba vinculado a la ideología oficial dominante, cumplió en Hungría cierto papel favorable, por cuanto se manifestaba contra las concepciones religiosas de los clericales (Agost Pulszkij, 1846-1901). A esta variedad del positivismo va unida una de las orientaciones progresistas del pensamiento húngaro de fines del siglo XIX y comienzos del XX: el radicalismo burgués (Gyula Pikler, 1864-1937; Oszkar Jaszi, 1875-1957). Esto explica, justamente, los ataques de que el positivismo es objeto en ese tiempo. Así, Samuel Brassay (1800-1897) publicó en 1895 *La verdadera filosofía positiva*, obra en la que sometía a crítica a los positivistas húngaros con un criterio idealista subjetivo, en el que la categoría fundamental era la voluntad. Parte de la afirmación de que el principio de Descartes ("Pienso, luego existo") hay que interpretarlo como sigue: Existo, y eso es el único conocimiento indudable y fidedigno; de mi existencia tengo un conocimiento inmediato, mientras que todo lo demás lo conozco sólo a través de mi autoconciencia.

Ferenc Mentovics (1819-1879) expone en *Nueva concepción del mundo* las ideas filosóficas de Vogt, Büchner y Moleschott. Criticó la filosofía especulativa escolástica, a la que oponía el materialismo. Atendidas las condiciones imperantes por aquel entonces en Hungría, la proclamación del materialismo, aun en una forma tan vulgar, tuvo cierto sentido positivo, tanto más que esto se hallaba relacionado con la propagación de los conocimientos científico-naturales.

Después de 1849 se debilitan sensiblemente las tendencias democráticas revolucionarias en la vida social de Hungría. Buena prueba de ello es la

[53] Pál Gyulai, *Válogatott mürei, I Köt*, Budapest, 1956, pág. 326.

evolución de Janos Erdélyi (1814-1868) en el período que sigue a la revolución. Erdélyi vio equivocadamente las causas de la derrota de la revolución en los procedimientos "excesivamente plebeyos" a que ésta había recurrido. Sobre él influyeron funestamente los círculos teológicos del protestantismo.

En lugar de levantarse por encima de sus concepciones anteriores a la revolución, Erdélyi, empujado por la reacción que se había adueñado del país, viró a la derecha. Así se vio claramente en su posición con respecto a Hegel. Antes de 1848 lo que más estimaba en éste era la dialéctica, pero cuando la revolución ha sido vencida coloca en un primer plano el dogmático sistema del idealismo absoluto. El carácter contradictorio de las ideas de Erdélyi se advierte también en su posición frente a los representantes del liberalismo aristocrático, Eötvös, Gyulai, etc. Condena a este último por deformar la figura de Petöfi, aunque él mismo no supo revelar el contenido revolucionario de la obra del gran poeta. No obstante, Erdélyi no condenó nunca la revolución de 1848, creía en las fuerzas del pueblo y salió en defensa del socialismo utópico.

Entre los pensadores progresistas húngaros que se oponían a la ideología oficial destaca el poeta *Janos Vaida* (1827-1897). Combatiente de la revolución de 1848, permaneció fiel a sus tradiciones y toda su obra la consagró a la lucha contra las supervivencias del feudalismo. Vaida recorrió un camino muy complejo. La derrota de la revolución significó para él una tragedia. Durante toda su vida busca la clase capaz de dirigir a la sociedad por la vía del progreso. Primeramente confiaba en la burguesía de orientación democrática, y por eso preconiza su más rápido desarrollo; mas no tarda en convencerse de que "la burguesía es ya en nuestros días un elemento conservador con relación a las capas más bajas... a los hombres del trabajo".[54] Cuando hasta Vaida llega la nueva de la Comuna de París, reconoce que Francia había encontrado su verdadero camino, por el que podría recobrar el avanzado papel que había desempeñado en la historia.

Vaida no era socialista, pero sentía la proximidad de una "muy profunda transformación social".

En la estética, Vaida continuó las tradiciones de Petöfi. "Ultimamente —afirmaba— ha aparecido una literatura nueva, hay un público nuevo, el pueblo, cuyas filas crecen sin cesar. Es un fuego purificador que no admitirá en su seno ningún elemento nocivo y extraño; con su aparición se inicia, de hecho, la revolución cultural nacional." [55] Vaida critica duramente la preponderancia absoluta de la forma de la obra de arte y señala que "la belleza de la idea, su grandeza, es, a pesar de todo, algo más importante, es la quintaesencia de la poesía".[56] Según él, la imitación superficial de los usos y costumbres del pueblo no es bastante para convertir a nadie en poeta popular, pues éste, cuando lo es de veras, ha de mantener íntimas relaciones con el pueblo y comprenderlo tan bien como lo comprendía Petöfi.

[54] János Vaida, *Válogatott politicai irásai*, Budapest, 1954, pág. 174.
[55] Ibídem, pág. 34.
[56] Ibídem, pág. 35.

La tragedia de Vaida y sus partidarios es que, aun viendo muchos vicios del capitalismo, fueron incapaces de ir más allá de la idea de la transformación pequeñoburguesa de la sociedad, por lo que les resultó imposible dar solución a los problemas ya maduros del desarrollo social. Y eso cuando, en la segunda mitad del siglo XIX, en la vida política de Hungría aparece la clase obrera como elemento activo. En 1868 se constituyó la Unión General de Obreros, y en 1880 el Partido Obrero General de Hungría.

En estas condiciones, en que la lucha de clases se amplía, la solución consecuente de las tareas democráticas únicamente era posible colocándose en las posiciones del proletariado. Por algo Vaida concedía cada vez más atención al movimiento obrero. Una posición más progresista todavía en este sentido ocupa *Mihály Táncsics* (1799-1884), demócrata revolucionario y uno de los líderes más progresistas de la revolución de 1848. Obligado durante muchos años a ocultarse, Táncsics no dejó de pensar ni un solo instante en la manera de cambiar la suerte del pueblo. En sus trabajos trata de explicar a éste quién defiende sus intereses y por qué caminos se puede conseguir el cambio de la vida social. Los socialistas y comunistas, decía, plantean la cuestión así: "Si en cada Estado hay una clase específica, la clase de los señores, que sin trabajar tiene en abundancia cuanto necesita y vive bien, ¿por qué no ha de vivir bien la otra clase, más numerosa, compuesta de millones de seres, la clase obrera que es la que trabaja?" [57] Cierto es que, al hablar de los socialistas, Táncsics se refería a los partidarios de Fourier, y por comunistas entendía a los adeptos de Cabet. No obstante, la experiencia de la revolución de 1848, que él asimila, le lleva más adelante; ve claro que mediante las transformaciones paulatinas es poco lo que puede lograrse, que sólo la revolución dará realidad plena a las aspiraciones de los socialistas y comunistas.

Táncsics se proclamaba republicano rojo. Los republicanos rojos, decía, se proponen "suprimir la miseria y la riqueza excesiva, o mejor dicho, acabar con sus causas".[58]

Táncsics cifraba sus esperanzas en el pueblo. "Vosotros, obreros —decía, entendiendo por obreros a todos los trabajadores—, sois en esencia la sociedad civil, puesto que trabajáis. Cultiváis la tierra, producís y proporcionáis todo cuanto se necesita para el sustento y para la vida, y sin embargo, la mayor parte de la denominada sociedad culta os mira de arriba abajo, despectivamente, aunque viven exclusivamente del producto de vuestro trabajo; son como los zánganos de colmena, sin vuestro trabajo morirían inevitablemente." [59]

Táncsics saludó al partido de la clase obrera; estaba seguro de que él, precisamente, llevaría a cabo las tareas de la revolución de 1848. "El renacimiento —escribía— será obra de vuestras manos, de vuestra conciencia, amigos obreros, pues en el enorme mundo no puede existir un terreno más seguro que el trabajo... En el mismo grado en que se for-

[57] Mihály Táncsics. *Válogatott irásai*, Budapest, 1957, pág. 505.
[58] Ibídem, pág. 230.
[59] Ibídem, págs. 213, 214.

talecen los músculos del partido obrero... se revelan los indicios de un renacimiento del pueblo húngaro." [60]

Las fuerzas democráticas de la sociedad húngara, en la persona de representantes suyos como Vaida y Táncsics, cifraban cada vez más sus esperanzas en la clase obrera, en pleno desarrollo. Táncsics fue presidente del primer sindicato de Hungría. Pero aunque se consideraba socialista, no llegó hasta el marxismo. En sus convicciones se combinaban el espíritu democrático revolucionario, el socialismo utópico y las influencias de Lassalle.

Un gran papel en cuanto a la propagación de las ideas marxistas en Hungría, en la segunda mitad del siglo XIX, corresponde a *Leo Frankel* (1844-1896), uno de los dirigentes de la Comuna de París, en la que ocupó el cargo de comisario de Trabajo y Comercio. En un principio compartía las opiniones de los lassalianos de izquierda; después de la derrota de la Comuna, bajo la influencia directa de Marx y Engels, se hizo marxista. En el movimiento proletario húngaro fue el primero en proclamar la necesidad de constituir un Estado de obreros; para esto, indicaba, es necesario "agruparse en un partido por completo independiente, que luche contra todos los partidos de las clases poseedoras, y sólo así la revolución social puede vencer y alcanzar su meta: la supresión del régimen de clases".[61] En sus artículos, que ejercieron gran influencia en el movimiento obrero de Hungría, Frankel habla de la profundización de las contradicciones de clase, analiza los problemas de la guerra y la paz, del internacionalismo proletario y de la independencia nacional. Frente a la embriaguez nacionalista que se había apoderado de las clases dominantes, escribía: "Nosotros, los socialistas, somos los verdaderos patriotas, pues sólo nosotros, y nadie más, queremos la implantación en nuestro país de la libertad universal, la cultura, la expansión espiritual, moral y material." [62] Frankel, aconsejado por Marx, prestó atención a Rusia y a su movimiento revolucionario. En 1877 escribe: "En Rusia vive una nación de gran capacidad vital, y si este pueblo se despoja de las cadenas de la esclavitud será mucho lo que puede hacer para el progreso del género humano." [63] En otro lugar dice: "Es indudable que nos encontramos en vísperas de una revolución, en la marcha de la cual nacerá una Rusia nueva." [64]

El acercamiento de los pensadores avanzados de Hungría a la clase obrera y el comienzo de la propagación de las ideas marxistas eran prueba de que el pensamiento politicosocial y filosófico progresista entraba en el país en una nueva fase de desarrollo.

[60] *Nepszava*, 1880, 28 marzo.
[61] *A magyar munkásmozgalom történetének válogatott dokumentumai*, I, Budapest, 1951, pág. 239.
[62] *Arbeiter Wochen-Chronik*, 1877, 23 diciembre, MMTVD I, Köt, pág. 319.
[63] Ibídem, 22 abril.
[64] Ibídem, 1879, 20 abril.

6. Bulgaria.

La liberación de Bulgaria como resultado de la guerra ruso-turca de 1877-1878 creó las condiciones para que el país pudiera entrar en la vía capitalista. Antes de que Bulgaria se viera libre del yugo turco no contaba con más de 20 empresas industriales. Con la independencia se incrementa el proceso de acumulación originario del capital, los pequeños productores de mercancías se arruinan y en el país se forman las dos clases fundamentales relacionadas con el modo capitalista de producción: la burguesía y el proletariado industrial. Este proceso se acelera después de 1885, al unificarse la Bulgaria Septentrional y la Meridional, y durante la dictadura de Stambólov (1887-1894), cuando a la cabeza del Estado se pone la joven burguesía comercial-industrial búlgara. Mas el proceso de diferenciación de clase, si lo comparamos con lo que ocurre en el Occidente europeo, es lento, por las numerosas supervivencias de las relaciones feudales, y ello encuentra expresión en el campo de la ideología.

En los años 80, el pensamiento social búlgaro conserva las tradiciones materialistas y democráticas de Karavélov, Levski y Bótev. Al propio tiempo se extienden el populismo, el radicalsocialismo, el "siromajomilismo",[65] el anarquismo y otras tendencias pequeñoburguesas del pensamiento social.

Los ideólogos del populismo se imaginaban al "pueblo", principalmente a los campesinos, de un modo metafísico, no veían en él contradicción alguna y afirmaban que el pueblo entero deseaba la autonomía local, ansiaba la igualdad economicosocial, etc. Estas concepciones pequeñoburguesas se formaron bajo la influencia de la sociología subjetiva del populismo ruso. Los populistas búlgaros conservaron su ascendencia entre la juventud en la última década del siglo XIX, a lo cual contribuyeron las obras de escritores como Todor Vlaikov (Veselin), Cristo Maxímov y alguno otro. Las concepciones populistas dejaron también huella en algunos de los primeros propagandistas del socialismo en Bulgaria (Nikola Gabrovski).

Durante los años 80 tuvo en Bulgaria considerable peso la denominada "tendencia radicalsocialista", a la que pertenecieron algunos partidarios de Liuben Karavélov. El representante principal de esta tendencia era G. A. Kirdzhíev, que más tarde se hizo partidario del liberal burgués D. Tsankov. En 1881 Kirdzhíev lanzó el periódico radicalsocialista *Rabótnik* (El Obrero), luego la revista *Bratstvo* (Fraternidad), y en 1885 el periódico *Napred* (Adelante).

Al proseguir en el país el desarrollo del capitalismo, con el incremento de la diferenciación de clase y la agudización de la lucha política, muchos afiliados a la tendencia radicalsocialista se convirtieron en nacionalistas burgueses. Sus ataques al socialismo y la especulación que hacían con las ideas de Bótev y Karavélov obligaron a Blagóev, en 1886, a desenmascararlos en el folleto que lleva por título *Nuestros apóstoles*.

[65] Simpatía hacia el pueblo, hacia los campesinos pobres. El término está formado por las palabras búlgaras *siromaj*, campesino pobre, y *mileia*, simpatizo.—*N. de la Red.*

Después de 1885, principalmente entre los estudiantes, se extiende el "siromajomilismo", fundado por Spiro Gulápchev, quien creó su organización según principios estrictamente conspirativos. Su ideal social, escribía Blagóev, era el comunismo del consumo, a semejanza del "comunismo" de la época del cristianismo primitivo. Gulápchev aspiraba a la formación de una "comuna" integrada por adeptos escogidos.[66]

A partir de 1885 y hasta fin de siglo, los ideólogos de la burguesía búlgara se van apartando sin cesar de las concepciones democrático-revolucionarias de Bótev y Levski. La pugna ideológica se polariza con toda nitidez en las dos grandes direcciones opuestas: la burguesa y la proletaria marxista.

Dentro de los intelectuales burgueses, principalmente entre quienes estudiaran en Europa Occidental, se extiende la influencia de Berkeley, Kant, Wundt, etc. Entre los principales filósofos burgueses de ese tiempo se encuentran Iván Giuzelev, Iván Gueórgov y Kristiu Krístev.

Iván Giuzelev (1844-1916) fue un político burgués y filósofo idealista, predicador de la doctrina berkeleyana. Sobre él ejercieron cierta influencia Hume, Ostwald y Wundt. En la última década del siglo, tiempo en que se dedica a los problemas de las matemáticas, y en especial de la geometría, escribe *La esencia de los axiomas* (1894) y *Teoría de las demostraciones* (1895), libros ambos inspirados en el idealismo subjetivo. Posteriormente publicó algunas obras filosóficas influidas por Berkeley y Mach, en las que atacaba el materialismo y defendía la religión.

Iván Gueórgov (1862-1936) estudió en Jena, fue el primer profesor de filosofía de la Escuela Superior (más tarde Universidad) de Sofía y se entregó al estudio de la historia de la filosofía. Gueórgov hallábase influido por Kant y Wundt. En sus cursos examinaba la historia de la filosofía como una simple filiación de ideas, al margen de las condiciones economicosociales y de la lucha de clases. Con un espíritu kantiano, Gueórgov señalaba la necesidad de conciliar la religión y la ciencia.

Quien en este tiempo ejerce una acción más señalada sobre los intelectuales burgueses de Bulgaria es *Kristiu Krístev* (1866-1919). Estudió en Lepzig, y en sus concepciones se entrelazan ecléctícamente concepciones de Platón, Wundt y otros idealistas.

El ascendiente de Krístev no se debía tanto a sus concepciones filosóficas como a sus actividades literarias en el campo de la estética. Su revista *Misl* (El Pensamiento) era la tribuna de la estética formalista y del "arte puro", el centro alrededor del cual se agrupaban los adversarios del marxismo (los populistas Mintses y Pasmanik, más tarde Mijalchev, etcétera).

El pensamiento marxista surge y toma cuerpo en Bulgaria, en los años 80. en lucha contra la filosofía y la sociología burguesas. A la propagación de las ideas filosóficas marxistas en la década siguiente contribuyeron las tradiciones materialistas que tenían su origen en los demócratas revolucionarios búlgaros, en Bótev y otros precursores del marxismo en el país.

[66] Dimitri Blagóev, *Contribución a la historia del socialismo en Bulgaria*, Sofía, 1956, pág. 102 (en búlgaro).

El marxismo y su filosofía se comienzan a extender en Bulgaria en 1885, cuando Blagóev regresa de Rusia.

Unos años antes, en sus tiempos de estudiante en San Petersburgo, *Dimitri Nikoláevich Blagóev* (1855-1924) se había incorporado al marximo. El estudio de *El capital* le llevó a la conclusión de que el capitalismo es un fenómeno histórico perecedero y de que el proletariado estaba llamado a ser el sepultero del régimen burgués. Blagóev comenzó a hacer propaganda de las ideas marxistas entre los obreros y estudiantes petersburgueses, creó círculos para el estudio del marxismo y en el invierno de 1883-1884 organizó en la capital rusa un grupo socialdemócrata clandestino. Este grupo publicaba su órgano impreso, *Rabochi* (El Obrero) y redactó su propio programa.

Blagóev, como consecuencia de esta labor revolucionaria, fue detenido por la policía y expulsado a Bulgaria. De vuelta a su patria, se entregó inmediatamente a la propagación del marxismo. A este objeto, él (con el seudónimo de Zhelézov) y Vela Zhivkova —su futura esposa— inician la publicación de la revista mensual *Svrémenen Pokazátel* (Indice del Tiempo), con el propósito de divulgar el materialismo dialéctico e histórico y de preparar a los lectores para la comprensión del socialismo científico. La revista significó algo completamente nuevo, inusitado, en Bulgaria, aunque no en todo se atenía a un espíritu marxista. Por primera vez se hablaba en ella abiertamente de "Carlos Marx, el más profundo pensador contemporáneo en materia de economía política", y de sus ideas económicas e histórico-filosóficas.

Un año después de la aparición de *Svrémenen Pokazátel*, en junio de 1886, *Evtim Dábev* (1864-1946), uno de los primeros socialistas búlgaros, fundaba el diario *Rositsa*, que también se proponía la divulgación en el país de la doctrina de Marx y Engels. Dábev tradujo al búlgaro y publicó en el citado diario *Trabajo asalariado y capital*, de Marx. En 1890, en traducción de Dábev (con el seudónimo de Druzheliúbov) aparecía *Del socialismo utópico al socialismo científico*, de Engels. Estas obras de los fundadores del marxismo contribuyeron en alto grado a la formación del joven pensamiento marxista búlgaro, a la asimilación de la filosofía marxista en el país.

Un paso trascendental para la propagación del marxismo, incluida la filosofía marxista, se dio en 1891, cuando por iniciativa y bajo la dirección de Blagóev se constituyó el Partido Socialdemócrata de Bulgaria (P.S.D.B.), que desplegó su propaganda entre los obreros y demás capas trabajadoras. Ese mismo año aparecía la versión búlgara del *Manifiesto del Partido Comunista*, del que no tardaron en agotarse varias ediciones. Con objeto de mantener la propaganda sistemática del marxismo, el Congreso constituyente del P.S.D.B. (Buzludzhan, julio de 1891) dispuso la publicación de una Biblioteca Socialdemócrata Búlgara. Otras revistas socialdemócratas y políticas contribuían también a la divulgación del marxismo.

En los años 90, Blagóev, *Gueorgui Bakálov* (1873-1939) y otros marxistas tradujeron al búlgaro casi todas las obras fundamentales de Marx y Engels, y ante todo *Miseria de la filosofía, Contribución a la crítica de la economía política, Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica ale-*

mana y *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* Todos estos trabajos de los fundadores del marxismo se convirtieron en patrimonio de los marxistas búlgaros.

A la propaganda de la filosofía marxista en Bulgaria, en el último cuarto del siglo XIX, contribuyeron también valiosamente las obras marxistas de Plejánov, Lafargue, Mehring y otros teóricos destacados de la Segunda Internacional. Casi todos los trabajos filosóficos escritos por Plejánov en aquel período, cuando era marxista revolucionario, fueron traducidos al búlgaro y ayudaron a la formación de las primeras generaciones de marxistas, constituyeron un instrumento en la lucha contra los adversarios del marxismo en Bulgaria.

Obras de Plejánov como *El socialismo y la lucha política, Acerca del desarrollo de la concepción monista de la historia* y *Acerca del papel del individuo en la historia,* traducidas en plena lucha de Blagóev y sus compañeros contra los populistas, asestaron un rudo golpe sobre las concepciones de estos últimos.

Dimitri Blagóev fue un eminente marxista teórico en los últimos años del siglo XIX y durante el primer cuarto del XX. La evolución teórica y política de Blagóev, relacionada con los avances del movimiento obrero y socialista en Bulgaria, puede dividirse en varios períodos. El primero, de 1880 a 1890, corresponde a la gradual formación de las concepciones marxistas de Blagóev. En este período, aun habiendo entrado en la vía del marxismo, experimentaba la influencia de Lassalle y Lavrov, y no se había apartado aún definitivamente del socialismo utópico de Chernishevski. El segundo período va de 1891 a 1900; Blagóev es ya un marxista formado, si bien se resiente de ciertas influencias del lassalismo. En el tercer período —de 1901 a 1917— Blagóev es un teórico de gran talla y ocupa uno de los primeros puestos entre los marxistas de la Segunda Internacional. En el cuarto período —de 1918 a 1924— sus concepciones se profundizan todavía máa bajo la influencia del leninismo.

A los dos primeros períodos de la labor teórica de Blagóev se refieren, entre otros, sus libros *Qué es el socialismo y qué base tiene en nuestro país* (1891), *El socialismo y las tareas de la clase obrera búlgara* (1892) y *El socialismo y la clase obrera de Bulgaria* (1900).[67]

La primera de estas obras, editada por acuerdo del Primer Congreso del P.S.D.B., fue una verdadera revelación para los socialistas búlgaros. Por primera vez en el país, Blagóev explicaba de manera clara qué es el socialismo y cuáles eran sus perspectivas en Bulgaria. Valiéndose del método dialéctico marxista reveló la tendencia capitalista del desarrollo de Bulgaria, la acción de las leyes del capitalismo en su economía y los horizontes de un futuro triunfo de su movimiento obrero.

En *Qué es el socialismo...* explica Blagóev la teoría marxista de las formaciones economicosociales y de la lucha de clases, traza la divisoria entre el socialismo científico y las distintas concepciones utópicas y anarquistas y somete a crítica el populismo y el anarquismo.

Esta primera obra marxista de Blagóev contiene algunos errores, re-

[67] Las actividades de D. Blagóev en el primer cuarto del siglo XX serán examinadas en los tomos siguientes.

lacionados con la influencia del lassalismo; el propio autor había de señalarlos más tarde en *Contribución a la historia del socialismo en Bulgaria.* Mas con todo ello, *Qué es el socialismo* cumplió excelentemente su papel en cuanto a la propagación del marxismo y al progreso del movimiento socialista de Bulgaria. Este libro significaba el comienzo del pensamiento marxista búlgaro, era un ejemplo de acertada aplicación de la teoría y el método marxista al estudio de la vida social de Bulgaria y a la lucha por su transformación revolucionaria. Uno de sus capítulos trata de la filosofía marxista como base teórica del socialismo científico y de las actividades prácticas del partido del proletariado.

Blagóev ponía de relieve en su obra la fuerza y la superioridad del materialismo dialéctico e histórico sobre la filosofía burguesa.

El libro de Blagóev *Qué es el socialismo...*, como primera manifestación abierta de los marxistas búlgaros, que argumentaba científicamente la existencia de un terreno para la lucha por el socialismo en el país, provocó una apasionada y larga polémica. El primero en romper el fuego contra el marxismo fue el populista Prokópiev (Vladimir Debagori-Mokriévich). Su ejemplo lo siguieron otros populistas: Gabe, Mintses y Pasmanik (que usaba los seudónimos de Debórov y Velinov). La lucha de Blagóev y demás marxistas búlgaros contra el populismo se prolongó diez años y terminó con la derrota completa de este último, con lo que en e país quedaba libre el camino para el triunfo del marxismo y del movi miento socialista.

En una serie de artículos dirigidos contra Prokópiev, Blagóev se apoya en un profundo estudio de la economía búlgara para demostrar que el país había entrado irrevocablemente por la vía del desarrollo capitalista, que crecía el número de fábricas capitalistas, que el capitalismo penetraba en la agricultura, que la acción de las leyes del capitalismo llevaba a la ruina a los pequeños productores de la ciudad y del campo, que crecía la clase obrera. Por consiguiente, concluía Blagóev, hay terreno para el desarrollo del capitalismo y para la lucha contra él, para el avance del socialismo. Al problema del terreno para la lucha por el socialismo dedica Blagóev otros artículos, dirigidos contra Mintses, que aparecieron en la revista *Novoa vreme* (Tiempos Nuevos) bajo el título general de *El socialismo y la cuestió obrera en Bulgaria,* que luego, en 1900, fueron recogidos en un libro con el mismo encabezamiento. Este trabajo era un balance de la lucha contra los populistas en Bulgaria.

Pero la pugna de Blagóev con los populistas no se limitó al problema de si en Bulgaria había campo para el socialismo. La polémica se fue ampliando paulatinamente. Blagóev presentó combate a sus adversarios ideológicos en todos los puntos fundamentales del marxismo y, apoyándose en los trabajos de Marx y Engels, trató de resolver algunos problemas del materialismo dialéctico e histórico.

Caracterizando el método dialéctico marxista, Blagóev señalaba que "es el modo o método de pensar según el cual la mente humana descubre una ley general en los fenómenos contradictorios".[68] Para comprender, por ejemplo, la esencia del desarrollo de una planta, escribía, hemos de con-

[68] D. Blagóev, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. I, Sofía, 1950, pág. 49.

siderar su vida y su muerte en sus relaciones recíprocas; la vida de la planta es una constante formación de células nuevas y una constante muerte de las viejas, de tal suerte que la planta, al mismo tiempo, vive y muere, existe y no existe. Lo mismo ocurre, prosigue Blagóev, en la sociedad humana.[69] Los cambios de los fenómenos histórico-sociales sólo los podemos explicar científicamente "cuando los examinemos en su vinculación recíproca... sólo cuando veamos que todo cambia, todo se mueve, todo se desarrolla según ciertas leyes generales",[70] es decir, según las leyes de la dialéctica.

Apoyándose en la dialéctica de Marx, Blagóev define la lucha de clases como fuerza motriz de la sociedad antagónica y demuestra la inevitable victoria del socialismo sobre el capitalismo.

En su defensa de la idea del desarrollo a saltos en la naturaleza y en la sociedad, fundamenta la táctica revolucionaria del partido del proletariado.

Así, por ejemplo, en el artículo *Cristo Bótev ante el tribunal de los "estetas"*, aparecido por primera vez en 1891, critica así el evolucionismo vulgar, que niega los saltos revolucionarios en el desarrollo: "Pero la historia nos dice otra cosa. En cierto momento, la evolución se convierte en revolución. Así, por ejemplo, la evolución iniciada en el siglo XV, que dio origen al capital y a la burguesía, a fines del siglo XVIII termina con la *revolución* en Francia; y en Alemania, esa misma evolución termina con la *revolución* de 1848, etc. La evolución termina siempre con una *revolución*, con la transformación radical de la sociedad humana, ya por vía pacífica, lo que ocurre muy raras veces, ya mediante un "choque", con víctimas, que es lo que comúnmente sucede." [71]

Blagóev también recurre a la dialéctica marxista para criticar a los anarquistas, que no reconocen la evolución económica. Los anarquistas se diferencian de los socialdemócratas, escribe, no ya porque niegan la evolución económica como aspecto necesario del desarrollo social, como preparación de la revolución, sino también porque la propia revolución la comprenden equivocadamente. La miran como el complot de un puñado de individuos, como un acto momentáneo, y no como la obra de la lucha revolucionaria de masas de la clase obrera. Esta crítica que Blagóev hace de la metafísica de los reformistas y anarquistas contribuyó en alto grado a la educación de los marxistas revolucionarios de Bulgaria. Ahora bien, el propio Blagóev incurrió lamentablemente en el error de recomendar, hasta 1901, al proletariado búlgaro la vía pacífica parlamentaria para llegar al poder; en este tiempo no había llegado hasta la reivindicación de la dictadura del proletariado aunque, bien es verdad, la vía pacífica no excluía, según él, la lucha armada.

Blagóev se manifiesta contra todas las variedades del idealismo y defiende el materialismo dialéctico, que toma la naturaleza como un todo único y atribuye a causas materiales todos los fenómenos de la naturaleza y de la sociedad. "El materialismo contemporáneo —escribía— es un

[69] D. Blagóev, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, Sofía, 1950, pág. 48 (en búlgaro).
[70] Ibídem.
[71] D. Blagóev, *Obras*, ed. búlgara, t. II, Sofía, 1957, pág. 78.

sistema científico sin el que es imposible dar explicación racional a un solo fenómeno." [72]

En su defensa de la teoría marxista del conocimiento, Blagóev dice: "...Las ideas o conceptos de los objetos del mundo exterior no aparecen acabados ya en nuestras cabezas, no son en éstas más que un reflejo más o menos fiel de dichos objetos." [73] Para que en el hombre aparezca una idea cualquiera sobre un objeto dado, es necesario que ese objeto exista objetivamente y obre sobre nuestros sentidos. "...De la misma manera que las ideas en general son el reflejo en la cabeza de los hombres de objetos materiales, las ideas sociales no pueden ser sino el reflejo de relaciones sociales materiales en la cabeza de los hombres." [74]

A la vez que combatía a la sociología burguesa, Blagóev defendía y explicaba las tesis del materialismo histórico. Ve la sociedad como un medio artificial, como la continuación de la naturaleza, que es el medio natural, y al mismo tiempo se opone a que las leyes sociales sean reducidas a las leyes biológicas, lucha contra los intentos de identificar la evolución biológica y la social, las leyes biológicas y las leyes de la sociología.

Partiendo de la tesis fundamental del materialismo histórico, según la cual es el ser social lo que determina la conciencia social, Blagóev incluye entre las condiciones materiales de vida de la sociedad el medio geográfico y el aumento de la población, aunque el factor determinante del desarrollo social lo ve en el modo de producción, que considera justamente como la base del ser social. "...El medio geográfico, de por sí —escribe— no puede ser el origen primero de las relaciones sociales. Los hombres entran en relaciones sociales de producción y, de este modo, obran sobre la naturaleza, sobre el medio geográfico, para utilizar sus fuerzas." [75]

Refiriéndose al idealismo de las concepciones sociológicas del populista Pasmanik-Velínov, quien sostenía la idea de la "igualdad" del espíritu y la materia y enunciaba la tesis de los dos "elementos que actúan paralelamente" en el desarrollo de la sociedad, el económico y el psicológico, Blagóev escribe que estas ideas habían sido tomadas de Bernstein y explica la esencia de la solución materialista del problema.

Con su acertada aplicación del materialismo histórico al estudio de la historia del pueblo búlgaro, Blagóev sentó las bases de la ciencia histórica marxista en Bulgaria. En sus ensayos *Del pasado del pueblo búlgaro* (1897-1898), por primera vez en su país, estableció una periodización científica de su historia, para lo cual se valió de la teoría de Marx y Engels acerca de las formaciones economicosociales.

Blagóev examina también la historia de Bulgaria posterior a la liberación como historia de la lucha de clases; así señala que en el período de desarrollo del capitalismo la principal fuerza motriz pasa a ser la lucha del proletariado búlgaro contra la burguesía.

Después de la derrota infligida al populismo, y cuando en Bulgaria ha adquirido carta de naturaleza la teoría del socialismo proletario, no tarda en levantar cabeza el revisionismo bajo la denominación de "obschedelstvo"

[72] D. Blagóev, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, pág. 53.
[73] Ibídem, pág. 52.
[74] Ibídem, pág. 146.
[75] Ibídem, t. II, pág. 321.

—versión búlgara del bernsteinianismo— del que es cabeza visible Yanko Sakízov. Blagóev fue el primero en pronunciarse contra el "obschedelstvo", con el artículo *Pro domo sua* (1900), donde desenmascara las desviaciones en que Sakízov y sus adeptos incurrían con relación a los principios teóricos y tácticos fundamentales del marxismo.

Los marxistas revolucionarios búlgaros Dmitri Blagóev, *Gueorgui Kirkov* (1867-1919), *Gavril Gueórguiev* (1870-1917) y sus partidarios inician ya en las postrimerías del siglo XIX y comienzos del XX la lucha decidida contra el revisionismo y el reformismo, contra la desviación de los principios fundamentales de la teoría y la táctica marxistas, contra el oportunismo teórico, táctico y organizativo de los "obschedeltsi". Esta lucha la continuaron hasta verlos expulsados, en 1903, de las filas del partido y la creación del P.O.S.D. de Bulgaria como partido marxista de la clase obrera, afín al partido bolchevique. Blagóev creó el Partido Obrero Socialdemócrata de Bulgaria sobre bases clasistas, como partido del proletariado, y junto con sus compañeros de armas orientó el movimiento obrero y socialista del país hacia la lucha contra el régimen burgués y su ideología.

Dmitri Blagóev y sus compañeros continuaron honrosamente y ampliaron las tradiciones materialistas de la democracia revolucionaria búlgara y, siguiendo la teoría de Marx y Engels, sentaron en Bulgaria las sólidas bases del pensamiento filosófico y sociológico marxista.

7. Albania.

En el siglo XIX, Albania, país de antigua cultura, se hallaba en un estado de atraso cultural y económico. La causa histórica de este atraso eran los cinco siglos de dominación turca, íntimamente unida a las relaciones sociales del feudalismo que imperaban en la vida económica y política del país. Pero en la segunda mitad del siglo XIX en Albania comienzan a abrirse paso los primeros brotes de las relaciones capitalistas. En las ciudades crece el mercado interior, se reaniman el comercio y las industrias artesanas, aparecen las primeras manufacturas y aumenta la población. Surge la burguesía como clase nueva, aunque todavía débil y poco numerosa. Prodúcese la contradicción entre la joven burguesía albanesa y las relaciones feudales que frenaban su desarrollo y que tenían su soporte en el poder despótico de los conquistadores turcos.

Pero la contradicción fundamental de la vida social de Albania en la segunda mitad del siglo XIX es la que existía entre los señores feudales y los campesinos. Todo el peso del feudalismo y del despotismo turco recaía sobre las espaldas de los campesinos albaneses, que representaban la inmensa mayoría de la población del país. Los abrumadores impuestos de los invasores y las descaradas exacciones de los señores feudales indígenas arruinaban a los cultivadores y empeoraban todavía más su situación. Al desarrollarse las relaciones nuevas, capitalistas, en el campo, se hace más y más neta la diferenciación de clase de los campesinos.

Los constantes levantamientos de los campesinos en Albania, la crisis económica y política del Imperio Otomano y su derrota en la guerra de 1877-1878 con Rusia debilitaron las posiciones de Turquía en Albania y

crearon las premisas para los progresos de la lucha nacional de liberación. En los años 70 la gran oleada del movimiento de liberación nacional abarca a todo el país. El pueblo albanés, dirigido por la organización que en la historia se conoce como Liga de Prizren, empuñó en 1878 las armas y luchó en defensa de sus intereses nacionales: primero contra los acuerdos de las potencias europeas en el Congreso de Berlín (1878), que condenaban a Albania a la división territorial, y luego contra los propios invasores turcos. El movimiento, que adquirió grandes proporciones en 1878-1881, fue sofocado, pero, a pesar de ello, significó un grave quebranto para los conquistadores y elevó la conciencia del pueblo albanés y la seguridad en sus propias fuerzas.

El movimiento de liberación nacional condujo en Albania a una intensificación de la lucha ideológica. En el país imperaban el misticismo islámico y cristiano, el fanatismo religioso, que sofocaba toda manifestación del pensamiento libre. Con las primeras filas de los combatientes del pueblo se encontraron los ideólogos del movimiento de liberación nacional en la segunda mitad del siglo XIX: el escritor progresista Naum Vekilhargi (1797-1867); Jerónimo de Rada (1814-1903), padre de la lengua literaria de Albania, que cantó en *Rapsodia albanesa* la lucha de su pueblo contra los opresores turcos; el escritor Konstantin Kristoforidhi (1830-1895), que compuso un diccionario albanés; Fimi Mitko (1815-1889) autor del libro de poesía popular *La abeja de Albania;* Shkodrani Vas (1825-1892), autor del poema patriótico *Albania esclavizada,* etc.

Los más eminentes pensadores ilustrados de Albania fueron los hermanos Naim y Sami Frashëri.

Naim Frashëri (1846-1900), pensador ilustrado y poeta de Albania, era hijo de un pequeño bey arruinado. En el liceo griego de la ciudad de Janina conoció la filosofía y la literatura antiguas y modernas y pudo leer las obras de Voltaire y Rousseau. Atraído por la filosofía y la literatura clásica de Oriente, Naim Frashëri estudió la obra de los conocidos poetas persas Saadi y Rumi.

Naim Frashëri se encontraba en las primeras filas del movimiento de liberación nacional y mantuvo estrechos vínculos con los patriotas que actuaban en la misma Albania y fuera de ella (en Bulgaria, Rumania y otros países). Los patriotas albaneses lo conocían como el "apóstol del movimiento nacional". Sus principales obras son: *Rebaños y labrantíos* (1886), *Flores primaverales* (1890) e *Historia de Skanderbeg* (1898).

Por sus concepciones filosóficas, Naim Frashëri era idealista objetivo. Sus ideas ostentaban un sello panteísta. Dios, según él, no se halla sobre el hombre y la naturaleza, sino que se encuentra como diluido en la naturaleza, es inmanente a la naturaleza y al hombre.

El panteísmo de Naim Frashëri era un paso adelante en relación con las concepciones místico-religiosas de la Iglesia musulmana.

El poeta-filósofo quería emancipar al hombre de las cadenas de la religión oficial. Dirigiéndose a la "multifacética" naturaleza, en la que veía una armonía pasmosa, que llena de alegría el alma humana, cantaba la belleza de ese mundo e invitaba a estudiarlo y a poner sus bienes al servicio del hombre.

Conocedor como era de la ciencia europea, se apoyó en la teoría de

Kant-Laplace para explicar el origen de la tierra según causas naturales. "La tierra —escribe— era un éter, luego se convirtió en nebulosa, y más tarde en un líquido ígneo; formaba parte del sol, después se apartó de él y por último comenzó a estructurarse su corteza." [76]

El panteísmo de Naim Frashëri no es consecuente. A veces el poeta se inclina hacia la concepción de Dios a la manera tradicional de la religión, colocándolo sobre la naturaleza y los hombres; en ocasiones, en cambio, siguiendo el materialismo ingenuo de los antiguos, afirmaba que el agua es el origen de todo cuanto existe; el flujo eterno es la base de todos los cambios:

¡Oh recipiente del universo,
que no conoces el fin!
Todo lo traen tus olas
y todo se lo llevan al instante.[77]

En otro verso dice que la fuente de todo cuanto existe es el fuego.[78]

Las ideas de Naim Frashëri acerca de la infinitud del universo en el tiempo y el espacio, en realidad, no dejan lugar a Dios como su creador sobrenatural:

El propio universo,
que no tiene fin,
es divino, y Dios
no tiene en él cabida.[79]

Naim Frashëri se inclina a admitir, aunque no sin dudas, la inmortalidad del alma. Consideraba que el alma no va al infierno ni al paraíso; se queda en la tierra y después de la muerte pasa a otro cuerpo humano. "Así como el cuerpo cambia de ropa, el alma cambia de cuerpo, pero existe eternamente." [80]

Nace para de nuevo morir
y muere para de nuevo nacer.[81]

A veces, sin embargo, pone en duda esta conclusión y niega la inmortalidad del alma. Se niega a admitir la existencia del paraíso y el infierno, y piensa que estos conceptos expresan estados anímicos internos del hombre.

El paraíso y el infierno,
los ángeles y los diablos,
todas las fuerzas del espíritu
están en el hombre
y en él viven.[82]

[76] *Diturija.* Estambul, 1888. pág. 57.
[77] Naim Frashëri, *Versos,* Moscú, 1956, pág. 38 (en ruso).
[78] Ibídem. pág. 35.
[79] Naim Frashëri, *Lulet e Verës,* Tirana. 1956. pág. 46.
[80] Naim Frashëri, *Mësimet.* Estambul, 1894. pág. 25.
[81] Naim Frashëri, *Lulet e Verës,* ed. cit., pág. 40.
[82] Ibídem, pág. 47.

Ilustrado y humanista, Naim Frashëri coloca en el centro de todo al hombre, a quien considera la encarnación viva de Dios. Refiriéndose a sus búsquedas de Dios, escribe:

> Lo busqué por doquier; me decía:
> ¿Dónde está la divinidad?
> Y sólo después comprendí
> que está en mí mismo, sin yo saberlo.[83]

Las obras de Naim Frashëri emanan respeto al hombre y llaman a la amistad y la fraternidad. "Que todos los hombres se fundan en un alma, en un cuerpo, y vivan en paz y concordia." [84]

No obstante, aun con todo su valor progresivo, el humanismo de Naim Frashëri es abstracto, sus ideales de amistad y fraternidad son utópicos. Unicamente cuando habla del amor a la libertad y a la patria, sus ideas del bien y del mal adquieren un contenido vivo y concreto: "No hay en el mundo hombre peor que el traidor a la nación y a la patria",[85] escribe.

Naim Frashëri no veía en la Ilustración y la cultura únicamente el manantial del bien y de la fraternidad, sino también el camino seguro para lograr la liberación del país. Mas ese ilustrado albanés comprendía que ello, de por sí, no es suficiente; se requiere también otra fuerza poderosa la fuerza de las armas. El lema de "libertad o muerte" resuena con especial vigor en su última obra, la *Historia de Skanderbeg:*

> Es mejor que todos mueran,
> es mejor que todos perezcan al momento,
> que seguir como esclavos,
> humillados y sin honor.[86]

Un lugar esencial en las concepciones del mundo de Naim Frashëri ocupa el problema de la libertad del individuo. Contra el fatalismo islámico, admite la libertad de la persona humana, de la que dice que "no se halla atada por nada, sino que, al contrario, es libre en todo y todo depende de él." [87] Aun admitiendo a veces que el hombre ha sido creado por Dios, niega la intervención de éste en la vida diaria de los hombres, y considera que la libertad del individuo va unida a "su mente, sus sentidos y su conciencia".[88] El hombre, dotado de razón, afirmaba el poeta, está obligado a dirigirla en bien de sus semejantes: tiene que sopesar sus actos, ir por el camino del bien, del amor y de la fraternidad. Ahora bien, no comprendía así únicamente la libertad humana. Cuando afirma que el hombre es libre e independiente en sus actos refiérese también a la libertad política, y en primer término a la libertad nacional, de que Albania había sido despojada. Siguiendo a Rousseau, este ilustrado albanés creía que la libertad es el estado natural del hombre, el cual nace libre y única-

[83] Naim Frashëri, *Lulet e Verës*, ed. cit., pág. 47.
[84] Ibídem, pág. 12.
[85] Naim Frashëri, *Mësimet*, pág. 28.
[86] Naim Frashëri, *Historie Skënderbeut*. Tirana, 1953, pág. 105.
[87] Naim Frashëri, *Filetore e Bektashinjet*, 1921, pág. 5.
[88] Naim Frashëri, *Mësimet*, pág. 19.

mente después es cargado de cadenas. El poeta pensador creía apasionadamente que el pueblo albanés conquistaría la libertad.

En la concepción que del mundo tiene Naim Frashëri hay elementos de una dialéctica espontánea. La humanidad la veía como la unidad de contrarios que se excluyen recíprocamente. "La humanidad muere y no muere; mueren unos y en su lugar nacen otros." [89] "Todo cuanto existe se renueva —escribe— y nunca permanece en reposo." [90]

La idea que Naim Frashëri tiene del movimiento y la renovación —que no es sólo producto de su atenta contemplación de la naturaleza— ocupa un lugar importante en su obra poética; al propio tiempo es expresión de la apasionada aspiración del pueblo albanés a la libertad y la independencia. Cuando subraya que todos los fenómenos se renuevan periódicamente, piensa que esa misma renovación afectará también forzosamente a Albania.

> Albania no puede permanecer fragmentada.
> Se renovará lo mismo que, constantemente,
> se renueva la Luna.[91]

Al hablar de la renovación de Albania, el poeta se refería, ante todo, a la destrucción del yugo extranjero, a la conquista de la independencia.

Naim Frashëri creía en la fuerza de la razón humana, en su capacidad para conocer el mundo: "¡Cuántos conocimientos ha descubierto la razón al hombre! Ha conocido las dimensiones de cada estrella, ha medido su órbita, ha sabido qué es la tierra, qué son los cielos y qué hay entre ellos." [92] Un lugar especialmente importante en cuanto al conocimiento del mundo y a la acción del hombre sobre él atribuía a la filosofía. Criticó a Séneca su afirmación de que la filosofía no ha de hundirse en los asuntos del mundo; consideraba errónea esta idea porque cierra las vías del progreso.

Naim Frashëri rechazaba los dogmas del islamismo, pero no negaba la religión en general, considerando necesaria una fe "humanizada" en el centro del cual se encontrase el hombre como manifestación suprema de Dios. Las bases de esta fe han de ser, según él, el respeto y el amor al hombre, la fraternidad de los hombres: "Nuestra oración es nuestra fraternidad y nuestro amor a los hombres", [93] escribía.

Pero los problemas de la fe pasan a un segundo plano cuando el poeta patriota medita en los destinos de su tierra natal: "Dejemos la fe y preocupémonos de la patria", [94] llamaba a los albaneses. Naim Frashëri enseñaba que "la patria es lo más caro para el hombre", "el hombre, cualesquiera que sean los bienes personales que posea, no puede conocer la ventura cuando su patria y su nación son desgraciadas". [95]

Naim Frashëri ha entrado con razón en la historia como un gran ilustrado albanés que alentó e inspiró al pueblo en la lucha por la libertad y la independencia.

[89] Naim Frashëri, *Mësimet*, pág. 18.
[90] Naim Frashëri, *Filetore e Bektashinjet*, pág. 29.
[91] Naim Frashëri, *Parrajsa dhe fjalë fluturake*, pág. 26.
[92] Naim Frashëri, *Mësimet*, pág. 5.
[93] Naim Frashëri, *Lulet e Verës*, pág. 17.
[94] Naim Frashëri, *Parrajsa dhe fjalë fluturake*, pág. 32.
[95] Naim Frashëri, *Mësimet*, pág. 39.

Otro destacado representante del pensamiento politicosocial y filosófico de Albania, ideólogo de la lucha de liberación nacional contra el yugo turco, fue *Sami Frashëri* (1850-1904). En su tratado político *Albania tal cual fue, como es y como será* (1899) y en otras obras habla con orgullo de su valeroso pueblo, laborioso y amante de la libertad, de las riquezas de su patria y del futuro Estado albanés independiente, en la creación del cual creía apasionadamente. Odiaba la monarquía, y al absolutismo de los sultanes le oponía la forma de gobierno democrático-burguesa.

Sami Frashëri, lo mismo que su hermano, trabajó infatigablemente para llevar la cultura a su país, convencido de que la cultura contribuye a robustecer en las masas la conciencia nacional.

Con su propaganda de los conocimientos científicos, Sami Frashëri trataba de dispersar las tinieblas de la ignorancia y la superstición, que encontraban apoyo en el Imperio Otomano. Así, por ejemplo, en *La tierra* expone los puntos de vista de distintos sabios acerca del origen y evolución de nuestro planeta. En *El hombre* refuta la leyenda de que el ser humano fue creado por Dios y reconoce el desarrollo de todos los seres vivos, como fenómeno sujeto a leyes, inclinándose hacia la teoría de Darwin, aunque no menciona su nombre. Uno de los lados fuertes de las concepciones de Sami Frashëri es su enfoque del problema de la continuidad histórica de la cultura. Según escribía, "la cultura posterior es el perfeccionamiento de la que le precede", puesto que "el pueblo culto asimila la obra de otro pueblo culto, la completa con su poderosa creación intelectual, la perfecciona y la amplía." [96]

Filosóficamente, Sami Frashëri era idealista objetivo, viendo en la razón la base del desarrollo. Mas su concepción del mundo se diferencia esencialmente de las ideas de los círculos religiosos reaccionarios, entonces imperantes, que exigían el reconocimiento de la prioridad de los principios religiosos ante los nacionales. Lo primero de todo eres musulmán, y luego albanés, decían. Sami Frashëri, al contrario —como ideólogo que era del movimiento de liberación nacional—, colocaba los intereses nacionales en primer plano y las diferencias religiosas en segundo. "El albanés —escribía—, ya sea musulmán, ortodoxo o católico, siempre será albanés." [97] Y seguía: "No os fijéis en la fe y la religión; el albanés que abandona a sus hermanos, que se separa de los albaneses para unirse a los enemigos de Albania sobre una base religiosa, es un traidor, es un enemigo de la nación y de la patria." [98] Sami Frashëri pedía la separación de la Iglesia y el Estado y el establecimiento del control de este último sobre aquélla. Creía en Dios como primer principio del ser, aunque consideraba que en la marcha posterior del mundo Dios no interviene para nada. En las condiciones históricas en que el escritor se encontraba, esta limitación teísta de las funciones de Dios era un serio paso adelante en comparación con las concepciones místico-religiosas entonces imperantes.

La labor teórica, como ilustrados, de Naim y Sami Frashëri contribuyó en alto grado a la formación de la cultura albanesa avanzada y a los pro-

[96] Sami Frashëri, *Insan*, Estambul, 1880, pág. 8.
[97] Sami Frashëri, *Shqipërija ç'ka gene, ç'eshte c'do te bëhetë*, Tirana, 1924, página 52.
[98] Ibídem, pág. 90.

gresos del movimiento de liberación nacional en el país a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX.

*

La segunda mitad del siglo XIX trancurre en la mayoría de los países de Europa Oriental bajo el signo del desarrollo del capitalismo y de la desintegración de las relaciones feudales, de la formación de nuevas clases sociales —la burguesía y el proletariado— y de la lucha entre ellas. Esto es lo que principalmente distingue la vida economicosocial de la mayoría de los pueblos europeos orientales en este período con respecto a lo que ocurría en la primera mitad del siglo. Pero el desarrollo del capitalismo en Europa Oriental presenta las característica de que se produce en presencia de vestigios muy vigorosos de las relaciones feudales.

La compleja situación economicosocial de los países europeos orientales, el entrelazamiento en bastantes casos de la explotación capitalista con la explotación feudal y con la opresión nacional, las contradicciones entre las diversas clases y capas de la sociedad —los terratenientes, los campesinos, la burguesía y el proletariado— son todos ellos factores que dejan su huella en la vida ideológica de estos países y determinan la marcha de su pensamiento filosófico y politicosocial.

Aunque los pueblos de Europa Oriental han de impulsar su cultura en unas condiciones de la más despiadada opresión social, y en bastantes casos sometidos al yugo del extranjero, en ese tiempo crean y hacen avanzar un pensamiento filosófico y politicosocial original y valioso. Las más señeras figuras del pensamiento social avanzado de los pueblos de Europa Oriental, partidarios convencidos de la libertad popular, mantienen la lucha contra las fuertes supervivencias del feudalismo y la dominación extranjera, contra la opresión monárquica, la reacción política, el idealismo y el oscurantismo religioso.

Un papel importante sigue correspondiendo en esos países a las doctrinas democrático-revolucionarias y a las teorías filosóficas materialistas con ellas relacionadas, teorías que, gracias a los fecundos avances de las ciencias naturales, adquieren una base más completa y consolidan sus posiciones.

A medida que en los países de Europa Oriental se desarrolla el capitalismo, el movimiento revolucionario de los trabajadores y las ideas revolucionarias avanzadas tropiezan con una resistencia mayor de la ideología burguesa. La burguesía trataba no ya de dar solidez a sus posiciones económicas, de afirmar su poder político, sino también de someter espiritualmente a las masas trabajadoras. A este objeto, los ideólogos burgueses hacen una gran propaganda del neokantismo, el positivismo y otras formas del idealismo, que toman del arsenal de la burguesía occidental europea.

Las concepciones filosóficas y sociológicas de los demócratas revolucionarios superaban en muchos aspectos el estrecho marco del materialismo metafísico del siglo XVIII; mas, con todo, resultaban insuficientes, limitadas, en unas condiciones en que se iba agudizando la lucha ideológica entre el proletariado y la burguesía. Para resolver los problemas ya maduros del desarrollo de la vida social y la ciencia, para desenmascarar has-

ta el fin la filosofía idealista reaccionaria, era necesario elevarse hasta el nivel del materialismo dialéctico e histórico, adoptar las posiciones del marxismo, que es la ideología del proletariado revolucionario.

En el último tercio del siglo XIX, al crecer en los países de Europa Oriental el proletariado y ensancharse en ellos el movimiento obrero, van apareciendo gradualmente las condiciones para la propagación de las ideas marxistas. Gracias a los esfuerzs de D. Blagóev, R. Luxemburgo, C. Dobrogueanu-Gherea, L. Frankel, J. Pecka, L. Zapotocky, F. Zhelleznikar y otros propagandistas del marxismo, estas ideas se extienden en el seno del movimiento obrero de los países europeos orientales. En este período, los marxistas de las tierras checas, Hungría, Polonia, Bulgaria, Rumania, Croacia y Eslovenia, apoyándose en la unión de las ideas del socialismo científico con el movimiento obrero, crean sus partidos socialdemócratas, que se ponen a la cabeza de la lucha del proletariado contra la burguesía. La lucha política del proletariado de los países del Oriente europeo era seguida con gran atención por los fundadores del socialismo científico, Marx y Engels, quienes les ayudaron a orientar acertadamente el movimiento revolucionario de las masas obreras de Europa Oriental.

A fines del siglo XIX, cuando el capitalismo premonopolista entra en la fase imperialista, los países de Europa Oriental se convierten, todavía más, en objeto de la desenfrenada expansión de los grandes Estados capitalistas.

Al crecer el capitalismo y agudizarse la lucha de clases en estos países en el movimiento obrero comienzan a penetrar las ideas reformistas y revisionistas, cultivadas en los partidos de la Segunda Internacional y que tendían a envenenar la conciencia de la clase obrera y a quebrantar en ella la fe en la lucha por su emancipación.

Guiándose por la concepción marxista del mundo, los líderes más consecuentes del movimiento obrero revolucionario mantienen la lucha contra la ideología burguesa, contra el oportunismo y el revisionismo en el seno del movimiento obrero, cohesionan a los partidos proletarios y preparan a la clase obrera para nuevos combates revolucionarios.

CAPITULO V

TENDENCIAS FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN LOS ESTADOS UNIDOS DE AMERICA EN LAS CONDICIONES PROPIAS DEL CAPITALISMO PREMONOPOLISTA (ULTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX)

El acontecimiento más importante de la historia norteamericana en la segunda mitad del siglo XIX es la guerra civil y la victoria de los estados del Norte contra los estados esclavistas del Sur. Bajo el signo de esta victoria se desenvuelve la vida de Norteamérica en el último tercio de la pasada centuria.

"El pueblo norteamericano —escribía V. I. Lenin— tiene una tradición revolucionaria que han hecho suya los mejores representantes del proletariado de los Estados Unidos... Esta tradición es la guerra de liberación contra los ingleses en el siglo XVIII, y luego la guerra civil del siglo XIX. En 1870, Norteamérica se hallaba en algún sentido, si tomamos sólo la "destrucción" de ciertos sectores de la industria y de la economía nacional, *por detrás* de 1860. ¡Pero qué pedante, qué idiota sería la persona que, sobre *tal* base, negase la grandiosa significación histórico-universal, progresista y revolucionaria, de la guerra civil de los años 1863-1865 en Norteamérica!" [1]

La derrota de las fuerzas reaccionarias del Sur contribuyó a despejar el camino para el rápido y libre desarrollo del capitalismo norteamericano, de la gran industria y la técnica, con el consiguiente avance de las ciencias naturales. V. I. Lenin calificó de "norteamericano" el camino democrático de desarrollo del capitalismo en la agricultura, cuando ésta no se basa "en la vieja hacienda esclavista de los grandes terratenientes (la guerra civil había acabado con las economías capitalistas), sino en la hacienda libre del *farmer* libre en la tierra libre, libre de todas las trabas medievales, del régimen de la servidumbre y del feudalismo, por un lado, y de las trabas de la propiedad privada sobre la tierra, por otro".[2]

Sobre tal base económica, en el último tercio del siglo XIX comienza el vertiginoso ascenso de la industria de los Estados Unidos. En 1860, por el volumen de la producción industrial, el país ocupaba el cuarto lugar en el mundo, mientras que en 1894 había pasado ya al primero. La rápida

[1] V. I. Lenin, *Carta a los obreros americanos.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 28, pág. 51.

[2] V. I. Lenin, *El problema agrario en Rusia a fines del siglo XIX.* En *Obras completas,* trad. esp., t. 15, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, pág. 130.

concentración y centralización del capital condujo a la formación de las grandes agrupaciones monopolistas, a consecuencia de lo cual, a fines del siglo XIX el capitalismo norteamericano entra ya en su fase imperialista de desarrollo. Los capitalistas de los Estados Unidos, que poco antes habían hecho la guerra al Sur esclavista, rompieron con todas las tradiciones democráticas de antaño y dieron comienzo a la época de las guerras imperialistas, encaminadas a un nuevo reparto del mundo, dividido ya entre las potencias capitalistas.

La transformación de los Estados Unidos en una gran potencia imperialista agudizó dentro del país las contradicciones entre las clases gobernantes y las grandes masas trabajadoras del pueblo norteamericano. Toda la segunda mitad del siglo XIX transcurre en los Estados Unidos bajo el signo del fortalecimiento del movimiento obrero, de la creación y consolidación de las organizaciones de clase del proletariado. Aparecen los sindicatos de impresores, albañiles, metalúrgicos y fundidores. En 1866 se funda la Unión Nacional Obrera, y más tarde, en 1869, la Noble y Sagrada Orden de los Caballeros del Trabajo, que se trazó la tarea de emancipar completamente a los productores de bienes materiales de toda esclavización económica y política. En 1881 se crea la Federación Americana del Trabajo.

En las primeras etapas del movimiento obrero los socialistas norteamericanos trataban principalmente de organizar a los trabajadores en sindicatos para la lucha conjunta contra los capitalistas. Los socialistas "fueron el alma de estas organizaciones, su núcleo combativo, y siempre se encontraron en las primeras filas de los huelguistas y de quienes intervenían en las acciones políticas progresistas".[3] En este período, la organización política fundamental de los socialistas norteamericanos era el Club Comunista de Nueva York, y también la Sección de la Asociación Internacional de Trabajadores.

La Sección norteamericana de la Primera Internacional, constituida ya en 1867, contribuyó a educar la conciencia de clase de los obreros del país. En 1876 fue creado el Partido Obrero Socialista de los Estados Unidos, y en 1897 el Partido Socialdemócrata.

La burguesía norteamericana organiza una sistemática propaganda de las ideas antisocialistas, apoya la ideología reformista y revisionista, nutre a la aristocracia obrera, en sus intentos de descomponer por dentro el movimiento obrero. Los ideólogos burgueses y los reformistas, sometidos a su influencia, predican la idea del "carácter exclusivo" del capitalismo norteamericano, cuyo desarrollo, afirmaban, hacía imposible la depauperación de los trabajadores, típico de todo país capitalista. La ideología religiosa es puesta en juego ampliamente para la lucha contra el socialismo. Apoyándose en las diversas organizaciones protestantes y numerosas sectas religiosas, en la Iglesia católica, etc., los ideólogos burgueses tratan de inculcar a los trabajadores la docilidad, la no resistencia a la política de las clases gobernantes y la fe en el carácter "sagrado" de la propiedad privada. Según escribía F. Engels a F. A. Sorge el 29 de noviembre de 1886,

[3] W. Z. Foster, *Bosquejo de historia política de los Estados Unidos*, trad. rusa, Moscú, 1955, pág. 466.

"los norteamericanos, por causas históricas perfectamente comprensibles, están terriblemente atrasados en todas las cuestiones teóricas. No tomaron de Europa las instituciones medievales, pero, en cambio, han asimilado por completo numerosas tradiciones del Medievo, la religión, el derecho común (feudal) inglés, la superstición, el espiritismo: en una palabra, todas estas estupideces que no se oponían directamente a los asuntos comerciales y que ahora son tan convenientes para el embrutecimiento de las masas".[4]

Las prédicas religiosas se combinaban con la propaganda de las refinadas y seudocientíficas ideas del idealismo objetivo y subjetivo, que iban contra las tradiciones progresistas de la Ilustración burguesa norteamericana. El sector avanzado de los hombres de ciencia se manifestaba abiertamente contra la concepción idealista y religiosa del mundo, sometiéndola a crítica, principalmente, desde las posiciones de un materialismo científico-natural. Los portavoces de la ideología científica de la clase obrera, partidarios de la doctrina de Marx y Engels, luchaban con energía y consecuencia contra los apologistas de la burguesía, que trataban de convencer a las masas trabajadoras de que el capitalismo norteamericano era la forma más racional de vida social, que aseguraba la prosperidad de todos.

Hasta los años 70 del siglo XIX, la filosofía oficial, imperante en los Estados Unidos, se desenvolvía bajo la influencia de la teología. Las cátedras universitarias estaban ocupadas por representantes del clero, que en la filosofía veían únicamente una forma específica de expresión de las ideas teológicas. La filosofía no académica, en la medida en que existía, se hallaba también dominada por el espíritu religioso.

A partir de los años 70 y 80, la filosofía comienza a separarse poco a poco de la teología y a centrarse en los problemas que le son propios. Este proceso venía impuesto tanto por las nuevas necesidades ideológicas de la burguesía norteamericana —que aspiraba a dar base y forma filosófica a la concepción del mundo a que ya había llegado— como por los deseos de sus ideólogos de encontrar una nueva arma contra las conclusiones materialistas y ateas a que conducían los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales. Tuvo también importancia indudable la penetración en los Estados Unidos de las ideas filosóficas de Europa. La mayoría de los historiadores de la filosofía norteamericana señalan que sus corrientes fundamentales, hasta fines del siglo XIX, se basaban en doctrinas importadas de Europa. "América —escribe Schneider— siguió siendo una colonia intelectual hasta mucho después de haber ganado la independencia política, y en el sentido intelectual continúa siendo una provincia mucho tiempo después de que dejase de ser... colonia. En el sentido intelectual vivimos todavía dentro de las fronteras de la cultura europea." [5] Esto no significa, ciertamente, que los pensadores norteamericanos del siglo XIX no produjesen obras filosóficas originales.

Los sistemas de los filósofos europeos experimentaron modificaciones al ser trasplantados al suelo norteamericano; se transformaron, adaptán-

[4] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, Leningrado, 1953, págs. 397-398.
[5] H. W. Schneider, *A History of American Philosophie*, Columbia University Press, 1947, pág. VIII.

dose a las condiciones de la vida en los Estados Unidos. En la segunda mitad del siglo XIX la preponderancia corresponde al idealismo alemán, cuya honda huella se percibe en Emerson, el positivismo de Mill y Spencer y la teoría de la evolución, tanto en el campo de las ciencias naturales, tal como fue creada por Darwin, como en la forma de la concepción metafísica filosófica general del desarrollo que le dio Spencer.

Lo que da el contenido fundamental a la historia del pensamiento filosófico de los Estados Unidos en la segunda mitad del sig'o XIX es la lucha de las concepciones idealistas y teológicas contra el materialismo en la filosofía y en las ciencias naturales, cuyos avances se relacionan con los rápidos éxitos científicos, debidos a las grandes conquistas de la industria.

1. Lucha del materialismo y el idealismo en las ciencias naturales de los Estados Unidos.

Los éxitos de las ciencias naturales y la difusión de los métodos de la investigación científica no podían por menos de provocar cambios en el carácter del modo de pensar, en la visión del mundo. Las investigaciones en el campo de la teoría de la electricidad, la química y la biología, y los descubrimientos geológicos y el estudio de la historia de la corteza terrestre, unidos a las aplicaciones técnicas de los datos de las ciencias teóricas, desplazaban a un segundo plano los problemas de la religión y la moral y centraban el interés de los pensadores en el mundo material y en las leyes que lo rigen.

En 1881, en una de sus conferencias públicas, el conocido filósofo y psicólogo norteamericano W. James se lamentaba:

"En nuestros días uno encuentra más fácilmente oyentes si puede citar a Darwin o Helmholtz que si se comienza a citar palabras de Scheleiermacher o de Coleridge. Estoy casi convencido de que si en este momento os mostrase una rana y realizase en ella hábiles experimentos fisiológicos, lo escucharíais con más interés que lo que me dispongo a deciros durante esta hora." [6]

El espíritu general del materialismo científico-natural predominaba indudablemente en los círculos científicos. La característica de la vida intelectual de este período, según escribe Parrington, uno de los historiadores más serios de la filosofía norteamericana, era la gradual decadencia de la teología, acompañada "por un lento desplazamiento del idealismo metafísico hacia el materialismo científico".[7]

En este proceso de cambio de la atmósfera intelectual, un papel de primera magnitud corresponde a la teoría de la evolución de Darwin, que había penetrado rápidamente en Norteamérica, y también, en medida considerable, a la filosofía de Spencer. A la propagación de las ideas evolucionistas contribuyeron, y no poco, las visitas que hicieron a este país Tyndall (1872-1873), Thomas Huxley (1876) y H. Spencer (1882).

[6] W. James, *La fe y su dependencia de la voluntad*, trad. rusa, San Petersburgo, 1904, pág. 129.

[7] V. L. Parrington, *Main Currents in American Thought*, vol. III, 1930, pág. 192.

La doctrina evolucionista de Spencer comenzó a ganar muchos partidarios en los Estados Unidos. Los hombres avanzados de la ciencia y de la literatura la hacían suya, viendo en ella una fuerza que emancipaba de los dogmas de la Iglesia y que abría el camino a la investigación científica independiente y al desarrollo espiritual.[8]

La teoría de Darwin contribuyó todavía más a quebrantar las concepciones del idealismo religioso. El vivo interés que dicha teoría despertó en Norteamérica guardaba relación con un problema alrededor del cual, durante muchos años, se había mantenido una escarnizada pugna: el de si toda la humanidad tiene un origen común o si en un principio se vio dividida en razas distintas. En aquel entonces, cuando el pueblo norteamericano se hallaba escindido por la lucha contra la esclavitud, la controversia había adquirido una gran significación social. La doctrina de Darwin era aceptada, ante todo, como respuesta a esta cuestión que interesaba a todos, una respuesta que, como es lógico, no podía satisfacer a ambas partes. El darvinismo se abrió paso en reñida pugna contra las corrientes religiosas y anticientíficas de todo género. Para los partidarios más consecuentes de Darwin la teoría de la evolución servía de base científica para una filosofía materialista que empezaba a desplazar al ambiguo "naturalismo" de Spencer.[9]

Las conclusiones ateas y materialistas se desprendían con tal fuerza de la teoría de Darwin que, dentro de los Estados Unidos, el darvinismo fue durante largo tiempo sinónimo de ateísmo y materialismo. "En los años 80 y 90 del pasado siglo las principales discrepancias dentro de la filosofía tenían su origen en el amplio reconocimiento social del naturalismo darvinista..." [10] Los conservadores a ultranza rechazaban de plano el darvinismo como una doctrina incompatible con las Sagradas Escrituras. Así, Charles Hodge, profesor de teología de la Universidad de Princeton, en un trabajo publicado en 1874 bajo el título de *Qué es el darvinismo*, lo equiparaba al *ateísmo*, pues "un Dios ausente, que no hace nada, no es Dios".[11] Hodge afirmaba que "jamás se había invitado a los hombres a aceptar una teoría tan absolutamente falsa".[12]

Otro adversario de las bases materialistas de la teoría darvinista fue el geólogo norteamericano, profesor Winchell. Movido por el deseo de conciliar su conciencia científica con la fe religiosa, enfocaba la evolución como un "método de creación", guiándose por el espíritu de un "evolucionismo" teísta. "El organismo del Universo... —escribía— no es eterno y necesita de una fuerza superior que lo produjera y conservara." [13] Afirmaba Winchell que la sucesión consecutiva de formaciones geológicas y de es-

[8] Véanse, por ejemplo, los grandes elogios que se hacen de Spencer en la novela de Jack London *Martin Eden*.

[9] Parrington señala que muy pronto "la dirección del pensar basado en los descubrimientos científicos pasó de Spencer a Ernst Haeckel". Obra citada, pág. 202.

[10] H. G. Townsend, *Philosophical Ideas in the United States*, Nueva York, 1934, página 153.

[11] Cita tomada de J. L. Blau, *Mend and Movements in American Philosophy*, Nueva York, 1952, pág. 156.

[12] Cita tomada de W. H. Werkmeister, *A History of Philosophical Ideas in America*, Nueva York, 1949, pág. 82.

[13] Cita tomada de N. W. Schneider, *A History of American Philosophy*, pág. 356.

pecies orgánicas prueba la existencia de un plan que se ve plasmado en el mundo y que presupone la existencia de una labor planificadora de la "razón libre". "Dado que el mundo material se basa en un plan y es dirigido por un plan, un método, una ley, el mundo es la constante revelación de la razón, de un ser omnipresente y omnisciente." [14]

La evolución, de conformidad con Winchell, es el método de creación elegido por Dios de entre el "infinito conjunto de posibles planes que la fuerza superior pudiera seguir..." El hombre, afirma, es la culminación del plan de Dios y el fin del ciclo evolutivo.

Algunos adversarios del darvinismo lo presentaban como una teoría puramente especulativa, sin relación alguna con la ciencia. Pero este punto de vista no era fácil defenderlo cuando casi todos los naturalistas coincidían en aceptar la teoría de Darwin.

La lucha de los científicos progresistas en pro de la teoría de la evolución de Darwin estuvo dirigida en los Estados Unidos por el eminente botánico y profesor de la Universidad de Harvard *Asa Gray* (1810-1888).

A. Gray conoció las ideas fundamentales de la doctrina de Darwin acerca del origen de las especies por selección natural en 1857 (es decir, dos años antes de la aparición de *El origen de las especies)* por una carta que le escribió el autor de dicha teoría.

Gray era un materialista espontáneo, pero trató de combinar con la religión la interpretación materialista de la naturaleza y el proceso natural evolutivo. Se colocó decididamente frente a los naturalistas que se habían aliado con los teólogos en la lucha contra el darvinismo. Uno de ellos era, por ejemplo, J. L. Agassiz, cuyas investigaciones venían de hecho a confirmar el darvinismo, sin que ello fuese obstáculo para llegar a sostener la reaccionaria concepción de que en la naturaleza viva no hay ni puede haber formas transitorias, puesto que todas las especies son fruto de la creación divina. Las ideas antievolucionistas y creacionistas de Agassiz, llevadas hasta el absurdo, sirvieron a Engels para definir atinadamente a este naturalista como el último gran Quijote de la biología, que atribuía a Dios un evidente desatino "al decir que Dios no sólo creó los animales reales y verdaderos, sino también los animales abstractos, por ejemplo, ¡el pez en cuanto tal!" [15] Según el plan de la creación expuesto por Agassiz, escribía Engels, "Dios procede en su obra creadora de lo general a lo particular y lo singular. ¡Creando primeramente el animal vertebrado en cuanto tal, luego el mamífero en cuanto tal, al animal de rapiña en cuanto tal, el felino en cuanto tal, y por último el león, etc.! Es decir, ¡primero los conceptos abstractos bajo la forma de cosas concretas, y luego las cosas concretas mismas!" [16] A. Gray se manifestó con gran brillantez contra las reaccionarias concepciones de Agassiz y sus adeptos. Sus obras escritas contra el antidarvinismo y en defensa de la teoría de Darwin fueron reunidas en un grueso volumen que lleva por título *El darvinismo.* En él se subraya singularmente la importancia de esta teoría para la solución científica del

[14] Cita tomada de J. L. Blau, *Mend and Movements in American Philosophy*, página 153.

[15] F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. de W. Roces, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1961, pág. 170.

[16] Ibídem, pág. 162.

problema de la especie y del de la adecuación a un fin en la naturaleza viva.

Todo lo anterior nos explica el hecho de que Gray —partidario como era de la teoría de Darwin— defendiese la idea progresista de la unidad del género humano, mientras que Agassiz, que no cesó en su lucha contra el darvinismo hasta el fin de sus días, sostuviese la concepción reaccionaria de que las diferentes razas humanas existieron desde un principio.

Se lograron grandes éxitos en las ciencias naturales. *Josiah Willard Gibbs* (1839-1903), uno de los fundadores de la química física contemporánea, después de estudiar en Francia y Alemania, enseñó física matemática en su ciudad natal de New Haven (Connecticut). Sus primeros trabajos se refieren a la termodinámica química. Para la explicación de diversos procesos químico-físicos profundiza y amplía el campo de aplicación de la ley fundamental de la física —la ley de la conservación y transformación de la energía— y del segundo principio de la termodinámica, relativo a la orientación de los procesos físicos en el sentido de un incremento de la entropía. Gibbs presta atención especial a las condiciones del equilibrio químico-físico en sistemas no homogéneos. En 1878 descubrió la ley fundamental del equilibrio químico-físico heterogéneo de los cuerpos, el aspecto físico de la cual recibió más tarde la denominación de "regla de las fases". Esta ley y la "regla de las fases" en ella comprendida son de una formidable importancia teórica y práctica para las ciencias naturales y la técnica.

Como matemático, Gibbs estudió ampliamente el procedimiento geométrico (de diagramas) de representación de las complejas leyes físico-químicas que, en virtud de su propia complejidad, no pueden ser expresadas en la forma analítica ordinaria. En relación con ello, en sus trabajos se desarrolla el concepto general de espacio, comprendido el espacio multimensural. En 1878, como más tarde había de indicar M. Planck, descubrió el vínculo interno de la discontinuidad y la continuidad en la medición de las propiedades químicas y físicas de la materia. Tal planteamiento del problema indicaba la dialéctica objetiva de los fenómenos de la naturaleza y presentaba a los científicos profundos problemas de método, obligando a buscar en la dialéctica la respuesta.

Gibbs llegó a la mecánica estadística, en la que enunció un método propio de conjuntos estadísticos. Mientras que Mach y Ostwald, partiendo del empirismo idealista, rechazaban la hipótesis molecular, Gibbs aplicó su método estadístico al estudio de la estructura molecular de los gases. Con este criterio demostró que las moléculas son partículas materiales que existen con independencia del proceso de conocimiento.

Con sus trabajos, Gibbs no sólo expuso, sino que estudió de una manera original el problema de los diversos tipos de leyes físicas, y en particular el que se refiere a la relación entre las leyes estáticas y dinámicas en la física.

Los trabajos de Gibbs sirvieron de base para los posteriores avances de la química física; contribuyeron a afirmar las concepciones materialistas en la física y pusieron de relieve la inconsistencia científica de la idea que Mach y los "energéticos" tenían de la naturaleza.

2. La filosofía idealista norteamericana.

La propagación de la filosofía materialista y de las ideas inspiradas en los conocimientos científicos provocó la recia oposición de los círculos conservadores, relacionados con la tradicional concepción idealista religiosa del mundo. En el último tercio del siglo XIX, en los Estados Unidos aparecen y toman cuerpo doctrinas idealistas que exponen nuevos métodos de lucha contra el materialismo. Entre ellas gozaron de la mayor influencia: 1) el "evolucionismo teísta", 2) el hegelianismo y el personalismo, 3) el positivismo y el pragmatismo en su forma inicial, y 4) el idealismo absoluto de Josiah Royce.

El *evolucionismo teísta* es una interpretación idealista del proceso de desarrollo, al que presenta como el cumplimiento de los designios de Dios. Aunque admite formalmente el desarrollo, el "evolucionismo teísta" no rebasa el marco de una concepción metafísica del desarrollo. Constituyó una de las tendencias del idealismo objetivo más difundidas en los Estados Unidos y era, sin duda, una reacción contra el materialismo.

Ante la imposibilidad de refutar la teoría de la evolución en lucha abierta, los partidarios de la religión quisieron "conjugarla" con la Biblia, acomodar el darvinismo a la religión y, de este modo, falsificar la idea del evolucionismo.

Las figuras más destacadas de esta corriente filosófica son Alexander Winchell, James Mac Cosh, Joseph Le Conte y John Fiske. Si bien es cierto que en la exposición de determinadas cuestiones no siempre están de acuerdo entre sí, la solución que dan a los problemas cardinales de la filosofía se inspira siempre, en todos ellos, en el fideísmo y en el agnosticismo.

Mac Cosh, presidente de la Universidad de Princeton, trató de demostrar la existencia de Dios con ayuda de la teoría evolucionista en su obra *El aspecto religioso de la evolución* (1888). La evolución, sostiene Mac Cosh, "como cualquier otra esfera de la actividad de Dios, ilustra su existencia y sabiduría".[17]

Mac Cosh incluye en el proceso evolutivo no sólo el desarrollo de las especies orgánicas, sino también la aparición del sistema solar de conformidad con la hipótesis de Kant-Laplace, e invita a considerar la evolución como un método de que Dios se vale para obrar.

"En todo esto —escribía— Dios actúa no por intervenciones especiales, sino a través de causas naturales que se desarrollan en efectos: en otras palabras, a través de la evolución." [18] La evolución en su conjunto, al decir de Mac Cosh, es la realización de un plan divino: la selección natural se debe a un designio sobrenatural.

La mayoría de los representantes del "evolucionismo teísta", que admitían la evolución como acto cósmico y la atribuían a la fuerza divina, no examinaban el proceso mismo de la evolución como tal. A diferencia de ellos, Joseph Le Conte, de la Universidad de California, trató de enun-

[17] James Mac Cosh, *The Religions Aspect of Evolution*, Londres, 2ª edición, página VIII.

[18] Ibídem, pág. 29.

ciar una teoría general del desarrollo partiendo de las viciosas posiciones del idealismo objetivo y de la teología. Fue uno de los primeros en someter a crítica la doctrina de Spencer, señalando acertadamente que el evolucionismo vulgar de este último, limitado e insatisfactorio, era incapaz de explicar la aparición de lo cualitativamente nuevo.

Pero Le Conte criticaba a Spencer desde la derecha. Frente a la concepción mecanicista de Spencer no sostenía la explicación dialéctica del desarrollo, sino una doctrina mística de la evolución como creación continua de formas cualitativamente nuevas realizada por la voluntad de Dios. Al negar los vínculos naturales y la continuidad legítima de los escalones del proceso evolutivo, Le Conte cerraba el paso a la comprensión científica del desarrollo y sentaba el comienzo de las teorías irracionalistas de la "evolución creadora" y la "evolución emergente", que han adquirido carta de naturaleza en la filosofía idealista del siglo XX.

Según Le Conte, el hombre es la individualización y separación del espíritu de todo el conjunto de la energía divina difundida en la naturaleza. Es la culminación del trabajo de la naturaleza y con él se inicia una etapa nueva de la evolución. "De la misma manera que la naturaleza ha ido ascendiendo lentamente, a través de todas las épocas geológicas, para alcanzar su último límite, fin, *ideal*, en una palabra, para *terminar su trabajo* con el hombre, así el hombre comienza lentamente un nuevo movimiento para alcanzar *su* fin e ideal, el *hombre Dios* (the divine man)." [19]

De entre todos los intentos de dar una interpretación teológica a la evolución como proceso universal, en los últimos decenios del siglo XIX la máxima difusión e influencia correspondió a la "filosofía cósmica" de *John Fiske* (1842-1901).

Fiske veía la "filosofía cósmica" como la premisa para la comprensión de la vida social y la historia. En sus *Ensayos sobre una filosofía cósmica basada en la teoría de la evolución* (1874) quiso demostrar que "la hostilidad entre la ciencia y la religión, de la que tanto se habla y se escribe, es una pura quimera de la imaginación".[20]

Parrington observa acertadamente que Fiske quería adaptar las conclusiones de la nueva ciencia a los dogmas de la vieja fe "y descubrir a un Dios revelado en la biología de la misma manera que antes se revelaba en la Biblia".[21]

Fiske se confesaba discípulo de Spencer y muchas de las tesis de los *Principios fundamentales* de este último las incorporó a su "filosofía cósmica". Las ideas más importantes de la teoría del conocimiento expuesta por Fiske —afirmación de la relatividad completa de nuestro conocimiento y de la incapacidad del hombre para conocer la "realidad absoluta" que, según él, sirve de asiento a los fenómenos materiales y espirituales, limitación del conocimiento al campo de los fenómenos o estados de la conciencia, etc.— fueron tomadas de Spencer. Pero el evolucionismo positivista de su maestro inglés lo convierte Fiske en un teísmo franco y abierto.

Mientras que para el agnóstico Spencer lo "incognoscible" es siempre

[19] Cita tomada de H. W. Schneider, *A History of American Philosophy*, pág. 359.
[20] Cita tomada de J. L. Blau, *Men and Movements in American Philosophy*, página 164.
[21] V. L. Parrington, *Main Currents in American Thought*, vol. III, pág. 204.

incognoscible, que no se presta a nuevas definiciones ulteriores, en Fiske la realidad absoluta incognoscible no es sino el *Dios* de la religión cristiana, que no es dado conocer en calidad de absoluto infinito, pero que se revela en sus manifestaciones. Partiendo de su concepción anticientífica, Fiske escribía: "La fuerza infinita y eterna que se manifiesta en cada pulsación del Universo no es otra cosa que el Dios vivo... No puedes descubrirlo por la investigación, pero pon en él tu fe y entonces las puertas del infierno no tendrán poder sobre ti..." [22]

Insiste en que no se puede enfrentar las leyes de la naturaleza a los milagros y manifestaciones sobrenaturales de la voluntad divina. Todas las leyes naturales, afirma, son leyes divinas, la ciencia describe los modos de obrar de Dios. "Cada paso de la explicación científica abre una ventana por la que resplandece la gloria de la Majestad Eterna." [23]

Fiske considera la evolución teológica y teleológicamente, viendo en ella la realización de un plan divino que se cumple en la sucesión de épocas geológicas y etapas de la evolución orgánica. El hombre, según él, no es sólo producto de la evolución, sino el fin y el sentido de la misma.

Con ayuda de los anticientíficos principios de su "filosofía cósmica", Fiske trató también de explicar la historia de los hombres y de predecir su marcha en el futuro. De la misma manera, quiere imponerle la realización de un plan trazado desde arriba. No admite la ley objetiva en el proceso histórico, con lo que niega la posibilidad misma de la historia como ciencia.

En las reflexiones de Fiske sobre el proceso histórico se revela muy a las claras la orientación imperialista y reaccionaria de su "evolucionismo teísta". Valiéndose de la teleología, aplicada a la historia de la humanidad, quiere demostrar que el objetivo último de la historia universal es la extensión del poder de los Estados Unidos al mundo entero. Fiske anuncia cínicamente que la raza anglosajona tiene la misión histórica de subordinar a los demás pueblos y de establecer la dominación mundial, que será el triunfo de la fe cristiana. "Creo —escribía— que llegará un tiempo... en que se podrá hablar... de los Estados Unidos extendidos de polo a polo... Sólo entonces se podrá decir que el mundo se ha hecho verdaderamente cristiano." [24]

Por lo tanto, el fin divino de la evolución cósmica, la meta hacia la que tiende la historia de la humanidad entera, es, al decir de Fiske, el establecimiento de la dominación mundial de los Estados Unidos, o lo que es lo mismo, de los industriales y banqueros norteamericanos. La descripción de estas perspectivas, que con tanta seguridad proclamaba Fiske, le granjearon gran popularidad en el seno de la burguesía norteamericana, cada vez más compenetrada con la idea de su "misión histórica" y que se iba incorporando paulatinamente a la lucha de las potencias imperialistas por la dominación del mundo. Al propio tiempo, la aplicación de su "filosofía cósmica" a los fines de la apología del imperialismo mostraba claramente

[22] J. Fiske, *The Idea of God as Affected by Modern Knowledge*, Boston, 1885, páginas 166, 167.
[23] Ibídem, pág. 110.
[24] J. Fiske, *American Political Ideas*, Nueva York, 1885, págs. 151, 152.

los vínculos de la filosofía idealista con la política reaccionaria de la clase dominante.

El "evolucionismo teísta", en su conjunto, fue el primer intento, muy burdo por cierto, de unir y conciliar la teoría evolucionista con la doctrina teológica. Las tesis básicas de esta doctrina idealista no se veían respaldadas, de ordinario, ni siquiera por la apariencia de un análisis teórico medianamente serio. El "evolucionismo teísta", que en un principio satisfacía las demandas de la burguesía norteamericana, poco exigente en cuestiones de teoría, y que se marcaba la defensa a toda costa de la fe religiosa frente a la ofensiva de la ciencia, a principios del siglo XX se vio sustituido por formas más sutiles y refinadas de la tergiversación idealista de la teoría de la evolución.

El hegelianismo y el personalismo.—La propaganda del idealismo hegeliano se inició en los Estados Unidos, en San Luis, ciudad que se encontraba en la confluencia de los estados del Norte y del Sur y que se había convertido en el centro de una activa vida política. La Sociedad Filosófica, fundada allí por *Henry K. Brokmeyer* (1826-1906) y *William T. Harris* (1835-1909), editó la primera revista norteamericana de filosofía —la *The Journal of Speculative Philosophy*—, que se marcaba el propósito de elaborar "un tipo verdaderamente norteamericano de filosofía especulativa" y de aplicarlo al arte, a la ciencia y a la religión.

Colaboraban en la revista Peirce, Royce, James, Dewey y otros filósofos idealistas.

El vivo interés por Hegel no se debía sólo a consideraciones de orden especulativo: con ayuda de la filosofía hegeliana se quería unir y conciliar en una "síntesis superior" la religión y la ciencia, el conflicto entre las cuales se ahondaba más cada día.

Los hombres de la escuela de San Luis trataban también de aplicar la filosofía hegeliana a los problemas políticos. En particular, la doctrina de Hegel sobre el Estado les daba base para pedir la unidad nacional, poniendo fin a la escisión entre el Norte y el Sur. El artículo de presentación *Al lector*, aparecido en el primer número de la revista citada, afirmaba que la filosofía hegeliana había de contribuir también a la unificación en la conciencia nacional del individualismo tradicional y el reconocimiento del carácter sustancial del Estado.

El inspirador ideológico de la escuela de San Luis fue Brokmeyer. Las ideas fundamentales de dicha escuela se hallan expuestas en *La lógica de Hegel* e *Introducción al estudio de la filosofía*, de Harris. De la dialéctica hegeliana se mantiene únicamente el esquema formal de la tríada, que Harris trata de aplicar a los distintos acontecimientos de la vida social. Del idealismo de Hegel toma la idea de lo absoluto, a la que infunde un carácter teísta.

Según Harris, la concatenación causal que se observa en los fenómenos de la realidad conduce forzosamente a la causa primera, al ser absolutamente independiente. Pero lo único independiente puede ser el espíritu. Al propio tiempo, supone Harris, la independencia es la esencia de la individualidad, y la causa primera o absoluto es la individualidad perfecta o "Dios personal". Su "independencia creadora", en la que el pensamiento coincide con la voluntad, es la causa de la aparición y la base de la con-

servación de toda la existencia objetiva. Toda la realidad es manifestación de lo absoluto.

El pensamiento, según Harris, pasa por varias fases, de las cuales la superior es la filosofía especulativa como autorrevelación de lo absoluto, y sólo el hombre, en su intelecto y su voluntad, lo revela. Tal interpretación de la filosofía de Hegel, a pesar de sus conclusiones teístas, se apartaba en cierto modo de los problemas puramente teológicos. El centro de gravedad era transportado al desarrollo de la individualidad y de su independencia, lo cual correspondía perfectamente con el espíritu del "individualismo americano"; más tarde se vio ampliado en la filosofía del personalismo.

Primeramente, el personalismo se mueve aún por entero en los Estados Unidos por el cauce de la teología tradicional. En aquellos casos en que los personalistas habían de ahondar en los problemas propiamente filosóficos, y en particular en los gnoseológicos, se limitan, más que nada, a polemizar con el materialismo y a una combinación ecléctica de diversas concepciones idealistas.

Los representantes principales del personalismo en la filosofía norteamericana de fines del siglo XIX fueron G. H. Howison, profesor de la Universidad de California, y B. P. Brown, de la Universidad de Boston.

De entre los escasos trabajos escritos por *George Holmes Howison* (1834-1917), el más importante fue *Límites de la evolución. Ensayos sobre la metafísica del idealismo personal* (1904). Para él, la base de toda la realidad no es el ser material, sino la persona o el espíritu individual, que recuerda a la mónada de Leibniz. Howison no rebasa el marco de la concepción religiosa del mundo cuando estima que los seres humanos no fueron creados, pero se encuentran en "dependencia lógica" de la persona de Dios. Para él, como para cualquier personalista, la filosofía es, ante todo, la filosofía de la religión. Lo que él se propone es crear una doctrina idealista religiosa, o teísta, capaz de resistir los embates del "naturalismo".

El filo polémico de la filosofía de Howison está siempre dirigido, ante todo, contra un adversario científico concreto: contra la teoría de la evolución comprendida con un criterio materialista. Incapaz de esgrimir ningún argumento con base científica contra la teoría de Darwin, trata de presentar la evolución como un proceso telcológico que presupone un fin ideal y se halla orientado por una fuerza espiritual. El espíritu que tiene conciencia de sí, afirma, no es un producto natural de la evolución de la naturaleza, sino su premisa sobrenatural.

La naturaleza, el espacio, el tiempo y todo lo que ellos contienen son, según Howison, producto de la interacción de los espíritus y aspectos diversos de su experiencia conjunta. Las categorías lógicas y los conceptos creados por la ciencia son presentados, con una visión idealista, como medios de relación entre espíritus personales.

Al exponer el aspecto ético-social de su filosofía, Howison niega el determinismo y atribuye a la persona la libertad completa para seguir "el camino de la virtud y la razón", e igualmente para apartarse de él y caer en el mal, cosa por la que no cabe atribuir a Dios responsabilidad alguna. En su intento de ocultar y conciliar las contradicciones de clase, Howison predica la colaboración moral de los "espíritus", supuestamente unidos por la aspiración común a la armonía, al perfeccionamiento moral del mundo

y a la supresión del mal en él. Este movimiento universal hacia la perfección moral es lo que él presenta como fin y contenido del proceso de la evolución.

Borden Parker Bowne (1847-1910) fue, de hecho, el fundador y jefe de la escuela de los personalistas. Sus obras principales —*Metafísica* (1882) y *Personalismo* (1908)— son, a juicio de Townsend, historiador norteamericano de la filosofía, "un ejemplo de la razón invocada para apoyar a la fe".[25] Muchos de sus libros fueron adoptados como obras de texto en los colegios metodistas.

Bowne se propone refutar no sólo el materialismo filosófico y en las ciencias naturales, sino también las doctrinas filosóficas que a él se le figuran demasiado "naturalistas" y ateas.

Cuando Bowne combate la tesis fundamental del materialismo, que afirma la materialidad del mundo que nos rodea, para lo cual recurre a los argumentos de Berkeley, Hume y otros positivistas, afirma que el mundo, la naturaleza, no es más que nuestra "experiencia común", cuyo contenido sensible, real, se revela al sujeto que conoce en su propia conciencia y no conduce, fuera de ella, a ninguna "cosa en sí". No obstante, supone que los datos sensibles, es decir, las sensaciones, dejan de ser simples hechos psicológicos y adquieren valor cognoscitivo únicamente gracias a la actividad lógica del pensamiento. Esto lleva a Bowne a la conclusión de que los objetos de nuestro conocimiento son reales sólo en tanto en cuanto son concebidos. Las cosas, según este punto de vista, no son sino conceptos realizados. Así, pues, el mundo objetivo lo identifica con la imagen del mundo que se puede forjar con ayuda de conceptos, y el problema de "qué es la realidad" se ve suplantado por el de "cómo debemos concebir la realidad".

La solución de Bowne se atiene al espíritu del apriorismo kantiano; afirma que el conocimiento presupone la existencia de principios o categorías inmanentes a la conciencia por medio de los cuales la experiencia, además de ser interpretada, se hace, en general, posible.

Así, Bowne concibe el espacio como el modo de correlación de los objetos de la conciencia "en forma de yuxtaposición mutua". El tiempo es para él "la forma en la cual relacionamos los acontecimientos como antecedentes y consecuentes". Pero ni el espacio ni el tiempo tienen valor fuera de estas operaciones intelectivas de la persona.

También las restantes categorías encuentran en Bowne una interpretación idealista subjetiva. Calidad, cantidad, necesidad, unidad, etc., no son para él el reflejo de los distintos nexos y aspectos del mundo objetivo, sino formas lógicas que tienen como paradigma unas u otras funciones o acciones de la persona. En este sentido dice que las categorías son "sombras" de la vida del individuo.

Así, pues, el conocimiento, identificado con el pensamiento, es para Bowne como un proceso de ordenación del contenido sensorial de la "experiencia", que nos presenta como la única realidad que la ciencia puede alcanzar. Por cuanto niega la "cosa en sí" como fuente de las sensaciones, esta visión del conocimiento conduce de Kant al idealismo subjetivo de

[25] H. G. Townsend, *Philosophical Ideas in the United States*, pág. 153.

Berkeley. Mas a diferencia de este último, Bowne traslada el centro de gravedad de su filosofía, de la interpretación idealista del proceso de conocimiento, al examen del propio sujeto cognoscente.

El "yo" o persona nos lo presenta Bowne como el único centro estable y "sustancial" en el mundo de la experiencia mudadiza, esto es, en el flujo de las sensaciones. En su intento de explicar la unidad de nuestra "experiencia", que por su carácter está sujeta a leyes, ve su origen no en la unidad material del mundo objetivo, sino en la conciencia de sí mismo, la memoria y la actividad ordenadora del pensamiento del sujeto que conoce.

Bowne, lo mismo que Berkeley, busca en Dios la salida del atolladero solipsista a que inevitablemente conduce tal teoría del conocimiento. En las relaciones entre las personas existe, según él, cierto orden, y ello, sostiene, es prueba de la actividad ordenadora de cierta persona absoluta, "del fundador y director del proceso universal", es decir, de Dios. A Bowne, lo mismo que a Berkeley, no le turba la circunstancia de que el reconocimiento de otras personas se contradiga por completo con su teoría del conocimento, que se apoya en el idealismo subjetivo. Tampoco toma en cnsideración la historia toda del desarrollo del pensamiento social, que, a partir del Renacimiento, se fue separando de la teología y, en pugna con ella, defendió su derecho a una investigación científica de la vida social exenta de los prejuicios teológicos. Justamente en la concepción científica, materialista, del proceso histórico, ve Bowne el enemigo principal y más peligroso. En su lucha contra él trata de dar nueva vida a la idea teológica medieval de Dios como señor supremo y que gobierna el mundo. De conformidad con ello, la historia la concibe como el desarrollo y el cumplimiento del fin divino, que consiste en el sucesivo perfeccionamiento moral de la humanidad.

Así, pues, el personalismo ve la última base y la esencia del mundo en la persona de Dios. "En él vivimos, nos movemos y somos." [26] Todas las cosas, los datos de la experiencia, como acontecimientos que tienen lugar en el mundo, forman un sistema de ideas en la conciencia única y eterna de la persona divina. Partiendo de estas anticientíficas concepciones, Bowne desarrolla el sistema de la "metafísica" teísta, cuyos pormenores sólo pueden ofrecer interés para la historia de la teología.

Refiriéndose al papel del personalismo de Bowne en la historia de la filosofía idealista de los Estados Unidos, el norteamericano Werkmeister escribe: "La filosofía de Bowne... sentó la base de la teología teísta en un tiempo en que el evolucionismo materialista, la dura crítica y el método comparado en el estudio de la religión ponían en peligro la existencia misma de la teología cristiana. No puede extrañar, pues, que la influencia de Bowne en el campo de la religión fuera profunda y de largo alcance, y que perdure hasta nuestros días." [27]

El positivismo y el pragmatismo.—Junto a los intentos de dar una interpretación teológica al descubrimiento científico más importante de la época —a la teoría de la evolución—, los idealistas, aliados con los teólogos,

[26] Cita tomada de W. H. Werkmeister, *A History of Philosophical Ideas in America*, pág. 117.

[27] W. H. Werkmeister, *A History of Philosophical Ideas in America*, pág. 121.

iniciaron la ofensiva contra las premisas filosóficas materialistas sobre las que las ciencias naturales se asentaban.

De la misión de tergiversar con un espíritu idealista los principios y métodos fundamentales de la investigación científica, se encargaron el positivismo y el pragmatismo, que era la doctrina filosófica más influyente en los Estados Unidos.

Representantes típicos del positivismo y el pragmatismo norteamericanos de ese tiempo son Ch. Wright y Ch. Peirce, seguidores de J. S. Mill.

La concepción positivista de *Chauncey Wright* (1830-1875) se caracteriza por el intento de conciliar el conocimiento y la fe mediante una delimitación de sus esferas respectivas, y también por el deseo de hacer pasar el empirismo idealista por una rigurosa teoría científica que prescinde de todo género de premisas no demostradas.

Wright afirmaba que "el conflicto entre la ciencia y la fe no puede producirse nunca, puesto que lo que una es competente para afirmar, la otra es competente para ponerlo en duda. La ciencia ha de ser libre para determinar cuál es el orden de la naturaleza, mientras que la fe es igualmente libre para declarar que la naturaleza es obra... de la creación." [28]

En efecto, la historia demuestra que la religión fue siempre, y lo es hoy en día. un enemigo irreductible de la ciencia: el progreso de la ciencia ha quebrantado y debilitado las posiciones de la religión, porque, al poner de manifiesto las causas naturales de los fenómenos de la realidad, desmiente las causas sobrenaturales que la Iglesia inventó.

Para defender la religión, Wright echa mano del recurso favorito de los fideístas: niega el valor objetivo de la ciencia, la verdad objetiva que ésta nos descubre y su capacidad para llegar a grandes síntesis. Su lucha contra las conclusiones materialistas de las ciencias naturales la encubre, como todos los positivistas, con ataques a la "metafísica"; rechaza como "metafísica" cualquier doctrina relativa a la naturaleza del mundo que nos rodea y cualquier síntesis que rebase los límites de los hechos empíricos registrados. De conformidad con Wright, la ciencia trata únicamente de hechos aislados; todos los conceptos científicos son "designaciones directas de las cosas", que, sin embargo, no poseen existencia independiente, sino que son "hechos de la experiencia" comprendidos como fenómenos de la conciencia. Sin negar formalmente la existencia de la realidad objetiva, afirma que "los únicos objetos que conocemos directamente en la realidad son estados intelectuales, acciones que obran en nosotros mismos y que atribuimos, según sus vínculos, o al yo o al mundo exterior y que no estamos ya en estado de conocer".[29]

Guiándose por esta concepción agnóstica, Wright reemplaza la teoría del reflejo por la teoría de los signos. Las sensaciones, gnoseológicamente, no son, según él, imágenes de la realidad objetiva, sino únicamente símbolos o signos que indican la posible aparición de otras sensaciones y emociones. Glosando la definición del concepto de materia dado por Mill, como la posibilidad constante de sensaciones, Wright afirma que el concepto de

[28] Cita tomada de N. W. Schneider, *A History of American Philosophy*, pág. 340.
[29] Cita tomada de Harry Welles, *El pragmatismo, filosofía del imperialismo*, trad. rusa, Moscú, 1955, pág. 24.

"realidad" se reduce a la espera de las sensaciones que los signos indican, de tal suerte que "la espera general de estas sensaciones constituye el sentido general de la realidad exterior".[30]

Wright se pronunció con singular tenacidad contra el principio angular de la investigación científica, contra el principio del determinismo. Siguiendo a Hume, afirmaba que la ciencia es incapaz de proporcionar síntesis objetivamente valederas, justamente porque en la naturaleza no hay ninguna relación necesaria, y sí, únicamente, una repetición inexplicable y casual de fenómenos. Si la ciencia descubre en la naturaleza una tendencia cualquiera a la repetición, ello hay que considerarlo sólo como resultado casual del "tiempo cósmico". Wright se valía de esta expresión para subrayar la incapacidad del hombre para comprender el orden general del mundo, de la misma manera que desconoce los orígenes de los cambios casuales del tiempo atmosférico. No rechazaba íntegramente el concepto de causalidad, pero lo deformaba con un criterio idealista; proponía considerarla como un mero postulado de la investigación científica, y en modo alguno como una conexión objetiva entre los fenómenos de la realidad.

Movido por el deseo de mostrar una apariencia de fidelidad a la ciencia y, al mismo tiempo, de conciliar el conocimiento científico con el idealismo subjetivo, Wright recurre al mismo artificio de que ya se había valido Berkeley. Dice que "en la ciencia positiva o en el estudio de los fenómenos y de sus leyes no hay nada que el idealismo rechace (véase Berkeley). La astronomía, al igual que cualquiera otra teoría, es tanto una ciencia real como una explicación fiel de los fenómenos y de sus leyes siempre y cuando se trate sólo de estados intelectuales." [31]

Al igual que Berkeley, Wright está conforme con aceptar todas las proposiciones concretas de las ciencias naturales bajo una condición: siempre y cuando se estime que la ciencia no proporciona un conocimiento objetivo y no se refiere al mundo material, sino únicamente a estados de la conciencia. Pero esta "reserva", como Lenin señaló en su crítica de Berkeley y de los adeptos de Mach, es la falsedad fundamental del idealismo subjetivo, algo que viene desmentido por todo el desarrollo de la ciencia y de la práctica del hombre, que a cada paso confirman la convicción inquebrantable de todos los verdaderos investigadores, de que la ciencia proporciona un conocimiento fidedigno del mundo objetivo.

El empirismo idealista subjetivo y agnóstico de Wright, su negación de la materialidad del mundo y de la necesidad en la naturaleza eran los principios de que parte Charles S. Peirce en la exposición de su doctrina del pragmatismo.

Charles Sanders Peirce (1839-1914), matemático y lógico poco conocido en su tiempo, es considerado por muchos representantes de la filosofía idealista contemporánea no sólo como el fundador del pragmatismo, sino también como un pensador que se anticipó a la exposición de algunos problemas cardinales de la filosofía del siglo XX.

[30] Cita tomada de *Classic American Philosophers. Selections from their Writings with Introductory Essays*, ed. por Max H. Fisch, Nueva York. 1951, pág. 29.

[31] Cita tomada de Harry Welles, *El pragmatismo, filosofía del imperialismo*, página 23.

En la filosofía de Peirce, por demás contradictoria e inconsecuente, se destacan con precisión dos aspectos distintos. Primero, Peirce trata de construir una teoría idealista subjetiva del conocimiento y una metodología de la ciencia, que constituyen propiamente el pragmatismo o "pragmaticismo", expresión que él prefería para diferenciar su propia versión del pragmatismo de la interpretación que de él daban James y otros filósofos de dicha escuela. Segundo, al igual que Fiske, Peirce brinda una variante teológica de la teoría de la evolución y expone una doctrina idealista objetiva del mundo.

En las obras de Peirce se combinan, pues, la tendencia idealista subjetiva y la idealista objetiva; sus raíces ideológicas se remontan, por una parte, al trascendentalismo norteamericano y, más allá, al idealismo de Schelling y Hegel, y, por otra, al positivismo de Mill, al fenomenalismo de Hume y al idealismo subjetivo de Berkeley. Tal combinación de dos tendencias dentro de unas premisas generales idealistas, aunque no en forma tan acusada y en otra proporción, la encontramos en casi todos los grandes idealistas norteamericanos de mediados y de la segunda mitad del siglo XIX (Emerson, Bowne, Royce); ello respondía por entero al espíritu de la burguesía norteamericana, con su hipertrofiada religiosidad, su "idealismo moral" y estrecho utilitarismo y su burdo practicismo empírico.

A diferencia de Wright, Peirce no se hace ilusión alguna acerca de las relaciones entre la ciencia y la religión históricamente estructuradas. Comprende muy bien que "el espíritu de la ciencia es hostil a toda religión",[32] pues "la ciencia... estimula una filosofía que... por lo menos, se opone a la tendencia dominante de la religión..." [33]

Si bien admite el antagonismo entre ciencia y religión, Peirce se muestra como enemigo convencido del materialismo y el ateísmo, y estima que la doctrina religiosa es un elemento necesario en la explicación y comprensión del mundo, y la existencia de una "Iglesia grande que todo lo abarca", condición de la vida social y de la moral. Peirce es un pensador profundamente religioso; está convencido de que toda la realidad es debida a la fuerza creadora de Dios y, todavía más, de que todo saber es "el conocimiento de la verdad divina".[34] De ahí que en sus obras recurra constantemente al Nuevo Testamento como la "suprema autoridad existente" y el más profundo manantial de sabiduría.

Al propio tiempo Peirce advierte que nada detendrá ya el avance triunfal de la ciencia y el progreso del conocimiento científico del mundo. En estas condiciones, no podía recurrir ni a la intervención abierta contra la ciencia ni a la defensa de la religión con los solos recursos de la filosofía idealista tradicional, que estaban más que comprometidos ante la ciencia. De ahí que tratase de sustituir la caduca argumentación teológica con procedimientos más sutiles y de mayor apariencia científica para la defensa de la religión y del idealismo. Este método seudocientífico y supuestamente lógico era el pragmatismo que proponía Peirce.

Su teoría fue expuesta por vez primera en una memoria que leyó a

[32] Ch. S. Peirce, *Chance, Love and Logic*, Nueva York, 1956, pág. 129.
[33] Ch. S. Peirce, *Essays in the Philosophy of Science*, Nueva York, 1957, pág. 193.
[34] Ch. S. Peirce, *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, Harvard, 1931-1935, vol. I, página 109.

comienzos de los años 70 y que luego fue publicada en forma de artículos, *La consolidación de la fe* y *Cómo hacer claras nuestras ideas* (revista *Popular Science Monthly*, nov. 1877, enero 1878). Posteriormente amplió las ideas enunciadas en estos artículos, con algunas correcciones.

La premisa principal de la filosofía del pragmatismo es que el hombre es incapaz de penetrar en la esencia de la realidad que le rodea y que todo intento emprendido en esta dirección carece por completo de sentido. La tesis de Ch. Wright, ya enunciada por Hume y aceptada por Peirce, de que en la naturaleza no existe la necesidad, limitaba la posibilidad del conocimiento a la mera descripción empírica de los hechos observados. Pero el paso decisivo al agnosticismo se relacionaba con el cambio de visión de lo que es el pensamiento, con la deformación irracionalista de su naturaleza, deformación que se apoyaba en una interpretación muy arbitraria y unilateral de algunas ideas de Darwin.

La teoría de Darwin hizo patrimonio universal la idea de que el intelecto del hombre surgió y se desarrolló como resultado de una prolongada evolución, en el proceso de una compleja interacción del organismo con el medio. Esta proposición de las ciencias naturales, acertadamente comprendida, tuvo una importancia formidable en el sentido de que confirmaba la tesis fundamental del materialismo filosófico, aquella que afirma el carácter primario de la materia y derivado de la conciencia. Ahora bien, ciertos idealistas (Nietzsche, Bergson, los pragmatistas y otros), deformando la idea de Darwin con un criterio antiintelectualista, dieron en afirmar que la función del intelecto no es la de conocer el mundo ambiente, sino una simple adaptación biológica del organismo al medio. Con ese mismo espíritu consideran el pensamiento Peirce y demás pragmatistas, quienes sostienen que no es sino la capacidad de regular las reacciones mecánicas de respuesta a los estados que el organismo experimenta y de buscar las formas de reacción más favorables para el organismo.

De conformidad con los pragmatistas, el pensamiento, y por tanto la ciencia, han de aliviar al hombre la posibilidad de obrar en las complejas condiciones sometidas a cambio; mas el problema de si el pensamiento da un conocimiento verdadero de la realidad, queda eliminado por considerarlo carente de todo sentido. Esta tesis filosófica es falsa porque, a la vez que subraya el carácter activo del pensamiento y su significación para la ación práctica, niega lo que convierte al pensamiento en guía para la acción, el reflejo relativamente fiel por la conciencia de la situación objetiva en que el hombre ha de desenvolverse.

Peirce niega la diferencia cualitativa, sustancial, entre la conciencia del hombre y la psique de los animales y afirma que "todo el conocimiento humano, hasta las manifestaciones más elevadas de la ciencia, no son más que el desarrollo de nuestros instintos naturales innatos".[35] Lo mismo el pensamiento que los instintos, tienen, según él, un fin único: el de ser guía para la acción. Esta viene determinada bien por los instintos innatos, inmutables, bien por las costumbres, que cambian en dependencia de las condiciones del medio. En este sentido dice que "el hombre es un haz de

[35] Ch. S. Peirce, *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, Harvard, 1931-1935, vol. II, página 477.

hábitos".[36] En la medida en que es comprendido, el hábito se manifiesta como creencia *(belief)*. La función del pensamiento es, según Peirce, la de constituir creencias o hábitos en el sentido de su actuación de un modo definido. El pensamiento se hace necesario cada vez que la situación, al cambiar, no permite que se actúe de conformidad con los hábitos anteriores. La dificultad surgida en tal caso adquiere la forma de duda, que es causa de inquietud y despierta el deseo de eliminarla al objeto de alcanzar de nuevo una creencia estable. El proceso del pensamiento dirigido a superar la duda y alcanzar un criterio o creencia estable lo denomina Peirce "investigación". Todo el proceso del pensar lo divide en tres grados: duda, investigación y creencia. Peirce subraya reiteradamente que "la elaboración de la creencia es la única función del pensamiento".[37] Toda la ciencia es presentada como un simple método que conduce a la creencia. Así, "la lógica puede ser definida como la ciencia de las leyes del establecimiento de una creencia estable".[38]

No es difícil comprender que Peirce examina el pensamiento desde un punto de vista extremadamente subjetivo, sin tener presente su contenido objetivo y con una visión muy limitada de la actividad cognoscitiva y de su relación con la práctica. En el pensamiento ve sólo aquello que permite superar la inquietud y alcanzar el sentimiento de reposo relacionado con la adquisición de un hábito. Niega la esencia del pensamiento como reflejo de la realidad objetiva. El proceso del pensar, según Peirce, no va de la ignorancia al saber, sino de la duda a la creencia. Exagera y eleva al plano de lo absoluto los estados volitivos y emocionales que acompañan al proceso del pensar: la duda, causa de inquietud; el deseo de superar el estado de duda; el sentimiento de satisfacción vinculado al conocimiento.

El hombre, se comprende, no es sólo un ser racional, sino también emocional y volitivo. A diferencia de las desapasionadas operaciones "lógicas" de la máquina de calcular, el pensamiento del hombre va acompañado de vivencias y siempre posee, de un modo u otro, un matiz emocional. Pero la esencia del pensamiento no reside en que el hombre, al pensar, experimente distintas emociones, sino en que el pensamiento refleja la realidad objetiva. En Peirce, en cambio, el pensamiento no va dirigido al mundo exterior, sino que se vuelve hacia el interior del sujeto, a sus estados de conciencia; no puede decir nada del mundo que rodea al hombre.

Las raíces gnoseológicas de todo idealismo están en su elevación al plano de lo absoluto de algunos aspectos del conocimiento; en cuanto al pragmatismo, lo característico de él es que exagera unos procesos y estados psicológicos que, si bien acompañan al proceso del conocimiento, estrictamente hablando no van incluidos en él y no forman sino el ambiente emocional en que dicho proceso transcurre. En virtud de tal interpretación del problema, la conciencia no se convierte en un acto puramente subjetivo; lejos de ello, adquiere, en determinada medida, un carácter irracional.

A la luz de la concepción pragmatista del pensamiento, los conceptos

[36] Ch. S. Peirce, *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, vol. VI, pág. 228.
[37] Ch. S. Peirce, *Chance, Love and Logic*, pág. 38.
[38] Ch. S. Peirce, *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, vol. III, pág. 271.

de verdad y error, fundamentales para toda teoría del conocimiento y para la lógica, se tergiversan por completo. Peirce afirma que únicamente se puede hablar de lo verdadero y lo falso en el plano de la seguridad o la duda subjetivas, sin que estos conceptos tengan otro sentido.

Como la creencia, según Peirce, es costumbre y regla para la acción, y la acción consciente va siempre orientada a la consecución de uno u otro fin, él denomina verdad a la creencia capaz de originar una acción coronada por el éxito, capaz de dar satisfacción, de conducir al objetivo propuesto. "La verdad se diferencia de la mentira únicamente en que la acción basada en ella lleva al punto a que nosotros tendemos, y no nos aparta de él..." [39]

Peirce señala acertadamente que la acción basada en una idea verdadera puede conducir al logro del fin propuesto, mas silencia la causa de que justamente la idea verdadera contribuya al éxito de la acción. Ahora bien, por aquí es por donde pasa la línea que separa el materialismo y el idealismo. "Para el materialista —indicaba Lenin—, el "éxito" de la práctica humana demuestra la concordancia de nuestras representaciones con la naturaleza objetiva de las cosas que percibimos. Para el solipsista, el "éxito" es todo aquello que *yo* necesito *en la práctica*..." [40]

El concepto de la verdad que Peirce enuncia conduce a un subjetivismo demasiado evidente y es incompatible con la admisión de las verdades científicas; por eso confunde el problema, dando una segunda definición según la cual la verdad no es la creencia del individuo, sino la creencia colectiva, según la cual se presupone el consenso general y no significa "otra cosa que la creencia obligatoria definitiva".[41]

Así, por ejemplo, desde el punto de vista de Peirce, la afirmación de que "César cruzó el Rubicón" no es verdadera en modo alguno porque César cruzase realmente en algún tiempo el Rubicón, sino porque los historiadores están conformes en afirmarlo así.

Por lo tanto, la verdad, según Peirce, es un producto social, presupone la conformidad obligatoria de un ilimitado número de investigadores. Sin embargo, esta argucia —que se remonta a Berkeley y se anticipa a la comprensión de la verdad de A. Bogdánov como "experiencia socialmente organizada", al estilo de Mach— no salva la situación. Como Lenin indicaba, la referencia a la experiencia socialmente organizada y al acuerdo general obligatorio no es bastante para superar el idealismo subjetivo. Todavía más, estas referencias no rebasan los límites de la "creencia", sea ésta individual o colectiva; no proporcionan al concepto de verdad un contenido objetivo.

Peirce, que considera como función única del pensamiento el logro de una creencia estable, estima admisible cualquier método que permita consolidar la creencia. Ciertos individuos pueden valerse del "método de la insistencia", es decir, sin pararse en nada, mantener tenazmente una u otra convicción que le sea conveniente. Para la generalidad de la gente, Peirce, que no oculta sus opiniones antidemocráticas, recomienda el "mé-

[39] Ch. S. Peirce, *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, vol. V, pág. 247.
[40] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. esp., Ed. Pueblos Unidos, 1959, pág. 146.
[41] Ch. S. Peirce, *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, vol. II, pág. 18.

todo de la autoridad", es decir, la propagación por vía de la violencia de las ideas que las altas capas gobernantes sustentan, sin detenerse ante la persecución ni incluso el aniquilamiento físico de los "discrepantes". Para los fines intelectuales de los hombres cultos, Peirce otorga la preferencia al "método científico".

Peirce suponía que para alcanzar el consenso general es posible presentar nuestras creencias como desligadas de las inclinaciones subjetivas del individuo o de un grupo social, es decir, con un origen independiente de ellos. Esa supuesta fuente de nuestras creencias pueden ser las *realidades exteriores,* independientes de nuestras creencias y que las determinan. "Tal es el método de la ciencia. Su hipótesis fundamental... dice: existen cosas reales, cuyas peculiaridades no dependen en absoluto de la opinión que tengamos de ellas." [42]

Así, pues, la realidad, al decir de Peirce, no es algo independiente de las creencias, es decir, de la conciencia, sino sólo aquello que se estima independiente según la hipótesis admitida. En el mejor de los casos, la realidad no depende de la creencia del individuo aislado, sino que, al ser objeto de la creencia general, depende por completo de ella. Peirce afirma con toda precisión que "el objeto de la opinión definitiva depende de lo que la opinión representa... La realidad no es, en modo alguno, independiente del pensamiento en general, sino sólo de lo que vosotros, o yo, o cualquier número finito de personas puedan pensar de ella." [43]

La relación entre la verdad y la realidad la formula Peirce como sigue: "La opinión destinada a recibir la sanción definitiva de todos los investigadores es lo que nosotros entendemos como verdad, y el objeto representado en esta opinión es lo real." [44] Peirce no deduce la verdad de la realidad y del reflejo de ésta en la conciencia, sino que en él la realidad es deducida de la verdad, o más exactamente, de la creencia. Es como si colocase la realidad bajo la creencia que adquirió el reconocimiento general y se estima verdadera. La opinión verdadera no se conforma en él con la realidad objetiva, sino, al contrario, la realidad ha de corresponder a nuestras creencias.

Por ello, aunque de palabra recurre Peirce al concepto de "realidad independiente" para encontrar la base de la conformidad general y de la creencia obligatoria, esta apelación es fingida. No desea rebasar el marco de la conciencia y admitir la existencia del mundo objetivo, y por ello gira en el círculo vicioso del idealismo subjetivo.

Al examinar el contenido concreto de la realidad, formula la tesis básica del pragmatismo, que posteriormente recibió el nombre de "principio de Peirce". Toda creencia o idea que tenga el carácter de creencia, según él, no es más que una norma para la acción; la acción, a su vez, conduce a consecuencias prácticas. De ahí que el contenido de cualquier idea o concepto sea el conjunto de consecuencias prácticas que puede tener una idea concreta. Al hablar de consecuencias prácticas, explica Peirce, él entiende, ante todo, el conjunto de sensaciones asociadas a esa idea. Nin-

[42] Ch. S. Peirce, *Chance, Love and Logic,* pág. 26.
[43] Ibídem, pág. 57.
[44] Ibídem, págs. 56-57.

guna idea, sostiene, puede referirse a nada más que a las impresiones sensoriales. Por esto, "nuestra idea de cualquier cosa *es* nuestra idea de sus consecuencias sensoriales".[45]

Este razonamiento de Peirce es vicioso porque niega la existencia objetiva de las cosas y de sus propiedades. La cosa se diluye por completo en las impresiones sensoriales; sus propiedades se reducen a las sensaciones que nosotros experimentamos y no existen fuera de ellas. Peirce considera absurdo hablar de la existencia de cosas que no ejercen acción sobre nosotros y de propiedades que no son percibidas.

El razonamiento de Peirce carece de toda consistencia lógica. Si "la existencia del hecho consiste en la existencia de sus consecuencias", la existencia de las consecuencias, que no son otra cosa que hechos, ha de consistir también en *sus* consecuencias, y así hasta el infinito. Tal como Peirce lo interpreta, la cosa desaparece en sus consecuencias, estas consecuencias, en las consecuencias de ellas, y, en definitiva, el sujeto se queda en el desierto de su soledad solipsista.

La concepción que Peirce expone es una variedad del berkeleyanismo. Por lo demás, él mismo se ve obligado a reconocerlo cuando valora el pragmatismo como una especie de "evangelio lógico que expone el método no formulado por Berkeley".[46]

Si en la teoría del conocimiento Peirce es un típico idealista subjetivo al modo de Berkeley, en su visión del mundo deriva a las posiciones de idealismo objetivo, tal como Schelling lo profesaba, y afirma que "la única teoría racional del universo es la teoría del idealismo objetivo".[47]

En el sistema idealista de Peirce, por demás confuso y contradictorio, destacan tres ideas principales: la doctrina de la casualidad absoluta y la negación de la necesidad objetiva en la naturaleza, la visión de la materia como un espíritu debilitado y la concepción idealista religiosa de la evolución.

En sus deseos de refutar el determinismo, Peirce, lo mismo que Hume, lo identifica sin razón alguna con la visión mecanicista de la necesidad, que excluye por completo la casualidad. Percibe la debilidad de los materialistas mecanicistas y, así, se muestra contra la concepción fatalista de Laplace acerca de la determinación absoluta de todos los acontecimientos futuros por el pasado estado mecánico del universo. Ahora bien, a la vez que señala acertadamente el carácter objetivo de la casualidad, Peirce la considera no como la forma de manifestación de la necesidad, sino como su negación. Aduciendo que el conocimiento de la ley no permite predecir las peculiaridades individuales de los fenómenos, llega a la conclusión, completamente falsa, de que no hay ninguna ley cierta y de que nuestro conocimiento no va más allá de la probabilidad. Por lo tanto, a la concepción metafísica de la necesidad absoluta opone la concepción, igualmente metafísica, de la casualidad absoluta.

Peirce, que niega la necesidad objetiva, proclama el "elemento de indeterminación, de espontaneidad o casualidad absoluta en la naturaleza",

[45] Ch. S. Peirce, *Chance, Love and Logic*, pág. 45.
[46] Cita tomada de M. Ehber, *El pragmatismo*, San Petersburgo, 1911, pág. 7 (en ruso).
[47] Ch. S. Peirce, *Chance, Love and Logic*, págs. 169, 170.

que entiende como falta de causalidad, como arbitrariedad. De aquí deduce la negación de la unidad material del mundo y la existencia de cierto primer principio no material.

La materialidad de la naturaleza es para Peirce algo aparente, y nada más. "Las cosas vistas desde fuera... parecen materia; consideradas por dentro... son conciencia." [48] Sigue a Schelling y se anticipa a Bergson al declarar que "los acontecimientos físicos son sólo formas degradadas o no desarrolladas de los acontecimientos psíquicos",[49] que "la materia es espíritu debilitado".[50]

Peirce, que interpreta con un criterio idealista el hecho, establecido por la ciencia, de que los procesos de la naturaleza están sujetos a leyes, recurre a una "explicación" fantástica: las cosas, en virtud de su carácter espiritual, son capaces, al igual que los hombres, de adquirir hábitos a los que la ciencia da el nombre de leyes de la naturaleza. La adquisición de hábitos por las cosas es, según él, el contenido de la evolución, en el curso de la cual el acaso cede su puesto a la regularidad y se amplía la esfera de acción de las leyes.

La concepción general del proceso evolutivo del mundo la concreta Peirce en el siguiente esquema: "El acaso es lo primero; la ley, lo segundo; la tendencia a adquirir hábitos, lo tercero." [51] En otras palabras, a la noción de espíritu corresponde el acaso, a la de materia la ley, y a la evolución el proceso de adquisición de hábitos.

Peirce rechaza tanto la teoría dialéctica hegeliana del desarrollo como la teoría materialista de la evolución. Admite el papel de los cambios casuales, que Darwin enuncia, pero niega la teoría del naturalista inglés en su conjunto.

No se muestra menos rotundo cuando rechaza la interpretación que de la teoría evolucionista ofrece Spencer, al que acusa de explicar la evolución con ayuda de principios mecanicistas, sin dejar un puesto al creador. Frente al evolucionismo mecanicista de Spencer, Peirce enuncia no la idea dialéctica del desarrollo, sino una interpretación irracional y mística, de conformidad con las ideas del evolucionismo teísta en boga. El estado inicial del mundo lo concibe como un "caos sensorial, impersonal" infinitamente alejado en el tiempo, en el que, por arte de magia, surgió la tendencia a adquirir hábitos. Esto, dice, fue el comienzo de la evolución, consistente en la propagación de regularidades, en la ulterior asimilación de hábitos y en el desplazamiento del azar dentro del mundo. La evolución continuará hasta que el mundo sea "un sistema absoluto, perfecto, racional y simétrico en el que el espíritu se cristalice por fin..." [52] Esta fase definitiva será alcanzada, según él, en un futuro infinitamente lejano.

Para Peirce, cada etapa de la evolución es un peldaño en la realización del plan de Dios: las leyes de la naturaleza, que son "hábitos de las cosas", las presenta, en última instancia, como "ideas y soluciones en la mente de la conciencia universal, que... es la divinidad con relación a nos-

[48] Ch. S. Peirce, *Chance, Love and Logic*, pág. 263.
[49] Ibídem, pág. 261.
[50] Ibídem, pág. 170.
[51] Ibídem, pág. 177.
[52] Ibídem.

otros";[53] la evolución en conjunto es la realización y el desarrollo pleno de la divinidad. "El punto de partida del universo, el Dios-creador, es lo absolutamente primero, el objetivo final del universo; Dios plenamente revelado, es lo absolutamente segundo; todo estado del universo en un momento mensurable de tiempo, es lo tercero." [54]

Así, pues, Dios es el alfa y omega del evolucionismo de Peirce y la última palabra de su filosofía en general. Y no se trata del Dios abstracto de Aristóteles, sino el "Dios filosófico" de los teístas, el Dios tradicional de la religión cristiana. Todo cuanto escribe acerca de su concepto de la evolución va abundantemente ilustrado con referencias a los santos y los evangelistas. Las reflexiones acerca de la materia y el espíritu, la evolución y las leyes, se convierten en Peirce en un franco misticismo, en consideraciones acerca de los "problemas" de la telepatía y de la comunicación con Dios.

La ética de Peirce, cuyas ideas fueron más tarde ampliadas detalladamente por Dewey, combina el práctico espíritu calculador con la piedad religiosa. La ética, dice, es "la filosofía de los fines", "el estudio de los fines de nuestra acción, que nosotros estamos dispuestos a admitir meditadamente".[55] Por cuanto los fines se van realizando gradualmente en el curso de la evolución, cuya culminación sólo será posible en un futuro infinitamente lejano, "el bien supremo va incluido en el propio proceso evolutivo".[56] El contenido concreto de dicho proceso, en su aspecto ético, consiste, según él, en "llevar a cabo las ideas inmortales, eternas, fecundas", lo cual presupone la actividad conjunta de todos los hombres inspirados por el amor a sus semejantes y que ven su ideal en la "comunidad ilimitada", organizada según el tipo de la Iglesia ecuménica. Pero Peirce, que enuncia este ideal de conciliación en un período en que las contradicciones de clase se agudizan, muestra gran escepticismo a la hora de valorar las posibilidades de verlo cumplido. Su visión de la vida es sombría, en ella todo le parece hallarse condenado a la desaparición.

"Si el hombre fuese inmortal podría tener la seguridad absoluta de ver el día en que todo aquello en lo que él creyó había engañado su fe; en una palabra, que, en última instancia, llegaría a la desgracia completa. Se hundiría al fin, de la misma manera que se hunde toda felicidad, toda dinastía, toda civilización. En vez de esto se nos ha dado la muerte." [58]

Peirce, lo mismo que Nietzsche, que le sigue en pocos años, percibía claramente las formidables conmociones subterráneas que sacudían a la sociedad burguesa. La Comuna de París, la creciente fuerza del proletariado, el progreso de la ciencia, que destruía los soportes religiosos del viejo mundo: todo esto le producía inquietud y marcaba con un sello de pesimismo su apreciación de la vida social. Peirce fue uno de los pocos ideólogos de la burguesía norteamericana que, entre los himnos entusiastas a la prosperidad y a la "misión mundial" de los Estados Unidos, pudo

[53] Ch. S. Peirce, *Collected Papers of Ch. S. Peirce*, vol. V, pág. 69.
[54] Ibídem, vol. I, pág. 187.
[55] Ibídem, vol. V, pág. 83.
[56] Ibídem, pág. 3.
[57] Ibídem, vol. II, pág. 487.
[58] Ch. S. Peirce, *Chance, Love and Logic*, pág. 72.

decir en 1893: "La segunda mitad del siglo XX verá sin duda alguna una tempestad y un diluvio terribles, que descargarán sobre el orden social en ruinas y... hundido en la avidez." [59]

Sin embargo, a diferencia de Nietzsche, Peirce se interesaba relativamente poco por los problemas politicosociales. No vio ni trató de señalar las vías concretas que llevasen a superar la crisis social. Buscaba la salida en el consuelo de la religión, en "la fe, la esperanza y el amor". Pero intuitivamente adivinó el arma ideológica que su clase necesitaría dentro de poco y formuló las ideas básicas del credo pragmatista, que, pasado un cuarto de siglo, había de convertirse en la filosofía casi oficial de la burguesía imperialista norteamericana.

El idealismo absoluto.—La culminación de la tradición idealista objetiva de la filosofía norteamericana del siglo XIX la tenemos en el idealismo absoluto de *Josiah Royce* (1855-1916). Sus obras principales son: *El aspecto religioso de la filosofía* (1885), *El espíritu de la filosofía contemporánea* (1892), *El mundo y el individuo* (1900-1901), *Filosofía de la fidelidad* (1908) y *El problema del cristianismo* (1913).[60]

La filosofía de Royce muestra grandes afinidades con el idealismo absoluto inglés de Green, Bradley, Bosanquet y Mac Taggart, aunque se distingue por un espíritu religioso más claramente acusado, por la doctrina idealista del papel del individuo, por su franco voluntarismo y una tendencia pragmática, que se acentúa con el tiempo. A veces, Royce denominaba su filosofía "voluntarismo absoluto"; a veces, "pragmatismo absoluto". El meollo de su sistema es la idea de la unidad del absoluto divino, en el que desaparecen todas las contradicciones y todos los conflictos se resuelven en una armonía absoluta. Esta idea central hace viva luz sobre la base clasista de su filosofía.

El idealismo absoluto de Royce no era sólo un intento de refutar el materialismo científico y filosófico, sino también una reacción contra las teorías politicosociales que en cierta medida condenaban el régimen capitalista y le oponían una sociedad en la que no existirían la opresión y la explotación. A fines del siglo XIX se hicieron en los Estados Unidos muy populares obra como *Progreso y miseria*, de Henry George (1879), y *Mirando hacia atrás*, de E. Bellamy (1888), en las que, junto a la exposición de proyectos utópicos, en esencia pequeñoburgueses, de un Estado perfecto, se hacía una dura y justa crítica de la desigualdad social y de la escandalosa contradicción existente entre la miseria de las masas populares y las fabulosas riquezas de los millonarios norteamericanos. Ese mismo período se señala por el incremento de la lucha de clase del proletariado norteamericano y por la creciente influencia y propagación de las ideas del socialismo científico entre sus capas avanzadas.

Como respuesta a la crítica del régimen capitalista, Royce enuncia su doctrina de la armonía, del carácter no contradictorio y la unidad de la sociedad burguesa, de la subordinación de todos los intereses de sus miembros a intereses y fines "comunes", que cobran expresión en el Estado.

[59] Ch. S. Peirce, *Chance, Love and Logic*, pág. 274.

[60] En los trabajos posteriores, Royce abandona cada vez más los problemas "metafísicos" y se inclina por los eticosociales.

Sus ideas reflejaban la transformación del capitalismo premonopolista en imperialismo, el incremento de la maquinaria estatal de la clase dominante y la fusión de la administración pública con la oligarquía financiera que tenía las riendas del poder.

A partir de sus primeros trabajos, Royce mantiene la idea de la subordinación completa del hombre al orden estatal. Para él, el Estado burgués es la fuente y la base de toda la vida social e individual. "Justamente el Estado, el orden social, son de naturaleza divina —manifiesta—. Nosotros somos sólo ceniza si ese orden social no nos da la vida... *El* no es jamás egoísta o depravado... *nosotros* somos así cuando despreciamos nuestro deber." [61]

El individuo aislado, de por sí, no es nada, sostiene Royce; no posee derecho alguno y no debe buscar ni la felicidad personal ni la de "el mayor número posible de personas", como enseñaban los utilitaristas. La vida individual es para Royce una gota en el "océano de la vida", y cada uno ha de sacrificar de buen grado sus intereses a los intereses del todo, que encuentra su encarnación en el Estado. Schneider, historiador de la filosofía norteamericana, observa acertadamente que Royce "habla del Estado con el ardor de un prusiano..." [62] Esa idea de la naturaleza divina del Estado y de la armonía del orden social es lo que en el idealismo de Royce se ensancha hasta adquirir proporciones cósmicas, fundiéndose con la doctrina metafísica religiosa de lo absoluto. En sus primeros trabajos, lo que más le preocupa es la exposición del lado moral de su filosofía y la demostración de la existencia de lo absoluto.

En *El aspecto religioso de la filosofía*, libro que contiene las ideas fundamentales de su doctrina, Royce trata de deducir la existencia de lo absoluto del hecho evidente de la existencia del error. Dado que el error se produce, afirma, ha de existir la verdad, de la cual se diferencia. Y como la idea verdadera no puede encontrarse en la mente de quien yerra, anuncia la existencia de un pensamiento universal, que conoce todas las verdades y es capaz de distinguir cualquier error. Esa razón omnisciente, que incluye en sí toda la verdad, y de paso toda la realidad que a ella se refiere, no es más que el seudónimo filosófico del Dios de los cristianos.

Tras de "argumentar" con tal sofisma la existencia del absoluto divino, Royce se enfrenta con el problema, muy importante en su filosofía, de las contradicciones sociales, que él transforma en el tradicional problema religioso del mal y el bien, y resuelve en el plano del espíritu de la moral religiosa. Su deseo de demostrar la armonía y la perfección del mundo que nos rodea le lleva a defender la idea antihumanista de la necesidad del mal en la tierra. El mal es necesario, sostiene, para que pueda ser equilibrado por el bien, que lo domina. Para consolar a los desposeídos y a los que sufren echa mano de argumentos de predicador, en el sentido de que su "sufrimiento es el sufrimiento de Dios", el cual hace que el hombre sufra y sufre en él "porque sin sufrimiento, sin mal... la vida de Dios no podría ser perfecta".[63] Los bienaventurados no son los que no conocen el

[61] Cita tomada de H. S. Schneider, *A History of American Philosophy*, pág. 482.
[62] Ibídem, pág. 483.
[63] Cita tomada de W. H. Werkmeister, *A History of Philosophical Ideas in America*, pág. 142.

sufrimiento, alecciona Royce, sino el que lo soporta con espíritu firme y triunfa sobre él. El mal es inevitable en el mundo, expresa "la tragedia de la existencia" y "los dolores de la finitud" del hombre.

Tales son las ideas más importantes que Royce enunció en el primer período de su actividad, que muestran a las claras la esencia apologética de su filosofía.

La doctrina de Royce despertó la oposición incluso en el campo idealista. En su exaltación de lo absoluto a expensas del individuo se pasó claramente de la raya, y los críticos (por ejemplo, el personalista Howison) le reprocharon que había reducido a la nada y despersonificado al hombre, al diluirlo en lo absoluto. El absolutismo de Royce se contradecía con el tradicional individualismo del burgués norteamericano, y su afirmación de que el mal es inevitable y cumple una función beneficiosa era incompatible con el ostensible optimismo que trataban de imponer los cantores de la prosperidad americana.

Royce tuvo en cuenta esta crítica y modificó un tanto su doctrina al exponerla de nuevo en trabajos posteriores, principalmente en su más importante obra filosófica, que es *El mundo y el individuo.*

El punto capital de sus investigaciones lo considera Royce el problema de "qué es la realidad", "qué significa el ser". En busca de respuesta invita a recurrir a la "experiencia", pues el problema del ser, como todos los que conciernen al hombre, es, ante todo, un problema de experiencia. En ésta descubrimos dos series de fenómenos: los "hechos burdos" y los "procesos espirituales denominados ideas". Cualquiera de estos fenómenos descubiertos en la experiencia, supone Royce, puede ser adoptado como base para caracterizar la naturaleza de toda realidad. En el fondo, aquí plantea el problema básico de toda la filosofía, el que se refiere a la relación entre el pensamiento y el ser, como tema central de su estudio. Mas la solución la busca yendo del pensamiento a la realidad, y no de la realidad al pensamiento, lo que de buenas a primeras revela ya el carácter idealista de su propósito. Royce quiere resolver la cuestión de la naturaleza del ser mediante el análisis de la naturaleza de las ideas y de su relación cognoscitiva con los hechos, con el ser.

Según Royce, la idea no refleja la realidad objetiva, sino que expresa un fin subjetivo: aparece en nuestra conciencia en relación con los propósitos que queremos realizar, y en este sentido es un "plan de acción". En su deseo de explicar el modo como, en este caso, la idea puede corresponder a un "hecho grosero" u objeto completamente exterior, de qué modo puede encontrarse "en relación verdadera con la realidad", Royce transporta todo el problema a un plano distinto. Al fin encarnado en la idea lo denomina "valor interno" de la idea. Y como la idea se relaciona con la realidad exterior, con los "hechos burdos" u objetos, y puede ser su "representante", estos hechos u objetos constituyen el "valor externo" de la idea.

Así, por ejemplo, dice Royce, yo puedo entonar una melodía, cuyo "valor interno" será el estado anímico que quiero expresar con esa "idea musical". Pero al mismo tiempo, la melodía que entono puede corresponder a determinada obra de Beethoven, que constituirá su "valor externo".

En su análisis de esta relación, Royce somete a crítica las teorías filo-

sóficas fundamentales de la realidad y, en primer término, el reconocimiento materialista de la realidad fuera y al margen de la conciencia.

La crítica que Royce hace del "realismo", es decir, del materialismo, podemos reducirla a dos tesis principales: 1) el realismo se contradice con la experiencia y 2) el realismo es internamente contradictorio e inconsecuente.

Royce repite el sofisma de todos los idealistas subjetivos, desde Berkeley hasta Avenarius, al afirmar que en nuestra experiencia no tenemos nada que ver con objetos independientes de nuestro conocimiento, por cuanto cualquier intento de indicar tal objeto presupone ya su transformación en uno de los términos de la relación cognoscitiva que, sostienen, existe sólo en la conciencia.

De la misma manera que los idealistas subjetivos, Royce confunde las condiciones en que las cosas son conocidas con las condiciones en que las cosas existen. Y como para la percepción o la concepción de una cosa se requiere un sujeto que percibe o concibe, de ahí infiere, como sofista que es, que también para la existencia de la cosa se requiere la conciencia que la percibe o la concibe. "...Sea lo que fuere el ser, no es independiente de las ideas que a él se refieren." [64]

La segunda objeción de Royce contra el "realismo" se basa en su idea arbitraria y errónea de la "independencia" del ser como divorcio absoluto del objeto y del sujeto. Trata de demostrar que al admitir la realidad como independiente de la conciencia, se nos hace imposible tanto conocerla como actuar sobre ella, pues entre los objetos y las ideas se abre un abismo infranqueable. Si los objetos son independientes de las ideas, éstas, razona equivocadamente Royce, han de ser también independientes de los objetos, puesto que "simplemente, nuestras ideas no pueden tener relación con el ser independiente" [65] y para esas cosas es igual que exista una realidad exterior independiente o que no exista. Como consecuencia de ello, afirma, el "mundo del realismo" se transforma en "algo puro".

Esta "crítica" de Royce carece también de base por completo; el materialismo habla de la independencia del ser sólo en el sentido de su primacía con respecto a la conciencia, sin oponer en absoluto lo material y lo espiritual, lo objetivo y lo subjetivo, lo real y lo ideal fuera de los límites del problema fundamental de la filosofía.

Tras de examinar, con el mismo criterio, otras concepciones filosóficas del ser, Royce enuncia su concepción idealista y voluntarista del objeto, que él concibe como significado exterior de la idea, el cual no es sino la concreción y realización del significado interno de ella. Desde este punto de vista, el ser es la encarnación de la voluntad racional; existir equivale a revelarse en forma de un acto volitivo.

Así, pues, en esencia, Royce comprende el ser como el ser otro de la idea. Mas la idea, como tal, siempre posee un carácter general, abstracto, y por esto, supone él, representa una expresión incompleta e imperfecta de la voluntad. Al contrario, el ser concreto, el hecho, el objeto, es el fin realizado, que representa la expresión completa, perfecta e individual de

[64] J. Royce, *The World and Individual*, 1923, primera serie, pág. 266.
[65] Ibídem, pág. 265.

la voluntad. Por ello el ser es siempre individual. "La esencia de lo real consiste en que es individual." [66] De aquí se desprende igualmente la definición de la verdad como correspondencia entre la cosa o el objeto y su idea o concepto. Esto, en esencia, es una definición hegeliana que él interpreta con un criterio subjetivista voluntarista.

Según Royce, de cada idea hay que juzgar desde el punto de vista del fin específico que constituye su contenido interno. "*Las ideas se asemejan a los instrumentos.* Existen para cierto fin. Son verdaderas, de la misma manera que los instrumentos son buenos, precisamente en virtud de su adaptación a ese fin." [67]

Tal concepción de la verdad como correspondencia entre las ideas y los fines y la comprensión de las primeras como instrumentos acerca de lleno a Royce al pragmatismo y revela la influencia que sobre él ejercen Peirce y James.

Ahora bien, Royce no se detiene en el idealismo subjetivo de los pragmatistas, y pasa al idealismo objetivo. El individuo con su voluntad finita no es una realidad última, que se satisface a sí misma, como ocurría, por ejemplo, en la doctrina de Howison. Para Royce, la realidad suprema y última es la conciencia y la voluntad *absolutas*, de las cuales son manifestaciones parciales e imperfectas las ideas y las voluntades finitas de los individuos. Por esto, aunque, según Royce, todo cuanto existe puede existir sólo en la conciencia de alguien, en última instancia tal conciencia no es la conciencia humana individual, sino la conciencia de lo absoluto, que parece traslucirse a través de ella.

"Ser significa simplemente expresar, encarnar la significación interna completa de un sistema absoluto de ideas..." [68] Por esto, aunque las ideas son verdaderas si corresponden a los fines, esta correspondencia la alcanzan únicamente aquellas que armonizan con los fines de lo absoluto. Tal es el "pragmatismo absoluto" de Royce.

Royce acomoda su teoría al dogma cristiano del Dios personal y presenta lo absoluto como una individualidad infinita, como "la realización suprema de la categoría de la individualidad".[69] A diferencia del idealismo absoluto del filósofo inglés Bradley y de las concepciones que él mismo sustentaba en años anteriores, ahora Royce considera imposible la disolución del individuo en lo absoluto. Rinde tributo al individualismo burgués y trata de unir el reconocimiento de lo absoluto y el reconocimiento de la individualidad y la independencia de los individuos finitos. Para ello recurre al procedimiento siguiente. Esfuérzase por explicar la posibilidad de existencia de individuos infinitos *dentro* del individuo absoluto, para lo cual traza una analogía con un punto del mapa geográfico, que se encuentra en el mismo lugar que dicho punto representa y es, así, determinante, lo que constituye el sujeto de la representación del objeto. En este caso, en el mapa debe de haber, reducida a la escala adoptada, una representación del propio mapa; en dicha representación, otra nueva, todavía más pequeña, del mismo mapa, y así hasta el infinito. Royce supone que

[66] J. Royce, *The World and individual*, 1923, primera serie, pág. 348.
[67] Ibídem, pág. 308. (El subrayado es nuestro.—*N. de la Red.)*
[68] Ibídem, pág. 36.
[69] Ibídem, pág. 40.

tales ejemplos y analogías le habían permitido resolver, hasta convencer perfectamente, el problema de "lo uno y lo múltiple" y conjugar la admisión de la individualidad absoluta con la individualidad y la libertad de las distintas personas, cada una de las cuales en particular representa la manifestación de lo absoluto y, a la vez, contribuye a formar la "comunidad" única que es el propio absoluto.

Como reconociendo la inconsistencia de esta fantástica "solución" de uno de los más importantes problemas de la filosofía y la sociología, en sus trabajos subsiguientes, sobre todo en *El problema del cristianismo*, Royce trata de encontrar argumentos y conceptos nuevos, más convincentes; entre ellos corresponde el primer lugar al concepto de la interpretación.

Tal como Royce lo concibe, la interpretación es la forma de comunicación espiritual entre los individuos; es un proceso que se expresa en la interpretación por los individuos de sí mismos, de sus relaciones recíprocas y del mundo que les rodea, interpretación que es considerada como la base de toda la vida social, como la esencia de la ciencia y del conocimiento en general. No es difícil comprender que con su visión de las distintas formas del ser social como distintas interpretaciones predica unas nociones idealistas subjetivas, con las cuales completa y "afianza" su sistema del idealismo objetivo. Royce llega hasta el extremo de que no sólo las relaciones sociales, sino también todo el mundo circundante, lo hace depender de la interpretación social, e incluso lo identifica con ella.

"Nuestro postulado fundamental dice: "*El mundo es la interpretación de los problemas que él plantea.*" [70] Esto significa que la realidad del mundo depende de la interpretación que le dan los miembros de la "comunidad de interpretación". Porque "si no hay interpretación, no hay mundo alguno, en general".[71] En última instancia, la interpretación, representada como forma fundamental de la vinculación entre los individuos, entre los individuos y la naturaleza, y también con Dios, se identifica con las relaciones de amor y de ayuda recíproca, que se enfrenta a la teoría de la lucha de clases. La teoría de la interpretación se convierte en la prédica de la paz de clases.

Prototipo y paradigma de la "comunidad en el amor" es para Royce la Iglesia cristiana. Cristo, como objeto de fe y adoración, es, según él, el "espíritu de la comunidad", y no una divinidad abstracta. La verdadera "misión de la religión es su tendencia a la creación en la tierra de la comunidad en el amor",[72] que tiene su sentido ideal en "la Iglesia universal, la comunidad de los santos". Tal es el cuadro de la comunidad cristiana ideal que Royce dibuja, tal es el idilio meloso e impregnado de gazmoñería en que ese pío filósofo trataba de convertir la sociedad burguesa norteamericana, con las contradicciones que la desgarran, con su tremenda desigualdad y sus escandalosas injusticias.

Así, pues, la doctrina de Royce era apologética del principio al fin. Sin embargo, los principios pastorales del amor y la fidelidad universales, que él enuncia, divergían hasta tal punto de la realidad norteamericana que,

[70] J. Royce, *The Problem of Christianity*. En *Classic American Philosophers. Selections from their writings with Introductory Essays*, pág. 233.
[71] Ibídem, pág. 234.
[72] Ibídem, pág. 241.

a pesar de toda la religiosidad del burgués yanqui, no pudieron ser adoptados como la base adecuada de una filosofía que fuese expresión del espíritu agresivo y de las aspiraciones, de largo alcance, de la clase dominante de los Estados Unidos. El pragmatista Mead observa irónicamente que "ningún norteamericano... se sentiría en casa en el terreno espiritual de la bienaventurada comunidad de Royce". La filosofía de este último, agrega, era "la aspiración a emanciparse de la grosería de la vida norteamericana, y no a su interpretación".[73]

El idealismo absoluto de Royce era un intento de resolver por vía especulativa las contradicciones surgidas cuando el capitalismo norteamericano se transforma en imperialismo, pero un intento que arrancaba de las tradiciones idealistas religiosas del pasado siglo, y que no concordaba ni con las relaciones sociales, ni con los datos científicos, ni con la metodología filosófica de la época del imperialismo. La filosofía de Royce es la última página del idealismo objetivo norteamericano del siglo XIX.

3. La sociología burguesa norteamericana.

La brusca agudización de las contradicciones sociales en el período de transición del capitalismo premonopolista al imperialismo encuentra su expresión más característica en los trabajos de los sociólogos burgueses de los Estados Unidos. Una de las escuelas más influyentes de la sociología americana de este período es la denominada escuela *psicológica*, la cual trataba de suplantar las leyes objetivas del desarrollo social con los factores psicológicos, los deseos y la voluntad de los hombres, etc., deseos y voluntad a los que se atribuía un determinado papel en el desarrollo de la sociedad. Los representantes de la orientación psicológica en sociología tomaban el modo capitalista de producción como expresión necesaria de la psique humana normal; de tal modo era proclamado como un sistema suprahistórico.

La orientación psicológica en la sociología norteamericana tiene sus comienzos en *Lester Frank Ward* (1841-1913), autor, entre otras obras, de *Sociología dinámica* (1883), en dos volúmenes, *Los factores psíquicos de la civilización* (1893) y *Ensayos de sociología* (1898).

Ward parte de la sociología positiva de Comte y Spencer, en los que encontró elementos de la interpretación psicológica de la vida social. Pero lo que más influye sobre él es la reaccionaria filosofía voluntarista de Schopenhauer. La voluntad, afirmaba Ward, impera sobre la conciencia y da contenido a los procesos sociales. En *Los factores psíquicos de la civilización* dedica un capítulo a exponer el voluntarismo de Schopenhauer.[74] Lo mismo que este último, examina la sociedad como un producto de la actividad volitiva inconsciente de los individuos.

Junto a la voluntad ciega, que obra espontáneamente, Ward ve una fuerza motriz del desarrollo social en los deseos de los que los hombres

[73] G. H. Mead, *The Philosophies of Royce, James and Dewey in their American Setting*. En *International Journal of Ethics*, 1930, vol. XL, núm. 2, pág. 223.

[74] Lester Ward, *Los factores psíquicos de la civilización*, trad. rusa, San Petersburgo, 1897, cap. X, págs. 50, 53.

tienen conciencia. Los más vigorosos son para él el hambre y la sed, relacionados directamente con el mantenimiento de la vida. Ward construye toda una "jerarquía" de deseos —estéticos, morales, intelectuales—, que termina con los deseos abstractos de la belleza, el bien y la verdad.

No es difícil comprender que la reducción de las leyes objetivas del desarrollo social a manifestaciones irracionales de la actividad volitiva del sujeto y a los deseos de los cuales éste tiene conciencia, va contra la concepción materialista científica del progreso social y se encuentra al servicio de los intereses de la burguesía reaccionaria, al dar fundamento "teórico" y justificar cualquier acto de la política aventurera de la burguesía. Ward escribió sus obras en un período en que el movimiento huelguístico ganaba acusadamente intensidad en los Estados Unidos. Como portavoz que era de los intereses de clase de los capitalistas, trataba de demostrar que las contradicciones económicas del capitalismo, que constituyen la base de la lucha de clases, no existen como hechos objetivos, sino que son más bien peculiares situaciones psicológicas, que únicamente pueden ser resueltas poniendo en juego recursos psicológicos. Ward proponía sustituir el concepto de lucha de clases por el de "conación",[75] concepto que, guiándose por su concepción psicológica, definía como "lucha universal por la satisfacción de los deseos".[76] Para poner de relieve con más vigor todavía la sustancial diferencia existente entre la "conación" y la lucha de clases, Ward señala reiteradamente que los hombres luchan entre sí, ante todo, movidos por discrepancias ideológicas. De ahí que, afirma, baste con conciliar las opiniones de los hombres para que dejen de producirse por completo los conflictos sociales de todo género.

Si tenemos presente la situación concreta de los Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XIX, tiempo en el que alcanza singular virulencia la lucha de los obreros por el aumento de su salario y la disminución de la jornada de trabajo, se nos hará evidente el carácter reaccionario del programa social de Ward. De sus planteamientos teóricos se desprende que los obreros han de renunciar a las reivindicaciones "burdamente materiales" y pensar no en el mejoramiento de las condiciones de su trabajo, sino en el establecimiento de la unidad espiritual con los propietarios de las empresas. A este respecto, trata de demostrar que las aspiraciones socialistas de la clase obrera se contradicen con la naturaleza humana y con toda la historia, pues ya en los tiempos prehistóricos, dice, la "pasión dominante de la humanidad" era la tendencia a la propiedad privada. Por esto, afirmaba Ward, el programa positivo del movimiento obrero norteamericano ha de partir del reconocimiento de la propiedad privada sobre los instrumentos y medios de producción como condición necesaria del desarrollo social. Guiándose por este criterio interpreta el concepto de progreso, que reduce, principalmente, al desarrollo y robustecimiento de la propiedad privada; es decir, trata de perpetuar la forma antagónica del progreso. Y contrariamente a los hechos de la historia, afirma que el desenvolvimiento de la propiedad privada conducirá paulatinamente a la desaparición de los conflictos entre los hombres.

[75] Del latín *conatus:* intento, esfuerzo, aspiración.
[76] Lester Ward, *Los factores psíquicos de la civilización,* ed. cit., pág. 44.

Ward critica la concepción biológica de la sociedad, y en particular el biologismo de Spencer, guiándose por un idealismo más consecuente. El progreso social, afirma, se reduce al incremento de la importancia de la razón, gracias a lo cual todo lo natural se convierte en artificial, es cultivado y perfeccionado por las fuerzas de la razón. Ahora bien, Ward se muestra también conforme con los darvinistas sociales, que consideran la lucha de clases como una manifestación de la selección natural, en la que sobreviven los mejor adaptados. En este sentido, Ward manifiesta que se vale del método biológico para el examen del desarrollo espiritual de la humanidad. De ahí que la visión psicológica que Ward tiene de la sociedad pueda ser caracterizada, en cierto grado, como biopsicológica.

Ward es uno de los creadores del denominado *meliorismo*, es decir, la teoría que postula la actividad racional de los hombres a fin de ir mejorando gradualmente la vida social. Se comprende que la lucha de clases, el movimiento de emancipación de los trabajadores, las revoluciones sociales, todo ello queda excluido del concepto de actividad racional. El meliorismo rechaza también la existencia de leyes objetivas, reduciendo todo el "mejoramiento" de la vida social a meras reformas llevadas a cabo por personalidades históricas. Las masas populares, se comprende, no son tomadas en consideración. El mejoramiento de la vida social conduce, según opina Ward, a un régimen social perfecto, que él define como sociocracia. La sociocracia la contrapone al capitalismo y al socialismo. Ward afirma que bajo la sociocracia son superados tanto el principio burgués del individualismo como el principio socialista del colectivismo. No obstante, de hecho, la sociocracia de Ward no es más que un capitalismo corregido, un capitalismo que superó el librecambio y entró en la vía de la intervención del Estado en la vida económica. El propio Ward se ve obligado a reconocer que la diferencia entre la sociocracia y el régimen burgués "no será tan grande como que para implantarla se requiera la revolución".[77]

Otro sociólogo de relieve en el período que nos ocupa fue *Franklin Henry Giddings* (1855-1931), cuya teoría se puede caracterizar como una combinación ecléctica de diferentes tendencias sociológicas reaccionarias bajo la égida de la escuela psicológica.

Giddings, al igual que Ward, manifiesta que busca la base de la sociedad en ciertos factores psicológicos subjetivos. Uno de ellos es lo que denomina "conciencia del género". "Con estas palabras —explica el sociólogo— entiendo el estado de conciencia en el que todo ser, cualquiera que sea el lugar que ocupe en la naturaleza, reconoce a otro ser consciente como a algo que pertenece al mismo género que él." [78]

Giddings afirma a continuación que la conciencia genérica es la verdadera causa de la aparición de la sociedad humana y de todas las instituciones sociales. Partiendo de esta premisa subjetivista, niega que la existencia de las distintas clases sociales obedezca a razones objetivas. Divide artificialmente la sociedad capitalista en cuatro agrupaciones de clase, afirmando que cada una de ellas se distingue únicamente por el distinto grado de "conciencia de género" que posee. La clase superior, según él, la inte-

[77] Lester Ward, *Los factores psíquicos de la civilización*, ed. cit., pág. 316.
[78] F. H. Giddings, *Fundamentos de sociología*, trad. rusa, Moscú, 1898, pág. 19.

gran aquellos que, en primer lugar, piensan en la "unidad del género humano". A esta clase superior le está encomendado por el propio destino un papel preponderante en la sociedad. Giddings llama a la "clase superior" clase social, subrayando así el singular beneficio que dicha clase aporta a la sociedad entera. Vistas de cerca las cosas, advertimos que incluye en la "clase social" a los más importantes banqueros, industriales y funcionarios públicos, los cuales constituyen una "aristocracia natural entre los hombres".[79] La segunda clase, "no social", la integran aquellos que "tienden a un individualismo estrecho" y no poseen más que una conciencia genérica desarrollada en parte. La clase que sigue, o "seudosocial", la compone la inmensa mayoría de los trabajadores. Giddings dice cínicamente a este respecto: "La clase seudosocial la componen los pobres por su nacimiento o por su costumbre. En ellos la conciencia del género ha degenerado." [80]

En peor estado todavía se encuentra la cuarta clase, o "antisocial", que Giddings se inventa, compuesta por los delincuentes, en quienes la conciencia del género ha desaparecido casi por completo y que odian a la sociedad y a todas sus instituciones. Los integrantes de la clase antisocial, afirma Gaddings, "no aspiran a las virtudes sociales y prefieren vivir en lucha abierta con la sociedad".

Así, pues, la interpretación psicológica de la estructura de clase y de la desigualdad social deriva en Giddings hacia una franca apología de la dominación de una clase sobre las otras, de la organización capitalista de la sociedad. El egoísmo de los capitalistas, su individualismo patológico y su desmesurada sed de lucro se convierten para los sociólogos norteamericanos en la elevada conciencia de los intereses comunes a todos los hombres, mientras que la lucha contra el capitalismo la pintan como una actividad antisocial, que equiparan a los actos de los delincuentes comunes. La base teórica de esta concepción —edificada con fines apologéticos— es la identificación del capitalismo con la sociedad en general.

Mientras que la sociología de Ward y Giddings es una prueba flagrante de la descomposición a que el pensamiento burgués había llegado en este terreno, las investigaciones de *Lewis Henry Morgan* (1818-1881) y de sus seguidores nos muestran que los progresos dentro del campo sociológico van unidos inseparablemente a la crítica del sistema capitalista.

El estudio de la vida de los indios, particularmente de las tribus iroquesas, llevó a Morgan a la conclusión de que el desarrollo de la sociedad viene determinado por las condiciones materiales de su existencia. Demostró el carácter histórico de la propiedad privada y puso de manifiesto las vías que habían llevado a la aparición de las relaciones basadas en tal propiedad dentro de la sociedad primitiva. Morgan criticó duramente las concepciones racistas de los sociólogos reaccionarios de los Estados Unidos. En este sentido continuó las mejores tradiciones de Franklin, Jefferson y demás pensadores ilustrados norteamericanos.

Morgan era partidario decidido del monogenismo. Refutó con gran fuerza las concepciones reaccionarias del poligenismo, demostrando que la

[79] F. H. Giddings, *Fundamentos de sociología*, trad. rusa, Moscú, 1898, pág. 136.
[80] Ibídem, pág. 137.

humanidad tiene un origen único y constituye una sola especie desde el punto de vista biológico y antropológico. "Hay que observar, finalmente, que el desenvolvimiento de la humanidad ha seguido por doquier vías casi idénticas; que las necesidades humanas, en condiciones análogas, han sido, en esencia, las mismas, y que las manifestaciones de la actividad intelectual —en virtud de la identidad específica del cerebro de todas las razas humanas— han sido de un mismo género." [81]

Tuvo gran importancia científica la división que Morgan hace de las principales etapas históricas por que la humanidad ha pasado en el proceso de su desarrollo: "salvajismo", "barbarie" y "civilización". También es de señalar su idea de que las formas del matrimonio dependen de la vida económica de la sociedad. En su lucha contra las tradiciones reaccionarias de los sociólogos burgueses, que consideraban como algo eterno e inmutable la familia patriarcal, en la que la mujer carece de derechos, Morgan demuestra que la familia ha ido cambiando de forma y que estos cambios vinieron impuestos necesariamente a lo largo de la historia. Así determinó las siguientes formas consecutivas de las relaciones matrimoniales: promiscuidad, familia unida por lazos de consanguinidad, matrimonio de grupo, matrimonio de parejas, familia patriarcal, poligamia y, por último, monogamia.

Morgan hizo una dura crítica de la cultura burguesa, en la que veía toda una serie de profundas contradicciones internas. En su obra principal, *La sociedad antigua*, encontramos la excelente idea de que, al advenir la civilización, la riqueza de la minoría privilegiada se encuentra en antagonismo con la miseria de las grandes masas del pueblo.

"La mera aspiración a la riqueza —manifiesta Morgan— no constituye el objetivo último de la humanidad, siempre y cuando el progreso sea ley del futuro, como lo fue en el pasado. El tiempo transcurrido desde el comienzo de la civilización no es más que un fragmento de la vida pretérita de la humanidad, al igual que de los siglos venideros. La sociedad que únicamente aspira a la riqueza está condenada a desaparecer del campo de la historia; porque ese campo contiene los elementos de su propia destrucción. La democracia del gobierno, la fraternidad en las relaciones sociales, la igualdad de derechos y la institución universal caracterizarán el siguiente régimen social, régimen superior, hacia el que tienden inmutablemente la experiencia, la razón y el conocimiento. Será el renacimiento, pero en una forma superior, de la libertad, la igualdad y la fraternidad de las gens antiguas." [82]

Estas palabras de Morgan contienen la idea de la sustitución del capitalismo por el socialismo, aunque el autor no percibiera las leyes objetivas del desarrollo que conducen necesariamente a la desaparición del sistema capitalista.

Los fundadores del capitalismo tuvieron en gran estima el alcance progresivo de los trabajos científicos de Morgan. Engels escribe, en particular: "En América, Morgan descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes y, guiándose

[81] Lewis H. Morgan, *La sociedad antigua*, trad. rusa, Leningrado, 1934, pág. 8.
[82] Ibídem, pág. 329.

por ella, llegó, al contraponer la barbarie y la civilización, a los mismos resultados esenciales que Marx." [83]

4. Propagación de las ideas de la filosofía marxista en los Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo XIX.

Las ideas del marxismo comienzan a propagarse en los Estados Unidos en los años 50 del siglo XIX. En ese tiempo el círculo de los seguidores de la doctrina de Marx y Engels se limitaba casi a obreros emigrantes, más que nada alemanes. Luego se incorporaron a ellos los socialistas norteamericanos, que adoptaban la teoría de Marx, pero que no sabían aplicarla a las condiciones históricas concretas de su país y que a menudo llegaban a conclusiones reformistas, oportunistas.

Entre los emigrados alemanes miembros de la Liga de los Comunistas, *Joseph Weydemeyer* (1818-1866) y *Friedrich Sorge* (1828-1906) son los voceros más consecuentes de los principios del comunismo científico. Editaron periódicos, folletos y volantes marxistas, y gracias a su infatigable labor se divulgó ampliamente en los Estados Unidos el *Manifiesto del Partido Comunista*. En 1852, Weydemeyer inició la publicación del semanario *Die Revolution*. "El nuevo semanario —escribía— se marca la tarea de dar un cuadro lo más claro posible de la lucha de clases, que gana sin cesar en virulencia en el Viejo Mundo y puede terminar sólo con la supresión de todas las diferencias de clase. Ha de mantener a sus lectores al tanto de todos los cambios que tienen lugar en la industria y el comercio de las distintas naciones y clases, al corriente de sus relaciones políticas que conducen a la preparación de las explosiones revolucionarias." [84] En el segundo número de esta revista (1852) apareció *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, de Marx. En el prefacio a la edición norteamericana de esta obra, Weydemeyer escribía con toda la razón: "Carlos Marx se eleva muy por encima del torrente general de los escritores políticos, tanto por la originalidad de sus ideas como por el profundo y completo análisis y por su clásico lenguaje; así lo reconocen hasta sus enemigos." [85]

Weydemeyer no se limitó a trabajar para la publicación y propagación de las obras de Marx y Engels en los Estados Unidos, sino que escribió diversos estudios sobre cuestiones concretas del marxismo, ayudando a divulgar la concepción materialista de la historia, explicando las conclusiones socialistas que de ella se desprenden, poniendo de manifiesto las contradicciones antagónicas de la sociedad capitalista, que ninguna reforma es capaz de suprimir, y sometiendo a razonada crítica las ilusiones democrático-burguesas, que tan extendidas se encontraban entre la masa de los trabajadores norteamericanos.

En 1852, en el artículo *La dictadura del proletariado*, Weydemeyer escribía: "...El poder del proletariado no tiene nada de común con el

[83] F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, ed. esp., t. II, Moscú, 1952, pág. 157.

[84] Véase K. Oberman, *J. Weydemeyer Pionier of American Sociology*, Nueva York, 1947, pág. 38.

[85] Ibídem, pág. 142.

poder del vandalismo bruto; al contrario, el proletariado es la única clase capaz de aprovechar toda la herencia que queda después del derrocamiento de la burguesía." [86] Comprendía muy bien que la dictadura del proletariado no excluye en modo alguno la democracia, sino que, al contrario, es la democracia de un tipo superior, puesto que significa la supresión "del monopolio burgués sobre la propiedad que subordina los intereses de la sociedad a una reducida minoría, es decir, la supresión de la propiedad privada sobre los medios de producción..." [87]

Weydemeyer combinó su intensa labor teórica para la propagación del marxismo en los Estados Unidos con el trabajo práctico de organización y cohesión de los obreros para la lucha contra el capitalismo.

F. Sorge contribuyó también notablemente a la propagación del marxismo en los Estados Unidos. A su iniciativa se debió la publicación de una versión compendiada de *El capital* en inglés, con una tirada de varios miles de ejemplares. Más tarde, en los años 80 y 90, ayudó a Engels a desenmascarar el dogmatismo y el sectarismo de los dirigentes del Partido Obrero Socialista. Sorge es autor de una obra tan importante como *El movimiento obrero en los Estados Unidos* (1890-1895).

El Partido Obrero Socialista norteamericano se constituyó al unirse los obreros marxistas y los partidarios de Lassalle. Estos últimos no tardaron en hacerse con la dirección. En las filas del partido había quienes pugnaban por el acercamiento de la organización a las masas del proletariado, pero, según nos demuestra toda su historia, se hallaban en minoría, y el sectarismo triunfó en repetidas ocasiones sobre la tendencia marxista. "En el socialismo angloamericano —escribía Lenin— Marx y Engels critican con la mayor severidad su aislamiento del movimiento obrero." [88]

En la actividad teórica de los socialistas norteamericanos lo que sobresale, más que nada, es la propaganda, la divulgación de las ideas marxistas, ideas que no supieron aplicar a las condiciones históricas concretas de desenvolvimiento de su país. Una visión dogmática del marxismo hizo que los socialistas norteamericanos furan incapaces de conquistar una amplia influencia entre las grandes masas trabajadoras, no supieran llevarlas tras de sí.

Los socialistas norteamericanos convirtieron "el marxismo en un dogma", en "una ortodoxia fosilizada". Lo consideraban como un "credo y no una *guía para la acción*"; no supieron "adaptarse al poderoso movimiento obrero de masas que marchaba a su lado, teóricamente impotente, pero vivo". [89]

En el último cuarto del siglo XIX contribuyeron también a propagar las ideas marxistas entre el proletariado americano líderes del movimiento obrero como Joseph Dietzgen, Eugene Debs, William Haywood y Daniel de León.

[86] Véase K. Oberman, *J. Weydemeyer Pionier of American Sociology*, Nueva York, 1947, pág. 46.

[87] Ibídem, pág. 74.

[88] V. I. Lenin, *Prefacio a la traducción rusa de la "Correspondencia de J. F. Becker, J. Dietzgen, F. Engels, C. Marx y otros con F. A. Sorge y otros"*. En *Obras completas*, t. 12, trad. esp., Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, pág. 342.

[89] Ibídem, págs. 342-343.

En 1884, J. Dietzgen se trasladó a América. Dos años más tarde se establecía en Chicago, donde el comité ejecutivo del Partido Obrero Socialista le ofreció la dirección de su órgano central, *Der Sozialist*. En una carta a Engels, del 14 de noviembre de 1884, Dietzgen se refería a "la gran confusión que reina aquí" (en *Der Sozialist)* y solicita su colaboración en el periódico, pues "...el prestigio que prestará a la causa su inestimable colaboración favorecerá la labor unificadora".[90] En casi todos los números de este periódico inserta Dietzgen artículos *(Unas palabras sobre el alma humana, El espíritu humano es una propiedad corpórea)* en los que, guiándose por los principios del materialismo dialéctico, cierto que no siempre consecuentemente, examina los problemas esenciales de la filosofía. En los estudios que llevan por título *El conocimiento y la verdad* examina Dietzgen los puntos de vista materialistas sobre la sociedad y las leyes de su desarrollo. En la serie de *Cartas sobre el socialismo* expone, en forma que todos pudieran comprender, las ideas del comunismo científico. En ese mismo período escribe Dietzgen dos obras filosóficas importantes: *Excursiones de un socialista por el campo de la teoría del conocimiento* y *Adquisiciones de la filosofía*, en las cuales expone la teoría materialista del conocimiento y hace una profunda crítica del idealismo. "El convencimiento de la naturaleza errónea del idealismo alemán —escribe—, según el cual la base primordial metafísica es el espíritu, espíritu el que crea y produce las materias tangibles, visibles, perceptibles por el olfato, etc., condujo inevitablemente al *materialismo socialista;* este último se denomina "socialista" porque los socialistas Marx y Engels determinaron por primera vez, de manera clara y precisa, que las relaciones materiales, y justamente las relaciones económicas, de la sociedad humana constituyen la base que, en última instancia, condiciona toda la supraestructura de las instituciones jurídicas y políticas de una época determinada, de la misma manera que sus nociones religiosas, filosóficas y de otro género. En lugar de la anterior explicación del ser de los hombres, a partir de su conciencia, ahora, al contrario, es explicada la conciencia a partir del ser y, principalmente, a partir de la situación económica, del modo de ganarse el pan." [91] En las peculiares condiciones de Norteamérica, Dietzgen difundió la doctrina marxista del socialismo y la defendió frente a las variantes del idealismo.

E. Debs y W. Haywood fueron dos destacados socialistas revolucionarios, combatientes apasionados contra el capitalismo norteamericano y divulgadores del marxismo. Se manifestaron contra la política sectaria en el movimiento obrero, educaron a los obreros en el espíritu de la lucha de clases y del socialismo y desenmascararon infatigablemente la traición de los líderes socialreformistas y de los funcionarios sindicales de la Federación Americana del Trabajo. Lucharon por la creación de un partido político de masas del proletariado, de un partido capaz de combinar la lucha por los objetivos últimos del movimiento obrero —la revolución social, la

[90] Cita tomada de la revista *Problemas de Filosofía*, Moscú, 1958, núm. 3, página 148 (en ruso).

[91] Joseph Dietzgen, *Excursiones de un socialista por el campo de la teoría del conocimiento*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, Gospolitizdat, 1941, pág. 112.

dictadura del proletariado, el comunismo— con la lucha por los objetivos inmediatos: satisfacción de las necesidades directas de los obreros, fortalecimiento de los sindicatos, etc.

W. Haywood escribía, refiriéndose a la base materialista de la teoría del comunismo científico: "El comunismo descansa sobre la teoría de Marx, la cual dice que el trabajo produce todas las riquezas y que todas las riquezas pertenecen a quienes las producen." [92]

Daniel de León (1852-1914) —destacado socialista y propagandista del marxismo— nació en Venezuela, estudió en Alemania y Holanda y poco después de 1870 se trasladó a los Estados Unidos.

Durante cierto tiempo estuvo bajo la influencia del reformista norteamericano H. George y del utopista E. Bellamy. Pero el estudio de las obras de Marx y Engels le ayudó a superar las ideas del reformismo y del socialismo utópico. En 1890 ingresó en el Partido Obrero Socialista, y al año siguiente pasaba a la dirección de *The People*. De León escribió numerosos trabajos, como *James Madison y Carlos Marx, Reforma o revolución, La reconstrucción socialista de la sociedad*, etc., en los que exponía con un lenguaje sencillo las ideas del marxismo, contribuyendo así a su propagación en los Estados Unidos.

En los años 90, De León ocupaba en muchos problemas una acertada posición marxista. Con toda la fuerza de su temperamento revolucionario luchó por la creación de un partido socialista combativo y disciplinado, y se esforzó infatigablemente por educar a los obreros en el espíritu de la lucha de clases, del socialismo. De León combatió apasionadamente a los reformistas de derecha en las *trades-union* y en la Federación Americana del Trabajo. En sus escritos señalaba que los líderes socialreformistas norteamericanos eran "mandatarios obreros de la clase capitalista" y el último baluarte de la sociedad capitalista. Lenin subrayó reiteradamente el profundo acierto de esta atinada y demoledora definición.[93]

Daniel de León interpretaba fielmente el sentido de la organización política de la clase obrera. En su trabajo *Qué significa esta huelga* señala que para que la clase obrera se emancipe del yugo del capitalismo no basta con que se agrupe en sindicatos; hace falta también la organización política, la única que puede conducir a la clase obrera a la realización de su objetivo final, al socialismo. "La organización en las empresas —escribía—, de por sí, no respaldada por una fuerza política que amenace a la clase capitalista con la destrucción, por cuanto la clase obrera constituye la inmensa mayoría, deja a los obreros sin la menor defensa." [94] De León comprendía bien la necesidad de los vínculos del partido con las grandes masas del pueblo "para la destrucción del régimen de la esclavitud asalariada". En su crítica de S. Gompers, H. Lloyd, H. Haze y otros enemigos del marxismo, De León subrayó acertadamente que "la filosofía materialista no es una conclusión derivada de premisas aceptadas de ante-

[92] W. Haywood, *El libro de Bill Haywood*, Moscú-Leningrado, 1932, pág. 28.
[93] V. I. Lenin, *El "izquierdismo", enfermedad infantil del comunismo*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 31, pág. 35.
[94] Daniel de León, *Qué significa esta huelga*. En *Obras escogidas*, ed. rusa, Moscú-Leningrado, 1932, pág. 49.

mano. Es el resultado de investigaciones detenidamente comprobadas y de hechos establecidos".[95]

De León atribuía gran importancia a la filosofía marxista en lo relativo al descubrimiento de las leyes de desarrollo de la naturaleza y la sociedad. Esta filosofía era para él un paradigma de la investigación científica, la más importante de todas las ciencias. "Sólo cuando llegamos a los grandes trabajos de Marx, Engels, el norteamericano Morgan y otros filósofos socialistas —escribía— vemos que el problema es enfocado con la claridad científica que, partiendo de los hechos, conduce a conclusiones sensatas y abre el camino para la labor práctica." [96]

De León recurre sin cesar a la historia universal para ilustrar la veracidad de la teoría materialista de Marx acerca de la sociedad, para demostrar que la teoría marxista de la lucha de clases es plenamente aplicable a Norteamérica.

"Los hechos (de la historia del capitalismo norteamericano.—*N. de la Red.)* descansan en la irreductible contradicción que hay entre la clase obrera y la clase capitalista —escribía De León—. Entre ellas se desenvuelve una lucha a muerte. Ningún politicastro de palabra fácil puede saltársela, ningún profesor capitalista o estadístico oficial puede negarla, ningún sacerdote capitalista puede velarla, ningún "faquir obrero" puede atenuarla, ningún arquitecto reformista puede tender sobre ella un puente... Es una lucha que no se debilita y que ha de terminar, ya con el completo sometimiento de la clase obrera, ya con la supresión de la clase capitalista." [97]

De León trataba de penetrar profundamente en la esencia de la doctrina de Marx acerca del socialismo. "Algunos —escribía— ensalzan el socialismo como un movimiento angélico; otros lo condenan como una empresa diabólica... Pero el socialismo no es ni una obra angélica ni diabólica. El socialismo se asienta sobre un terreno firme, pero su cabeza no se pierde en las nubes; toma de la mano a la ciencia, le pide que lo conduzca y va allí donde le indica, cualquiera que sea la dirección que le marque." [98] De León sostenía la necesidad objetiva de la transformación comunista de la vida social, señalando de la manera más categórica que esta transformación social, preparada por todo el desenvolvimiento anterior del capitalismo, únicamente puede ser conseguida por vía revolucionaria. "¡Abajo el sistema económico que transforma las funciones benéficas del poder supremo, que se traducían en una ayuda a la producción, en medios de opresión!",[99] escribió en *Reforma o revolución.* Explica la teoría marxista acerca del Estado, que él presenta acertadamente como un producto del desarrollo de la sociedad de clases, como la organización de la clase dominante, a la que pertenecen los medios fundamentales de producción. Desde este punto de vista enfoca De León el estado burgués, examina la democracia burguesa como expresión política de la dictadura del capital y llama

[95] Daniel de León, *Social science quotations. Appendix to the book "Social scientist", por Ar. Peterson,* Nueva York, 1945, pág. 65.
[96] Daniel de León, *Reforma o revolución.* En *Obras escogidas,* ed. cit., pág. 5.
[97] Ibídem, pág. 37.
[98] Ibídem, pág. 5.
[99] Ibídem, pág. 7.

a los trabajadores a la destrucción revolucionaria de este "bandidesco baluarte de la tiranía capitalista".

Junto a estas afirmaciones acertadas, marxistas, De León incurría a veces en burdos errores teóricos y políticos. Así, negaba la necesidad de un período de transición del capitalismo al socialismo e invitaba a la sustitución inmediata de la "tiranía capitalista" por el "estado industrial".

Más tarde, a principios de siglo, cuando De León edifica su "teoría del industrialismo", adopta posiciones contrarias al marxismo y se convierte en ideólogo del anarcosindicalismo en el movimiento obrero norteamericano. Mas, a pesar de estos serios errores, no puede negársele el mérito de que durante casi un cuarto de siglo se entregase a la propaganda del marxismo en los Estados Unidos, luchando en el movimiento obrero norteamericano contra el reformismo en el terreno ideológico y en el práctico.

*

La segunda mitad del siglo XIX, y singularmente sus postrimerías, se caracterizan por el proceso de nueva agudización de la lucha entre las teorías materialistas, progresistas, y las idealistas, reaccionarias. Este proceso transcurre en un ambiente en el que se incrementa el espíritu reaccionario y agresivo de la burguesía norteamericana, que entra en la vía del imperialismo.

A diferencia de la filosofía progresista de la Ilustración norteamericana, también burguesa, pero vinculada al entusiasmo que se apodera de todo el pueblo como consecuencia de la guerra contra los ingleses (siglo XVIII), cuando el país alcanzó su liberación, las corrientes fundamentales de la filosofía norteamericana burguesa de la segunda mitad del siglo XIX no podían ya promover ideas científicas más o menos progresistas. La burguesía norteamericana defendía ahora sus estrechos intereses de clase, egoístas y anticientíficos, y sus filósofos buscaban inspiración en la poesía del negocio, en la idealización de la "política grande", en el optimismo de las ilusorias "posibilidades iguales", en las apariencias piadosas de la beatería religiosa.

Por eso, la filosofía burguesa norteamericana de la segunda mitad del siglo XIX, si bien presenta algunas figuras relativamente grandes e ideas peculiares, interiormente, por su esencia, es tan decadente y ecléctica, propia de epígonos, como la filosofía europea, y hasta la deja atrás en una serie de casos por su orientación anticientífica.

Los partidarios del materialismo se encuentran en este período, principalmente, entre los naturalistas avanzados. Entre ellos, en primera fila, tenemos a J. W. Gibbs, uno de los fundadores de la química física moderna, y al darvinista A. Gray; con sus descubrimientos contribuyeron a dar sólida base a las ideas materialistas en la ciencia.

En la sociología norteamericana de la segunda mitad del siglo XIX impera la "escuela psicológica" con su característica concepción subjetivista de las fuerzas motrices del desarrollo social y la negación voluntarista de las leyes objetivas de la historia, que son reemplazadas por impulsos psíquicos irracionales, en los cuales se ve la verdadera naturaleza del hombre. Esta corriente de la sociología burguesa es una franca apología del capi-

talismo en general y del capitalismo norteamericano en particular y singularmente.

Unicamente los sociólogos progresistas que, a semejanza de L. Morgan, someten a crítica el régimen capitalista, llegan a conclusiones valiosas.

La lucha de clases entre el proletariado y la burguesía, agudizada en la segunda mitad del siglo XIX, contribuye a la propagación de las ideas marxistas en los Estados Unidos. Aparecen, en su versión inglesa, algunas obras de Marx y Engels, como el *Manifiesto del Partido Comunista* y *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, así como una versión compendiada de *El capital*. J. Weydemeyer, F. Sorge, J. Dietzgen, De León y otros defensores de los principios de la filosofía marxista combaten la filosofía y la sociología idealistas. La transformación del capitalismo premonopolista en imperialismo plantea a la filosofía burguesa norteamericana tareas nuevas, más reaccionarias todavía, que se derivan de la aspiración del capital norteamericano a alcanzar la dominación del mundo. Nuevas tareas se plantean también a las fuerzas sociales progresistas, que luchan contra la expansión imperialista, por la paz, la democracia y la reorganización básica de la vida social.

CAPITULO VI

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO DE LOS PAISES DE AMERICA LATINA EN EL PERIODO DE FORMACION DEL REGIMEN BURGUES (ULTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX)

Durante la segunda mitad del siglo XIX se opera en los países de América Central y Meridional un desarrollo sucesivo de la producción industrial y de las relaciones capitalistas vinculadas a ella. Sin embargo, su economía sigue teniendo, en lo fundamental, un carácter agrario y el atraso económico no deja de imprimir sus huellas en dichos países. Después de haberse independizado de España y Portugal, caen bajo el yugo económico de las grandes potencias capitalistas que aspiran a adueñarse de las riquísimas fuentes de materias primas, de jugosos mercados y de las esferas de inversión de capital en América Central y Meridional.

El desenvolvimiento capitalista, relativamente débil, de los países latinoamericanos impedía que fueran llevados a cabo los programas de transformaciones sociales que los dirigentes burgueses avanzados habían propuesto a comienzos del siglo XIX y durante el período de la lucha por la independencia. Las capas progresistas de la burguesía latinoamericana no podían detener el proceso de reforzamiento de las fuerzas de la contrarrevolución que habían instalado regímenes dictatoriales. Con ayuda de estos regímenes se aplicaba la política de los grandes terratenientes llegados al poder y de las altas jerarquías de la Iglesia católica; para ello contaban con el apoyo de un sector de la burguesía que había ligado su suerte a los intereses de los monopolios extranjeros.

La economía de América Latina dependía considerablemente del capital extranjero. En la industria se desarrollaban las ramas vinculadas a la explotación rapaz de las riquezas del subsuelo, principalmente la minería, así como algunas ramas de la industria de la transformación. También la agricultura se desarrollaba de un modo unilateral: crecían las ramas de la producción destinada a la exportación (café en el Brasil, ganado y cereales en la Argentina, caña de azúcar en Cuba, etc.).

En lo fundamental, la economía latinoamericana se hallaba supeditada a los intereses de los monopolios capitalistas extranjeros. El desarrollo económico de los países de América Latina se veía frenado también por las constantes luchas intestinas que los diferentes grupos de las clases gobernantes libraban por el poder.

El movimiento de liberación nacional de los pueblos latinoamericanos contra la esclavización extranjera y la lucha por las transformaciones de-

mocráticas eran encabezados, en este período, por las capas progresistas de la burguesía liberal y por los intelectuales imbuidos de un espíritu democrático.

La clase obrera, apenas formada en este período, sólo empezó a desempeñar un papel más importante a fines del siglo XIX y principios del XX.

Estas particularidades del desarrollo económico y politicosocial de los países latinoamericanos en la segunda mitad del siglo XIX determinan, a su vez, el carácter de las corrientes filosóficas que se difunden en esos países. Las doctrinas filosóficas y politicosociales de este período ofrecen muchos rasgos comunes; ello obedece a la analogía de su desarrollo histórico, y a su comunidad de cultura (con excepción del Brasil), expresada por la existencia de una lengua común y de tradiciones culturales comunes.

La ideología dominante, oficial, en estos países en el período de referencia sigue siendo la teología católica y la escolástica. Pero, bajo la influencia de las ideas de Víctor Cousin, también goza de amplia difusión, junto a la ideología oficial, la filosofía del "eclecticismo". Ambas tendencias constituyen el baluarte ideológico de la clase dominante, la clase de los grandes terratenientes.

En la historia de la filosofía latinoamericana ocupa un lugar especial el positivismo, el cual se difunde ampliamente en todos los países latinoamericanos, especialmente bajo el influjo de las ideas filosóficas de Comte.

El positivismo ofrece en América Latina una serie de rasgos peculiares. Siendo como es un arma ideológica de la burguesía de estos países, que luchan contra las supervivencias feudales y esclavistas, se halla dirigido en una medida considerable contra la teología y la escolástica. Algunos pensadores latinoamericanos, adheridos al positivismo, revelan una fuerte tendencia materialista.

Entre los grandes dirigentes del movimiento de liberación nacional figuran algunos partidarios de ese género de "positivismo". Por otra parte, el positivismo se convierte a fines del siglo XIX en la ideología de las clases dominantes en varios países latinoamericanos.

El incremento de las relaciones capitalistas en los países de América Latina contribuye al avance de las ciencias naturales y a la difusión de las teorías científicas avanzadas. Las teorías de Darwin, Haeckel y otros eminentes científicos de Europa Occidental alcanzan bastante notoriedad en los círculos científicos de estos países. En el último cuarto del siglo XIX, y a raíz de los logros de las ciencias naturales, se difunden las ideas del materialismo científico-natural en los países latinoamericanos. Muchos representantes de las capas democrático-burguesas avanzadas, interesadas en abolir rápidamente las relaciones feudales y en intensificar el desenvolvimiento capitalista de sus respectivos países, defienden, aunque no siempre consecuentemente, la concepción materialista del mundo en medio de la lucha que libran contra la teología y la escolástica, y contra el "eclecticismo" y el positivismo.

En la segunda mitad del siglo XIX encontramos en estos países a partidarios del socialismo utópico, así como del anarquismo, lo que puede explicarse por el débil desarrollo del movimiento obrero. Sólo a fines del siglo XIX, al incrementarse el movimiento obrero de estos países comienza a difundirse en ellos las ideas del socialismo científico.

1. Brasil.

La monarquía brasileña (1822-1889) era un régimen feudal-esclavista; los terratenientes-esclavistas y los grandes latifundistas constituían la clase dominante en el país. A mediados del siglo XIX, bajo el reinado de Pedro II, empieza la penetración del capital extranjero en el Brasil. Van formándose gradualmente las relaciones capitalistas, que entran en contradicción con el régimen feudal-esclavista imperante. Las fuerzas progresistas del país luchan por la liberación de los esclavos-negros y tratan de sustituir la monarquía por una república burguesa.

En la segunda mitad del siglo XIX se agudiza fuertemente la lucha entre los ideólogos reaccionarios, defensores del viejo régimen, y los ideólogos progresistas, que aspiran a instaurar nuevas relaciones sociales, más avanzadas.

El campo reaccionario en filosofía está formado en este período por los partidarios de la escolástica y el "eclecticismo" de Cousin. Sirven de punto de apoyo a los grandes terratenientes esclavistas y combaten enérgicamente las ideas progresistas sobre la naturaleza y la sociedad. Entre los más renombrados exponentes de la reacción católica y de la restauración de la escolástica figuran en este tiempo: el sacerdote *Patricio Munis* (1820-1871), autor del libro *Teoría de la afirmación pura* (1863) y el médico *José Soriano de Souza* (1833-1895), cuyo *Manual de filosofía* es adoptado oficialmente en los seminarios brasileños.

Entre los principales representantes del eclecticismo se cuentan: Fray *Francisco de Mont-Alverne* (1781-1858), autor de un *Manual de filosofía* (1833), el médico *Manoel Maria de Morais-i-Vale* (1824-1886), que escribe la obra *Investigaciones psicológicas* (1854) y el médico *Domingo José Gonsalves de Magallanes* (1811-1882), autor de *Fenómenos del espíritu humano* (1858) y *El alma y el cerebro* (1876).

En este período vemos en el Brasil una pléyade de pensadores que difunden las ideas avanzadas de su época. Eminentes filósofos y sociólogos se convierten en portavoces de los intereses y las aspiraciones de la burguesía nacional naciente y de las capas democráticas de la pob'ación. La lucha contra las clases dominantes va acompañada también de la lucha contra sus puntales ideológicos: la escolástica y el "eclecticismo" que constituyen la filosofía oficial en el Brasil. En esta lucha, las fuerzas progresistas brasileñas utilizan las diferentes doctrinas materialistas difundidas por entonces en Europa, así como el positivismo.

La aparición del *positivismo* en el Brasil se remonta a los años 50 del siglo XIX, pero sólo en la década del 70 cobra una amplia difusión entre los intelectuales burgueses, principalmente entre los cultivadores de las ciencias naturales.

En el seno del positivismo luchan entre sí dos grupos: el disidente y el ortodoxo. El primero, siguiendo a Littré, sólo acepta la doctrina filosófica positivista y rechaza en cambio la doctrina político-religiosa de Comte. El segundo grupo, más reaccionario, sigue a Laffite, y considera que ambas doctrinas —la filosófica y la religiosa— son partes inseparables del pensamiento de Comte.

Luis Pereira Barreto (1840-1922) es un representante típico del positivismo disidente. Siguió la carrera de medicina en la Universidad de Bruselas, donde conoció la doctrina de Comte. Ya de regreso en el Brasil, publicó una serie de trabajos filosóficos y sociológicos: *Tres filosofías* (en dos tomos, 1874-1876), *La solución positiva de la política brasileña* (1880) y *El siglo XX desde el punto de vista brasileño.*

Barreto inicia su actividad filosófica en una época en que en el Brasil se desarrollan vehementes debates sobre el llamado "problema religioso". Se propone abordar filosóficamente este problema con el fin de desterrar la fe en lo sobrenatural. En su obra *Tres filosofías* parte de la doctrina comtiana de los tres estadios (teológico, metafísico y positivo) y llega a la conclusión de que el Brasil se encuentra por entonces bajo el yugo de la teología. Hay que liberar al país, en nombre de la ciencia, del caduco régimen feudal teológico y sustituirlo por el régimen "positivo", es decir, burgués. Al pronunciarse contra las relaciones feudales esclavistas, Barreto aspira a una transformación social del país no por medio de la revolución, sino a través de reformas y la difusión de las ideas filosóficas y sociológicas del positivismo.

Barreto condena la teología porque, según él, pretende mantener a la humanidad en una infancia eterna; rechaza asimismo la evolución y se opone al anhelo humano de liberarse de los errores y del fanatismo religioso. En nombre de los intereses morales y sociales más altos exhorta a acabar con la teología.

Como ferviente patriota que es, Barreto hace una serie de propuestas prácticas encaminadas a la transformación política del país. Espera encontrar en el positivismo el instrumento para liberar a su patria del dominio de la teología, la Iglesia católica, el feudalismo y el colonialismo. "Necesitamos educar y revolucionar a nuestras masas populares",[1] escribe en 1901 en su folleto *El siglo XX desde el punto de vista brasileño.* En este trabajo afirma que la economía brasileña sigue teniendo en su tiempo un carácter colonial y que para emancipar al país del yugo extranjero hay que fomentar la cultura, difundir los conocimientos científicos y preparar a los hombres que puedan dirigir a la patria.

Barreto critica duramente a los jesuitas y colonizadores que "para desgracia nuestra tratan de inculcar en nuestras mentes la idea de un mundo sobrenatural"; exhorta a la resistencia de toda la nación a la lucha contra el feudalismo, el colonialismo anglo-norteamericano y el racismo. "No basta que media docena de ciudadanos libres aspiren a tener una patria poderosa; es preciso que toda la nación, unida y cohesionada, contribuya a la realización de este fin."

"Si no lo hacemos así —escribe finalmente Barreto— no conseguiremos nada y sólo abriremos las puertas a la dominación anglosajona..."[2]

En los últimos años de su vida Barreto llegó a la conclusión de que el positivismo carecía de consistencia científica y política.

Miguel Demos (1854-1916) y *Teixeira Mendes* (1855-1927), funda-

[1] Cita tomada de João Cruz Costa, *Contribuição a História das Idéias no Brasil*, Río de Janeiro, 1956, pág. 152.
[2] Ibídem.

dores de la "Iglesia positivista" brasileña, son los más fervorosos representantes del positivismo ortodoxo en el Brasil.

En 1877, Lemos publicó sus *Breves estudios positivistas*. Durante su estancia en Europa Occidental, Laffite, sucesor de Comte en el "pontificado de la religión positivista", le otorgó el título de "sacerdote de la humanidad" y, basándose en ello, comenzó a dirigir la "Iglesia positivista" brasileña.

Bajo la dirección de Lemos y de Mendes, su más íntimo colaborador, la "Iglesia positivista" propagó ampliamente la "religión de la humanidad". A partir de 1911 apareció el anuario *El predicador positivista del Brasil* y se publicaron centenares de folletos de propaganda. Durante muchos años, Mendes dio en Río de Janeiro un curso sistemático de positivismo. Lemos publicó varios libros: *El positivismo y la esclavitud actual* (1844), *Nuestra iniciación en los secretos del positivismo* (1889) y otros. También vieron la luz los trabajos de Mendes *La patria brasileña* (1881), *La Universidad* (1882), etc.

En 1891 tuvo lugar en Río de Janeiro la solemne inauguración de la única iglesia positivista o "templo de la humanidad" de América Latina. Desde entonces hubo en ella oficios religiosos con motivo de las festividades señaladas por el calendario positivista.

El positivismo desempeñó un papel fecundo en la vida politicosocial brasileña del siglo XIX. En las condiciones de atraso económico y político que prevalecían en el país, el positivismo fue un instrumento ideológico en manos de la burguesía en ascenso. La amplia difusión de que gozó dicha doctrina se debe, ante todo, a que su propaganda se vinculaba íntimamente a la lucha por la instauración de un régimen republicano burgués y por la abolición del trabajo servil que frenaba el incremento de las fuerzas productivas, así como a la lucha contra la monarquía, ligada al capital inglés y apoyada por los grandes terratenientes esclavistas.

El positivismo era la ideología del ala moderada de la burguesía brasileña y pretendía desempeñar el papel de "filosofía intermedia". En los problemas políticos y sociales que inquietaban al pueblo, los positivistas trataban de llegar a una solución de compromiso. Afirmaban que el progreso debía conjugarse con el régimen político vigente y rechazaban los métodos revolucionarios de transformación social. De ahí su consigna: "Orden y Progreso".

Los positivistas se pronunciaban, por un lado, contra la escolástica eclesiástica y el eclecticismo espiritualista, que representaban la filosofía oficial de la monarquía brasileña, y, por otro, se oponían al materialismo y a las teorías politicosociales que por aquel entonces empezaban a difundirse en el Brasil.

Sin embargo, ya desde los años 70, es decir, desde el momento mismo en que empieza a propagarse ampliamente en el país, el positivismo tropieza con la resistencia de los materialistas brasileños.

En la segunda mitad del siglo XIX, muchos de los grandes pensadores del Brasil eran, al principio, positivistas. Pero, al comprender las limitaciones idealistas del positivismo y el carácter reaccionario de su doctrina político-religiosa, los más avanzados rechazaron la teoría de Comte e hicieron suyas las doctrinas científicas y progresistas de Darwin, Haeckel, etc.

Las *ideas materialistas* empiezan a difundirse ampliamente en el Brasil a principios de la década del 70 del siglo pasado. En este terreno, corresponde un papel decisivo a los representantes de la llamada "escuela de Recife", que, desde las posiciones de un materialismo científico-natural, inicia la lucha contra la escolástica, el "eclecticismo" y el positivismo.

Como fruto de la actividad de esta escuela surgen varias doctrinas que sustentan ideas avanzadas en diferentes dominios de la ciencia. Se empieza asimismo a divulgar las teorías de los materialistas antiguos (Demócrito y Epicuro), materialistas franceses (Holbach y La Mettrie) y materialistas evolucionistas ingleses (Darwin y Haeckel).

La "escuela de Recife" fue fundada por Tobías Barreto, eminente pensador progresista brasileño del siglo pasado.

Tobías Barreto de Meneses (1839-1889) nació en la provincia de Sergipe y estudió leyes en la Facultad de Derecho de la ciudad de Recife,[3] en la que profesó posteriormente hasta el final de su vida. Fue un destacado dirigente político, jurista, poeta y filósofo. Con Castro Alves fundó la escuela romántica "condoreira" que impregnó la poesía de un espíritu de lucha contra la esclavitud. Más tarde, fue uno de los fundadores del realismo en la literatura brasileña. En el arte condenaba el dilctantismo, la superficialidad y el naturalismo. El realismo crítico de la literatura rusa halló en él un eco entusiástico. "La literatura rusa —escribía— es un tesoro que merece la más alta estima." [4]

En el terreno filosófico, Barreto se opone vigorosamente a las corrientes idealistas. Al principio de su actividad, conoce las doctrinas idealista y positivistas de Europa Occidental, pero no satisfecho con ellas se adhier al materialismo de Haeckel que influye decisivamente en sus ideas filosó ficas. El propio Haeckel aprecia en alto grado a Barreto y le escribe diciéndole que, a juicio suyo, su nombre figura entre los de los grandes pensadores.

Barreto es el primer representante del materialismo que se difunde en el Brasil, y según la cual todos los fenómenos de la naturaleza se explican por los cambios evolutivos de una sustancia material única.

Las ideas filosóficas de Barreto se exponen en sus obras *Estudios e investigaciones sobre filosofía y crítica* (1875), *Estudios alemanes* (1883), *Cuestiones vigentes de filosofía y derecho* (1888), etc.

En sus trabajos filosóficos Barreto opone el materialismo, el racionalismo y el evolucionismo a la escolástica y al eclecticismo espiritualista.

Al pronunciarse contra la teología, somete a una dura crítica el dogma eclesiástico de la creación del hombre por Dios y afirma que el hombre desciende de los monos antropoides. Dios es sólo una palabra vacía. Nada pueden decir acerca de él los sentidos ni la razón. No puede haber ciencia de Dios; ni la teología ni la teodicea son ciencias. La teodicea es una teomanía.

Mofándose del fideísmo y la teología, Barreto sostiene que todas las

[3] En el siglo XIX, Recife, capital de la provincia nororiental de Pernambuco, fue un gran centro económico y cultural del Brasil y foco de ideas progresistas y del movimiento revolucionario.

[4] Tobías Barreto, *Questões Vigentes*. En *Obras completas*, t. IX, Río de Janeiro, 1926, pág. 282.

pruebas de la existencia de Dios, repetidas por "filósofos *obtusos*", como Santo Tomás y sus discípulos, son dignas de risa y desprecio. Subraya la incompatibilidad entre ciencia y religión: la fe no es ciencia; "la historia de la ciencia y de sus victorias es, a la vez, la historia de la religión y de sus derrotas". El fin que persigue la religión no es otro que embaucar a las masas populares. Para acabar con la religión, dice el filósofo brasileño, no sólo se necesita desplegar una propaganda ideológica, sino también transformar la vida social.

Oponiéndose al idealismo, Barreto somete a crítica el "eclecticismo" francés del siglo XIX, que ejerce en esta época una influencia considerable sobre la filosofía latinoamericana. El eclecticismo es para él un sistema artificial, producto de la degeneración de la teología católica. Pronunciándose contra la vieja filosofía dualista, que separa el alma del cuerpo, sostiene Barreto que el cerebro es la base material de la conciencia y afirma que ya pasaron los tiempos del idealismo y la teología.

A diferencia de muchos científicos materialistas de su tiempo, confiesa francamente su materialismo. "Yo no hago un secreto de mi fe filosófica: soy materialista", dice.

Barreto es un partidario ferviente de la teoría darvinista de la evolución y del materialismo científico-natural de Haeckel, y propaga incansablemente sus ideas.

"Darwin —escribe— halló el hilo que engarza, en un todo único, el mundo orgánico y el inorgánico..." [5] Y de Haeckel afirma que es "el sabio materialista más eminente de nuestro tiempo".[6]

Sin embargo, no se puede identificar el monismo de Barreto con el de Haeckel. El filósofo brasileño afirma que "no admite algunos puntos, aunque poco importantes, de la doctrina de Haeckel".[7] Por ello, se plantea la tarea de "completar y corregir el monismo científico de Haeckel".[8]

Para Barreto es inadmisible la interpretación mecanicista de los fenómenos del mundo orgánico que propone Haeckel. Considera nuestro filósofo que ni el materialismo de Büchner y Moleschott ni el materialismo científico-natural de Haeckel pueden explicar el origen de la vida, la sensación y la conciencia.

"El simple *mecanicismo* —escribe Barreto— no basta para explicar los fenómenos orgánicos; es decir, con relación a los organismos siempre nos queda aquí un residuo *inexplicable* desde el punto de vista *mecanicista*." [9] A ese "residuo" le da el nombre de "sensación" y por ella entiende la vida, la sensación propiamente dicha, el pensamiento, la conciencia, el espíritu y la libertad.

Barreto critica el materialismo mecanicista, pero no acierta a encontrar una solución justa al problema en cuestión. Supone falsamente que los defectos de que adolece el materialismo metafísico pueden ser superados complementando el mecanicismo con una concepción teológica. En otros términos, propone que el determinismo sea combinado con la teología y cree

[5] Tobías Barreto, *Questões Vigentes*. En *Obras completas*, t. IX, pág. 18.
[6] Ibídem, pág. 256.
[7] Ibídem, pág. 51.
[8] Ibídem, pág. 259.
[9] Ibídem, pág. 47.

que, a diferencia del monismo naturalista de Haeckel, "el monismo filosófico es compatible con la teleología y no teme las causas finales".[10]

Según el "monismo filosófico" de Barreto, el mundo se compone de átomos dotados de dos propiedades: una externa o movimiento, y otra interna o sensación. "Para el monismo filosófico —afirma Barreto— son inseparables el movimiento y la sensación; la diferencia entre ambos es sólo cuestión de grado; donde predomina el movimiento, también predomina la *causa efficiens*, y donde prevalece la sensación, prevalece asimismo la *causa finalis*." [11] "El mundo —escribe— forma una cadena no sólo *por algo*, como afirma el materialismo estrecho, sino también *para algo*." [12]

En este punto se ponen de manifiesto graves errores e inconsecuencias en las ideas de Barreto, a la vez que su franco alejamiento de la concepción materialista y determinista de los fenómenos naturales.

Por otra parte, hay que señalar igualmente que la tendencia de Barreto a superar las limitaciones del método metafísico lo acercan a una visión dialéctica del mundo. Y si bien es cierto que no se muestra como un dialéctico consciente y firme, expone algunas ideas dialécticas valiosas.

En sus obras admite una "ley general del movimiento y desarrollo de todo lo existente". "La ciencia actual —escribe— tiene por principio rector esta idea del desarrollo, adoptada como ley que impera en todos los fenómenos celestes y terrestres: en todos los seres, inorgánicos u orgánicos, en las razas, los pueblos, estados e individuos." [13] De acuerdo con esta ley, "todo se halla en constante devenir, en proceso de infinita transformación".[14]

Barreto señala justamente que no basta decir "todo se mueve", sino que es preciso agregar: "todo se desarrolla".[15] La idea del desarrollo universal la expresa de un modo peculiar: "Todo lo que puede ser objeto de la ciencia —el hombre, la naturaleza y el universo en su conjunto— no se encuentra en un estado eterno, sino que constituye un fenómeno de constante y continua transición de un estado a otro." [16]

Rechaza asimismo la concepción metafísica del desarrollo como simple cambio evolutivo sin saltos. Compara la evolución con el lento movimiento del agua en un proceso de acumulación e incluso de putrefacción de ella; pero este desarrollo gradual, agrega, hay que combinarlo con el rápido y ardiente proceso de las conmociones y fermentaciones. Afirma que "el desarrollo de la humanidad se realiza por medio de oposiciones".[17]

Como convencido partidario del evolucionismo y del historicismo que es, ve en Heráclito al padre de la idea del desarrollo. Barreto concibe todos los fenómenos naturales y sociales desde un punto de vista histórico. El hombre es un ser *histórico*, es decir, un *ser que se desarrolla*. "La sociedad es un ser real y, como el hombre, también es histórico"; "el derecho no es

[10] Tobías Barreto, *Questões Vigentes*. En *Obras completas*, t. IX, pág. 45.
[11] Ibídem.
[12] Ibídem, pág. 45.
[13] Tobías Barreto, *Estudos de Direito*, Bahía, 1951, pág. 199.
[14] Ibídem.
[15] Ibídem, pág. 131.
[16] Ibídem, pág. 200.
[17] Tobías Barreto, *Discursos*. En *Obras completas*, t. IV, Río de Janeiro, 1926, página 126.

obra del cielo, sino simplemente un fenómeno histórico"; "lo bello es... producto de la historia".[18]

Barreto cree en el progreso ilimitado del hombre y la sociedad. Habla categóricamente del movimiento ascensional, del desarrollo constante del hombre, y se pronuncia resueltamente contra el agnosticismo, el escepticismo y el menoscabo del papel de la ciencia. Según Barreto, la verdadera ciencia es una incesante captación de lo desconocido. Después de trabar conocimiento con la filosofía de Hegel, critica su sistema "porque no admite ninguna antítesis fuera de sí, y supera y concilia en su seno todas las antítesis." [19] La filosofía hegeliana quisiera ser la absoluta conciliación del pensamiento y la realidad, pero termina siendo una negación espiritualista de la realidad y una metódica deformación del pensamiento puro." [20]

En los años 80 conoce la doctrina de Marx y se solidariza con algunas de sus tesis. En 1883 escribe: "Carlos Marx expone una bella verdad al afirmar que cada período histórico tiene sus propias leyes... Después de recorrer determinado período evolutivo y de pasar de una fase a otra, la vida empieza a regirse por otras leyes." [21]

El pensador brasileño valora altamente la importancia de los trabajos de Marx. En 1887 escribe: "Carlos Marx es un temible crítico del *capital* y el pensador más viril del siglo XIX en el campo de la ciencia económica." [22]

Barreto siente gran simpatía por las gentes sencillas, escribe sobre la penosa y atormentada vida del pueblo y desenmascara la injusticia social que reina en el Brasil. En 1877 funda en la ciudad de Escada un "Club Popular" con el objeto de "infundir en el pueblo un sentimiento más vivo de su dignidad y despertar en él indignación contra los opresores y simpatía por los oprimidos".[23]

En los discursos que pronuncia con este motivo dice que Escada, tenida por una de las ciudades más ricas del país, es en realidad una de las más pobres del mundo: sólo el 2 por 100 de su población lleva una buena vida, mientras que el 98 por 100 restante vive en la indigencia. La inmensa mayoría de sus habitantes es analfabeta a causa de que el Estado asigna más fondos a la policía que a la educación.

La libertad, piensa Barreto, es un bien que hay que conquistar. Para ello es necesario que el pueblo se organice y tome el poder en sus manos recurriendo a cualquier medio, pues la salvación del pueblo de sus infortunios está en él mismo. "No me cuento entre esos malos teóricos que creen que el pueblo no está maduro aún para la libertad, como si se pudiera aprender a nadar sin meterse en el agua, o aprender equitación sin montar a caballo." [24]

Las ideas de Barreto tienen en general un carácter progresista, pero

[18] Tobías Barreto, *Questões Vigentes*. En *Obras completas*, t. IX, págs. 11, 119, 144.
[19] Ibídem, pág. 250.
[20] Ibídem.
[21] Ibídem, pág. 217.
[22] Cita tomada de O. Brandão, *Os Intelectuais Progressistas*, Río de Janeiro, 1956, página 46.
[23] Tobías Barreto, *Discursos*. En *Obras completas*, t. IV, pág. 114.
[24] Ibídem, pág. 110.

no obstante revelan una serie de contradicciones. El filósofo brasileño no es un materialista consecuente y, al resolver algunos problemas, vacila entre el materialismo y el idealismo. La fuente de los errores e inconsecuencias de sus ideas hay que buscarla en el atraso económico, político, social e ideológico del Brasil de su tiempo.

Las ideas materialistas avanzadas, difundidas por Barreto, al igual que su crítica de la religión y del idealismo filosófico, tuvieron una extraordinaria importancia en las condiciones feudales-esclavistas de la monarquía brasileña. Este eminente filósofo brasileño, uno de los más grandes pensadores de América Latina en el siglo XIX, es un precursor del pensamiento progresista del Brasil contemporáneo.[25]

Gracias a su labor, el monismo materialista contó en Brasil con no pocos seguidores entre los naturalistas, médicos, juristas y escritores, que dejaron una profunda huella en todas las esferas de la cultura brasileña.

El más renombrado de estos discípulos de Barreto es *Silvio Romero* (1851-1914), destacado pensador progresista y amigo íntimo y compañero de Tobías Barreto.

Romero es conocido por su actividad múltiple y diversa: se ocupa de historia, etnografía, derecho, ciencias literarias, poesía y filosofía, y escribe, además, la primera obra sobre historia del pensamiento filosófico brasileño. Expone sus ideas filosóficas en los siguientes trabajos: *La filosofía en el Brasil* (1878), *Historia de la literatura brasileña* (1888), *Doctrina contra doctrina, o evolucionismo y positivismo en el Brasil* (1894) y *Ensayo sobre filosofía del derecho* (1895).

Romero llevó a cabo una activa labor de divulgación filosófica y combatió decididamente las supersticiones religiosas y el clericalismo. Caracterizando al Brasil de su tiempo, decía: "Vivimos todavía pura y sencillamente en el reino teológico-metafísico." [26] Calificó a la escolástica de "monstruoso engendro de las tinieblas medievales", y al eclecticismo de Cousin, de escolástica resucitada.

Al criticar el positivismo comtiano, lo tacha de doctrina nociva y funesta, y lo considera como un rotundo error, que se halla en abierta contradicción con la ciencia avanzada.

Siguiendo a Haeckel, cree que todo lo existente se reduce a formas diversas de una sustancia única o materia eterna, sujeta a cambio y evolución constantes. Esta evolución abarca la totalidad de los fenómenos, desde los cósmicos hasta los sociales.

Pero Romero no mantiene una posición consecuente en sus concepciones filosóficas, ya que combina de un modo ecléctico el monismo materialista de Haeckel con el agnosticismo y evolucionismo vulgar de Spencer. La inconsecuente posición materialista de Romero se manifiesta también al aceptar la interpretación teológica e hilozoísta de la naturaleza. Caracte-

[25] Las fuerzas reaccionarias del país han tratado de humillar a Barreto, lanzando calumnias contra él y tergiversando su doctrina. Los actuales historiadores burgueses latinoamericanos de la filosofía, como M. Reale, E. Lima, A. Gómez Robledo y otros, pasan por alto el carácter materialista y ateo de la filosofía de Barreto, y al subrayar sus desvíos idealistas se esfuerzan por presentar sus ideas filosóficas como una variante del "monismo espiritualista".

[26] Cita tomada de O. Brandão, *Os Intelectuais Progressistas*, pág. 59.

riza sus propias ideas como un amplio evolucionismo monístico, de acuerdo con el cual la vida, la sensación, el pensamiento, la libertad y la adecuación afines son propiedades que se dan ya en la materia. El verdadero monismo, afirma, es el sistema que atribuye a una sola sustancia todas esas cualidades, incluyendo la adecuación a fines.

En la obra de Romero se dedica bastante atención a los problemas sociológicos y, en este dominio, aporta muchas ideas valiosas.

Escribe que en el Brasil colonial y monárquico se enfrentan los intereses de dos clases opuestas: los esclavos y los esclavistas. Afirma que el mayor de los males brasileños es el latifundio y el capital extranjero; la economía y el Estado del Brasil, dice también, se hallan sometidos a la economía y la política de Inglaterra y de otros países, y los grandes propietarios de tierras arruinan a la nación con su política antinacional.

Romero es partidario de una transformación revolucionaria de la sociedad y critica resueltamente los intentos de separar metafísicamente la evolución y la revolución. "No hay antinomia —escribe— entre la evolución normal de la sociedad y los movimientos revolucionarios; la revolución es uno de los procesos necesarios para que se desarrolle la nación." [27]

De estas tesis Romero saca importantes y justas conclusiones para su país: "Si hubiéramos hecho la revolución, no estaríamos ahora en las mismas condiciones que las del régimen colonial que existió hasta 1822." [28]

Romero exhortaba a todos los patriotas a transformar las relaciones económicas y sociales vigentes para abrir con ello una nueva fase en la vida política y social de su patria. Con ese fin escribía: hay que "impulsar a las clases productoras, forjar mayor número de ciudadanos aptos para la vida actual y preparar a nuestro pueblo para que pueda resistir a las clases parasitarias que tienen nuestro destino en sus manos..." [29]

Domingos Gedes Cabral (1852-1883) fue un representante típico de la filosofía materialista. Después de terminar sus estudios en la Facultad de Medicina de la ciudad de Bahía, presentó una tesis doctoral sobre *La función del cerebro,* escrita desde un ángulo materialista. Las reaccionarias autoridades de la Facultad no le permitieron que defendiera su tesis; entonces la publicaron sus amigos, de su propio peculio, en 1876. Con este motivo, Cabral escribió un prólogo para ella en el que protestaba con energía contra la tiranía que imperaba en el país, a la vez que desenmascaraba las leyes retrógradas que habían convertido a la ciencia en una sierva de la teología y condenaba el sistema de enseñanza que sólo producía ignorancia, fanatismo y superstición.

Cabral combate el idealismo y la religión y sostiene que el pensamiento es producto del movimiento de la materia; según él, las células nerviosas constituyen la base única y exclusiva de toda la actividad psíquica humana. Afirma asimismo que una psicología científica sólo es posible si se halla en íntima relación con la fisiología y, finalmente, señala que los fenómenos psíquicos están vinculados estrechamente a los fenómenos fisiológicos.

Se opone Cabral al dogma religioso de la creación del hombre por Dios

[27] Silvio Romero, *Historia da Literatura Brasileira,* Río de Janeiro, 1953, pág. 159.
[28] Ibídem.
[29] Ibídem, pág. 161.

y defiende la doctrina del origen del hombre a partir de animales antropoides, afirmando que Adán es un mito y que el hombre no es sino un mono perfecto. Cabral sostiene que el materialismo es la única concepción del mundo que puede dar respuesta a las cuestiones que inquietan al hombre. Toda teoría ajena al materialismo es, según él, errónea y constituye una mistificación.

Nuestro pensador brasileño se pronunciaba en favor de una estrecha alianza entre la filosofía y las ciencias naturales. La aparición de su tesis *La función del cerebro* representó un importante acontecimiento en la lucha del materialismo contra el idealismo y la religión. El clero movilizó a todas las fuerzas reaccionarias contra su autor y publicó artículos calumniosos en la prensa local. Cabral denunció estas maquinaciones oscurantistas en sus artículos *La ciencia y los curas* (1876) y *Con motivo de "La función del cerebro"* (1876).

Pese a sus limitaciones e inconsecuencias, las ideas materialistas de Barreto, Romero, Cabral y otros adeptos de la "escuela de Recife" desempeñaron un importante y fecundo papel en el desenvolvimiento del pensamiento filosófico avanzados y en la lucha contra la teología y la escolástica, el espiritualismo, el positivismo y otras doctrinas idealistas.

Durante el período a que venimos refiriéndonos, las ideas socialistas no gozaron de amplia difusión en el Brasil. Ello se debió a varias circunstancias, entre las cuales debemos señalar estas dos: inexistencia del portador de clase de dichas ideas —el proletariado—, a causa del predomini del trabajo servil, del carácter semiartesanal de la industria y del núme insignificante de obreros libres; bajo nivel cultural de los trabajadores, analfabetos en su aplastante mayoría y sumamente atrasados desde el punto de vista político. En aquel tiempo, las ideas socialistas no eran patrimonio de la clase obrera, sino de la intelectualidad revolucionaria brasileña y de los emigrados europeos.

Ya a mediados del siglo XIX surgen los primeros intentos encaminados a difundir las ideas socialistas en el país, pero estas ideas eran las del socialismo utópico. Así, en 1845, comenzó a aparecer el periódico *El Socialismo de la Provincia de Río de Janeiro*, que propagaba las concepciones de Fourier. En 1855, *José Inasio de Abreu Lima* (1794-1869) publicó en Recife su obra *El socialismo*, en la que exponía los ideales de Saint-Simon, Fourier y Owen.

En los años 50 aparecen en el Brasil las primeras asociaciones obreras (de cajeros, cocheros, trabajadores de la construcción naval, tipógrafos, etcétera), que persiguen, sobre todo, fines de beneficencia y ayuda mutua.

Estallan entonces las primeras huelgas obreras en las que se plantean frecuentemente, junto a las reivindicaciones económicas, reivindicaciones políticas. En 1858 se desata en Río de Janeiro una huelga de obreros tipógrafos. Los huelguistas publican *La Gaceta de los Tipógrafos*, en la que se dice lo siguiente: "Ya es hora de acabar con los opresores de todas las castas; hora es ya de luchar por todos los medios legales contra cualquier forma de explotación del hombre por el hombre." [30]

[30] Cita tomada de Herminio Linhares, *Contribuição a Historia das Lutas Operárias no Brasil*, Río de Janeiro, 1955, pág. 33.

Pese a las persecuciones policiacas y a las medidas represivas, en los años siguientes aparecen nuevas asociaciones obreras, crece el número de huelguistas y ven la luz nuevos periódicos y revistas. Pero sólo después de la abolición de la esclavitud en 1888 y del derrocamiento de la monarquía en 1889 se crean condiciones favorables para el desarrollo del movimiento obrero y la difusión de las ideas marxistas en el país.

2. México

Durante la segunda mitad del siglo XIX se agudiza la lucha de clases en México. La burguesía nacional y un sector de los terratenientes se pronuncian contra la política antinacional del Partido Conservador, que se halla en el poder y representa los intereses de los grandes terratenientes, del alto clero y de la casta militar reaccionaria. La revolución burguesa iniciada en 1854 triunfa gracias al apoyo de las masas populares. En 1857 se adopta una nueva Constitución que garantiza las libertades democrático-burguesas, establece la abolición de la esclavitud, etc.

Durante el período en que el liberal Benito Juárez encabeza el gobierno se implantan una serie de reformas progresistas. Sin embargo, posteriormente, la lucha por el poder conduce al dominio del sector de los grandes terratenientes, enriquecidos a expensas de las tierras de la Iglesia confiscadas por el gobierno liberal y de las propiedades rústicas y urbanas de los conventos disueltos. La influencia de la Iglesia comienza a crecer de nuevo, ya que vuelven a sus manos parte de las riquezas confiscadas. La dictadura de Porfirio Díaz es la expresión política de los intereses de estas capas.

El gobierno terrorista de Díaz destruye de hecho todas las conquistas de la revolución. Las terribles condiciones de vida y trabajo que prevalecen en el país a fines del siglo XIX provocan levantamientos campesinos; de la segunda mitad de ese siglo datan también las primeras acciones del proletariado industrial en México, donde puede observarse desde entonces un desarrollo sucesivo de la industria y una proletarización de los campesinos.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la evolución del pensamiento filosófico en México se caracteriza por la amplia difusión del positivismo de Comte. Con el desarrollo del pensamiento racionalista y anticlerical en la primera mitad del siglo pasado queda preparada, en gran parte, la penetración del positivismo.

El positivismo tiene en México a un gran propagandista en la persona de *Gabino Barreda* (1820-1881). Barreda nació en Puebla de los Angeles en el seno de una familia española. Estudió derecho, química y medicina. En 1847 marchó a Francia para perfeccionar sus conocimientos, y en París escuchó conferencias de Comte. En 1851 regresó a México.

Gabino Barreda vio en el positivismo un instrumento ideológico para la reorganización de la sociedad mexicana. La historia de México la concebía de acuerdo con la periodización comtiana de la evolución social. A los tres estadios comtianos del desarrollo —teológico, metafísico y positivo— correspondían, según Barreda, en las condiciones de México, los

períodos de la colonia, la revolución y la reforma. Sin embargo, Barreda estaba lejos de trasplantar mecánicamente al suelo mexicano la doctrina de Comte. A su modo de ver, el liberalismo mexicano era la fuerza positiva que llevaba a la libertad, al progreso y al orden. Mientras que Comte consideraba el "liberalismo" como la encarnación del espíritu negativo, para Barreda este espíritu lo representaban el Ejército y la Iglesia. Ahora bien, estas ideas de Barreda sólo son características de su pensamiento en la fase inicial de su actividad. Posteriormente, rechazó la interpretación de la idea de libertad que prevalecía en los tiempos revolucionarios, ya que, a juicio suyo, estaba en contradicción con el orden. El Estado cumple, ante todo, según Barreda, la función de velar por el "orden" social, y de este modo logra la conciliación de las contradicciones sociales.

El "orden" de que habla Barreda es el orden burgués, y su defensa va acompañada inevitablemente de la apología de su fundamento: la propiedad privada. Como pensador burgués que es, afirma que la propiedad privada es el factor fundamental del progreso social. "Los esfuerzos de los filósofos y moralistas actuales —escribe— no deben estar dirigidos a la destrucción de la propiedad, sino a su reglamentación, no a transformar los ricos en pobres, sino a humanizarlos." [31] Huelgan los comentarios sobre el carácter de clase de semejantes razonamientos.

Barreda pretende implantar el progreso social mediante la educación y la instrucción. En los años 60 toma parte en la reforma del sistema de educación. Con su colaboración se redacta y expide la nueva ley de Instrucción pública. El programa educativo que propone como medio para salvar a la sociedad mexicana se basa en la clasificación comtiana de la ciencias. Según Barreda, los sabios-positivistas o educadores deben ser los encargados de educar ideológicamente a los mexicanos. Junto con el Estado deben constituir las dos fuerzas fundamentales que aseguren el progreso social. Además, Barreda considera necesaria la separación de la Iglesia y el Estado.

En su obra, Barreda sitúa en primer plano los problemas sociológicos vinculados con las necesidades del desenvolvimiento económico, político y cultural del país, pero también presta atención al examen de las cuestiones lógicas y metodológicas. Califica a la lógica de instrumento de la investigación científica y lucha contra los intentos de transformarla en un medio formal de disputas escolásticas.

Barreda estima necesario depurar la lógica formal del fárrago escolástico, de las desfiguraciones surgidas en un período en que se emprendían las más "anticientíficas disputas, con tal de que ellas pudiesen dar lugar a la formación de una serie más o menos prolongada de silogismos", [32] como resultado de lo cual el silogismo, "este poderoso instrumento de inferencia y de rigurosa interpretación, ha llegado poco a poco a desacreditarse hasta el grado de que muchos lo reputan como una vana traba..." [33] Subraya asimismo el valor cognoscitivo de la inducción y la deducción: "Dos son únicamente los caminos que el entendimiento humano puede se-

[31] Gabino Barreda, *Opúsculos, discusiones y discursos*, México, 1877, pág. 128.
[32] Gabino Barreda, *Estudios*, México, 1941, pág. 27.
[33] Ibídem, págs. 27, 28.

guir en la investigación de la verdad: la inducción y la deducción." [34] Por ello, agrega, otro inconveniente de la lógica escolástica es la omisión de la inducción de la que se hablaba en los cursos de lógica que se daban en los colegios y en otras instituciones mexicanas de enseñanza "como de una cosa insignificante y muy obvia",[35] y, sin embargo, en las ciencias no hay una sola proposición universal que no tenga "por fundamento único observaciones singulares y, por lo mismo, *proposiciones particulares*".[36] Barreda exhorta a poner fin a una situación en la que las escuelas sólo enseñan a los jóvenes a sacar formalmente consecuencias de las proposiciones universales y, con gran frecuencia, muy abstractas, pero sin decirles una sola palabra del modo como esas mismas proposiciones pueden llegar a formularse ni sobre qué bases deben descansar. Barreda afirma que sólo por medio de la combinación de los conocimientos científicos sobre el mundo con la lógica, erigida sobre nuevos principios, "podrá hacerse la debida conciliación entre la teoría y la práctica, entre lo abstracto y lo concreto".[37] Para la historia de la lógica tiene cierto interés el trabajo de Barreda *Investigación del cálculo infinitesimal desde el punto de vista de la lógica*, en el que habla de la importancia del análisis para las matemáticas y, tomando como ejemplo la ciencia matemática, demuestra la importancia que tiene para el conocimiento de la verdad la acertada combinación de los métodos inductivo y deductivo.

En el período de la dictadura de Porfirio Díaz, la filosofía positivista se convierte en una apología del orden de cosas vigente. Los positivistas abandonan sus tesis progresistas y modifican también el lema de su programa social. Del lema "libertad, orden y progreso" se descarta la palabra "libertad".

A finales del siglo XIX, el positivismo mexicano, adoptado como doctrina oficial, extiende su influencia en las instituciones de enseñanza y entre gran parte de la intelectualidad. Muchos discípulos de Barreda se convierten en destacados dirigentes del régimen reaccionario de Porfirio Díaz.

Así, pues, el positivismo en México, que al principio expresaba los intereses de las capas progresistas de la burguesía, sufre una evolución considerable a finales del siglo XIX y acaba por convertirse en un instrumento ideológico de la dictadura de Porfirio Díaz.

En este período, la filosofía positivista es objeto de críticas tanto de derecha como de izquierda. En México, como en otros países latinoamericanos, comienzan a penetrar las ideas materialistas. Y si bien es cierto que aquí no encontramos representantes de esta tendencia tan eminentes como, por ejemplo, Florentino Ameghino en la Argentina o Tobías Barreto en el Brasil, los datos de que disponemos nos permiten sacar la conclusión de que el materialismo científico-natural tuvo amplia difusión entre los investigadores de la naturaleza y la juventud estudiantil de México. En su libro *El positivismo en México*, Leopoldo Zea señala que las vehementes discusiones en los círculos positivistas en torno a las tesis fundamentales del darvinismo respondían a la amplia difusión de la doctrina de Darwin, materia-

[34] Gabino Barreda. *Estudios*, México, 1941, pág. 26.
[35] Ibídem, pág. 28.
[36] Ibídem, pág. 29.
[37] Gabino Barreda. *Estudios*, ed. cit., pág. 30.

lista en lo esencial, entre los estudiantes.[38] Pese a la implacable dictadura, en el último cuarto del siglo XIX se agudiza la lucha de clases en el país, crece el movimiento obrero y se registran algunas acciones del proletariado. Con este motivo, empiezan a difundirse en México las ideas socialistas.

El filósofo mexicano Eli de Gortari hace notar que el marxismo comenzó a ser conocido en México gracias a las organizaciones obreras.[39] Ya en 1869 se difundieron entre los obreros mexicanos los Estatutos de la Asociación Internacional de Trabajadores. Las primeras organizaciones obreras socialistas surgieron en el país a principios de la década del 70. En septiembre de 1870 se fundó la primera organización política de los obreros mexicanos El Gran Círculo de Obreros de México, que editó el semanario *El Socialista*. Este periódico apareció desde 1871 hasta 1888 y difundió en México por primera vez las ideas marxistas. La mayoría de los artículos que se publicaban en él tenían un carácter político, pero también aparecieron algunos artículos de carácter teórico, lo que demuestra que sus autores conocían diversos trabajos marxistas, entre ellos el programa de la Primera Internacional. En 1888 se publicó en el periódico citado la primera traducción española del *Manifiesto del Partido Comunista*. Los marxistas mexicanos mantenían relaciones con la Primera Internacional y con su sección norteamericana. Gran importancia tuvo la fundación, en 1878, del Partido Socialista Mexicano y de su órgano de prensa *La Revolución Social*, que propagó las ideas marxistas.

3. Argentina

En la segunda mitad del siglo XIX ofrece la Argentina estos dos rasgos característicos: intensificación del desarrollo capitalista de la agricultura, que va acompañado de la colonización de vastas extensiones de tierras, e incremento de la afluencia de emigrantes europeos, que en la década del 70 ascienden anualmente a unos 30.000. El país se convierte rápidamente en un gran exportador de trigo, carne y lana. A la par con ello, empieza a penetrar en la Argentina el capital extranjero, y en primer lugar el inglés. Las transformaciones que experimenta el país benefician sobre todo a los intereses de los grandes terratenientes. La industria queda supeditada a los intereses de los grandes abastecedores de productos agrícolas. En los años 80-90 del siglo XIX, la oligarquía terrateniente llega al apogeo de su poderío.

El período al que nos estamos refiriendo se caracteriza por una agudización de las contradicciones sociales y por la exacerbación de la lucha de clases: estallan huelgas de obreros ferroviarios, tipógrafos, carpinteros, etc. Los emigrantes europeos que en crecido número llegan a la Argentina desempeñan un papel considerable no sólo en la vida cultural del país, sino también en el movimiento revolucionario. Muchos de ellos han participado en el movimiento revolucionario europeo de 1848 y son activos dirigentes del movimiento obrero. Esta afluencia de fuerzas revolucionarias ejerce

[38] Leopoldo Zea, *El positivismo en México*. México, 1953, pág. 100.

[39] Eli de Gortari, "Tendencias contemporáneas de la filosofía en México." En *Liberación*, núm. 5, junio-julio de 1957, México, D. F.

una gran influencia en la vida social argentina. El pensamiento filosófico y politicosocial argentino, que refleja las complejas contradicciones de clase que se dan en el país, continúa desarrollándose en medio de una lucha incesante entre las dos tendencias filosóficas fundamentales: materialismo e idealismo.

Un brillante representante del materialismo de la segunda mitad del siglo XIX en la Argentina es *Florentino Ameghino* (1854-1911), uno de los más grandes hombres de ciencia latinoamericanos. Fue primero maestro y más tarde director del colegio municipal de la ciudad de Mercedes; en 1878 emprendió un viaje de cuatro años por Europa para completar su formación. A finales de 1881 regresó a Buenos Aires y, no teniendo otros medios de vida, se vio obligado a dedicarse al comercio librero, lo que le permitió continuar su labor científica, especialmente en el campo de la paleontología. Sus descubrimientos paleontológicos le dieron un renombre mundial.

Los principales trabajos de Ameghino son: *La antigüedad del hombre en la Plata* (1880-1881), *Los mamíferos fósiles de América meridional* (1880), *Contribución al estudio de los mamíferos fósiles de la República Argentina* (1889) y otras.

Las ideas materialistas de Ameghino sirven de base a sus numerosos trabajos en el terreno de la investigación de la naturaleza. Escribió asimismo algunos trabajos y cartas en los que expone más sistemáticamente su concepción materialista del mundo. Entre ellos podemos destacar *Filogenia* (1884), *Mi credo* (1906), la carta al escritor Carlos M. Moyano (1892), *Infinitos* (1899) y sus escritos publicados póstumamente: *El origen y la duración de la vida (materia, vida, muerte e inmortalidad)* y *El concepto del espacio y el concepto de Dios.*

Como fruto de la lucha viril de Ameghino en pro de la ciencia avanzada, la filosofía materialista y la teoría de la evolución de Darwin se difundieron ampliamente en la Argentina.

De acuerdo con las ideas de Ameghino, el universo es el conjunto de estos cuatro infinitos: "...el inmutable infinito espacio ocupado por el infinito materia en infinito movimiento en las sucesivas fases del infinito tiempo." [40] Estos infinitos existen, a su modo de ver, como un todo único y son inconcebibles fuera y al margen de su concatenación general. En fin de cuentas, afirma Ameghino, los infinitos se reducen a la materia y al espacio, puesto que el movimiento no es sino una cualidad de la materia y el tiempo pertenece al espacio como el movimiento a la materia. Así, pues, "sólo dos cosas reales, inseparables una de otra —el espacio y el tiempo—, constituyen el universo".[41]

Puesto que la materia es eterna e indestructible, "es evidente que no experimenta ni aumento ni disminución; su cantidad es, ha sido y será siempre invariable. Lo único que hace es transformarse incesantemente, de una manera más o menos lenta, cambiando de forma, de aspecto, de extensión y de densidad".[42] Según Ameghino, todos los cambios que se operan en la naturaleza son resultado del movimiento continuo de la materia.

[40] Florentino Ameghino, *Obras completas*, t. XIII, La Plata, 1932, pág. 19.
[41] Florentino Ameghino, *Obras completas*, t. XIX, La Plata, 1935, pág. 221.
[42] Ibídem, pág. 223.

La materia, dice, se compone de átomos, que son las partículas más elementales e indivisibles. "En su estado más primitivo, la materia no tiene más que una sola calidad: el movimiento. De la asociación de los átomos es de donde toma el movimiento distintas formas, que son las cualidades de la materia." [43]

En algunos de sus trabajos, Ameghino demuestra con numerosos ejemplos que en el mundo no hay fenómenos que, en su fundamento, no estén vinculados a la materia, por muy complejos que puedan parecer. La causa de su origen hay que buscarla siempre en alguna de las formas del movimiento de la materia.

Defendiendo sus ideas materialistas, Ameghino critica el "idealismo físico" y, especialmente, la concepción idealista del energetismo. "El concepto de la desmaterialización de la materia hasta transformarse en fuerza nos conducirá a la posibilidad de la existencia de la fuerza sin materia, es decir, de un movimiento sin algo que se mueve. ¡Un verdadero absurdo!" [44]

Ameghino rechaza los argumentos de los idealistas físicos y demuestra que la radiación y la disociación de la materia no conducen a su aniquilamiento; si en ciertas condiciones la materia no se deja medir, ello no implica su desmaterialización, sino sólo defectos del método de medición o implica simplemente que los instrumentos de que se dispone hasta ahora no permiten ver ni pesar sus partículas ínfimas.

Desde posiciones materialistas Ameghino se pronuncia contra la teoría del éter y defiende la idea del fundamento material único del universo: "O existe el éter y es materia, o no existe, y entonces no es nada." [45]

La naturaleza se halla en constante cambio. La evolución no tiene límites; se extiende desde los átomos hasta las manifestaciones de la vida más complejas. Este desarrollo se opera en virtud de las fuerzas opuestas de atracción y repulsión. "Dos movimientos opuestos dominan el cosmos en sus infinitas manifestaciones...", [46] dice Ameghino. Cuando la atracción y la repulsión tienen la misma intensidad, se establece un equilibrio más o menos duradero. Sin embargo, a juicio de Ameghino, como resultado de esta interacción puede surgir una forma de movimiento, que representa la síntesis de ambas fuerzas y es una perturbación del equilibrio. Este tránsito de un tipo de movimiento a otro puede surgir mediante una lenta evolución o "bruscamente, en forma de tempestad". [47]

La concepción de las leyes naturales de Ameghino reviste gran interés. "La palabra *ley* —escribe— designa la forma de realizarse algunos fenómenos naturales. Las leyes de la naturaleza son distintas relaciones entre las infinitas formas del movimiento de la materia." "En ciertas condiciones de equilibrio de la materia, los fenómenos se producen de una determinada manera, y a eso es a lo que llamamos ley; pero si el equilibrio cesa, la ley falla. Restablecido el equilibrio en otra forma, los fenómenos se efectúan según otra ley." [48] De aquí se desprende que "las leyes no son eternas, sino

[43] Florentino Ameghino, *Obras completas*, t. XIX, La Plata, 1935, pág. 564.
[44] Ibídem, pág. 148.
[45] Ibídem, pág. 564.
[46] Ibídem, pág. 387.
[47] Ibídem.
[48] Ibídem, pág. 147.

transitorias, con excepción de los atributos de la materia, consistentes en ocupar extensión o espacio, y en moverse".[49]

La vida, según la doctrina de Ameghino, ha surgido como resultado de un desarrollo lento y gradual en el curso de muchos millones de años. Apareció en determinadas condiciones que, en la actualidad, ya no se dan en la tierra. Basándose en su materialismo científico-natural, Ameghino llega a la conclusión atea de que "la existencia de un ser supremo, creador del universo, es incompatible con el concepto de existencia y eternidad del espacio y la materia".[50] La idea de Dios, dice, surgió en la Antigüedad en virtud de la insuficiencia de conocimientos y del temor a lo desconocido. Fue creada por el hombre en estado salvaje, y más tarde fue adoptando nuevas formas a medida que se desarrollaba la civilización; finalmente, desaparecerá por completo merced al progreso sucesivo y a la difusión de los conocimientos científicos acerca del mundo que nos rodea.

Ameghino critica el agnosticismo de los positivistas que niegan la posibilidad de captar la esencia de los fenómenos. El agnosticismo, según él, "se pretende oponer al progreso del espíritu humano".[51]

Las ideas materialistas y ateas de Ameghino desempeñaron un papel muy positivo en el desarrollo científico del país. Gracias a él, la filosofía argentina emprendió a finales del siglo XIX el camino avanzado de la lucha del materialismo contra el idealismo.

Uno de los más grandes representantes del pensamiento sociológico argentino de la segunda mitad del siglo XIX es *Domingo Faustino Sarmiento* (1811-1888). Nació en la ciudad de San Juan en el seno de una humilde familia española. Fue empleado de una tienda, minero, soldado, profesor, periodista, editor de revistas y periódicos, y director de escuela; durante los años 1868-1874 ocupó la presidencia de la República Argentina.

Sarmiento expresaba los intereses de las capas avanzadas de la burguesía argentina, deseosas de suprimir rápidamente el régimen feudal y las consecuencias negativas de la dominación española e interesadas en el progreso de la industria, la ciencia y la cultura.

Sarmiento escribió numerosos trabajos en los que abordaba, sobre la base de un profundo análisis de la realidad argentina, importantes problemas sociológicos de vital importancia para el progreso de la Argentina.

Uno de sus principales trabajos lleva el título de *Conflictos y armonías de las razas en América* (1883), y en él continúa la línea del pensamiento progresista argentino, representada a comienzos del siglo XIX por Moreno, Echeverría y Alberdi. En su juventud, Sarmiento mantuvo estrechas relaciones con los organizadores de La Joven Argentina.

Sarmiento concibe la historia de la sociedad humana como un progreso continuo que no conoce el retorno a estados pretéritos. "El primer período de este ciclo —escribe— es el salvajismo. El último, la democracia."[52]

De acuerdo con las ideas de Sarmiento, el movimiento progresivo de la civilización se mide por el nivel de desarrollo material y espiritual de

[49] Florentino Ameghino, *Obras completas*, t. XIX, La Plata, 1935, pág. 148.
[50] Ibídem, pág. 691.
[51] Ibídem, págs. 219-221.
[52] *El pensamiento vivo de Sarmiento*. Selecciones de Ricardo Rojas, Buenos Aires, 1951, pág. 40.

los pueblos. "La civilización de un pueblo puede ser definida como la más amplia asimilación de todos los productos de la tierra y utilización de todas las capacidades racionales y de todos los factores materiales para beneficio, satisfacción y elevación moral del mayor número de individuos." [53]

El desenvolvimiento de la Argentina ha sido fruto, según Sarmiento, del choque de dos etapas distintas de la evolución social. Una, representada por las ciudades con sus civilizaciones cuyo rasgo característico fundamental es la tendencia a la europeización; otra, representada por el campo, movido por el afán de preservar las atrasadas costumbres semifeudales del período colonial.

Ya en uno de sus primeros trabajos, en *Facundo* [54] (1845), Sarmiento llega a la conclusión de que existe una serie de factores naturales que influyen sobre el carácter y la ideología de los habitantes de la ciudad y el campo. Entre los factores fundamentales incluye el medio geográfico. En el trabajo citado afirma que la vida trashumante de las gentes del campo, sujeta a las exigencias de la ganadería, hace casi imposible su progreso moral y cultural. Sin embargo, las condiciones naturales, según Sarmiento, no influyen directamente sobre los hombres; sólo determinan el carácter de su actividad laboral y la división del trabajo, lo que condiciona, a su vez, las peculiaridades morales, inclinaciones y costumbres de los hombres. El medio geográfico, según Sarmiento, no explica totalmente las particularidades del desarrollo histórico y social de los pueblos. Sólo es determinante cuando se da este otro factor: iguales "condiciones étnicas raciales".

La Escuela Normal de Paraná, fundada en 1880 a iniciativa de Sarmiento, se convirtió en el foco principal de propagación del positivismo. Uno de sus hombres más destacados fue *Pedro Scalabrini* (1849-1916), activo difusor de las ideas positivistas en Argentina. Era italiano de origen y marchó a la Argentina, donde se quedó definitivamente. Su libro *Materialismo, darvinismo y positivismo*, publicado en 1889, es una de las obras fundamentales del positivismo argentino de finales del siglo XIX.

En los últimos años del siglo pasado penetran y se propagan en la Argentina las ideas socialistas; esto se relaciona estrechamente con el crecimiento del movimiento obrero y de la lucha de clase del proletariado de este país.

Ya en los años 50-60 surgen en el país los primeros sindicatos y aparecen periódicos obreros. En la década del 70 se crean organizaciones obreras en las que se estudia la literatura marxista. Estas organizaciones tratan de establecer relaciones con la primera organización internacional proletaria, fundada por Marx y Engels, y se consideran a sí mismas secciones de la Asociación Internacional de Trabajadores.[55] En 1895 se crea en la Argentina el Partido Obrero Socialista Internacional (llamado más tarde "Ar-

[53] *El pensamiento vivo de Sarmiento.* Selecciones de Ricardo Rojas, Buenos Aires, 1951, pág. 41.

[54] El título completo de esta obra es el siguiente: *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Y aspecto físico, costumbres y hábitos de la República Argentina.*

[55] Véase la revista *Voprosi Istorii* (Problemas de Historia), Moscú, 1959, núm. 1, página 85.

gentino" en vez de "Internacional"). Al frente de él se encuentra Juan Bautista Justo y toma parte activa el joven José Ingenieros. La creación del Partido Obrero Socialista Argentino representa un gran acontecimiento en la vida política del país y un factor importante en la lucha ideológica. Aglutina los esfuerzos dispares de diversos partidarios del socialismo e impulsa considerablemente el desarrollo del movimiento socialista en el país. En diferentes ciudades se crean secciones del partido. El Partido Socialista participa activamente en varias batallas de clase del proletariado. Sus miembros intervienen en mítines obreros y toman parte en huelgas. Así, por ejemplo, José Ingenieros participa activamente en la huelga de mecánicos ferroviarios de 1896.

Dos periódicos socialistas, *La Montaña* y *La Vanguardia*, exponen las ideas socialistas. Desde sus columnas comienzan a difundirse ampliamente algunas tesis de la doctrina económica de Marx, así como las ideas del *Manifiesto del Partido Comunista*. En algunos de sus artículos se citan otros trabajos de Marx y Engels. En la difusión de las ideas marxistas desempeña un papel importante en este período la versión al español del tomo I de *El capital;* por Juan B. Justo, publicada en 1898 por una editorial española.

En 1896 se celebró el Primer Congreso del Partido Socialista, que puso de manifiesto graves discrepancias entre sus miembros en torno a las cuestiones políticas y tácticas. En el Congreso salieron a la luz las principales debilidades del movimiento socialista argentino: conocimiento poco profundo de la teoría marxista, considerable influencia del revisionismo y falsa concepción de la mayoría de los miembros del Congreso, por lo que toca a las tareas concretas del movimiento socialista en las condiciones argentinas.

La debilidad y los defectos del movimiento socialista argentino durante este período se debían a la falta de desarrollo de la clase obrera y del movimiento obrero. Los socialistas de la Argentina ignoraban la mayoría de las obras marxistas, y conocían el socialismo principalmente a través de las obras de los revisionistas europeos occidentales del tipo de Bernstein. Las ideas anarcosindicalistas, relativamente difundidas en el país durante este período, ejercieron una gran influencia sobre el movimiento socialista. Muchos socialistas argentinos se hallaban fuertemente influidos por las ideas filosóficas del positivismo, sobre todo de Spencer, y trataban de combinar ecléctícamente las ideas espencerianas con las marxistas.

Sin embargo, pese a los defectos y debilidades del movimiento socialista de este período, el hecho mismo de la propagación de las ideas socialistas y de la creación del Partido Socialista de la Argentina tuvo una significación muy positiva.

4. Cuba.

Durante todo el siglo XIX, el pueblo cubano lucha virilmente contra los opresores nacionales y los esclavizadores extranjeros. En 1863 fue proclamada la República Cubana, que sólo subsistió hasta 1873. En 1895 estalló nuevamente la revolución; entre sus jefes figuraba el demócrata revolucio-

nario José Martí. La lucha terminó en 1898 con la proclamación de la independencia de Cuba, pero el país siguió de hecho bajo la dependencia de los colonizadores norteamericanos.

En la segunda mitad del siglo XIX, la filosofía se desenvuelve en Cuba siguiendo dos direcciones fundamentales. Los pensadores avanzados continúan las mejores tradiciones de la filosofía cubana, expresadas en la doctrina filosófica de José de la Luz y Caballero; tropiezan con la oposición de los representantes de la escolástica y el eclecticismo, así como de otras corrientes idealistas, como el neokantismo. Típicos representantes de estas dos direcciones filosóficas son José Manuel Mestre y José del Perojo.

José Manuel Mestre (1832-1886), abogado, político y profesor de filosofía en la Universidad, continúa la dirección filosófica representada por José de la Luz y Caballero. Entre sus trabajos debemos destacar su discurso de inauguración del curso 1861-1862 sobre el tema *La filosofía en Cuba*. En él critica a la escolástica, pero fija sobre todo su atención en los filósofos que se han pronunciado en favor de una reforma de la filosofía, es decir, en pro del desplazamiento de las concepciones idealistas y metafísicas medievales por el cartesianismo y el sensualismo, que en este tiempo son concepciones filosóficas más progresistas.

José del Perojo (1852-1908), que pasa la mayor parte de su vida en España, defiende las posiciones del idealismo. Estudia filosofía en Heidelberg y allí sigue un curso con Kuno Fischer. Traduce la *Crítica de la razón pura*, de Kant, y la *Vida de Kant*, de Kuno Fischer. En 1875 sale a la luz su libro *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*, y ese mismo año escribe un nuevo trabajo: *Kant y los filósofos actuales*. También escribe Perojo una serie de investigaciones de carácter sociológico, en las que somete a crítica el colonialismo; entre ellas destaca la titulada *Problemas coloniales*.

Perojo se adhiere al neokantismo, siendo uno de los pocos latinoamericanos que defienden esta corriente filosófica idealista. En su trabajo *El objeto de la filosofía en nuestro tiempo* (1875) sustenta la idea de que sólo Kant ha sabido definir el verdadero objeto de la filosofía al exigir que ésta deje de buscar la explicación de las cosas para comenzar a investigar el proceso mismo del conocimiento. Según Perojo, gracias precisamente a los esfuerzos de Kant, la filosofía se ha convertido en una ciencia. Para ilustrar sus ideas, se empeña en mostrar el papel de la filosofía kantiana en otras ramas del saber. Por ejemplo, en la teología es la base de la emoción religiosa, en las ciencias sociales proporciona los principios que determinan el desarrollo de la sociedad y en la lingüística contribuye a explicar las leyes del lenguaje.

La polémica que sostiene Perojo con el pensador católico español Marcelino Menéndez y Pelayo, en torno a los problemas de la historia de la filosofía española, no deja de tener cierto interés. Perojo critica la tesis de Menéndez y Pelayo según la cual la escolástica medieval, defendida por la Iglesia católica, es lo más valioso de la historia de la filosofía española. Afirma Perojo que la Iglesia, al implantar la Inquisición, paralizó durante siglos la vida cultural española.

El interés de la posición de Perojo en esta polémica reside únicamente en su aspecto crítico, ya que sus propias posiciones idealistas no le permi-

tían destacar la tendencia materialista existente en la filosofía española. Por ello, no comprende el valor de la obra de un Luis Vives o un Gómez Pereira, para no hablar ya del materialismo de Huarte. Ello explica que, finalmente, llegue a la falsa conclusión de que, en general, no cabe hablar de tradiciones filosóficas en España.

En la historia de la vida filosófica y politicosocial de Cuba ocupa un lugar prominente el filósofo y demócrata revolucionario José Martí.

José Martí y Pérez (1853-1895) nació en La Habana. A los dieciséis años comenzó a luchar por la independencia de su patria y toda su vida la consagró a esta actividad revolucionaria.

Martí tomó parte muy activa en la creación del Partido Revolucionario Cubano, fundado en 1891. Fue él quien redactó sus estatutos y fundó en Nueva York el periódico *Patria*, órgano del partido. De 1892 a 1895 se dedicó a organizar un levantamiento revolucionario para emancipar definitivamente a Cuba. En abril de 1895, marchó a su patria para participar directamente en los acontecimientos revolucionarios ya iniciados, y el 19 de mayo de ese año murió en un encuentro con las tropas españolas.

Inmensos fueron los méritos de Martí en la lucha revolucionaria de liberación. Por ello, el pueblo cubano le considera legítimamente como un héroe nacional. Sus actividades prácticas en favor de la revolución supo conjugarlas con un profundo estudio teórico y filosófico de los problemas de la revolución y la independencia nacional.

En Cuba, la lucha por la independencia se desenvolvió en condiciones históricas distintas a las que prevalecían, a comienzos del siglo pasado, en otros países de América Latina. En el período a que nos estamos refiriendo, el capitalismo ya estaba bastante desarrollado en el país y sus contradicciones empezaban a manifestarse con gran intensidad; aparece el proletariado, y su influencia en los acontecimientos históricos, a la vez que su participación en la lucha revolucionaria, son hechos bastante palpables.

Martí no sólo expresaba los intereses de las capas burguesas imbuidas de un espíritu revolucionario, sino también los de la totalidad del pueblo cubano, ya que la conquista de la independencia nacional era el objetivo político fundamental de aquel tiempo.

Para Martí, la independencia nacional era un derecho inalienable de cada pueblo. Todos los pueblos son iguales, decía, y están profundamente equivocados, agregaba, los que admiten la existencia de razas superiores e inferiores. Algunos sociólogos, escribía Martí, interpretan falsamente como una prueba de la superioridad de unos pueblos sobre otros el hecho de que pueblos diversos se hallen en fases distintas de desarrollo. "En igualdad de condiciones, el indio es tan capaz intelectual, moral y físicamente como el blanco." [50] Con su heroica lucha secular contra los opresores, añadía, el pueblo cubano se ha ganado el derecho a ser libre.

Martí comprendía perfectamente que los planes de los colonizadores que tramaban la anexión de Cuba a los Estados Unidos estaban en contradicción con los intereses del pueblo cubano. El gran dirigente de la lucha revolucionaria escribía que el pueblo de Cuba, que tanto respetaba y amaba a la patria de Lincoln, miraba con desconfianza al Estado norteamericano

[50] José Martí, *Obras completas*, t. I, La Habana, 1946, pág. 86.

de capitalistas y banqueros. No creemos... "que los Estados Unidos se estén preparando para ser la nación típica de la libertad".[57] Y estos temores de Martí no eran vanos, pues todo el mundo sabe, en efecto, que cuando los cubanos con su heroica lucha ya habían derrotado de hecho a la España realista, los Estados Unidos, con el pretexto de darles "ayuda", impidieron que alcanzaran su independencia al someter a su control el país.

Martí creía que sólo con su lucha revolucionaria podría conquistar su independencia el pueblo cubano. "Los pueblos, como los hombres, no se curan del mal que les roe el hueso con mejunjes de última hora, ni con parches que les muden el color de la piel. Sin sangre no se puede curar una herida." [58] Martí se pronunció contra toda forma de esclavitud. "Tan repugnante es un pueblo que es esclavo de hombres de otro pueblo como esclavo de hombres de sí mismo." [59]

Sin embargo, Martí no tenía una idea científicamente fundada de las leyes del desarrollo social. En sus concepciones sociológicas expresaba ideas utópicas al creer que la solución definitiva de los problemas sociales habría de venir de la educación de los hombres, de su nivel de instrucción.

Gran atención prestó Martí a los problemas filosóficos; la filosofía era para él la mejor guía para conocer la verdad, y un arma de lucha contra la religión y la escolástica. Conforme a las ideas martianas, la filosofía es la ciencia que estudia "las causas de los seres, de sus distinciones, de sus analogías y de sus relaciones".[60] La naturaleza es la "única fuente de la filosofía", entendiendo por naturaleza "todo lo que existe, en toda forma, espíritus y cuerpos..." [61]

Objeto de la filosofía, según Martí, es también el hombre que observa la naturaleza, así como los medios con los que conoce y lo que él observa. "Conocer las causas posibles y usar los medios libres y correctos para investigar las no conocidas es ser filósofo." [62]

Al plantear así la cuestión, Martí confunde en el fondo el objeto de la filosofía y el de la ciencia en general. Y aunque subraya justamente que el objeto de la primera es el mundo que existe efectivamente, es decir, la naturaleza, no logra establecer una diferencia precisa entre el objeto de la filosofía y el de las demás ciencias.

Martí confiaba en el poder de las facultades cognoscitivas del hombre, y escribía: en la tierra "no hay más que un poder definitivo: la inteligencia".[63] Combatía asimismo el subjetivismo y el irracionalismo y criticaba a los filósofos escolásticos que veían en la intuición religiosa uno de los medios fundamentales de conocimiento.

La filosofía, según Martí, dispone de dos medios principales para conocer la verdad: la observación y el razonamiento. La observación es la fuente más evidente de la verdad y el primero de los medios para captarla; el segundo es el razonamiento y en él culmina su conocimiento. Hay

[57] José Martí, *Obras completas*, t. I, La Habana, 1946, pág. 649.
[58] Ibídem, pág. 667.
[59] Ibídem, pág. 854.
[60] José Martí, *Obras completas*, t. II, pág. 410.
[61] Ibídem, pág. 414.
[62] Ibídem, pág. 412.
[63] Ibídem, t. I, pág. 743.

otros medios que también pueden contribuir a la indagación de la verdad, pero no tienen una significación básica para la filosofía. Entre esos medios auxiliares figura la intuición.

La inconsecuencia de Martí en el terreno de las ideas se manifiesta en su tendencia a conciliar el materialismo y el idealismo.

Sostiene que siempre ha habido dos tendencias fundamentales en la filosofía según que admitan como fundamento el espíritu o la materia. "Al estudio del mundo sensible siempre se le ha llamado física, y al del mundo suprasensible, metafísica." La concepción unilateral de la física es materialismo, y el apego exclusivo a la metafísica, espiritualismo." Todas las escuelas filosóficas pueden concretarse en estas dos." [64] Así, en Aristóteles ve Martí al fundador de la tendencia materialista, y en Platón y Jesús, los principales representantes de la corriente idealista.

Martí no acierta a establecer una clara delimitación entre los dos campos de la filosofía: materialismo e idealismo. A su modo de ver, la contraposición de ambas corrientes resulta nociva para el conocimiento de la verdad. "Las dos unidas son la verdad..." [65] Cree Martí que la filosofía debe estudiar los problemas de la vida espiritual del hombre, pues estos problemas no son ajenos a ella. Afirma acertadamente que la filosofía, al ampliar sus fronteras, viene a establecer la indispensabilidad de estudiar las leyes del espíritu",[66] pero, sin embargo, no tiene una idea justa del materialismo. "La filosofía materialista —escribe— no es más que la expresión del amor humano por la verdad."

Se pronuncia contra la concepción idealista subjetiva de las leyes de la naturaleza y sostiene que semejante filosofía divorcia al hombre, que conoce la naturaleza, de la naturaleza misma, y trata de imponerle leyes inventadas por el hombre cuando "las leyes de las cosas deben deducirse de la observación de las cosas".[67]

Las ideas religiosas son ajenas y opuestas a la concepción del mundo de Martí, que exalta la vida. "La fe —dice— no es el medio para alcanzar la verdad, sino, por el contrario, para ocultarla y detener su desarrollo... Los hombres libres tenemos ya una fe diversa. Su fe es la eterna sabiduría, pero su medio es la prueba." [68]

La filosofía de Martí está llena de optimismo y confianza en la victoria final de las fuerzas progresistas de la sociedad. Rechazando la filosofía pesimista de Schopenhauer, escribe que el sufrimiento no es el destino eterno de los hombres y que las causas de los males sociales pueden ser desterradas. Y a esta empresa consagró toda su vida.

Al igual que en otros países latinoamericanos, en el último cuarto del siglo XIX empezaron a propagarse en Cuba las ideas del socialismo científico, hecho relacionado, en primer lugar, con el crecimiento del movimiento obrero. En este período surgieron varias organizaciones obreras que lucharon en defensa de los intereses del proletariado. En 1892 se celebró en La Habana un congreso obrero regional en el que se planteó la necesidad

[64] José Martí, *Obras completas*, t. II, pág. 411.
[65] Ibídem.
[66] Ibídem, t. I, pág. 957.
[67] Ibídem, t. II, pág. 412.
[68] Ibídem, pág. 413.

de luchar por la emancipación del proletariado, así como de estudiar y difundir las ideas del socialismo científico.

En los años 90 adopta las posiciones marxistas el conocido revolucionario cubano *Carlos Baliño* (1848-1926), organizador de un círculo en el que se difunde el marxismo. En una carta escrita en 1894 critica la política anexionista de los Estados Unidos y plantea algunos problemas del movimiento revolucionario en Cuba.

Baliño se pronuncia asimismo contra la opinión, difundida entonces en un sector de la burguesía liberal, según la cual la abolición de la esclavitud de los negros conduciría en Cuba a la implantación de una plena justicia social. Señala que la esclavitud sólo ha sufrido cierto cambio: "En vez de la esclavitud doméstica para los negros, solamente tenemos la esclavitud industrial para blancos y negros." [69] Baliño se llama a sí mismo "ardiente abolicionista tanto con respecto a un tipo de esclavitud como con respecto a otro".[70]

También toca Baliño en su carta el problema de las formas y los métodos de lucha por la liberación de los trabajadores. "Yo no estoy *todavía* por los procedimientos violentos en la cuestión obrera, ni lo estaré mientras tenga esperanzas de que por vías pacíficas pueden llegar a plantearse las fórmulas redentoras del socialismo",[71] escribe Baliño, pero agrega que si las clases dominantes se oponen a la instauración pacífica del socialismo, él aceptará la revolución con toda su violencia y sus destrucciones.

La actividad desplegada por Baliño en los años 90 contribuyó a la propagación del marxismo en Cuba.

5. Uruguay.

En 1828 fue proclamada la independencia de Uruguay. Pero después de liberarse de la dominación colonial española y portuguesa, en la segunda mitad del siglo XIX el país quedó sujeto a los rapaces intereses de los colonizadores ingleses y, más tarde, de los norteamericanos. Creció entonces el movimiento popular contra el yugo extranjero y contra los terratenientes; la burguesía nacional, cuyos intereses se habían visto afectados por la penetración del capital extranjero, aspiraba a implantar algunas reformas en el régimen político del país, pero no se atrevía a ponerse al frente de las masas en su lucha contra los opresores de dentro y fuera.

En estas condiciones históricas se desató en Uruguay una aguda lucha ideológica, que se expresó, en el terreno filosófico, en forma de un choque franco y directo entre el materialismo y el idealismo.

La tendencia idealista se hallaba representada por la escolástica oficial y el "eclecticismo". La vida filosófica uruguaya de mediados del siglo XIX se caracteriza por la difusión que alcanza el "eclecticismo" de Cousin. Los adeptos de la escolástica y del "eclecticismo" se pronunciaban contra las ideas materialistas y revolucionarias de la época de la lucha por la independencia y también combatían las doctrinas de los pensadores argentinos

[69] Carlos Baliño, *Verdades del socialismo*, La Habana, pág. 14.
[70] Ibídem.
[71] Ibídem.

—Echeverría, Alberdi y otros— que habían llegado al país para escapar a las persecuciones de la reacción argentina y que durante su estancia conquistaron renombre en los círculos uruguayos. El centro principal de la educación filosófica en el país, del cual se difundían las ideas del eclecticismo en el período comprendido entre los años 40 y 80 del siglo pasado, era la Universidad de Montevideo.

En la lucha ideológica de ese período desempeñó cierto papel el llamado Club Racionalista. La "Profesión de fe", que dieron a conocer sus miembros en 1872, expresaba el descontento de los círculos universitarios contra el predominio del dogmatismo eclesiástico en el país. El Club Racionalista se planteó la tarea del propagar el librepensamiento en materia religiosa frente a los dogmas del catolicismo. Los firmantes de la "Profesión de fe" creían que la difusión de sus ideas abriría el camino de la libertad, la democracia y el mejoramiento social.

Sin embargo, la amplia difusión de aquel documento por el país no dio resultado y su influencia sobre los intelectuales uruguayos duró muy poco.

Desde comienzos de la década del 70, la filosofía materialista se convirtió en bandera ideológica de las capas progresistas y democráticas de la burguesía uruguaya, que luchaban por el progreso y la independencia nacional del país. Los avances de dicha filosofía en ese período se relacionaban directamente con los éxitos alcanzados por las ciencias naturales. Los materialistas uruguayos combatían porfiadamente las corrientes idealistas, difundidas en el país, desde la escolástica hasta el "eclecticismo". Esta lucha encontró expresión en discusiones y disputas universitarias, así como en las polémicas en la prensa. Una aguda pugna se desató en torno a los programas y manuales escolares.

Angel Floro Costa (1838-1906), que en los años 50 era un adepto del eclecticismo, se convirtió en la década del 70 en un convencido partidario y propagador de la teoría evolucionista de Darwin y del monismo materialista de Haeckel; no se sustrajo, sin embargo, a la influencia del materialismo vulgar de Büchner, Vogt y Moleschott.

En 1878 apareció en la revista *El Panorama*, en forma de carta abierta dirigida al idealista Gonzalo Ramírez, la obra filosófica fundamental de Costa: *La Metafísica y la Ciencia*. En dicho trabajo defendía las ideas materialistas y subrayaba la importancia de Darwin para el desarrollo del materialismo.

En su polémica con los idealistas resolvía de un modo materialista el problema del origen y carácter de nuestras ideas.

Ello no obstante, su concepción se aproximaba al materialismo vulgar, que se empeñaba en reducir todos los procesos mentales a las propiedades fisiológicas del cerebro.

Los progresos de las ciencias naturales demuestran, según Costa, la inconsistencia de la filosofía idealista. El porvenir pertenece a la ciencia que ha escrito en sus pendones: "¡Abajo todos los ídolos absolutos! ¡Abajo todas las paradojas! ¡Abajo todas las teorías a priori!" La misión de la ciencia estriba, a juicio de Costa, en descubrir y analizar todo, es decir, en buscar la verdad mediante el experimento y la inducción. En una de sus cartas escribe siguiendo a Darwin: "El hombre, como sus antepasados y sus congéneres, ha venido al mundo de las interminables evoluciones de

la materia organizada, y en el vasto escenario de la naturaleza animada ha debido luchar y ha luchado por la vida como todas las demás especies."[72]

Costa difunde las ideas evolucionistas sobre la sociedad y llega a la conclusión de que la fuerza propulsora del desarrollo social no son las ideas, sino el choque y la interacción de los intereses económicos. Pero, al reconocer la importancia del factor económico como motor del progreso social, lo reduce exclusivamente a la esfera de la distribución y el consumo. Los importantes problemas del mejoramiento de la situación de la clase obrera son para él, en lo fundamental, problemas suscitados por las necesidades físicas, problemas del sustento. Como Costa no tiene una concepción certera, materialista, del desarrollo social, cree que basta conocer bien las leyes de la evolución y obrar conforme a ellas para poder acabar con el atraso del país. A la cuestión de en dónde residen las causas de que la barbarie subsistía aún en la sociedad, Costa responde: en nuestra propia ignorancia, en nuestro desconocimiento de la naturaleza humana, de sus leyes y del carácter evolutivo del desarrollo de los pueblos.

La concepción del mundo de Costa expresaba los intereses de la burguesía nacional que luchaba por la libertad nacional en momentos en que el país se hallaba en una situación de dependencia semicolonial, pero que, en fin de cuentas, no estaba interesada en transformar radicalmente su estructura social y sólo pretendía buscar los medios para corregir y perfeccionar el sistema capitalista.

Otro destacado filósofo de este periodo es *José Pedro Varela* (1845-1879), conocido por sus actividades relacionadas con la reforma y transformación de la enseñanza universitaria en el Uruguay. En sus principales trabajos: *La educación del pueblo* y *De la legislación escolar* (1876), critica el sistema oficial de enseñanza y demuestra que la escolástica y el eclecticismo han podido subsistir y predominar por ser los puntales ideológicos del poder dictatorial. Al criticar en el "eclecticismo" su aislamiento de la vida y su incapacidad para resolver las tareas concretas que la realidad plantea al país, Varela escribe que la enseñanza de la filosofía debe basarse ante todo en las conquistas de la ciencia y que, en vez de razonar sobre esencias metafísicas, es preciso estudiar las cosas concretas.

A la filosofía oficial contrapone Varela las ideas de la filosofía materialista. En sus trabajos se basa en Darwin y Haeckel; sin embargo, su filosofía acusa también la influencia del positivismo de Spencer, influencia que se deja sentir especialmente en sus concepciones sociológicas.

Varela concede una gran importancia a los problemas educativos y, como algunos pensadores burgueses latinoamericanos, cree que la educación es el medio adecuado para curar todos los males sociales. Por ello cree que para establecer un régimen democrático en el Uruguay hay que elevar en primer lugar el nivel cultural del pueblo.

La concepción materialista del mundo de Haeckel y el materialismo vulgar también influyen vigorosamente en las ideas filosóficas de *José Arechavaleta* (1838-1912). Nace este pensador en España, pero desde los diecisiete años vive en Uruguay. Recibe una formación científico-natural y

[72] Cita tomada de Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, México, D. F., 1950, pág. 80.

enseña botánica en la Universidad de Montevideo. Su obra fundamental lleva el título de *Flora uruguaya*.

Las ideas filosóficas de Arechavaleta que, en lo fundamental, se atienen al materialismo científico-natural de Haeckel, se encuentran en su conferencia sobre el tema *¿La teoría de la evolución es una hipótesis?* (1879) y en el ensayo titulado *Apuntes sobre algunos organismos inferiores* (1882).

Todos los fenómenos de la naturaleza se hallan sujetos, afirma, a la ley universal de la causalidad. Expresando su conformidad con el monismo de Haeckel, escribe que el desarrollo de la materia, desde el movimiento de los cuerpos celestes y la caída de una piedra hasta el desarrollo de las plantas y de la conciencia humana, se opera en virtud de una y la misma ley de causalidad. Arechavaleta considera asimismo que todos estos fenómenos pueden ser reducidos al movimiento mecánico de los átomos.

Al problema de la fuente y el origen de las ideas humanas le da una solución materialista. "El cerebro es el órgano del pensamiento —escribe—; la corteza cerebral, la verdadera esfera de la actividad psico-intelectual. Todo pensamiento produce un cambio en la materia gris. Ningún pensamiento puede nacer sin este cambio ni dejar de nacer cuando se produce. Este cambio consiste en un movimiento que el estado actual de los conocimientos no nos permite precisar." [73]

Aunque Arechavaleta caracteriza acertadamente el papel del cerebro como órgano del pensamiento, adopta las posiciones del materialismo vulgar al afirmar erróneamente que el cerebro segrega directamente los pensamientos y las ideas.

Dentro de esta misma corriente filosófica materialista uruguaya se sitúa *Julio Jurkowski* (1834-1913), emigrado político de nacionalidad polaca, que había tomado parte en el levantamiento polaco de 1863-1864 contra la autocracia zarista. En 1867 llegó a Montevideo, donde ejerció primero la profesión médica y profesó, más tarde, en la Facultad de Medicina de la Universidad.

Se conocen de él los siguientes trabajos, escritos entre 1877 y 1879: *Conclusiones filosóficas sobre la teoría del movimiento, Las bases y límites de la filosofía natural* y tres conferencias sobre *El darvinismo, El cerebro* y *La metafísica y la ciencia.*

Jurkowski sometió a crítica el "eclecticismo" filosófico desde las posiciones de la concepción materialista del mundo. Sostiene que las facultades espirituales dependen absolutamente de la actividad de las moléculas del cerebro y afirma que para explicar estos fenómenos no es preciso buscar la intervención de una fuerza sobrenatural.

Toda explicación se basa, según él, en las leyes del cambio de las fuerzas materiales que son parte inseparable de la naturaleza.

Jurkowski defiende la tesis del desarrollo progresivo de la naturaleza y la sociedad. En su trabajo *La metafísica y la ciencia* escribe: "...La ley del progreso, la ley de la evolución, no es una vana hipótesis: es una ley natural que se cumple fatalmente a pesar y contra los esfuerzos de la igno-

[73] Cita tomada de Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, página 122.

rancia y del fanatismo." [74] En la lucha contra el idealismo concede una importancia especial al problema del método. Confundiéndolo con el problema fundamental de la filosofía cree que la oposición esencial entre el materialismo y el espiritualismo, es decir, el idealismo, radica precisamente en las diferencias de orden metodológico. El método espiritualista concibe el hombre como la medida de todos los fenómenos de la naturaleza, con lo cual no sale de la esfera de la conciencia y la autoobservación. El materialismo, por el contrario, al tener por objeto el mundo en su conjunto, estudia el hombre como parte de este mundo. El método materialista, según Jurkowski, se mueve de lo simple a lo complejo, permitiendo así formular leyes generales que abarcan todos los fenómenos particulares. Con su actividad práctica, los hombres se han convencido de la falsedad del método espiritualista, que durante dos milenios y medio no ha podido resolver uno solo de los problemas que ha abordado. Este método ha frenado el progreso científico y, sobre todo, el avance de las ciencias naturales.

Mostrándose de acuerdo con las ideas de Francis Bacon, Jurkowski considera el método inductivo como la base del conocimiento de la naturaleza, aunque no niega tampoco el valor de la deducción.

El materialismo de Jurkowski desempeñó un papel positivo en la lucha contra la filosofía del eclecticismo y contribuyó en gran medida al desarrollo del pensamiento científico en Uruguay.

Las concepciones materialistas y evolucionistas se propagaron ampliamente no sólo entre los círculos universitarios del país, sino también entre extensas capas de la intelectualidad uruguaya. Sus representantes eran ideólogos de la burguesía liberal en un país a la sazón atrasado y dependiente, en el que el proletariado, poco numeroso, empezaba apenas a formarse y estaba débilmente organizado.

La fecunda influencia de las ideas del materialismo científico-natural se dejó sentir en muchos dominios de la ciencia y la cultura uruguayas y, pese a sus defectos esenciales, significó un paso de avance en el desenvolvimiento filosófico del país.

Entre los filósofos idealistas uruguayos más destacados y más activos impugnadores de la concepción materialista del mundo se encuentran Julio Herrera y Obes (1841-1912), Prudencio Vázquez y Vega y Carlos María Ramírez.

Julio Herrera y Obes (1841-1912) representa el llamado "espiritualismo metafísico", es decir, la corriente idealista que aspiraba a "conciliar" las tesis dogmáticas de la escolástica con las nuevas conquistas de la ciencia, y es la figura más característica de este grupo. Sus principales trabajos son: *La crisis de la filosofía* (1878) y *Las ciencias positivas* (1878-1879). Su espiritualismo se entrelaza estrechamente con la teología. A la vez que defiende los dogmas religiosos de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y el finalismo del universo, Obes acusa a los partidarios del "eclecticismo" de no combatir con bastante vigor la concepción materialista del mundo.

Obes era un decidido adversario del materialismo, y repetía las viejas

[74] Cita tomada de Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, página 116.

aseveraciones oscurantistas según las cuales los materialistas predican la inmoralidad, niegan las "verdades supremas y eternas", etc.

En el curso de la lucha del materialismo contra el idealismo y en las polémicas de los años 70-80, el espiritualismo sufre una grave derrota; así lo demuestra la amplia propagación de las ideas materialistas en el país. La existencia de vigorosas tradiciones materialistas explica que el positivismo no conquiste en el Uruguay las fuertes posiciones que alcanzó en México y el Brasil, por ejemplo; no obstante, también gozó de cierta influencia en los círculos universitarios uruguayos.[75]

Ahora bien, en el último cuarto del siglo XIX cambia la situación gracias a la favorable atmósfera política creada para los idealistas. En 1890 Julio Herrera y Obes ocupa la presidencia de la República. El espiritualismo se convierte entonces en la filosofía oficial; los materialistas son expulsados de la Universidad y de otras instituciones, y los partidarios del espiritualismo ocupan sus puestos. Pero, a la vez, la agudización de la lucha de clase del proletariado contra la burguesía conduce a la creación de las primeras organizaciones sindicales, así como a la aparición de diferentes círculos y clubs políticos, cuya labor revolucionaria de difusión de las ideas socialistas y revolucionarias se despliega con especial amplitud a comienzos del siglo XX.

*

El estudio de las principales tendencias filosóficas de algunos países latinoamericanos nos demuestra que el rasgo característico de la filosofía cultivada en ellos es la lucha entre las dos corrientes filosóficas fundamentales: el materialismo y el idealismo, corrientes que expresan los intereses de diferentes clases de esos países.

Los vestigios de la escolástica medieval y el "eclecticismo" expresaban la ideología de los grandes terratenientes, interesados en mantener el régimen semifeudal de explotación y confabulados con los colonialistas que oprimían a los países latinoamericanos.

El positivismo, sobre todo, era la ideología del ala moderada de la burguesía, interesada en el desarrollo gradual y pacífico del capitalismo de sus países. Los positivistas combatían, por un lado, la escolástica y el "eclecticismo" y, por otro, la concepción materialista del mundo. Sin embargo, algunos positivistas latinoamericanos acusaban una vigorosa tendencia materialista.

La filosofía materialista, principalmente, era la ideología de las capas

[75] Algunos investigadores burgueses actuales de la historia del pensamiento filosófico y politicosocial en el Uruguay parten de una falsa identificación del materialismo científico-natural con el positivismo y, sin razón para ello, agrupan a ambas corrientes bajo la denominación común de "positivismo". De este modo exageran el papel y la significación del positivismo, presentándola como una corriente que, según ellos, se difundió extraordinariamente en el Uruguay durante el último cuarto del siglo XIX. (Véase Alberto Zum Felde, *Proceso intelectual del Uruguay y crítica de su literatura*, Montevideo, 1941; Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, México, 1950; Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México, 1956; Leopoldo Zea. *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, México, 1949.)

radicales de la burguesía latinoamericana, interesadas en el rápido desarrollo capitalista de sus países, que luchaban en una u otra forma contra los colonizadores ingleses, norteamericanos y otros. Los materialistas combatían no sólo la escolástica y el "eclecticismo", sino también el positivismo y otras corrientes idealistas.

Los pensadores avanzados latinoamericanos del período que hemos venido examinando tomaron parte activa en la lucha viril de las fuerzas progresistas contra los colonizadores extranjeros y contra el régimen feudal y los grandes terratenientes y lucharon, a su vez, por el desarrollo independiente de los países de América Latina en el terreno económico, político y cultural.

Al desarrollarse las relaciones capitalistas en algunos de estos países y crecer en ellos la clase obrera, a finales del siglo XIX comenzaron a propagarse las ideas socialistas. Los latinoamericanos conocieron entonces algunos trabajos de Marx y Engels.

CAPITULO VII

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN CHINA EN EL PERIODO DE SU TRANSFORMACION EN UN PAIS SEMICOLONIAL Y SEMIFEUDAL (ULTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX)

El último tercio del siglo XIX es para China un período en que comienza la desintegración del sistema feudal y se ve invadida por el capital extranjero; es cuando China se convierte de país semicolonial en semifeudal. En el marco del feudalismo comienzan a desarrollarse las relaciones capitalistas y se gestan la burguesía nacional y la clase obrera.

El proceso, entonces iniciado, de formación de las relaciones capitalistas y de aparición y desarrollo de la industria nacional, resultó muy difícil y doloroso, puesto que en su camino se alzaban el régimen feudal, imperante durante muchos siglos, el absolutismo manchú y el capitalismo extranjero. Por eso, cuando el capitalismo chino sale de su cuna es raquítico y monstruoso; y la joven burguesía nacional —salida en gran parte de los terratenientes y de los funcionarios feudales y muy ligada a la clase de los señores feudales— era una clase débil económica y políticamente, inclinada al compromiso con los círculos feudales dominantes. Por su parte, la clase obrera se hallaba en este período en estado embrionario y era entonces poco importante su papel en la vida politicosocial del país.

A fines del siglo XIX, cuando el capitalismo mundial entra en la última fase de su desarrollo —la imperialista—, China lleva a su término, en lo fundamental, al proceso de transformación en una semicolonia. El país, despojado de su soberanía nacional y su independencia, a consecuencia de un sistema de tratados leoninos, se vio dividido en esferas de influencia entre las grandes potencias capitalistas. Los círculos dirigentes de la nobleza feudal, que aún no se habían repuesto de la conmoción originada por la insurrección de Taiping, abandonaron toda resistencia a la política de esclavización colonial del país que mantenían las potencias occidentales, y se confabularon con ellas al objeto de luchar en común contra el movimiento revolucionario, que de nuevo levantaba cabeza. La derrota en la guerra chino-japonesa de 1894-1895 y la política capituladora de la dinastía Tzin pusieron nuevamente de manifiesto la podredumbre que se había adueñado del feudalismo chino.

Deseosos de conservar a toda costa el régimen feudal, completamente podrido, los círculos dirigentes aborrecían todo lo nuevo y no querían oír hablar siquiera del menor cambio en la vida económica o política del país.

La ideología feudal dominante se basaba, como antes, en el neoconfucianismo, el núcleo del cual lo constituía la doctrina canonizada de Chu Si, filósofo del siglo XII. La enseñanza se basaba en el estudio memorista de los textos confucianos ortodoxos y de sus exégesis oficialmente aprobadas.

Muchos representantes de la aristocracia feudal miraban con desprecio las ciencias naturales, estimando que el cultivarlas era algo indigno del sabio chino. No formaban parte del programa de la enseñanza oficial; más aún, los círculos conservadores se oponían por todos los medios a su penetración y propagación en el país.

Vo Jen, un influyente dignatario manchú, escribía acerca de ello a la emperatriz: "El beneficio que puedan proporcionar las matemáticas y la astronomía es muy escaso, y si como materias de estudio son enseñadas por extranjeros, el daño que nos ocasionarán será enorme... Nunca oí que, desde la antigüedad hasta nuestros días, alguien pudiera, con ayuda de las matemáticas, salvar al Estado de la decadencia o fortalecerlo en un período difícil... En lo único en que podemos confiar es en los principios confucianos, que nuestros sabios deben explicar con toda claridad al pueblo, pues sólo ellos son capaces de nutrir las mentes del vulgo ignorante." [2]

Las autoridades se oponían severamente a toda manifestación contraria o que se desviase lo más mínimo de la ideología dominante, y perseguían a quienes incurrían en tal falta. Un decreto imperial promulgado en 1894 por el gobierno Tzin anunciaba las más severas penas para quienes se atreviesen a criticar la ideología oficial. En el decreto se decía:

"Se prohibe para siempre a cualquiera que sea el expresar opiniones que vayan en contra de las ideas de Chu Si o algo que perjudique a nuestra literatura." [2]

En su deseo de robustecer la monarquía feudal, quebrantada por la revolución de Taiping y por la invasión de las potencias occidentales, el grupo de la burguesía comercial intermediaria en el gobierno, grupo que seguía a Tsen-Ho-Fan y Li Hun-Chan, proclamó al comienzo de los años 60 la "nueva política", denominada "movimiento en pro de la europeización". Este movimiento tenía por lema el "autofortalecimiento" del país, lo cual equivalía a su armamento según el modelo de los Estados occidentales, mediante la compra en el extranjero de armas y barcos de guerra y la construcción de arsenales militares. El "movimiento en pro de la europeización" era reaccionario; estaba dirigido contra los movimientos populares y no tenía nada de común con las aspiraciones de los hombres avanzados de China, que querían sacar el país del atraso del feudalismo y de la dependencia colonial.

El atraso feudal y la resistencia de los círculos dirigentes a aceptar el menor cambio, así como la pesada carga de la política de autofortalecimiento, que gravitaba sobre los hombros de los trabajadores, provocaron la protesta de las grandes masas populares e incluso de los intelectuales progresistas, originarios del sector de los terratenientes y de los comer-

[1] Teng Ssu-Yü, J. K. Fairbank, *China's Response to the West. A documentary survey 1839-1923*, Cambridge, 1954, pág. 76.
[2] O. Briere, *Fifty Years of Chinese Philosophy 1898-1950*, Londres, 1956, pág. 13.

ciantes, los cuales aspiraban a la implantación de reformas que contribuyeran objetivamente al desarrollo capitalista del país.

Los intelectuales de orientación patriótica, bajo la influencia de la cultura burguesa de los países occidentales, proponían la realización de transformaciones sociales y políticas inspiradas en la experiencia europea. Sus concepciones progresistas, que objetivamente eran antifeudales e ilustradas, aparecieron al desarrollarse, en los años 70 y 80, las relaciones capitalistas y al incrementarse la amenaza de la esclavización colonial. El problema cardinal que inquietaba a estos pensadores progresistas era el de cómo salvar al Estado nacional de la desaparición, de cómo hacerlo rico y fuerte para que pudiera oponerse al yugo de las potencias capitalistas de Occidente.

Los intelectuales avanzados, procedentes en general de los medios feudales, pero que objetivamente expresaban los intereses del desarrollo burgués, en su intento de resolver el problema de "la salvación del Estado de la desaparición", se iban acercando gradualmente a la conclusión de que para hacer de China un Estado independiente y poderoso, antes que nada hacía falta cambiar, a través de reformas, las instituciones sociales y políticas, que se habían convertido en un freno para el desarrollo social.

El desenvolvimiento de las relaciones capitalistas en el último tercio del siglo XIX contribuyó a elevar el interés por las ciencias naturales. En 1876, por primera vez en la historia del país, aparece la revista *Guechi Hueibian* ("Recopilación de *Materiales científicos*"), que daba a conocer a los intelectuales chinos los avances de la ciencia logrados en Occidente. A la divulgación y el progreso de las ciencias naturales dentro de China contribuyeron singularmente el químico Siui Shou (1818-1884) y los matemáticos Li Shou-Lan (1810-1882) y Hua Hen-Fan (1833-1902). Al propio tiempo, en China se hacen intentos de aplicar los avances de las ciencias naturales a la práctica (en los astilleros, los arsenales, fábricas de jabón y de cerillos, etc.), si bien a causa de la debilidad del capitalismo chino en este período no se logran en este campo progresos considerables.

1. Ideas sociológicas de los primeros reformadores (1865-1894).

En el período que va de 1865 a 1894, es decir, desde la derrota de la insurrección de Taiping hasta la guerra chino-japonesa de 1894-1895, entre los intelectuales avanzados procedentes de los medios feudales encuentra amplio eco la ideología de los primeros reformadores, como son, entre otros, Fin Hui-Fen, Van Tao, Siue Fu-Chen y Chen Huan-In. Sus concepciones se desarrollan en la lucha contra las ideas reaccionarias de los conservadores feudales y contra la política antipopular feudal de los denominados "europeizadores". A diferencia de sus predecesores (Hun Tsi-Chen, Lin Tse-Siui, Vei Yuan), los reformadores de 1865-1894 no se limitaban a las reivindicaciones económicas, e irrumpieron también en el campo de la política: pedían el cambio del régimen monárquico absolutista feudal y el establecimiento de un régimen constitucional. No obstante, lo único que pretendían era la concesión de derechos políticos a la burguesía china, sa-

lida de los terratenientes y los comerciantes. Los primeros reformadores se mantenían alejados del pueblo y eran contrarios a la revolución campesina.

Un papel importante en el movimiento reformador de los años 60 y 70 correspondió a *Fin Hui-Fen* (1809-1874). Era un hombre culto tanto en lo que se refiere a la literatura clásica china como a las ciencias naturales. En su obra *Protesta de Tsiao Bin-Lu* (1860) expone la tesis de que hay que dominar "el arte del enriquecimiento y robustecimiento del Estado". Este "arte", según él, abarca cuatro aspectos: "Hay que utilizar al máximo la capacidad de los hombres; aprovechar en el grado máximo la tierra; suprimir las barreras entre el Estado y el pueblo; conseguir que concuerden las palabras y los hechos." [3]

Fin Hui-Fen preconizaba la reforma del sistema de enseñanza y de exámenes, el estudio de la ciencia y la técnica europeas. "Los libros occidentales de matemáticas, mecánica, óptica, la luz, química y otras materias —decía— contienen los mejores principios de las ciencias naturales." [4]

Según él, bastaba que China capacitase el número suficiente de personas conocedoras de la ciencia y la técnica occidentales y fomentase su propia industria, para convertirse en un Estado próspero y fuerte, capaz de hacer frente a la agresión extranjera.

Compartía también las ideas reformadoras *Van Tao* (1827-1897), quien recorrió varios países europeos, entre ellos Inglaterra, donde estudió la vida y la cultura de sus pueblos. De regreso a China, defendió activamente la "renovación" de su patria mediante reformas. "La gobernación del país ha de tender, principalmente, al logro de la riqueza y el poderío —decía Van Tao—. Unicamente cuando los graneros están llenos piensan los hombres en la etiqueta; únicamente cuando poseen ropa y alimento en cantidad suficiente, comprenden los hombres qué es la gloria y qué es la vergüenza." [5] A diferencia de Fin Hui-Fen, Van Tao proponía el estudio de las instituciones políticas, la legislación y las formas de poder de los Estados occidentales, y no sólo de la ciencia y de la técnica. Prefería una monarquía constitucional tipo inglés, que consideraba también el régimen más conveniente para China.

Van Tao criticaba la política de "europeización" de China, sostenida por el gobierno de la dinastía Tzin.

"Antes pensábamos que las riquezas y el poderío vendrían a nosotros en cuanto fuesen adoptados los métodos de las potencias occidentales, y que los resultados correspondientes serían alcanzados sin tardanza —decía—. Ahora, en todas las provincias del litoral han sido construidas fábricas que producen cañones, proyectiles y barcos. Han sido seleccionados jóvenes y enviados a estudiar al extranjero. Vistas las cosas desde fuera, los esfuerzos parecen ser, en efecto, enormes y brillantes. Sin embargo,

[3] Cita tomada de Fan Ven-Lan, *Historia moderna de China*, parte I, Pekín, 1956, pág. 25 (en chino).

[4] Fin Hui-Fen, *Sobre la utilización de la ciencia de Occidente*. En la recopilación *Materiales sobre historia de la ideología de China en la Edad Moderna*, Pekín, 1957, pág. 137 (en chino). En adelante, las citas tomadas de la recopilación se harán con la simple referencia a *Materiales*.

[5] Van Tao, *Hay que desarrollar todo lo conveniente y provechoso*. En *Materiales*, página 160.

lamentablemente, nos limitamos todavía a copiar la parte externa de sus métodos, a adoptar la terminología (de la civilización occidental), sin referirnos más que en un grado muy reducido a su esencia." [6] Tal política, señalaba, únicamente "puede traer al pueblo calamidades y no dichas, daños y no beneficios".[7]

Unas concepciones reformadoras afines a las de Van Tao sustenta *Siue Fu-Chen* (1838-1894), que también estuvo en Europa como representante diplomático de China. Criticaba la orientación al "autofortalecimiento", seguida por el gobierno, y sostenía la tesis de que, lo primero de todo, había que hacer a China "rica", y solamente después se le podía hacer "fuerte". Su fórmula consistía en desarrollar la industria "entre el pueblo" y estimular la utilización del "capital popular".

Siue Fu-Chen criticó el desprecio que la aristocracia feudal sentía por el trabajo físico, desprecio que se extendía a los campesinos, artesanos y comerciantes, diciendo que ello se oponía a los principios "de los sabios de las tres antiguas dinastías",[8] que gozaban en China de la autoridad máxima. Pedía la vuelta a una actitud justa hacia los "hombres del trabajo". Siue Fu-Chen criticaba también los dos extremos en que caían las concepciones de las camarillas gobernantes en cuanto a la cultura de las potencias occidentales. "Un grupo de chinos —decía— muestra su asombro por la fuerza y las riquezas de los Estados occidentales, a los que pone por las nubes; otro grupo, al contrario, denigra en todos los sentidos a los extranjeros, considerando que China no debe imitarlos y tiene que rechazar sus inventos." [9]

Los chinos, afirmaba Siue Fu-Chen, no tienen nada que envidiar a los europeos por su capacidad intelectual y su energía; así lo prueban los muchos inventos de los chinos de que se aprovecha el mundo entero. Al mismo tiempo, respondiendo a otro grupo de adversarios, decía que los inventos científicos y técnicos no pueden ser durante mucho tiempo monopolio de las potencias occidentales, ya que por su naturaleza pertenecen a la humanidad entera. De ahí que invitase a "tomar todo lo mejor de los países de Occidente y utilizarlo debidamente en China".[10]

El único camino que permitiría superar el atraso económico de China era para Siue Fu-Chen el de las reformas. No obstante, estimaba que las reformas habían de ser implantadas exclusivamente por los "sabios" o por "gobiernos sabios", aunque "la causa de que los sabios lleven a cabo las reformas no radica en sus deseos, sino en que las circunstancias del tiempo les obligan a ello".[11] Las reformas, indicaba, corresponden a la "ley del cielo", y si China sigue el ejemplo de los Estados de Occidente, podrá superar rápidamente su atraso y hasta sobrepasarlos en el futuro.

Las concepciones reformadoras de Siue Fu-Chen fueron continuadas y

[6] Teng Ssu-Yü, J. K. Fairbank, *China's Response to the West*, pág. 138.
[7] Cita tomada de Fan Ven-Lan, *Historia moderna de China*, parte I, pág. 295.
[8] Las tres dinastías: Sia (milenios III y II a.n.e.), Shan-In (siglos XVIII a XII a.n.e.) y Chou (siglos XII a *III* a.n.e.).
[9] Teng Ssu-Yü, J. K. Fairbank, *China's Response to the West*, pág. 144.
[10] Siue Fu-Chen, *Acerca del estímulo de los artesanos y maestros*. En *Materiales*, página 167.
[11] Teng Ssu-Yü, J. K. Fairbank, *China's Response to the West*, pág. 142.

ampliadas por *Chen Huan-In* (n. en 1841, m. a comienzos del siglo XX). En 1893 publicó *Discursos atrevidos en el siglo de la prosperidad*, libro en el que defendía las ideas de las reformas sociales. Pedía la implantación en China de la industria maquinizada y del comercio libre. Su ideal de organización política era la monarquía constitucional.

"Bajo la monarquía —escribía— el poder pertenece a las capas altas; con la gobernación del pueblo, a las bajas. Si el monarca y el pueblo gobiernan de conjunto, poseen el mismo poder." [12]

Chen Huan-In llamaba a la unidad del pueblo y el gobernante, pero lo principal era para él el primero, y no el segundo. "El gobernante —decía— es como una barca, y el pueblo como el agua. El agua puede llevar la barca, mas también puede volcarla." [13]

Las concepciones políticas y sociológicas de los primeros reformadores chinos del último tercio del siglo XIX tuvieron un sentido positivo, puesto que sometían a crítica la ideología de los intelectuales conservadores, que servía de soporte al caduco régimen feudal absolutista.

Al propio tiempo, dichas concepciones sirvieron para ir preparando, en el plano ideológico, el movimiento ideológico-político de los reformadores que vinieron a continuación, movimiento que ostentaba un carácter burgués.

2. Concepciones filosóficas y sociológicas de los reformadores ilustrados de fines del siglo XIX.

Después de la guerra chino-japonesa (1894-1895), en un ambiente de agudización de la crisis nacional, entre los intelectuales chinos inspirados por sentimientos patrióticos se levantó un amplio movimiento reformista, que estaba encabezado por el grupo de Kan Yu-Vei. Simultáneamente, en las regiones meridionales del país cobró amplitud el movimiento que dirigía el grupo revolucionario de Sun Yat-Sen. Los revolucionarios, guiados por Sun Yat-Sen, constituyeron la organización llamada *Sinchunhuei*, Sociedad del Renacimiento de China.

La Declaración de la Sociedad, escrita por Sun Yat-Sen, ponía en guardia a los patriotas de China ante el peligro de la división del país entre las potencias capitalistas y llamaba a la acción para la salvación de la patria. La causa de la debilidad de China residía, según Sun Yat-Sen, en que las riendas del gobierno se encontraban en manos de gentes ineptas, que únicamente se dedicaban a charlar, y en que el pueblo estaba sumido en la ignorancia.

Apoyándose en la Sociedad del Renacimiento de China, Sun Yat-Sen, en 1895, trató de provocar una insurrección armada en Cantón, pero sin éxito. La organización revolucionaria de Sun Yat-Sen era débil porque la integraban principalmente burgueses emigrados e intelectuales que habían hecho sus estudios en el extranjero. A fines de siglo, "la influencia de esta

[12] Cita tomada de Fan Ven-Lan, *Historia moderna de China*, parte I, pág. 295.
[13] *Materiales*, pág. 237.

Sociedad era todavía muy limitada, sin contar que en dicho período las ideas del *Sinchunhuei* eran también muy confusas".[14]

De ahí que la generalidad de la joven burguesía y de los intelectuales burgueses siguiesen en ese tiempo a los reformadores que presidía Kan Yu-Vei.

Este último expuso un programa de transformaciones de la vida económica, política y espiritual de China. Era un programa que tendía a allanar la vía del desarrollo capitalista del país, aunque con el defecto orgánico de que los reformadores querían realizarlo apoyándose no en el pueblo, sino en el emperador, en las capas altas de la corte de Tzin, que simpatizaban con esos reformadores. Por consiguiente, los métodos que proponían no iban más allá de un "cambio de las leyes".

"Los reformadores querían que en China se implantase un gobierno constitucional burgués sin modificar radicalmente el régimen feudal. En aquel tiempo, sus concepciones encontraron la aprobación y el apoyo de muchos. Aunque eran reformadores, atendidas las circunstancias de aquel tiempo, el movimiento que iniciaron en pro de la modificación de las leyes tuvo un alcance progresista, y por eso se ganaron el odio de la reacción." [15]

El movimiento en pro de las reformas reflejaba a fines del siglo XIX los intereses de aquellas capas de la burguesía en formación que acababan de salir del seno de la burocracia terrateniente, y también de los terratenientes aburguesados. Sus dirigentes, lejos de apoyar las acciones revolucionarias de los campesinos, consideraban su propio movimiento como un medio que prevendría la revolución campesina. Los reformadores ocupaban una posición conciliadora no sólo con respecto al feudalismo, sino también al imperialismo, y alimentaban acerca de este último todo género de ilusiones. No es casual, pues, que en 1898, cuando el grupo de Kan Yu-Vei entró por un breve período de tiempo a formar parte del gobierno, y apoyándose en el emperador, que simpatizaba con ellos, aunque era impotente para hacer nada, trató de llevar a la práctica sus ideales, desprovisto como se encontraba del suficiente apoyo social, no pudo resistir el empuje de las fuerzas reaccionarias de la monarquía feudal y sufrió un terrible descalabro.

La lucha política "por la renovación mediante reformas", desplegada a fines del siglo XIX, tuvo en el frente ideológico y cultural un reflejo en la lucha "entre la nueva cultura burguesa y la vieja cultura de la clase de los señores feudales".[16] Los ideólogos del movimiento reformador de este período, en lucha contra la ideología y la cultura reaccionarias de las clases feudales, se apoyaron en la cultura democrático-burguesa de los países

[14] Hu Shen, *La agresión de las potencias imperialistas en China*, trad. rusa, Moscú, 1951, pág. 165.

Las concepciones de los demócratas revolucionarios que dirigía Sun Yat-Sen serán examinadas en el tomo V de la presente HISTORIA.

[15] Liu Shao-Tsi, *Informe sobre el proyecto de Constitución de la República Popular China*. En *Materiales de la Primera Sesión de la Asamblea China de representantes populares*, Moscú, 1954, pág. 8.

[16] Mao Tse-Tung, *Sobre la nueva democracia*. En *Obras escogidas*, t. 3, ed. rusa, Moscú, 1953, pág. 254.

occidentales. "Era —dice Mao Tse-Tung— la cultura de la democracia burguesa occidental, o la denominada escuela nueva, que abarcaba las doctrinas de la sociología y las ciencias naturales de aquel tiempo y representaba lo contrario a la cultura del feudalismo chino, o la denominada vieja escuela." [17]

Los principales representantes del movimiento reformador de fines del siglo XIX fueron Kan Yu-Vei, Lian Tsi-Chao, Tan Si-Tun y Yan Fu.

Kan Yu-Vei (1858-1927), jefe del grupo de los reformadores de fines del siglo XIX, procedía de una familia de funcionarios y terratenientes de la provincia de Huandun. En su casa recibió sólidos conocimientos de literatura clásica y, en particular, de filosofía china. Hacia 1890 inicia el estudio sistemático de matemáticas, astronomía, química, física, electromecánica y otras ciencias, sirviéndose de obras traducidas. Hacia 1885 escribe los primeros esbozos de su teoría utópica *Liun-Chu* o comentarios al apartado *Modificación de las ceremonias* (1884) y al libro *Zhenlei hunli*, o *Principios universales de la humanidad* (1885), que amplía más tarde hasta convertirlos en el extenso trabajo *Datun-Shu* o *Libro de la Gran Unidad*.[18]

A comienzos de los años 90, Kan Yu-Vei emprende la crítica del despótico régimen de la dinastía manchú y del sistema ideológico que lo apoyaba. A ello tiende su obra *Sinsiue veitsin-kao*, o *Investigación de los falsos libros clásicos de la escuela Sin* (1891).

En *Sinsiue veitsin-kao*, Kan Yu-Vei trata de proporcionar una argumentación sistemática a la afirmación de los representantes de la Escuela de los textos modernos,[19] enunciada anteriormente, de que la literatura confuciana clásica, que durante dos milenios había servido de soporte ideológico de las clases feudales, no era auténtica, sino una falsificación posterior que adulteraba la doctrina de Confucio.

Kan Yu-Vei lanza un reto a la ideología oficial, a la que califica de "falsa", que no responde a la "doctrina auténtica" de Confucio, y a la cual culpa de todas las calamidades que China sufrió durante dos milenios.

El libro de Kan Yu-Vei produjo honda impresión entre todos los espíritus progresistas de su tiempo. Los círculos dirigentes lo declararon herético y, por disposición del gobierno, fue quemado públicamente.

En 1897, Kan Yu-Vei publicó otro extenso trabajo, *Kun-Tsi haichi-kao*, o *Investigación de la doctrina de Confucio sobre la reforma del régimen estatal*, en el que argumentaba teóricamente la posibilidad y la necesidad de las reformas en China. Apoyándose en la autoridad de Confucio, expone la tesis de que las ideas de las reformas del régimen estatal se encuentran ya en los libros confucianos, que Confucio era un hombre entregado a las investigaciones creadoras, a fin de "apoyándose en la antigüedad, transformar [la época moderna]".

Las obras teóricas y la actuación política de Kan Yu-Vei le pusieron indiscutiblemente a la cabeza del movimiento reformador de fines del si-

[17] Mao Tse-Tung, *Sobre la dictadura de democracia popular*, Moscú, 1949, pág. 4.

[18] En vida de Kan-Yu-Vei fue publicada únicamente parte de este libro (dos de sus diez capítulos) en la revista *Bujen Tsachi* (1913). La primera edición completa de *Datun-Shu* apareció en 1935.

[19] Véase el tomo II de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, pág. 493.

glo XIX, como su jefe e ideólogo. En 1898, él y un grupo de compañeros suyos (Lian Tsi-Chao, Tan Si-Tun y otros) fueron incorporados al gobierno por el emperador Huan Siu y tomaron parte activa en el movimiento de los "100 días de reformas". Todo esto terminó en la subversión palaciega de la camarilla de Tsisi, después de lo cual Kan Yu-Vei fue declarado reo de alta traición. Para salvarse del castigo que esto llevaba aparejado hubo de refugiarse en Hong Kong.

Lian Tsi-Chao (1873-1929), discípulo y compañero íntimo de Kan Yu-Vei, se destacó como divulgador de la doctrina de su maestro y propagandista de las ideas reformadoras. En 1896-1897 publicó varios trabajos, entre los que se encontraba *Consideraciones generales sobre la reforma*, donde hacía una dura crítica de la política del gobierno Tzin y argumentaba en el plano teórico la necesidad de las reformas en China. Después del golpe de 1898, Lian Tsi-Chan fue declarado, lo mismo que otros notorios reformadores, reo de alta traición y condenado a muerte. No obstante, al igual que Kan Yu-Vei, logró refugiarse en el extranjero.

Tan Si-Tun (1865-1898), ideólogo radical del ala izquierda del movimiento en pro de las reformas, era hijo de un alto dignatario y sabio confuciano de la provincia de Hunan. En su juventud estudió a fondo la filosofía clásica de China. Las ideas materialistas de Wan Chun, Chan Tsiai, Van Chuan-Shan, Huan Tsun-Si y otros dejaron honda huella en su conciencia, contribuyendo principalmente a formar su ideología.

En 1898, siguiendo las indicaciones de Kan Yu-Vei, el emperador Huan Siui incorporó a Tan Si-Tun al gobierno y le confió la tarea de preparar y aplicar las reformas más importantes. Después de la revolución de palacio y de la llegada de los reaccionarios al poder, Tan Si-Tun fue condenado a muerte y ejecutado.

Tan Si-Tun era un pensador original. Dejó una abundante producción escrita, que comprende trabajos politicosociales y filosóficos. Su obra principal es el libro *Jensiue* (Doctrina del humanismo), que apareció después de su muerte (1898); las autoridades manchúes la incluyeron inmediatamente en la relación de "libros prohibidos". En esta obra, apoyándose en las seculares tradiciones materialistas de la filosofía china y en los conocimientos científicos de su tiempo, Tan Si-Tun somete a fundada crítica el podrido régimen feudal y su ideología.

Dentro del movimiento de los reformadores debemos incluir también a *Yan Fu* (1853-1921), si bien no figuraba en el grupo de Kan Yu-Vei y no tomó parte directa en la preparación de las reformas. Por esta causa, después del golpe de palacio, los reaccionarios llegados al poder no lo persiguieron. Por sus ideas políticas, Yan Fu se mostraba más inclinado al compromiso que el resto de los reformadores. No era un partidario consecuente de las transformaciones sociales y se adaptaba fácilmente a cualquier cambio político. Yan Fu es conocido como propagandista del pensamiento politicosocial y filosófico de la burguesía europea. Vertió al chino obras como *Evolución y ética*, de T. Huxley; *De la riqueza de las naciones*, de Adam Smith; *Del espíritu de las leyes*, de Ch. Montesquieu; *Estudio de la sociología*, de H. Spencer; *De la libertad*, de J. Mill, y varios libros sobre lógica.

Artículos de Yan Fu como *Las fuentes de la fuerza, Refutación de Han*

Yu, Reflexiones sobre la salvación del Estado de su desaparición y otros, aparecidos en 1895, nos permiten apreciar sus ideas progresivas, con su crítica de la ideología feudal y sus exhortaciones a la reforma de las instituciones sociales y del sistema de enseñanza en China.

Las concepciones filosóficas y sociológicas de cada uno de los representantes del movimiento reformador ofrecen características propias, que se revelan en la amplitud de los temas que tratan, en la profundidad de las soluciones que dan a los problemas planteados, en el método que siguen, etcétera; no obstante, presentan algunos rasgos comunes.

La ideología de los reformadores surgió al ahondarse la crisis del feudalismo e incrementarse el yugo colonial, y también como un reflejo de la lucha del pueblo chino contra la opresión colonial-feudal. Era asimismo expresión directa de las necesidades del desarrollo capitalista del país. Ello significa que los pensadores progresistas chinos de este período eran ideólogos de la burguesía nacional.

La ideología de la burguesía china avanzada de fines del siglo XIX presentaba un carácter patriótico. En ella plasmaba la aspiración a encontrar salida a la crisis que se había apoderado del país, a salvarlo de la "desaparición", es decir, de la amenaza de desmembramiento; proponíase sacarlo del atraso feudal, su renacimiento y su conversión en un Estado libre, independiente y próspero.

Ahora bien, la burguesía china era una clase débil económica y políticamente, lo cual no podía por menos de marcar su huella en las concepciones de sus ideólogos y en sus métodos de lucha. La burguesía y sus ideólogos propugnaban la modificación gradual del viejo régimen, su renovación por medio de las reformas. Temían a la revolución popular y confiaban en prevenirla mediante las reformas sociales.

Los reformadores del grupo de Kan Yu-Vei pedían la transformación de China apoyándose en los éxitos de los países avanzados de Occidente y en la experiencia de las reformas de Pedro el Grande en Rusia y de Meidzi en el Japón.

La ideología de los reformadores burgueses tuvo un carácter progresivo únicamente en determinada etapa de la historia china de fines del siglo XIX. Su derrota en la palestra política trajo consigo el fracaso de sus ideas de reforma burguesa.

"Debido a la impotencia de la burguesía china y a que el mundo había entrado ya en la época del imperialismo, estas ideas burguesas resistieron sólo unos pocos encuentros y fueron rechazadas por las fuerzas de la alianza reaccionaria de las ideas colonizadoras del imperialismo extranjero y las ideas restauradoras del feudalismo chino. A los primeros contragolpes de esta reaccionaria alianza ideológica, la denominada nueva ciencia replegó sus banderas y anunció su retirada; perdió su alma y conservó únicamente su envoltura externa." [20]

Posteriormente, a comienzos del siglo XX, cuando en el campo de la lucha política e ideológica se afianza en primer plano el grupo de los demócratas revolucionarios de Sun Yat-Sen, los antiguos jefes del movimien-

[20] Mao Tse-Tung, *Sobre la nueva democracia.* En *Obras escogidas,* t. 3, ed. cit., páginas 254-255.

to reformador (Kan Yu-Vei, Lian Tsi-Chao, Yan Fu) se convierten en los principales adversarios ideológicos de ese grupo. La lógica de la lucha los condujo al campo de la reacción imperialista y feudal.

Concepciones sociológicas de los reformadores.—Los reformadores interpretaban los fenómenos sociales con un criterio idealista. El problema del origen del Estado lo resolvían de conformidad con la teoría del "contrato social". Estimaban que el Estado y el poder político son fruto de un acuerdo voluntario de la sociedad, relacionado por una parte con la necesidad de la división del trabajo en el proceso de desarrollo de la sociedad primitiva, y, por otra, con la necesidad de defenderse de los enemigos exteriores y de quienes dentro de ella infringen el orden.

En la antigüedad, escribía Yan Fu en *Refutación de Han Yu*, "existían el engaño, el robo, la violencia, diversas calamidades, mientras que el pueblo estaba entregado a la recolección del mijo y el arroz, del cáñamo y la seda, a la fabricación de utensilios, al acarreo de mercancías y de todo cuando era necesario para subsistir. No podía, al mismo tiempo, castigar los delitos, establecer medidas de peso y volumen para afirmar la confianza entre los hombres, levantar murallas y construir armas para defenderse. De ahí que eligiera de su seno a hombres justos y sabios y los hiciera príncipes. El sentido de esto era el siguiente: nosotros aramos y tejemos, producimos mercancías y nos dedicamos al comercio; si además de esto hemos de defender nuestra vida y nuestros bienes, nuestros asuntos vendrán en decadencia. Por eso, que determinadas personas se encarguen de todo cuanto se relaciona con nuestra defensa, y nosotros dedicaremos parte de los productos de la labranza, de los telares, de los oficios y el comercio para mantenerlos... Con este objeto en la tierra fueron erigidos los príncipes. Por consiguiente, los príncipes y los funcionarios, los órganos punitivos y el ejército aparecieron después de que se hizo patente la necesidad de defender al pueblo. El pueblo sintió la necesidad de defensa porque existían la violencia, las extorsiones y las calamidades... Así, pues, los príncipes aparecieron porque en el mundo existe el mal. No surgieron a la vez que en el mundo aparecía el bien." [21]

Esta explicación del origen del Estado —derivado de las necesidades naturales de la división social del trabajo— y de la aparición del mal en la sociedad, aunque asentada en bases idealistas, representaba un paso adelante en el desenvolvimiento de la sociología china.

Tales concepciones de los reformadores iban dirigidas contra las ideas teológicas acerca del origen del Estado, según las cuales el poder imperial era un don del Cielo; el emperador era hijo del Cielo, por lo que su "sagrado poder" era inviolable.

Los reformadores estimaban que el poder político ha de pertenecer al pueblo. En la sociedad, decían, el pueblo tiene que figurar en primer término, y detrás del pueblo ha de ir el príncipe. El pueblo es el verdadero señor del mundo, y el príncipe es su servidor. En su crítica del régimen absolutista de la dinastía manchú, los reformadores subrayaban que no correspondía a la voluntad del pueblo ni a los mandamientos de los antepasados. Se remitían a la lejana historia de China, que ellos idealizaban,

[21] Yan Fu, *Refutación de Han Yun.* En *Materiales*, págs. 479, 480.

sosteniendo que en aquellos tiempos los príncipes eran elegidos por el pueblo de entre su seno. Tenían la obligación de cumplir la voluntad de su señor, de ser sus servidores. Por eso el pueblo se comprometía a sostener al príncipe y a sus auxiliares, los funcionarios, que, a su vez, habían de cumplir rígidamente con lo que de ellos se exigía.

"Si el príncipe no puede poner fin a la violencia y proteger al pueblo de la desgracia —decía Yan Fu—, ha de ser apartado, y si los funcionarios no cumplen los mandatos del príncipe para acabar con quienes imponen la violencia y defender al pueblo de los diversos males, tienen que ser castigados con la muerte." [22]

Posteriormente, decían los reformadores, los emperadores y los vanes incumplieron la voluntad del pueblo, es decir, "se apoderaron del Estado", se adueñaron del poder, que consideraban como de su propiedad personal, y del Estado, que para ellos era un feudo. A partir de entonces comenzaron las desgracias del pueblo.

"¿A quién robaron el Estado? —escribe Yan Fu—. En última instancia, al pueblo. Y después de robarlo, todo el tiempo permanecieron temerosos de que el señor lo advirtiera y pidiese lo que le despojaron; continuamente promulgaron leyes y decretos, numerosos como las agujas de erizo. Hablando en puridad, ocho o nueve décimas partes de estas leyes y estos decretos tendían a acabar con las capacidades del pueblo, a dilapidar en vano sus fuerzas a socavar sus soportes morales. El pueblo es el verdadero señor *mundo*. Y puesto que es así, hay que hacerlo débil y torpe, a fin de que no piense en nada ni sea capaz de obrar; entonces le será más fácil al príncipe conservar en sus manos lo robado." [23]

Los reformadores criticaban el despotismo bajo la bandera de la lucha en pro de las libertades democrático-burguesas. Pedían que se concediese al pueblo la igualdad y la libertad, con objeto de restablecer sus "derechos naturales". Hablaban de la necesidad de "ampliar la democracia", de "la incorporación completa del pueblo a la gobernación del Estado", de la elegibilidad del príncipe, apoyándose en los "derechos naturales" de los hombres. Ahora bien, todos estos llamamientos eran dirigidos al propio emperador, al "depredador del Estado".

Mediante la implantación en China del régimen parlamentario, los reformadores aspiraban a alcanzar la "unidad de poder del príncipe y el pueblo". Hablaban mucho del pueblo, de los derechos del pueblo, pero permanecían divorciados de él, de las clases trabajadoras, que crean los bienes materiales, de quienes les separaba un profundo abismo. No obstante, la crítica que los reformadores hacían del régimen absolutista feudal y su reivindicación de los derechos democráticos para el pueblo repercutieron favorablemente en la lucha contra todo el régimen feudal, contra su supraestructura política e ideológica.

Las concepciones sociológicas de los reformadores se ven presididas por la idea del avance de la sociedad, del progreso. Kan Yu-Vei exponía ese concepto apoyándose en la visión que del desarrollo histórico tenía la "escuela de los textos contemporáneos". Partía de los comentarios de Hunian

[22] Yan Fu, *Refutación de Han Yun*. En *Materiales*, pág. 479.
[23] Ibídem, pág. 481.

Hao a los *Anales de Chun-Tsi* —atribuidos por la tradición china a Confucio— para enunciar su doctrina de las "tres eras" en el desenvolvimiento de la sociedad humana.

Siguiendo a Hunian Hao, Kan Yu-Vei afirmaba que la sociedad china atravesaba por tres etapas históricas o "tres eras": la "era del caos", la "era de la organización del mundo" y la "era del sosiego universal"; la transición de una etapa a otra se verifica en un estricto orden de sucesión y representa un proceso de avance.

Kan Yu-Vei consideraba que toda la humanidad ha de atravesar forzosamente por esas tres etapas. China y los Estados de Asia y Africa, al decir de este reformador, no habían salido aún de la "era del caos, mientras que los países capitalistas de Occidente habían entrado ya en la segunda "era". La tercera etapa o "era del sosiego universal", afirmaba Kan Yu-Vei, advendrá para la humanidad únicamente cuando quede abolida la propiedad privada. Su idea del desarrollo progresivo de la sociedad humana la apoyaba principalmente en Confucio, de cuya "sagrada doctrina", sostenía, se desprenden los cambios históricos que en tal sociedad se producen.

"El proceso de evolución tiene su ley ineluctable, de la que no podemos evadirnos —escribe Kan Yu-Vei—. Cuando adviene un tiempo determinado, los cambios correspondientes a este tiempo se producen por sí mismos. ..Confucio sabía que al cabo de tres mil años aparecería un nuevo sabio, que expondría una nueva doctrina sobre la gran unidad. Sin embargo, esta doctrina, cualesquiera que sean las condiciones, no infringirá el orden de transición de la organización del mundo a la paz universal, de la misma manera que no considerará un error el proceso de paso del caos a un pequeño bienestar." [24]

En líneas generales, Tan Si-Tun compartía el punto de vista de Kan Yu-Vei, aunque su argumentación no se basaba únicamente en los comentarios de Hunian Hao; también recurría a la idea de la constante renovación del mundo, apoyándose en un monumento tan antiguo del pensamiento chino como el *Libro de los cambios.*

Concepciones análogas sustentaba Lian Tsi-Chao. La naturaleza, según él, se encuentra en un continuo proceso de movimiento y cambio. "No hay en el universo nada que no cambie", decía.[25] La sociedad humana no está excluida de dicha ley. En la sociedad, indicaba, "durante milenios enteros no hubo un solo momento en el que no se produjeran cambios, ni tampoco una sola cosa que no cambiase".[26]

De ahí deduce Lian Tsi-Chao que todos los regímenes sociales tienen que cambiar en consonancia con la época, que cambia. Esto, decía, "es ley general de los tiempos antiguos y modernos", la tendencia objetiva del desarrollo histórico, al que ninguna fuerza es capaz de oponerse.

Sin embargo, Lian Tsi-Chao tomaba como base de su concepción de la evolución social —idealista por su carácter— las formas del régimen polí-

[24] Kan Yu-Vei, *Comentarios a "Chun-Yun"*, 1901, pág. 39 (en chino).
[25] Lian Tsi-Chao, *Consideraciones generales acerca de la reforma.* En *Materiales*, página 365.
[26] Ibídem.

tico. En su desenvolvimiento, estimaba, la humanidad atraviesa por tres etapas fundamentales (eras), a las cuales corresponden tres tipos de régimen político: la "era de la gobernación de muchos príncipes" (teocracia), la "era de la gobernación de un solo príncipe" (monarquía) y la "era de la gobernación del pueblo" (democracia). Su concepción de la historia política de la sociedad humana la relacionaba Lian Tsi-Chao con la doctrina de Kan Yu-Vei acerca de las "tres eras". Consideraba, por ejemplo, que la "era de la gobernación de muchos príncipes" corresponda a la "era del caos", la "era de la gobernación de un solo príncipe" a la "era de la organización del mundo", y la "era de la gobernación del pueblo" a la "era del sosiego universal".

Lian Tsi-Chao señalaba que, por su desarrollo político y económico, China iba muy a la zaga de las potencias capitalistas de Occidente; no obstante, agregaba, esto no significa que la "era del sosiego universal" haya advenido en países tales como Francia y los Estados Unidos. Si bien en el sentido político estos Estados han alcanzado la "era de la gobernación del pueblo", en su conjunto no están más cerca que China de la "era del sosiego universal".

Lian Tsi-Chao atribuía el atraso de China respecto de los Estados de Occidente a la prolongada permanencia del régimen absolutista, es decir, de la "era de la monarquía". El gobierno democrático, indicaba, no es un atributo exclusivo de los países capitalistas de Occidente; vencerá inevitablemente en China y, en última instancia, en el mundo entero.

Yan Fu, otro reformador, enfocaba los problemas del desarrollo social con el criterio del socialdarvinismo y del positivismo de Spencer. Remitiéndose a este último, de cuyas obras habla con entusiasmo, escribía que la sociedad humana se rige por las mismas leyes que el individuo considerado como ser biológico.

"Ninguna sociedad humana —decía— se diferencia por sus funciones del organismo vivo; aunque la sociedad y el organismo se diferencian por su tamaño, sus funciones son semejantes." [27]

Partidario como era del evolucionismo vulgar, Yan Fu no pudo advertir la diferencia cualitativa que hay entre los complejos procesos sociales y los fenómenos biológicos. La causa de la semejanza entre el organismo vivo y la sociedad la veía en el hecho de que "tanto el uno como la otra son un producto del mundo orgánico".[28] El modo metafísico de pensar le condujo a la errónea conclusión de que las leyes biológicas de la selección natural y de la "lucha por la existencia" que Darwin descubrió y formuló, pueden aplicarse por igual a los animales y al hombre.

Al propio tiempo, sometido como estaba a la influencia de la sociología positivista de Spencer, Yan Fu consideraba equivocadamente que la causa de la debilidad y la fuerza de los Estados reside en las cualidades psíquicas y morales de los hombres.

"La miseria y la riqueza, la fuerza y la debilidad, el orden y el desorden en el Estado —decía— los determinan las cualidades físicas, intelectuales y morales del pueblo." [29]

[27] Yan Fu, *Las fuentes de la fuerza.* En *Materiales*, pág. 443.
[28] Ibídem.
[29] Ibídem, pág. 451.

La debilidad y el atraso de China, con relación a los países capitalistas de Occidente, los atribuía, sin razón alguna, a "la decadencia de las energías físicas, intelectuales y morales del pueblo"; y la causa de esta imaginaria "decadencia" de las energías físicas y espirituales del pueblo chino la atribuía, a su vez, a defectos de educación. De ahí las conclusiones prácticas a que llegaba Yan Fu: para "curar al enfermo", es decir, a China, era necesario, en primer término, "elevar las costumbres de los hombres".

Los reformadores estimaban que las transformaciones sociales podían ser obra del "talento ilustrado". "La fuerza del pueblo, la sabiduría y la moral —decía Yan Fu— se encarnan en los hombres de talento." [30] En cuanto al papel de las masas populares en la historia, los reformadores no lo tenían casi en cuenta. Por ello, todos eran, por sus principios, adversarios de los métodos revolucionarios y, a excepción de Tan Si-Tun, enemigos de la revolución.

La concepción que los reformadores tenían del avance de la sociedad, a pesar de sus defectos, representaba en aquel tiempo un fenómeno positivo, puesto que iba contra las reaccionarias ideas sociológicas de los "ciclos" y de retorno al pasado, que mantenían los defensores del régimen feudal. La concepción histórica de los reformadores miraba hacia adelante, con la perspectiva del progreso social, mientras que los llamamientos de los ideólogos feudales para volver al pasado partían de la premisa de que "lo actual es peor que lo antiguo".

La doctrina del desarrollo progresivo de la sociedad sirvió a los reformadores para dar base a sus reivindicaciones políticas acerca de la necesidad de la reforma del Estado, cuyo régimen se había convertido en una traba para el avance social.

Ya sabemos que el movimiento de fines del siglo XIX en pro de las reformas tuvo su origen en el amplio movimiento patriótico provocado por la política capituladora de la corte de Tzin, así como por el incremento de las acciones agresivas de que las potencias extranjeras hacían víctima a China.

El grupo de intelectuales avanzados que seguían a Kan Yu-Vei veía que si la situación no cambiaba, China se vería abocada a una catástrofe nacional. Así, al enunciar su amplio programa de "renovación mediante reformas", consideraban que la realización de tal programa ayudaría a "salvar" a China del peligro que se cernía sobre ella y a colocarla en la vía de la independencia y de la prosperidad.

Los reformadores proponían iniciar las reformas con medidas de "saneamiento". Así, por ejemplo, Yan Fu decía: "Actualmente la política ha de tender al logro de tres objetivos principales: primero, restablecer las fuerzas del pueblo; segundo, hacer luz en la mente del pueblo, y tercero, renovar la moral del pueblo." [31]

Lian Tsi-Chao proponía como base de las transformaciones sociales el cambio de "régimen de funcionarios". "La raíz de las reformas —decía— está en la educación de hombres de talento; esto depende de la apertura de escuelas; la apertura de escuelas depende del cambio del sistema de

[30] Yan Fu, *Las fuentes de la fuerza*. En *Materiales*, pág. 446.
[31] Ibídem, pág. 454.

exámenes; el éxito de todo esto depende de la modificación del régimen de funcionarios." [32]

Este ejemplo nos muestra ya la debilidad y estrechez del programa social de los reformadores.

Los reformadores ilustrados chinos de fines del siglo XIX cayeron en un círculo vicioso del que no había salida: sin el cambio de la maquinaria de los funcionarios, totalmente podrida, en la que se apoyaba todo el régimen feudal, creían imposible la reforma de la enseñanza y la capacitación de nuevos cuadros (personas de talento), mientras que sin nuevos cuadros era imposible sustituir a los funcionarios ineptos. Y así, no llegaron a resolver esta contradicción.

Tienen los reformadores el mérito de haber reclamado insistentemente que se pusiera fin a la política oscurantista de las autoridades feudales con relación al pueblo y la implantación inmediata de la reforma de la enseñanza en las escuelas, adaptándola al tipo de los países capitalistas de Occidente.

"Sin ciencia occidental e idiomas extranjeros —decía Yan Fu— es como si permaneciésemos sin ojos ni oídos, y sin el estudio de las cosas (de su esencia.—*N. de la Red.)* sólo podemos conocer los fenómenos superficiales. Como ciegos en un pozo seco, nos veremos condenados a la muerte." [33]

En las concepciones sociológicas y políticas de los reformadores ocupar un lugar importante las ideas utópicas, expuestas principalmente por Kar Yu-Vei. Este último, además de reformador, fue autor de una original uto pía. En su extensa obra *Datun-Shu* o *Libro de la gran unidad*, esbozó un amplio panorama del futuro de la sociedad humana. Dentro del pensamiento politicosocial chino es el primer libro en el que se hace una exposición completa y sistemática de una teoría social.

En la primera parte de este libro, Kan Yu-Vei sostiene que el mundo en que viven los hombres es un completo "mar de sufrimientos".

"He tratado a hombres, mujeres y niños de mi comarca —decía Kan Yu-Vei en el prefacio—. Diariamente he oído sus disputas y denuestos, he visto sus dolores y sufrimientos. He oído cómo los huérfanos lloraban, víctimas de la miseria y el hambre. He visto a ancianos que no tenían nada que ponerse, sentados bajo los árboles con sólo su bastón. He visto ancianas enfermas que no tenían ni siquiera una manta para cubrirse; por la noche, para entrar en calor, se acostaban en la cocina junto al fogón. He visto lisiados e indigentes con la escudilla en la mano y pidiendo limosna... carecían de familia y de hogar... La sociedad está llena de discordias, que son como una venenosa niebla amarilla. Por doquier campan los bandoleros que saquean al pueblo, los Estados luchan entre sí, perecen ciudades enteras y la sangre humana fluye como un río rebosante... El pueblo sufre calamidades indescriptibles." [34]

En esencia, esto era la crítica de la sociedad feudal china, en la que

[32] Lian Tsi-Chao, *Consideraciones generales acerca de la reforma.* En *Materiales,* página 376.

[33] Yan Fu, *Consideraciones acerca de la salvación del Estado de su ruina.* En *Materiales,* pág. 468.

[34] Cita tomada de la revista *Problemas de Filosofía,* 1953, núm. 6, págs. 127, 128 (en ruso).

"los fuertes oprimen a los débiles, las tribus grandes someten a las pequeñas, los cultos engañan a los incultos y los ricos ultrajan a los pobres. No hay una moral justa, no hay un sentimiento de igualdad entre los hombres".[35]

Kan Yu-Vei, que conocía la situación de los países capitalistas de Oriente más que nada por traducciones de libros extranjeros al chino, se lamenta de que también en esos países reinasen la injusticia y la desigualdad social: el pueblo padece hambre y miseria, mientras que los acomodados viven en palacios y gozan de todos los bienes que la naturaleza brinda. Kan Yu-Vei condena la competencia capitalista, que considera un método bárbaro y antihumano, y habla con simpatía de la lucha de los obreros, que aspiran a mejorar su situación y sus derechos. Le irritaba la existencia de la esclavitud en los Estados Unidos y en las colonias inglesas, la diferenciación racial y nacional, la opresión a que se veían sometidas las mujeres y otras desigualdades sociales propias de países capitalistas que se consideraban civilizados.

Kan Yu-Vei defendía la emancipación de la mujer, hasta colocarla en pie de igualdad con los hombres; esa situación humillante de la mujer, desprovista de derechos —que se remonta a tiempos remotos lo mismo en China que en Europa y América—, se ha mantenido tanto tiempo, subraya, porque contaba con el apoyo de las clases dominantes y de la religión.

El capitalismo, afirmaba Kan Yu-Vei, no puede emancipar a los hombres del hambre, el frío y demás calamidades. "Cierto que con los métodos actuales se puede lograr que las máquinas sean más perfectas cada día, los hombres pueden aumentar sus conocimientos y facultades, y las leyes del Estado hacerse más perfectas; pero sin la aplicación de los métodos de la gran unidad nunca se podrá ver a los hombres satisfechos y felices." [36]

El método de la Gran Unidad significaba para Kan Yu-Vei la socialización de los bienes.

En la segunda parte de su libro pinta al mundo futuro, tal como él se lo imagina, un mundo en el que no habrá diferencias entre los Estados, las razas, las clases ni ninguna otra que ponga trabas o limiten el desarrollo libre de cada individuo aislado y de la sociedad en su conjunto.

En la sociedad del futuro, la tierra, las fábricas y los transportes deberán ser patrimonio de la sociedad, y no de determinadas personas. La dirección de la agricultura, la industria y el comercio tendrá que ser colectiva. La economía se desenvolverá según un plan rígido y, de este modo, "todo cuanto los obreros crean en el globo corresponderá a las necesidades de la humanidad. No habrá superproducción de mercancías, éstas no se pudrirán y las riquezas de la naturaleza no serán dilapidadas en vano." [37]

El trabajo, en la sociedad futura, gozará de grandes honores. Diariamente, los hombres no consagrarán al trabajo productivo más que unas cuantas horas, dedicando el resto del tiempo a la ciencia y a las diversiones. El hombre no realizará un trabajo duro y desagradable; todo lo harán las máquinas, quedando a los hombres la tarea de controlarlas. Todos tendrán la posibilidad de cultivar por entero sus facultades. Los hombres no

[35] Kan Yu-Vei, *Datun-Shu*, Pekín, 1956, pág. 45 (en chino).
[36] Ibídem, pág. 235.
[37] Cita tomada de la revista *Problemas de Filosofía*, 1953, núm. 6, pág. 129 (en ruso).

conocerán el sufrimiento, al contrario, gozarán de una felicidad infinita. La cultura general y la instrucción alcanzarán un nivel jamás visto. Los inventos técnicos y los descubrimientos científicos serán estimulados por todos los medios. El espíritu de la emulación se apoderará de todos.

Por doquier reinarán la armonía universal y la igualdad general. No habrá diferencias entre los habitantes de la ciudad y del campo, "entre los altos y los bajos". La completa igualdad de derechos se establecerá también en el terreno político. La futura sociedad humana no se hallará dividida por fronteras nacionales, pero conservará la maquinaria de dirección, en la que "los funcionarios procederán del pueblo".

En su utopía social, Kan Yu-Vei subraya que para el establecimiento de la igualdad hay que suprimir, de manera total y absoluta, la propiedad privada, pues de lo contrario, indica, "si se permite a la gente que compre o venda bienes privados, es decir, si se mantiene la propiedad privada, será imposible suprimir la diferencia entre los pobres y los ricos, y jamás se podrá establecer la igualdad".[38]

Kan Yu-Vei creía en la posibilidad de alcanzar el "siglo de la Gran Unidad" sin una lucha grave y cruenta, por vía legislativa, mediante reformas implantadas desde arriba. El reformador chino temía la lucha de clases y el auge revolucionario de las masas. Eso hace que su visión de la Gran Unidad fuese utópica del principio al fin. Según señala Mao Tse-Tung, "Kan Yu-Vei escribió un libro sobre el comunismo mundial, pero no encontró ni podía encontrar el camino que conducía a él".[39]

Las ideas políticas de los reformadores fueron acogidas hostilmente en el campo feudal de los terratenientes. Chan Chi-Tun, figura visible de este campo, publicó un libro titulado *Enseñanzas sobre la doctrina*, en el que combatía violentamente las ideas democráticas del grupo de Kan Yu-Vei, y en especial su concepto de la "gobernación del pueblo". Chan Chi-Tun se lamentaba de que la doctrina de la "gobernación del pueblo" iba contra todas las seculares instituciones de China y empujaba al pueblo a la desobediencia a las autoridades. De la ciencia y la moral chinas decía que eran "eternas" y "perfectas", y que no había necesidad alguna de tomar nada de las potencias occidentales. "Las costumbres, las doctrinas y las formas de gobierno europeas —decía Chan Chi-Tun— son, indudablemente, la ignorancia de los salvajes." [40]

Del libro de Chan Chi-Tun se hizo una tirada enorme y por decreto se recomendó a todos los funcionarios, al objeto de que se guiasen por él en su actividad práctica.

En su crítica de las reaccionarias ideas que inspiran el libro de Chan Chi-Tun, Lian Tsi-Chao escribía: "No pasaron treinta años y estas ideas se convirtieron en polvo y ceniza." [41]

Concepciones éticas de los reformadores.—En el sistema de los reformadores corresponde un lugar importante a las cuestiones éticas. Los reformadores fueron los primeros en proclamar en China una nueva moral, moral burguesa por su carácter. Las virtudes morales del hombre, esti-

[38] Kan Yu-Vei, *Datun-Shu*, pág. 235.
[39] Mao Tse-Tung, *Sobre la dictadura de democracia popular*, trad. rusa, pág. 6.
[40] Cita tomada de Fan Ven-Lan, *Historia moderna de China*, parte I, pág. 303.
[41] Ibídem. Suplemento de la edición rusa, pág. 303.

maban, no son innatas, sino que vienen determinadas por el medio que le rodea.

"El carácter del hombre cuando nace —decía Kan Yu-Vei— es un material en bruto. En él no hay mal ni bien." [42] El hombre, que nace con determinadas aptitudes, se educa en el proceso de la vida y adquiere cualidades buenas y malas. Su carácter se forma bajo la acción del medio.

De la doctrina del carácter del individuo, Kan Yu-Vei saca la conclusión política de que todos los hombres nacen iguales, que las diferencias entre ellos no dependen de la sangre ni de cualidades innatas, sino de la instrucción y la falta de instrucción.

Los reformadores creían que la base de la educación ética han de ser "deseos humanos" reales, y no "principios celestiales" como los que servían para edificar la moral patriarcal de las clases dirigentes de China.

Los reformadores condenaban la prédica feudal del ascetismo, que trataba de reprimir los deseos naturales de las gentes simples. El "bien" lo veían en la satisfacción de los deseos humanos, y no en su represión. El fin de la vida, decían, está en la "liberación de los sufrimientos y el logro de las alegrías" (Kan Yu-Vei); a diferencia de la ética budista, estimaban que la felicidad y las alegrías habían de encontrarse en esta vida, en el mundo nuestro, y no en la vida de ultratumba.

Criticaban los reformadores duramente las bases de la moral patriarcal del feudalismo, con sus "tres grados de subordinación y cinco normas de relaciones" *(san-han u-chan)* [43] y señalaban acertadamente que esto era un soporte del absolutismo y, en manos de los gobernantes feudales, representaba un cómodo recurso de que se servían para justificar todo género de leyes dictadas contra el pueblo.

También se manifestaban contra los "tres poderes", encarnados en los "tres grados de subordinación", es decir, el "poder del príncipe", el "poder del padre" y el "poder del esposo", así como contra los tres principios fundamentales que de ello se desprenden: fidelidad al príncipe, subordinación al poder dictatorial del cabeza de familia y diferenciación de las mujeres con relación a los hombres.

Los reformadores, que definían acertadamente el papel de la ideología y la moral puestas al servicio de la sociedad burguesa, sobreestimaban, sin embargo, este papel; junto a la tradicional filosofía del feudalismo, veían en el sistema ético la causa fundamental del atraso y del estancamiento intelectual en que China se había visto sumida durante varios siglos.

No obstante, las reivindicaciones de los reformadores, que pedían la supresión de la vieja moral patriarcal del feudalismo, como opuesta a las "virtudes naturales" del hombre, y la implantación de una moral social nueva, edificada sobre los principios de la "libertad" y la "igualdad", significaron un factor de progreso en aquel tiempo.

Concepciones filosóficas de los reformadores.—Los reformadores, ideólogos de la burguesía en formación, tenían una visión realista de la natu-

[42] Cita tomada de la revista *Estudios Filosóficos*, 1857, núm. 1, pág. 83 (en chino).

[43] Los tres grados de subordinación: el príncipe y los súbditos, el padre y el hijo, el esposo y la esposa; las cinco normas de relaciones: amor, entre el padre y el hijo; deber, entre el príncipe y los súbditos; diferencia, entre el esposo y la esposa; orden (respeto), entre el mayor y el menor; confianza, entre los amigos.

raleza; sus concepciones filosóficas se distinguen por una fuerte tendencia materialista. Para sus deducciones se valían ampliamente de los avances de las ciencias naturales. Al propio tiempo, en su deseo de encontrar las leyes generales de desarrollo de la naturaleza y de la sociedad, recurrían a las teorías de los sociólogos y filósofos burgueses de Occidente, en particular al materialismo mecanicista y al evolucionismo vulgar. "El materialismo mecanicista y el evolucionismo vulgar, importados de Europa en el último siglo, fueron defendidos por la burguesía", indica Mao Tse-Tung.[44]

Ninguno de los reformadores ponía en duda la existencia objetiva del mundo en que vivimos, el cual no es obra ni de Dios ni de ninguna otra fuerza sobrenatural.

Kan Yu-Vei, por ejemplo, consideraba que el fundamento del mundo es el "elemento primario" o *yuan*, que él identificaba con el concepto *tsi*, que encontramos en toda la historia de la filosofía china como equivalente a la sustancia material del mundo. El *yuan*, tal como Kan Yu-Vei lo concibe, es la primera materia, la más simple, de la cual, posteriormente, se derivó toda la multiformidad del mundo. Para la segunda mitad del siglo XIX, considerando los avances de la ciencia mundial, este punto de vista, que recogía las antiquísimas nociones de los filósofos materialistas chinos sobre el origen del mundo, resultaba caduco y primitivo, se comprende; mas, sin embargo, se oponía diametralmente a la concepción del mundo sustentada oficialmente en China, según la cual un principio espiritual era la base de todo.

Kan Yu-Vei criticaba a los neoconfucianos Sun, quienes afirmaban que el origen de todo lo existente es "lo infinito" y que "lo infinito engendra el Gran Límite". Decía así: "La gran unidad *(tai-i)* es el Gran Límite *(tai-tsi)*, es decir, el elemento inicial *(yuan)*." [45]

El reconocimiento de la existencia de un principio cualquiera distinto de *tai-i*, *tai-tsi* o *yuan* (lo que es lo mismo) conduce forzosamente a admitir una fuerza sobrenatural que existió con anterioridad a todo cuanto existe. Sin embargo, señalaba Kan Yu-Vei, "no hay base para hablar de que nada existiese con anterioridad al Gran Límite".[46]

Kan Yu-Vei trata también del tradicional problema de la filosofía china acerca de la relación entre el *tsi* (esencia, materia) y el *li* (forma, ley), al que da una respuesta materialista, sometiendo a crítica la posición idealista de Chu Si, el fundador del neoconfucianismo Sun. "Todas las cosas tienen su comienzo en el *tsi*, es decir, en un principio existe el *tsi* y luego el *li*." Y continúa: "Chu Si coloca el *li* ante el *tsi*. Esta afirmación es falsa."[47]

Un nuevo avance de la concepción relativa al origen del mundo la tenemos en Tan Si-Tun, quien se apoyaba en los adelantos científicos de que él tuvo noticias, principalmente en astronomía, física, química y biología.

El mundo, afirma Tan Si-Tun, comenzó a formarse a partir de una niebla gaseosa, que gradualmente se fue enfriando, condensando y solidi-

[44] Mao Tse-Tung, *Sobre la contradicción*. En *Obras escogidas*, t. 2, ed. rusa, Moscú, 1953, pág. 412.
[45] Cita tomada de la revista *Estudios Filosóficos*, 1957, núm. 1, pág. 75.
[46] Ibídem.
[47] Ibídem.

ficando. Las masas fundidas más condensadas se transformaron en el Sol y las estrellas; las masas solidificadas y enfriadas dieron lugar a la Tierra y demás planetas. Al producirse las condiciones oportunas, en la Tierra apareció la vida. Durante muchos millones de años transcurrió el proceso de aparición y desarrollo de los vegetales y los animales. Los seres vivos se vieron sujetos a evolución, pasando "de los moluscos a los peces, los anfibios, los reptiles y los monos, hasta terminar en el hombre".[48]

El número de estrellas, planetas y sistemas solares, dice Tan Si-Tun, es infinito, pero su *itai* es único. *Itai* es un término tomado de Europa; significa la transcripción china término del "éter". Ahora bien, Tan Si-Tun no lo concibe con el criterio físico que los naturalistas infundían al éter en la segunda mitad del siglo XIX, sino que le dota de un amplio contenido filosófico.

El *itai*, dice, es algo "extraordinariamente grande y extraordinariamente pequeño"; es la esencia del mundo, la fuente de todas las cosas y los fenómenos que hay en él.

"No hay nada que no le sea inherente, adonde no penetre y con lo que no esté relacionado; lo llena todo." [49]

Tan Si-Tun identificaba el *itai* con la electricidad. La manifestación más sutil del *itai* la constituyen los procesos psíquicos de los seres vivos, y en particular la actividad del cerebro humano, el pensamiento. El cerebro, estima Tan Si-Tun, es "uno de los lugares donde la electricidad adquiere forma concreta y obtiene un contenido sustancial".[50]

Consideraba asimismo que la relación entre los distintos fenómenos de la naturaleza y los cambios de estos fenómenos vienen condicionados por la actividad del *itai*. La capacidad del *itai* para penetrar en el mundo entero y ligar todas las cosas y fenómenos del mundo en un todo único la define Tan Si-Tun con la categoría de *Zen* (humanismo).

El *Zen* lo interpreta Tan Si-Tun en su libro *Doctrina del humanismo* no como una categoría ética, sino como una categoría que expresa los vínculos de todas las cosas y fenómenos. El humanismo, como categoría de las relaciones humanas, no es más que una de las fórmulas en que se revela el humanismo como categoría general. El *itai* no se separa, según la concepción de Tan Si-Tun, de todo lo existente, no se eleva sobre el mundo real, sino que existe en las propias cosas y encuentra su expresión y manifestación en los fenómenos físicos y psíquicos concretos.

La variedad de la naturaleza en sus tres estados se debe a la existencia en ella de muchos elementos químicos (habla de 73). Las diferencias entre las diversas cosas y los diversos organismos en las distintas esferas del mundo se deben, según él, "a la distinta disposición y distinta proporción de las partes que las componen", es decir, a su composición química.[51]

Así, pues, el *itai* de Tan Si-Tun no es sino el concepto de materia que existe independientemente del conocimiento, concepto que se obtiene al

[48] Cita tomada de Yan Chen-Dian, *Tan Si-Tun, pensador ilustrado chino de la Edad Moderna*, Ujan, 1955, pág. 35 (en chino).
[49] Tan Si-Tun, *Doctrina del humanismo*. En *Obras completas*, Pekín, 1954, página 9 (en chino).
[50] Ibídem, pág. 10.
[51] Ibídem, pág. 21.

hacer abstracción de las propiedades concretas de las cosas objetivas, de las cuales se ocupan también las ciencias naturales. La categoría de *Zen*, que se muestra como "función del *itai*", significa la concatenación universal de los fenómenos naturales sujetos a leyes objetivas.

Al propio tiempo, los reformadores no pudieron dar una solución correcta al problema de la esencia de los fenómenos espirituales. Su concepción del espíritu se desprendía de la concepción hilozoísta que atribuía un carácter animado a toda la materia. Estimaban que todas las cosas de la naturaleza poseen una función espiritual, cuya esencia no es sino la electricidad.

Así, pues, por un lado atribuyen un carácter espiritual a la materia y, por otro, materializan el espíritu. Y aunque sus premisas hilozoístas les llevaban a ciertas conclusiones idealistas —como la "inmortalidad del alma" y alguna otra—, el propio hilozoísmo probaba la fuerte corriente materialista de su filosofía, puesto que la causa de los fenómenos espirituales la buscaban en la propia naturaleza, y no en un mundo del más allá.

Las concepciones filosóficas de los reformadores se caracterizan también por el reconocimiento del eterno movimiento y cambio de las cosas. Estas ideas adquieren su máxima plenitud en las obras de Tan Si-Tun.

"Si nos volvemos al pasado —decía—, podemos ver que el proceso de aparición y desaparición (de las cosas) no tuvo nunca un comienzo. Si contemplamos el futuro, este proceso no tendrá nunca un fin. Si miramos el presente, el proceso de aparición y desaparición no se interrumpe jamás." [52]

Al objeto de argumentar su punto de vista, Tan Si-Tun recurre a los avances de las ciencias naturales de su tiempo, y en particular a la ley de la conservación de la materia y la energía. Apoyándose en los datos de la ciencia, expone la idea de que todas las cosas y fenómenos de la naturaleza pueden modificarse, es decir, cambiar su estado, y nada más, pero "no existir y luego desaparecer sin dejar huella".

Esto no significa en modo alguno, nos dice Tan Si-Tun, que las cosas concretas carezcan de principio y fin, de historia. Las cosas concretas aparecen y desaparecen constantemente, mas este proceso de aparición y desaparición no conduce a la destrucción de la materia de que se componen.

El agua, por ejemplo, señala Tan Si-Tun, al ser calentada se transforma en vapor, pero las partículas materiales (elementos) que integran esa agua no desaparecen sin dejar huella. También la tierra, dice, con el tiempo se convierte en polvo y dispersa, pero esas partículas materiales de la tierra (dispersada) dan lugar a un nuevo cuerpo celeste.

Algo análogo tenemos en los organismos vivos. El nacimiento y la muerte del ser vivo significa la "acumulación y dispersión" de partículas materiales, y no la "aparición y desaparición" de materia. Tan Si-Tun subrayaba los íntimos vínculos que unen a la vida y la muerte. "La vida es igual a la muerte", decía.

Por consiguiente, el *itai* como tal, si se toma en conjunto, sigue siendo el mismo, aunque en él tiene lugar constantemente "un proceso latente de aparición y desaparición".

[52] Tan Si-Tun, *Doctrina del humanismo*. En *Obras completas*, Pekín, 1954, pág. 29.

Considerando que el *itai* "no aparece ni desaparece", sino que se encuentra en estado de incesante movimiento y cambio, Tan Si-Tun expone la teoría de la "diaria renovación" a que se hallan sujetas la naturaleza y la sociedad. Si el mundo orgánico se encuentra en constante movimiento, pensaba, es porque en él se produce un proceso continuo de extinción de lo viejo y de nacimiento de lo nuevo, proceso que ninguna fuerza es capaz de detener. "Lo que ayer era nuevo —dice— hoy es ya viejo; lo que hoy es nuevo, también envejecerá mañana." [53]

Merece atención el intento de Tan Si-Tun de encontrar la causa fundamental del desarrollo del mundo material dentro de sí mismo. "¿Cuál es la causa más íntima de la renovación diaria? —preguntaba—. Respondo: el movimiento del propio *itai*, y nada más."[54]

Tan Si-Tun recurre para explicar su idea al ejemplo de fenómenos naturales como el trueno y el relámpago, que él considera provocados por el choque de dos fuerzas opuestas que se hallan contenidas en el *itai*.

El pensador chino da un paso hacia adelante, en la comprensión del carácter de la lucha de las fuerzas contrarias, con relación a las tradicionales nociones materialistas ingenuas que imperaban en el país. Su concepción de las causas del desarrollo no se basa ya en la simple, aunque genial, conjetura relativa a la lucha interna de las fuerzas *yin* y *yan*, sino que maneja los datos de que disponían las ciencias naturales de la segunda mitad del siglo XIX.

Esto nos dice que las concepciones materialistas de Tan Si-Tun contienen en grado considerable elementos de dialéctica, si bien, en su conjunto, presentan un carácter mecanicista.

Los reformadores, que reconocían el carácter objetivo del mundo exterior, no dudaban en la posibilidad de llegar a su conocimiento científico. El comienzo del conocimiento está, según Tan Si-Tun, en los sentidos (vista, olfato, oído, tacto y gusto). Las sensaciones, afirma, sólo aparecen después de que las cosas exteriores ejercen su acción sobre los sentidos del hombre y sobre su cerebro.

Apoyándose en la tesis de que todo cuanto existe en el mundo es un conjunto de partículas materiales o elementos, de la cantidad y disposición de los cuales dependen las diferencias entre las cosas, Tan Si-Tun estimaba que las denominadas cualidades secundarias de los objetos, como, por ejemplo, "lo frío y lo caliente, lo aromático y lo maloliente", tienen también existencia objetiva en las cosas y vienen condicionadas por el carácter de la disposición y unión de las partículas materiales de que los propios cuerpos se componen.

El conocimiento, señalaba Yan Fu, se mueve "de lo tosco a lo sutil, de lo manifiesto a lo latente, y así, paso a paso, yendo de un escalón a otro, sin apartarse del suelo firme, los hombres adquieren la capacidad de penetrar mentalmente en lo hondo de los fenómenos, de distinguir lo verdadero de lo falso".[55]

Yan Fu se remite a un materialista como Huxley para subrayar que la

[53] Tan Si-Tun, *Aclaraciones al artículo de "Sianbao"*, pág. 137.
[54] Tan Si-Tun. *Doctrina del humanismo*. En *Obras completas*, pág. 36.
[55] Yan Fu, *Consideraciones sobre la salvación del Estado de su ruina*. En *Materiales*, pág. 461.

naturaleza ha de ser conocida no a través de los libros únicamente, sino de una manera directa, tratando de penetrar en la médula de sus fenómenos. Para el verdadero científico, decía, el propio universo tiene que ser como un gran libro.

Los reformadores admitían que el proceso del conocimiento comienza en los sentidos, mas no comprendían el papel de la práctica revolucionaria, consentían el divorcio entre el proceso del conocimiento y la actividad práctica del hombre, entre el "conocimiento" y la "acción".

"Yo estimo el conocimiento y no estimo la acción",[56] decía Tan Si-Tun. "La proposición: "la razón de los hombres es la fuente de la riqueza y el poderío", es una verdad eterna e irrebatible",[57] afirmaba Yan Fu.

Aunque los reformadores, como partidarios de la Ilustración que eran, sobreestimaban el papel del factor espiritual, admitiendo el divorcio entre la "acción" y el "conocimiento", eran sinceros y ardientes partidarios de los conocimientos científicos y adversarios decididos de los "conocimientos" basados en la fe religiosa o en la "autoridad ciega". Yan Fu, por ejemplo, hacía grandes elogios de Bacon, a quien atribuía el mérito de los grandes progresos alcanzados por la ciencia occidental en los últimos siglos. Refiriéndose al papel del filósofo inglés en la ciencia, como innovador que fue el primero en romper los prejuicios del Medievo y en abrir el camino a las investigaciones científicas, Yan Fu decía: "Los hombres de ciencia han difundido por doquier sus nuevas ideas, y los hombres de acción las utilizaron al máximo y consiguieron éxitos enormes." [58]

Los reformadores estimaban que la ciencia verdadera tiene que proponerse el conocimiento de las leyes de la naturaleza con objeto de, apoyándose en ellas, "prever las consecuencias" de los fenómenos que se suceden. Todas las grandes leyes, dice Tan Si-Tun, "emanan de reiterados experimentos, de los numerosos resultados conseguidos por la experimentación." [59] "Cada proposición científica —afirma Yan Fu—, cada ley es admitida como indudable sólo en el caso de que se vea confirmada por múltiples ejemplos." [60]

Por consiguiente, al decir de los reformadores, las leyes y los principios generales tienen existencia objetiva, y la misión de la ciencia consiste en estudiarlos y en obrar de conformidad con ellos.

Los reformadores exigían que las investigaciones científicas "no se apoyasen exclusivamente en los hechos reales" y nada más, sino que el investigador se sujetase también a una posición rígidamente objetiva.

"Al investigar las cosas —dice Yan Fu— hay que examinarlas desde un punto de vista estrictamente científico, para el cual todos los objetos y fenómenos son iguales: no hay ni grandes ni pequeños; ni prolongados ni breves; ni nobles ni bajos; ni buenos ni malos." [61]

Los reformadores, que enarbolaban la bandera de la ciencia, trataron

[56] Tan Si-Tun, *Doctrina del humanismo*. En *Obras completas*, pág. 86.
[57] Yan Fu, *Las fuentes de la fuerza*. En *Materiales*, pág. 456.
[58] Ibídem.
[59] Tan Si-Tun, *Carta a Bei Yuan-Chen*. En *Obras completas*, pág. 413.
[60] Yan Fu, *Consideraciones acerca de la salvación del Estado de su ruina*. En *Materiales*, pág. 467.
[61] Ibídem.

en algunos casos de conciliarla con la religión. Más aún, incluso propugnaron la alianza de "la religión y la política". Cierto es que las distintas religiones las veían como sistemas éticos destinados al perfeccionamiento moral del hombre; Buda, Cristo y Mahoma, a los que se presenta como fundadores de sus respectivas religiones, son para los reformadores grandes personalidades históricas, que dejaron sus doctrinas éticas. De ahí que también consideren a Confucio como al fundador de uno de tales sistemas éticos, y hasta propusieron al emperador que proclamase el confucianismo "religión del Estado".

Los reformadores no creían que los "fundadores de religiones" poseyesen una eterna "fuerza sagrada". "Los fundadores de las religiones —decía Kan Yu-Vei— son también seres vivos, y por eso su razón es limitada." [62] Y después de subrayar el alcance perecedero, histórico, de las doctrinas religiosas añade:

"Los fundadores de las religiones nacieron en tiempos antiguos, cuando no se conocía el telescopio, razón por la cual al hablar del cielo no podían eludir los errores." [63]

Kan Yu-Vei enunció la idea de que en la futura sociedad humana, cuando ésta alcance su más alto nivel (el período de la Gran Unión, que con arreglo a sus concepciones equivalía al comunismo), todas las religiones acabarán por extinguirse, después de haber agotado su razón práctica de ser.

Los reformadores, que defendían abiertamente los conocimientos científicos, eran enemigos de los diversos prejuicios y supersticiones tan extendidos entonces en China, viendo en ellos un obstáculo para el progreso de la ciencia.

Kan Yu-Vei, por ejemplo, condenaba a quienes recurrían a la astrología para explicar los fenómenos de la naturaleza. "Suponer que mediante vaticinios es posible predecir toda clase de calamidades naturales, significa incurrir en un gran error",[64] decía.

Kan Yu-Vei se burlaba también de quienes, apoyándose en los antiguos sabios chinos, admitían un vínculo místico entre el cielo y la tierra. "Los antiguos decían —indica— que el cielo y la tierra están unidos uno con otro, lo mismo que el hombre y la mujer. Esto es un gran error." [65]

Las supersticiones, los vaticinios, las predicciones y demás prejuicios eran para Tan Si-Tun una "diablura", un "simple absurdo" que hay que "barrer por completo con la escoba", pues el daño que ocasionaron durante siglos "es imposible expresarlo con palabras". Proponía la clausura de los numerosos monasterios y templos, cuyos edificios habían de emplearse para establecimientos de enseñanza o de otro género. Los tesoros en ellos reunidos habrían de servir para la adquisición de material escolar y otros fines.

"Si todo esto es suprimido, no sólo se pondrá fin a la vana dilapidación de recursos y a la ociosidad de la gente, sino que los templos construidos

[62] Cita tomada de la revista *Estudios Filosóficos*, 1957, núm. 1, pág. 77.
[63] Ibídem.
[64] Ibídem, págs. 76-77.
[65] Ibídem.

para adorar a los dioses podrán ser utilizados para instalar en ellos el Parlamento, escuelas y diversos establecimientos sociales." [66]

Los reformadores no se limitaron a combatir las supersticiones y los prejuicios; también se manifestaron contra las concepciones idealistas y religiosas que la sociedad feudal había convertido en armas para su defensa.

Yan Fu critica el método de conocimiento de los idealistas de la escuela de Lu Sian-Shan y Van Yan-Min, quienes rechazaban el principio del estudio de las "cosas reales" y afirmaban que la esencia verdadera del mundo sólo nos la proporciona el "pensamiento intuitivo"; a este respecto decía:

"No sirven en absoluto las teorías de Lu Sian-Shan y Van Yan-Min, quienes afirman que la investigación de las cosas reales es completamente inútil, o que el éxito puede ser también conseguido sin la investigación de las cosas. Sus propias teorías, en esencia, llaman a guiarse exclusivamente por la sola conciencia. Suponían que sin salir de la puerta de su casa es posible saber todo lo que ocurre en el mundo, y no se preguntaban si lo que ellos denominaban conocimientos corresponde a lo que en el mundo sucede." [67]

Yan Fu se burlaba de los escolásticos feudales, que pretendían "saber absolutamente todo", y que afirmaban que les bastaba aprender de memoria "la mitad del *Lun-Yu* para resolver sin vacilaciones ni dudas cualquier cuestión del mundo". Los seguidores de la escuela de Lu Sian-Shar y Van Yan-Min, decía Yan Fu, "hacen suyos los comadreos pueblerinos exageran su "argumentación" y los robustecen con razonamientos "lógi cos". Y todavía hay casos peores, como el del sabio de Lishan, que se adentraba en consideraciones acerca de la calabaza sin saber siquiera si la calabaza existe".[68]

Yan Fu señalaba que tales sabios no hacían más que "causar daño a la verdadera ciencia acerca del mundo", y no producen nada más que perjuicio a China.[69]

Los reformadores criticaban también a aquellos sabios feudales que aceptaban ciegamente todo lo antiguo como si fuera un dogma. "En China —señalaba Yan Fu— los sabios se esfuerzan a toda costa en partir de los principios antiguos. Como son incapaces de comprender los errores de los antiguos, tampoco saben en qué basaban los antiguos sus razonamientos justos." [70]

Los verdaderos sabios, decía Yan Fu, no tienen que aferrarse a la letra muerta de los documentos viejos, sino seguir "el espíritu vivo de lo que aquellos sabios pensaban". En este "mundo tan mudadizo", afirmaba, "el modo mejor de observar las prescripciones de nuestros antepasados es el de renunciar a su simple imitación".[71]

[66] Tan Si-Tun, *Carta a Bei Yuan-Chen*. En *Obras completas*, pág. 428.
[67] Yan Fu, *Consideraciones acerca de la salvación del Estado de su ruina*. En *Materiales*. pág. 466.
[68] Ibídem.
[69] Ibídem.
[70] Yan Fu, *Las fuentes de la fuerza*. En *Materiales*, pág. 457.
[71] Yan Fu, *Consideraciones acerca de la salvación del Estado de su ruina*. En *Materiales*, pág. 472.

Así, pues, los reformadores de fines del siglo XIX dieron un nuevo impulso a la tendencia materialista de la filosofía y combatieron el oscurantismo feudal, las supersticiones y las concepciones idealistas del neoconfucianismo. De este modo abrieron el camino para una concepción del mundo progresista atendiendo las condiciones en que China se encontraba en aquel tiempo.

*

La base economicosocial sobre la cual se desenvuelve el pensamiento filosófico y sociológico de China en el último tercio del siglo XIX es el desarrollo de las relaciones capitalistas y la agravación sucesiva de la crisis del feudalismo, un mayor descontento de las amplias capas del pueblo chino con el yugo feudal a que se veían sometidas y por la invasión de las potencias coloniales. Las principales tendencias del pensamiento filosófico y sociológico de este período reflejaban las crecientes contradicciones sociales y la lucha de clase que se acentúa en el seno de la sociedad china.

La ideología de los terratenientes feudales descansaba, como antes en el neoconfucianismo Sun, dominado por el idealismo y la metafísica. Los defensores ideológicos del régimen feudal, que tenían por inmutable, oponíanse a todo lo nuevo, eran enemigos de la revolución popular. Lejos de ofrecer resistencia a los conquistadores, a los países capitalistas, buscaban su apoyo para combatir a su propio pueblo, con lo que contribuían a convertir a China en una colonia.

En el período de 1865 a 1894, los primeros reformadores (Fin Hui-Fen, Van Tao, Siue Fu-Chen, Chen Huan-In, etc.), que constituían un grupo de intelectuales inspirados por móviles patrióticos, expusieron una serie de ideas avanzadas que iban contra la nobleza feudal dominante y su conservadora ideología. El único camino para salvar a China de la "muerte", es decir, para sacarla de su atraso feudal y hacerla rica y poderosa, era, según ellos, el de las reformas económicas y políticas, utilizando para ello los avances científicos y técnicos de los países capitalistas de Occidente.

Los primeros reformadores chinos de este período fueron precursores del movimiento burgués que en pro de la reforma se desarrolla en China a fines del siglo XIX. Estos pensadores, entre los cuales descuellan Kan Yu-Vei, Lian Tsi-Chao, Tan Si-Tun y Yan Fu, hicieron la crítica del régimen feudal chino y de todo su sistema ideológico. Al propio tiempo que continuaban las mejores tradiciones del pensamiento filosófico y sociológico progresista de China, volvieron sus miradas a Occidente, en busca de la ciencia, la filosofía y la experiencia de los países capitalistas avanzados. La tendencia reformadora predominó en el pensamiento politicosocial y filosófico de China durante el último tercio del siglo XIX. Los grupos revolucionarios surgidos hacia 1895, de los cuales el más importante era el de Sun Yat-Sen, el *Sinchunhuei*, hasta fines de siglo no desempeñaron un papel tan importante como los reformadores.

Las concepciones filosóficas de los reformadores presentan una vigorosa tendencia materialista; sin embargo, su materialismo no era completo y consecuente, era mecanicista, a menudo se hallaba inspirado por el evolucionismo vulgar y abundaban en él las serias concesiones al idealismo.

En la interpretación de la vida social los reformadores eran idealistas. Su explicación de los fenómenos sociales partía del reconocimiento del papel decisivo de la función legisladora y de la educación. El motor del desarrollo social no lo veían en las masas populares, sino en el "talento ilustrado".

Los reformadores buscaban las leyes generales de desarrollo del mundo, defendían la idea del avance progresivo de la naturaleza y de la sociedad frente a la concepción del "ciclo eterno" que predicaban los ideólogos del feudalismo. No obstante, las ideas y el progreso, tal como las interpretaban los reformadores, ofrecían un carácter limitado: el progreso era para ellos únicamente el cambio lento y gradual de la sociedad vieja, cambio que había de realizarse con el acuerdo y por iniciativa de las altas capas gobernantes de la sociedad.

Las concepciones de los reformadores y su actuación política tuvieron un sentido progresista hasta el golpe de 1898. La crítica del régimen absolutista feudal y la propaganda de las ideas democráticas, de los conocimientos científicos y de los adelantos técnicos de Occidente despertaron a las fuerzas avanzadas del pueblo chino a la lucha por la emancipación del yugo feudal y colonial.

El golpe reaccionario de 1898 y la derrota del grupo de Kan Yu-Vei significaron el fracaso completo de los intentos de reformar a China desde arriba. Los reformadores se vieron reemplazados en el campo de lucha de las ideas políticas por el grupo de Sun Yat-Sen, que presentaba una ideología más radical, democrático-revolucionaria, y un combativo programa de acción.

CAPITULO VIII

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN LA INDIA EN EL PERIODO DE FORMACION DEL CAPITALISMO Y DE REFORZAMIENTO DEL YUGO COLONIAL (AÑOS 60 A 90 DEL SIGLO XIX)

A mediados del siglo XIX nos encontramos con una etapa crucial en la historia de la India. Después de aplastar el levantamiento nacional del pueblo hindú (1857-1859), los colonizadores ingleses dan fin a la conquista del país, empresa que les había llevado más de cien años. La India colonial quedó convertida en una base de materias primas agrícolas de la metrópoli, y al advenir la época del imperialismo se transformó en esfera de exportación del capital inglés.

El desarrollo del capitalismo en la India, que se inicia ya en el seno del sistema feudal, adquiere una forma extremadamente gravosa por los rapaces métodos de explotación que los industriales ingleses adoptan. Acerca de ello escribe Marx que Inglaterra "destrozó todo el entramado de la sociedad hindú, sin haber manifestado... el menor intento de reconstitución".[1] Los colonizadores se oponían con todas sus fuerzas al establecimiento de las relaciones capitalistas en la India: frenaban el progreso de la industria nacional, llevaron la agricultura hasta la decadencia y condujeron a la miseria a los productores fundamentales del país, a los campesinos.

Los colonizadores británicos, opuestos al desarrollo del capitalismo en la India, apoyaban y sostenían a las fuerzas feudales del país. Reconocían el derecho de propiedad privada del terrateniente —*zamindar*— sobre la tierra, con lo que, según se expresaba Marx, realizaban la expropiación artificial de los derechos de propiedad del campesino hindú a la tierra en favor del terrateniente. El *zamindar* era investido en los derechos ilimitados del señor feudal con relación a los campesinos. Podía a su arbitrio aumentar la renta, someter al campesino a arresto, adueñarse de sus bienes, etcétera. La opresión y la carencia de derechos, el agobiador fardo de las deudas y la miseria, las epidemias y el hambre convertían la vida del campesino en algo insoportable. No tiene, pues, nada de extraño que los levantamientos campesinos (en las provincias de Penjab, Maharashtra, Ma-

[1] C. Marx, *La dominación británica en la India.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, ed. esp., t. I, Moscú, 1951, pág. 315.

drás y Bengala, en los principados hindúes) se sucedieran constantemente durante casi toda la segunda mitad del siglo XIX.[2]

No tenía nada que envidiar la situación de los obreros: jornadas de 14 y 15 horas, penosas condiciones de trabajo, un salario mísero, viviendas reducidas y carentes de las más elementales condiciones sanitarias. La nueva clase nacía en medio de una abierta y dura lucha. Cada año aumentaba el número de huelgas. Pero el proletariado hindú, entonces poco numeroso y falto de organización, no era aún una fuerza política independiente; sus acciones eran dispersas y desorganizadas.

Al propio tiempo, las medidas económicas adoptadas por los industriales ingleses en la India (construcción de ferrocarriles, más tarde de minas de carbón y de minerales, etc.) estimulaban inevitablemente el desarrollo del capitalismo. La industria de la India crecía de año en año. Como un proceso histórico también inevitable, se formaban las nuevas clases de la sociedad hindú: la burguesía industrial y el proletariado. Simultáneamente, aparecía la intelectualidad nacional: abogados, médicos, maestros, etcétera. Estas nuevas fuerzas políticas, por su propia naturaleza, se enfrentaban a los colonizadores ingleses y a la reacción feudal.

La ideología religiosa ortodoxa del hinduismo y del Islam, imperante a la sazón en la India, reflejaba los intereses de la clase reaccionaria de los terratenientes feudales y de los *compradores*, que defendían los intereses del capitalismo inglés. Su credo político y teórico era la justificación del sistema feudal y colonial.

Por otra parte, los ideólogos de la burguesía nacional, como clase nueva, expresaban la conciencia nacional del pueblo hindú, que entonces se estaba formando, aunque en la mayoría de los casos actuaban bajo la bandera de la reforma religiosa. Este campo no era homogéneo; en él había dos corrientes: la burguesa liberal (formada casi en su totalidad por representantes de la gran burguesía e intelectuales burgueses) y la democrática radical (elementos pequeñoburgueses por su situación social y, más que nada, por sus concepciones).

La ideología del nacionalismo liberal comienza a estructurarse a mediados del siglo XIX; la ideología del nacionalismo pequeñoburgués y de la democracia no toma cuerpo hasta los años 80 y únicamente alcanza su plenitud a comienzos de siglo.

La ideología del movimiento de liberación nacional encerraba ya, desde el momento en que se gesta, rasgos característicos de la ideología de la burguesía de las colonias y países semicoloniales: ambigüedad, indecisión, inconsecuencia. Por una parte, las contradicciones económicas y políticas entre la burguesía de la India y la burguesía de Inglaterra impulsaron a la burguesía nacional a participar en la lucha contra los colonizadores; por otra, la comunidad de clase entre una y otra favorecía el establecimiento de una peculiar alianza de la burguesía de la metrópoli y de la colonia. Esta comunidad se incrementa particularmente en los períodos en que la lucha de clases cobraba en el país más virulencia.

A medida que la industria se desarrolla y se ensancha el mercado ca-

[2] Véase A. Benedíktov, *Los campesinos indios en los años 70 del siglo XIX*, Stalinabad, 1953.

pitalista, se vienen abajo las barreras que dividían a los distintos pueblos de la India. Paralelamente, la burguesía hindú tiende cada vez más a la unidad, a la agrupación de sus fuerzas para, en última instancia, convertirse en el líder político de todo el país. La unificación orgánica de la burguesía se plasma en 1885 en la creación del primer partido político: el Congreso Nacional de la India.

El pensamiento politicosocial y filosófico, nutrido en este terreno histórico, reflejaba las crecientes contradicciones y la lucha de clases, también en aumento, que se observan en el seno de la sociedad hindú.

Una de las figuras más visibles del reformismo hindú es el bengalí Ramakrishna Paramahansa, cuyo verdadero nombre es Gadadhar.

Ramakrishna (1834-1886) era originario de una pobre familia de brahmanes. No recibió una instrucción sistemática y estudió principalmente los dogmas y ritos de distintas religiones, el cristianismo, el budismo y el islamismo. No escribió libros, no dejó obras filosóficas. Sus ideas las expuso oralmente, en forma de parábolas.[3]

Ramakrishna consideraba que, en última instancia, todas las religiones enseñan una misma cosa, a saber, que los distintos dioses son uno y el mismo ser. Unos lo llaman Alá, otros Brahma, unos terceros Kali, los cuartos Rama, Hari, Buda, etc.[4]

Ramakrishna sustentaba la filosofía *Vedanta*. Ahora bien, sus concepciones se diferenciaban mucho de las anteriores formas de esta filosofía, vinculadas a los nombres de Shankara y Ramanudha. La doctrina *Advayta* ("monismo absoluto") de Shankara, que parte del reconocimiento de la identidad del ser y la conciencia, es para Ramakrishna demasiado abstracto. No aceptaba la proposición *advayta* en el sentido de que el mundo visible y las "almas individuales" (comprendidas como esencias independientes con relación al cuerpo del hombre) son un conjunto de cambios fenoménicos meramente ilusorios.

Ya Ramanudha (siglo XII) "restringía" el alcance de la doctrina *Advayta*. En su *vishishta-advayta* ("monismo limitado") afirmaba que el mundo no es ilusorio, sino que representa la manifestación de una sustancia espiritual absoluta o Brahma.

Este punto de vista del idealismo absoluto lo aplica también Ramakrishna a los fenómenos de la vida social. Para caracterizar la relación entre lo absoluto y los fenómenos se vale de la siguiente imagen: "Hay frutos que se componen de pulpa, piel y semillas. Cuando tomo la pulpa, desecho la piel y las semillas. Pero si quiero hablar del peso de todo el fruto, el peso de la pulpa sola me será insuficiente. Entonces habrá que pesar la pulpa, las semillas y la piel juntas. Lo que tiene pulpa, tiene forzosamente semillas y piel. De la misma manera, lo que es absoluto tiene también todos los fenómenos." [5]

Ramakrishna afirmaba haber puesto su doctrina al servicio del hombre. Esta manera de servir "al hombre", tal como él la comprendía, pre-

[3] Algunas de las parábolas, recogidas por Mahasai, uno de sus discípulos, fueron editadas en ruso con el título de *Predicciones de Ramakrishna.*

[4] *La predicción de Ramakrishna,* San Petersburgo, 1915, pág. 105.

[5] Ibídem, pág. 67.

sentaba un carácter místico; si invitaba a "servir al hombre" era por "ver en él a Dios".[6]

Cada alma individual, según sus concepciones místico-religiosas, es inmortal y potencialmente divina. Ver a "Dios" en el hombre significa, ante todo, que hay que considerar su alma como parte de la sustancia espiritual absoluta o Brahma, de la cual se desprendió en otros tiempos y a la cual, en última instancia, ha de volver para diluirse en ella "como gota de lluvia en el océano". El fin supremo de la vida del hombre, afirma el idealista, es su fusión con lo absoluto, mas para ello ha de emanciparse de la funesta influencia de las pasiones, los deseos y las preocupaciones, de todo cuanto liga al hombre con la realidad. "El monismo *vedanta* —dice Ramakrishna— afirma que el yo verdadero no mantiene vínculos con nada; ni el placer, ni el dolor, ni la virtud ni el vicio pueden afectarle lo más mínimo. Afectan sólo a las personas que piensan que su alma es lo mismo que el cuerpo." [7]

A semejanza de otros místicos, Ramakrishna afirmaba que podía "mostrarse como ejemplo vivo de cómo un hombre verdaderamente espiritual, muerto por completo para el mundo de los sentidos, puede en el plano del espíritu ser una conciencia espiritual".[8]

En realidad, esto se reducía a utilizar los métodos de los yogas [9] para alcanzar el denominado *samadhi* o éxtasis místico.[10] La consecución del *samadhi* debía significar que el hombre es prácticamente capaz de liberar su "verdadero yo" de las "cadenas" del mundo real, de unirse al ser absoluto (Dios) y, de este modo, alcanzar la inmortalidad.

Los historiadores burgueses de filosofía suelen subrayar, unilateralmente, sólo el aspecto místico-religioso de la doctrina de Ramakrishna. "Lo más importante de cuanto alcanzó Ramakrishna —escribe Müller— es su capacidad para caer en cualquier momento en el estado *samadhi*." [11] Las concepciones de Ramakrishna son tan complejas que algunas de sus tesis pueden parecer a primera vista contradictorias.

En unas parábolas predica el abandono de la realidad, mientras que en otras llama a acercarse a los intereses prácticos de los hombres; en un caso

[6] Véase R. Rolland, *Obras*, ed. rusa, t. XIX, Leningrado, 1936, pág. 56.

[7] *La predicción de Ramakrishna*, pág. 125.

[8] Ibídem, pág. 15.

[9] *Yoga* (en sánscrito, unión): sistema filosófico de la India, fundado en el siglo II a.n.e. por el sabio Patanali. Lo principal en este sistema es la doctrina del conocimiento de sí mismo. Siguiendo esta vía, afirma el yoga, el hombre puede alcanzar la "liberación", es decir, es capaz de liberar su conciencia individual, su alma, de las influencias de la vida material y fundirla en un todo con el conocimiento absoluto, o sea con Dios. Hay numerosos "métodos" prácticos para alcanzar el conocimiento de sí mismo: regulación de la respiración, control de los sentidos, etc.

[10] *Samadhi:* forma peculiar de éxtasis. "En el estado de *samadhi* su cuerpo (de Ramakrishna) se quedaba absolutamente inmóvil. No se percibían ni el pulso ni el latido del corazón, los ojos quedaban entreabiertos, y si alguien tocaba con el dedo sus pupilas, los párpados no hacían el menor movimiento reflejo, y su cuerpo no daba ninguna muestra de percibir la sensación" *(La predicción de Ramakrishna*, página 13).

[11] M. Müller, *Sri Ramakrishna Paramahansa, su vida y su doctrina*, Moscú, 1912, página 98. Véase también *Life of Sri Ramakrishna*, Bombay, 1955; S. Nirvedananda, *Sri Ramakrishna and Spiritual Renaissance*, Bombay, 1953.

aconseja "entregarse por entero a Dios", y en otro previene contra la excesiva inclinación hacia el culto religioso, etc.

Pero la realidad es que no existe contradicción alguna. Por cuanto este mundo, como manifestación de la sustancia divina, es, según sus palabras, el lugar donde se encuentran las almas humanas individuales, y la "liberación" del alma depende de su "buen" comportamiento en este mundo, el hombre no ha de apartarse de los asuntos mundanos, sino todo lo contrario, tiene que cumplirlos escrupulosamente. Para todo debe haber "moderación": inclinarse hacia los asuntos mundanos y olvidar a Dios es tan pecaminoso como orar a Dios y olvidarse de las obligaciones cotidianas.

La proposición *advayta* de que la base de todo lo existente es una misma sustancia divina o Brahma, la veía Ramakrishna como prueba de la identidad o "afinidad" de las almas humanas, por cuanto todas ellas son manifestación de la "sustancia única". Partiendo de estas posiciones, habla de la igualdad de todos los hombres entre sí, comprendidos los hindúes y los ingleses, y creía ingenuamente que recurriendo a la "esencia humana" de los colonizadores podría llegarse a un acuerdo con ellos y aliviar la suerte de su pueblo.

En la concepción del mundo de Ramakrishna encontraba reflejo la forma pasiva de protesta de los círculos liberales de la sociedad india contra el yugo de los colonizadores británicos.

Otra figura destacada de la reforma religiosa de la India en este período es *Dayananda Mulshankar* (1824-1883), que adoptó el seudónimo de Sarasvati. Se dio a conocer como dirigente del movimiento reformador, que actuaba dentro de la sociedad Aria Samadj, que él fundó en 1875.

Las concepciones politicosociales de Sarasvati se ven presididas por la idea de la reestructuración de la sociedad india según los principios burgueses. Lanzó la iniciativa de crear en la India una "sociedad ideal", en la que todos serían iguales ante Dios, pero manteniéndose en pie la desigualdad económica. De acuerdo con los bienes poseídos, la "sociedad" se dividía en "castas". A la cabeza del Estado figuraría un monarca "imparcial y justo".

Sarasvati criticó el monismo idealista de los *Vedantas* (entre ellos Ramakrishna), al que oponía la idea de la existencia de tres sustancias independientes: Dios, el alma y la materia. El alma se halla unida a Dios, pero sin ser cosas idénticas: se relacionan entre sí como el "contenido" y el "continente". La materia es una sustancia independiente y forma el mundo de los objetos y fenómenos.

Movido por su deseo de reformar el hinduismo, Sarasvati sometió a crítica ciertos aspectos de esta religión (idolatría, creencia en el carácter ilusorio y la vanidad de todo lo existente, en el ineluctable poder del destino y en la impotencia ante él del hombre, etc.). Condenando la sumisión pasiva ante el destino, el reformador invitaba a sus seguidores a mantener una posición activa. Estaba convencido de que con ayuda de la ciencia el hombre podía colocar las fuerzas de la naturaleza a su servicio, mejorando así las condiciones de su existencia.

La reforma religiosa afectaba también al islamismo. El movimiento nacional burgués de los intelectuales musulmanes (con su centro en Aligarh) era un intento de sintetizar los avances de Occidente y los valores

culturales de la India, un intento de crear una nueva religión reformada, de interpretar el Corán con un criterio racionalista y de acomodarlo a los más modernos adelantos de la ciencia. Los principales ideólogos y teóricos del nacionalismo en el campo musulmán, lo mismo que en el hindú, eran simultáneamente líderes políticos y reformadores religiosos.

Dentro de esta tendencia descuella *Said Ahmad-han* (1817-1898). Sus obras principales son *Causas de la insurrección india* (1858), *Comentarios a la Biblia* (1862) y *Cartas de un viaje por Europa* (1869). En 1886, Said Ahmad-han creó —frente al Congreso Nacional— la Confederación Musulmana de Instrucción, y en 1887 la Asociación de Agricultores de Aud para la defensa de la India contra el Congreso Nacional.

Sociedades y grupos reformadores, que en la segunda mitad del siglo XIX aparecen en distintas regiones del país (Bengala, Penjab, Maharashtra), son activos elementos que sostienen las ideas de la unidad nacional y del patriotismo dentro de la India. Por la forma que adquirían, la labor y las ideas de estas sociedades ostentaban de ordinario un carácter religioso, e incluso místico-religioso, mas su esencia era burguesa y de emancipación. Así, la sociedad Aria Samadj, a que antes hacíamos referencia, hizo su lema principal el llamamiento "¡Volvamos a los Vedas!"; pero un examen más atento de las actividades de esta sociedad nos muestra que la idea de volver al pasado era un intento de acomodar el hinduismo reformado a las necesidades del desarrollo burgués.

En Bengala fueron muchos los que se agruparon en torno a la revista *Hindu Patriot,* en cuyas páginas las obras de Bankin Chandra Chatterhi, Vivekananda, el joven Rabindranath Tagore y otros muchos eran un llamamiento a la lucha contra la esclavización del país por el extranjero, contra la discriminación racial, por la libertad, la igualdad y la fraternidad de todas las capas de la población hindú.

Estos representantes de los intelectuales burgueses progresivos de la India declaraban "nacional" la ideología de Sanatana (hinduismo ortodoxo), que ellos trataban de renovar de acuerdo con las nuevas condiciones históricas.[12]

Dentro de esta ideología, la lucha que se desarrolla en pro del despertar de la conciencia nacional del pueblo hindú y de la consolidación de las fuerzas nacionales del país plasmó en diversos movimientos [13] (para el fomento de la industria nacional, la ciencia, el lenguaje, la música, el teatro, etc.).

Uno de los más importantes movimientos ideológicos de este género lo dirigía en Bengala la organización *Hindu Mela* o Djatia Mela,[14] al frente de la cual se encontraban Nadj Narayan Boshu, Dvidzhendranath Tagore y Ganendranath Tagore.

Las ideas sobre las que estos movimientos descansan inspiran también la literatura nacional.

[12] Narahari Kabiraj, *El movimiento de liberación nacional en Bengala,* Moscú, 1956. Bh. Datta, *Swami Vivekananda: Patriot-Prophet,* Calcuta, 1954, págs. 23, 24.

[13] Véase I. P. Mináev, *Ensayos sobre Ceilán y la India,* parte 2, San Petersburgo, 1878, pág. 188. Pramatha Nath Bose, *A History of Hindu Civilization,* vol. I, Calcuta, 1894, págs. 103-126.

[14] Asamblea Hindú o Asamblea Nacional.

El joven Rabindranath Tagore [15] llamaba a la lucha contra la esclavitud colonial y fustigaba a quienes colaboraban con los ingleses y ensalzaban su "civilizadora labor en la India". En 1877 leyó en la tribuna de Djatia Mela un verso [16] en el que decía:

> Tras de ensalzar el yugo británico
> los príncipes se apresuran
> a inclinar la cabeza a los pies del extranjero.
> ...No, por dulce que sea su canto...
> Nosotros no cantamos esas canciones,
> sino que, unidos estrechamente,
> una nueva canción cantaremos.[17]

En la busca de la "nueva canción", es decir, de la nueva ideología que iluminase el camino de la edificación de una India libre e independiente, centraron su atención los filósofos vedantistas.

Un destacado representante de la filosofía del vedanta fue *Vivekananda* (Narendranath Dutt, 1862-1902).

Al nombre de este pensador va unida una de las páginas más brillantes de la ideología del movimiento de liberación nacional de la India a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Procedía de una familia rica, culta y de ideas avanzadas, y muy temprano se inició en el estudio de la filosofía. Sus biógrafos nos dicen que la lectura de *Estudio de la religión* de Mill le produjo honda impresión. En los años 80 estudió las obras de Descartes, Hume, Kant, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Comte y Darwin.

En 1884, la familia de Vivekananda se arruinó. "...Me moría de hambre —había de recordar más tarde el filósofo—. Descalzo, iba de una oficina a otra, y en todas partes me negaban un empleo. Supe por mi propia experiencia qué es el afecto de los hombres. Fue mi primer contacto con la vida real. Descubrí que en ella no hay un lugar para los débiles, los pobres, los desamparados." [18]

En las concepciones de Vivekananda encuentran un reflejo la fuerza y la debilidad, la complejidad y la contradicción de la ideología burguesa, que en aquel período comienza a formarse. La sincera simpatía hacia las masas populares se conjuga en él con la incomprensión de sus verdaderos intereses, el deseo de acercarse al pueblo con el temor al pueblo, la aspiración a emanciparse del yugo colonial con la ingenua fe en la "buena voluntad" de los colonizadores, el idealismo y la metafísica con elementos de materialismo y de dialéctica, un profundo espíritu religioso con manifestaciones de carácter ateo.[19]

[15] Acerca de él, véase el tomo V de la presente HISTORIA.

[16] R. Tagore, *Recuerdos*. Moscú, 1924, pág. 122.

[17] Cita tomada de Narahari Kabiraj, *El movimiento de liberación nacional en Bengala*. págs. 96, 97.

[18] R. Rolland, *Obras*. t. XIX, pág. 163.

[19] A veces, la doctrina de Vivekananda es expuesta sin la debida relación con las condiciones históricas y el movimiento de liberación nacional de la India. Para Abhedananda, por ejemplo, Vivekananda es "un monje hindú *sanniasi*... un predicador de la verdad, aparecido súbitamente como un gigantesco cometa en el horizonte" (Swami Abhedananda, *Vivekananda and His Work*, Calcuta, 1950, págs. 8, 9).

En la *Historia de la filosofía* dirigida por S. Radhakrishnan, Vivekananda es con-

El conocimiento directo de la penosa situación y del modo de pensar de su pueblo condujo a Vivekananda a la convicción de que la India se estaba convirtiendo en un barril de pólvora para la explosión del cual bastaba con una pequeña chispa. Y en efecto, los años 80 fueron un período de agudización de las relaciones entre el pueblo hindú y los colonizadores ingleses.

Refiriéndose a la situación en la India, Marx escribía el 19 de febrero de 1881 a N. F. Danielson: "En la India se preparan para el gobierno británico serias complicaciones, si no una insurrección general." [20]

Aun sin tener una idea clara del carácter y de las fuerzas motrices del creciente movimiento de liberación nacional, Vivekananda se preparó para tomar parte activa en él. Datta afirma incluso que quiso fundar un "partido de revolucionarios".[21] A juzgar por ciertos datos indirectos, se trataba no de una organización de masas, sino de un pequeño grupo de adeptos del movimiento de liberación nacional. Así, por ejemplo, hablando en Madrás sobre el tema "Mi plan de campaña", Vivekananda exclamó: "¡Hombres! ¡Hombres! Todo lo demás se encontrará después. Lo que necesito son hombres jóvenes, fuertes, enérgicos, llenos de fe, sinceros hasta la médula. Dadme un centenar y daré la vuelta al mundo." [22]

siderado, principalmente, como divulgador de la doctrina de Ramakrishna. *(History of Philosophy: Eastern and Western*, vol. 1, Londres, 1952, pág. 529.)

Diversas publicaciones politicosociales y filosóficas de la India sostienen también que Vivekananda se mantuvo alejado de la política y que era enemigo de estas actividades. Hay que señalar, sin embargo, que Vivekananda (lo mismo que Rabindranath Tagore y otros muchos pensadores de la India) entendía a menudo por "política" la política antiindia de los colonizadores ingleses.

Al contrario, "religión" o "vida religiosa" significaba a menudo para Vivekananda el modo de vida erigido sobre el principio de la colaboración pacífica de "todos los hombres", su igualdad de derechos y su respeto mutuo. Esto, según Vivekananda, es característico, ante todo, del pueblo indio, pues "este enorme pueblo es el único, en toda la historia de la humanidad, que no rebasó nunca los límites de su país para conquistar otras naciones" (cita tomada de I. Nazhivin, *En el valle del dolor*, Moscú, 1907, página 186); antes al contrario, fue constantemente objeto de la depredación y la violencia. En este aspecto se comprende el verdadero sentido de las conocidas palabras de Vivekananda, que a menudo son citadas en las publicaciones burguesas: "Cada nación, lo mismo que cada individuo, tiene en la vida un tema único que sirve de centro de su existencia... Para una nación como Inglaterra ese principio vital es el poderío político. Para otra es el impulso artístico. Para la India, la tónica de todo el acorde es la vida religiosa... Las reformas políticas y sociales han de ser siempre implantadas en la India partiendo de su vitalidad religiosa" (S. Vivekananda, *The complete Works. Mayavati-Almore, Advaita-Ashrama*, 1947, parte III, pág. 220).

Vivekananda, además de filósofo, fue una relevante personalidad politicosocial (véase, por ejemplo, el artículo de E. N. Komarov *De la historia del movimiento de liberación nacional y del pensamiento social en Bengala a fines del siglo XIX y comienzos del XX*, en la recopilación *El movimiento de liberación nacional en la India y la actividad de B. G. Tilak*, Moscú, 1958).

Sería incorrecto considerar la doctrina de Vivekananda como un sistema meramente religioso, alejado de la política y sin un amplio alcance social. Al propio tiempo, tampoco se puede admitir la afirmación de que Vivekananda era un ideólogo de los campesinos revolucionarios indios, un demócrata revolucionario, y que ciertas manifestaciones suyas coinciden incluso con las tesis teóricas del marxismo (en cuanto a las clases y la lucha de clases, a la dictadura del proletariado, etc.) (Bh. Datta, *Swami Vivekananda: Patriot-Prophet)*.

[20] C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, Leningrado, 1953, pág. 343.
[21] Bh. Datta, *Swami Vivekananda: Patriot-Prophet*, Calcuta, 1954, pág. IX.
[22] S. Vivekananda, *The Complete Works*, parte III, pág. 223.

Vivekananda siguió atentamente el desarrollo de la vida social de Europa, conoció personalmente a algunos revolucionarios de aquel tiempo y estudió sus obras. En París se entrevistó con Kropotkin. En su crítica del falso carácter de la democracia burguesa de Occidente, Vivekananda escribía: "Los que tienen dinero mantienen el gobierno del país bajo su planta y, valiéndose de ello, roban al pueblo, le chupan la sangre. Los ricos envían a las gentes sencillas a hacer la guerra en países remotos y, en caso de victoria, llenan sus bolsas con el oro conseguido al precio de la sangre en los campos de batalla. En cuanto al simple pueblo, lo único que le queda es verter su sangre." [23]

Al mismo tiempo que eleva su voz contra el yugo colonial y feudal, Vivekananda busca respuesta a cuanto se refiere a los destinos históricos de la India, a las vías y medios para transformar el país en un Estado rico, fuerte e independiente. El principal constructor de la futura India lo veía en el pueblo. Este, según él, eran las masas campesinas, que componían la mayoría absoluta de la población del país. Toda la sociedad de la India la dividía en dos clases: ricos ("clase alta") y pobres ("clase baja").

La clase baja *(sudras)* es el pueblo, las masas; a ellas pertenece el futuro. "Las masas son la única esperanza de la India. Las clases altas están muertas moral y físicamente." [24] En los países europeos hay también "clases de gentes que en nombre de la política roban a otros y engordan a costa de la sangre de las masas populares..." [25] Llegará un tiempo, decía, en que se alzarán los *sudras* de todos los países, se sacudirán la dominación de las clases "altas" y "por todas partes establecerán su dominación absoluta".

Vivekananda fue uno de los primeros pensadores de la India que, bajo la influencia de las publicaciones socialistas europeas, se llamó abiertamente socialista. Pero en estas publicaciones no veía la expresión y el producto de un determinado movimiento real, sino obras puramente teóricas. Sus propias investigaciones teóricas en el campo de la sociología se vieron limitadas al marco del "pensamiento puro".

Las principales ideas de su utópica teoría de transformación de la sociedad india son las siguientes:

De conformidad con las condiciones históricas de la India, a la cabeza del Estado puede figurar cualquiera de las cuatro castas: los sacerdotes, los guerreros, los comerciantes y los trabajadores. Cada forma de gobierno tiene sus ventajas y sus defectos.

En tiempos antiguos, cuando gobernaban los sacerdotes (brahmanes), en el país imperaba un "terrible exclusivismo". Los sacerdotes y sus familias poseían todo género de privilegios. La ventaja de esta forma de gobierno consistía en que "en ese período se colocan los cimientos de las ciencias". El gobierno de los guerreros (ksatryas), que sustituyó al poder de los sacerdotes, era "tiránico y cruel". Pero en este período "el arte y la vida social alcanzan gran altura". El gobierno de los mercaderes (vaysias), establecido más tarde, tenía la ventaja de que, al recorrer todos los

[23] S. Vivekananda, *The Complete Works*, parte V, págs. 364, 365.
[24] Ibídem, pág. 81.
[25] Ibídem, pág. 365.

sitios, propagaban los conocimientos reunidos en el período de gobierno de los sacerdotes y guerreros. No obstante, en este período la cultura "comienza a decaer".

Más tarde ha de aparecer el gobierno de los trabajadores (sudras). Entonces se producirá la justa distribución de los bienes materiales, se establecerá la igualdad económica de todos los miembros de la sociedad y se borrarán las diferencias de casta. Ahora bien, Vivekananda mira con pesimismo el progreso de la cultura en este período. Se propagará ampliamente la "instrucción ordinaria", pero cada vez será menor el número de hombres geniales, extraordinariamente dotados.

Así llega a la noción de la "sociedad ideal".

"Si fuera posible —dice— crear un Estado en el que los *conocimientos* del período sacerdotal, la cultura del período del gobierno de los guerreros, el *espíritu distributivo* del período de gobierno de los mercaderes y el *ideal de igualdad* del último período (gobernación de los sudras) quedasen reunidos en un todo único, suprimiendo los defectos inherentes a cada una de estas formas de gobierno, esto sería un Estado ideal." [26]

Según Vivekananda, los tres primeros períodos de la historia de la India han transcurrido ya. Ahora ha llegado el tiempo del cuarto período, en el proceso del cual ha de ser construida la "Nueva India".[27]

Sin embargo, su principal constructor, el pueblo, duerme. "Las masas humanas de nuestro país son como un Leviatán dormido." [28] De lo que se trata, pues, es de despertar, de poner en pie a las masas del pueblo. "Id a las cabañas —decía Vivekananda a la parte avanzada de la juventud india—, de puerta en puerta, a la caída de la tarde, al mediodía, a cualquier otra hora, y abridle los ojos... Enseñad a los muchachos y muchachas del campo... Inculcad ideas en sus cabezas." [29] En este plano, Vivekananda criticaba duramente la limitación de los ideólogos del liberalismo burgués, en particular de los "reformadores sociales" que actuaban en el marco del movimiento de los *samadhis*. "¿Habláis de reforma social? Mas para vosotros las reformas sociales significan la propaganda de un segundo casamiento, o la emancipación de la mujer, o alguna otra cosa semejante... Para unos pocos, tales reformas serán indudablemente útiles, mas ¿qué beneficio representarán para toda la nación? En su mayor parte, lo que vosotros denomináis reformas sociales no afecta al conjunto de la gente pobre." [30]

Frente a los "reformadores sociales" Vivekananda se esfuerza por exponer un "amplio" programa de acción en el que se tuvieran en cuenta los intereses de "toda la nación" y, en primer lugar, de las masas populares.

[26] S. Vivekananda, *The Complete Works*, parte VI, pág. 343.

[27] Datta interpreta muy arbitrariamente el sentido de esta fórmula acerca del "Estado ideal". Se inclina incluso a pensar que Vivekananda "preveía" las transformaciones sociales que se están operando en la China actual y se han operado en la U.R.S.S. Para demostrarlo aduce una manifestación de Vivekananda: "La futura conmoción, que habrá de dar comienzo a la nueva era, vendrá de Rusia o de China. No puedo decirlo aún concretamente, pero será uno de esos dos países" (Bh. Datta, *Swami Vivekananda: Patriot-Prophet*, pág. x).

[28] S. Vivekananda, *The Complete Works*, parte VI, pág. 407.

[29] Ibídem.

[30] Ibídem, parte V, pág. 249.

Sin el apoyo de las "capas inferiores", decía, es imposible hablar siquiera de ninguna transformación seria. Y esas "capas inferiores", según él, en un país como la India, únicamente podían ser puestas en pie con ayuda de la religión, la educación y la instrucción.

Así, pues, Vivekananda mostraba una sincera simpatía hacia el pueblo indio, tenía fe profunda en él y trataba de servir a sus intereses. No obstante, todas estas tendencias subjetivas del pensador no llegaban hasta el pueblo. Más aún, encarnadas como se vieron en su doctrina filosófica idealista, objetivamente se oponían a los intereses del pueblo. Esto ocurrió porque, siguiendo la doctrina idealista religiosa de Ramakrishna, Vivekananda veía en el hombre a "Dios", pero no comprendía la verdadera naturaleza social del individuo. De ahí que su filosofía entera, que se proponía la "educación de la personalidad", no consiguiera de hecho su propósito.

El problema de la naturaleza del hombre lo relaciona Vivekananda con su noción de lo que es sustancia. El universo, escribía, no fue creado por ningún Dios ilimitado, no debió su aparición a ningún espíritu del más allá. "El mismo se crea, se diluye y se manifiesta. Es la Existencia Unica e Infinita, el Brahma." [31]

La obra suprema de esta sustancia "que se crea a sí misma" es el hombre. El hombre es la "síntesis del universo" o un "universo en pequeño", pues contiene en sí la materia física del reino mineral, la fuerza vital del vegetal, la capacidad de sentir y de desear del animal, el intelecto simple que corresponde a animales superiores en la actualidad desaparecidos... y el alma, la única que forma el "verdadero hombre".

Resumiendo, el hombre se compone de dos partes principales: cuerpo y alma. Todo lo que constituye el cuerpo se refiere al mundo material, es decir, a la esfera del "ser no verdadero". Todo lo que se refiere al alma (a la "esencia del hombre") se halla vinculado al "ser verdadero", al alma absoluta, al *atman*.

¿Qué relaciones existen entre el alma y el cuerpo, entre el ser "verdadero" y el "no verdadero"? "Este mundo —escribe Vivekananda— no es nuestra auténtica morada. Es sólo una de las etapas a través de las cuales hemos de pasar. Recordad la gran sentencia de la filosofía *Sankhya:* "Toda la naturaleza para el alma, y no el alma para la naturaleza." La naturaleza existe únicamente para la educación del alma; no tiene otro sentido; existe porque el alma ha de poseer un conocimiento y liberarse a través del conocimiento." [32]

Toda la doctrina de Vivekananda tiende, en última instancia, a demostrar que el conjunto entero de la vida politicosocial, laboral y personal y de la actividad del hombre ha de ser considerado desde el punto de vista de la "liberación" del alma y de su fusión con lo absoluto, con el Brahma.

Hay dos grandes vías para la consecución de este fin: la vía del conocimiento abstracto y la vía del sentimiento religioso.

Refiriéndose a la primera, Vivekananda escribe: "Todos nuestros co-

[31] Cita tomada de J. Nehru, *Descubrimiento de la India*, Moscú, trad. rusa, 1955, página 362.

[32] Swami Vivekananda, *Karma-yoga*, San Petersburgo, 1916, pág. 32.

nocimientos se basan en la experiencia. Lo que se denomina conocimiento razonado, al que vamos a través de la inferencia, de lo menos general a lo más general, o de lo común a lo particular, descansa en la experiencia." [33] El concepto de "experiencia" no abarca para él la actividad politicosocial y productiva de las masas, las clases y los partidos; la experiencia es la actividad práctica personal del individuo.

El proceso de conocimiento, según su doctrina, transcurre como sigue: con ayuda de los órganos sensoriales (por ejemplo, el ojo), el hombre percibe determinadas sensaciones. El ojo las transmite a otros órganos del cuerpo, y éstos a la conciencia; la conciencia, a la "facultad determinante", y de esta última la recibe la *purusha* (alma), la cual, luego, parece como si diera la orden de moverse en sentido inverso. A excepción de la *purusha*, todas las fases enumeradas son materiales, aunque el material de que se compone la conciencia es más sutil. "Unicamente la *purusha* es inmaterial. La conciencia es un instrumento del alma, mediante el cual parece como si se apoderase de los objetos exteriores." [34] Esta vía del conocimiento, piensa Vivekananda, llevará, en última instancia, al hombre a "comprender" que la verdad no se halla en "este mundo", sino "allá", en el Brahma, al que no son aplicables las categorías de espacio y tiempo, de movimiento y contradicción, del bien y el mal.

En tanto en cuanto el hombre es "síntesis del universo", es decir, e centro de todas las propiedades y cualidades de la sustancia, es posible l otra vía de consecución de la verdad, la observación de sí mismo. Viveka nanda se inclinaba hacia la segunda vía. "El hindú —decía— tiende a la introspección, quiere ver las cosas en sí y a través de sí, a través de la visión subjetiva." [35]

Para alcanzar el "ser verdadero" a través del conocimiento de sí mismo, Vivekananda opta por la "vía de ocho fases" del yoga: *Yama* (ejercicios morales que educan y acostumbran a decir la verdad, a no apropiarse de lo ajeno, a no causar daños, etc.), *niyama* (ejercicios morales destinados a someter las pasiones, a educar la castidad, etc.), *asana* (diversos ejercicios físicos diarios), *pranayama* (ejercicios respiratorios), *pratyahara* (dirección de la conciencia), *dharana* (concentración), *dhiana* (contemplación interna) y *samadhi* (contemplación suprema, éxtasis).

En el grado *samadhi*, la conciencia, según esta teoría, se eleva por encima de los límites de la conciencia de sí mismo y entra en contacto directo con la verdad absoluta. "En el grado más alto o *samadhi* vemos las cosas en sí, vemos el material de que se componen todos los diversos órdenes de seres, vemos la arcilla, el conocimiento de la cual nos permite conocer la materia de todo el universo." [36]

La propaganda de la idea de que los hombres habían de prepararse para pasar al "ser verdadero" no apartaba a Vivekananda de los problemas de la vida terrena. Al contrario, de conformidad con la doctrina del hinduismo acerca del *karma* [37] —"la vida terrena determina toda la vida

[33] Swami Vivekananda, *La filosofía yoga*, Sosnitsa, 1911, pág. 1.
[34] Ibídem, pág. 18.
[35] Swami Vivekananda, *The Complete Works*, parte III, pág. 191.
[36] Swami Vivekananda, *La filosofía yoga*, pág. 62.
[37] La palabra *karma* no significa sólo "obra", acción, sino también causalidad, ley.

subsiguiente"—, invitaba a educar un "espíritu activo" en el hombre, pues lo que "aquí" siembra lo recogerá "allá".

La naturaleza del hombre, decía Vivekananda, es la unidad de tres fuerzas: *radhas* (actividad), *tamas* (inercia) y *sattva* (equilibrio). Según las circunstancias, pasa a primer plano una u otra de dichas fuerzas. No hay que permitir el predominio absoluto de los "extremos", particularmente del *tamas*, que engendra en el pueblo la inercia, la no resistencia al mal.

Sus manifestaciones contra la teoría de la "no resistencia" son el lado más fuerte de la filosofía de Vivekananda. "Todos los grandes maestros dijeron: "No te opongas al mal." Enseñaron que la no resistencia es el supremo ideal moral. Todos sabemos que si algunos de nosotros comenzasen a dar vida a este ideal, todo el edificio social se vendría abajo; los malos se apoderarían de nuestras propiedades y de nuestra vida y obrarían con nosotros a su arbitrio. Si el ideal de la no resistencia fuese aplicado siquiera un solo día, nos conduciría a la catástrofe. No obstante, intuitivamente, en el fondo de nuestro corazón sentimos la verdad de la "no resistencia al mal". Se nos asemeja un ideal sublime. Mas la prédica de esta doctrina solamente significaría condenar a la muerte a una gran parte de la humanidad." [38] Así, pues, aunque Vivekananda sentía "en el fondo de su corazón" la verdad de la doctrina de la "no resistencia al mal", comprendía muy bien que no podía ser una buena guía práctica en la vida social. Así afirmaba: "...la no resistencia será una virtud sólo cuando el hombre sea fuerte para prestar resistencia." [39]

El *karma*, piensa, obliga al hombre a ser activo, a trabajar con diligencia en bien de su sociedad. La dirección y el sentido de cada uno de sus actos vienen determinados por lo que la situación histórica concreta exige: "El deber de cada uno estriba en hacer aquello que lo ensalce y ennoblezca de conformidad con el ideal del pueblo o de la capa social a que pertenece." [40]

El *karma* abarca todos los fenómenos del mundo material y espiritual. En otras palabras, todo lo que hemos visto, sentido y hecho, todo acontecimiento que se produce en el universo, resultado como es, por una parte, de hechos pasados, se convierte, por otra parte, en causa y produce su acción. En este sentido "somos responsables de lo que somos y podemos convertirnos en lo que queremos ser".[41]

Vivekananda se manifiesta contra la concepción teleológica del mundo. Muchos, movidos "por su estupidez", piensan que los bienes en que abunda la naturaleza han sido creados para ellos y que todo su "trabajo" ha de reducirse a pedir esos bienes a Dios. En tal caso el tigre podría decir: "El hombre ha sido creado para mí", y añadiría: "Señor, qué malos son esos hombres que no se ponen en mi camino ni permiten que me los coma; infringen tu ley." [42] De ahí la conclusión: "El mundo ha sido creado para nosotros en la misma medida que nosotros para él." [43]

[38] Swami Vivekananda, *Karma-yoga*, págs. 11, 12.
[39] Ibídem, pág. 14.
[40] Ibídem, pág. 41.
[41] Ibídem, pág. 5.
[42] Ibídem, pág. 66.
[43] Ibídem, pág. 67.

Tales son los puntos fundamentales de la teoría de la educación activa, del individuo física y espiritualmente desarrollado, expuesto por Vivekananda.

Vivekananda posee el mérito histórico de haber sido uno de los primeros demócratas burgueses y patriotas de la India que llamó abiertamente a la conquista de la libertad nacional y relacionó conscientemente la lucha de liberación nacional con la situación de las masas populares. Sin embargo, el carácter idealista-religioso de sus concepciones le impidió encontrar el camino por el que verdaderamente podía ponerse al servicio de su pueblo.

*

La peculiaridad de las condiciones históricas de la India en la segunda mitad del siglo XIX la determinan acontecimientos tales como la derrota del levantamiento nacional de 1857-1859, el reforzamiento del yugo colonial y feudal, la extrema complejidad del duro camino que sigue el afianzamiento de las relaciones capitalistas, las acciones espontáneas de las masas campesinas y la escasa cuantía y falta de organización de la clase obrera.

Todo esto repercute en ese período no ya sobre el contenido y la forma de desarrollo de las doctrinas filosóficas y sociológicas, sino también sobre toda la ideología del movimiento de liberación nacional en su conjunto.

Vivekananda, Dayananda Sarasvati y otros representantes avanzados de la burguesía nacional en ascenso buscaban la salida a la situación en que se encontraba el país en la reforma de las religiones tradicionales (hinduismo, islamismo) y de las instituciones politicosociales del feudalismo, apoyándose para ello en los avances de la ciencia y en cierta experiencia de la democracia burguesa de Occidente.

Los reformadores comentaban a su modo los cánones y dogmas de dichas religiones, defendían concepciones politicosociales burguesas por su naturaleza y sostenían la filosofía idealista religiosa Vedanta.

Las concepciones sociológicas y filosóficas de los pensadores progresistas de la segunda mitad del siglo XIX, pese a su limitación histórica y de clase, contribuyeron favorablemente al desarrollo de la conciencia patriótica y nacional de los pueblos de la India, y significaron una valiosa aportación a la historia de la lucha que mantenían por su liberación nacional.

CAPITULO IX

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO DEL CERCANO Y MEDIO ORIENTE (IRAN, PAISES ARABES, TURQUIA) EN EL PERIODO DE DESINTEGRACION DEL FEUDALISMO Y GESTACION DE LAS RELACIONES CAPITALISTAS (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX)

En el siglo XIX, el feudalismo atraviesa una profunda crisis en el Cercano y Medio Oriente. A comienzos de ese siglo, cuando estos países se ven incorporados a la órbita del mercado capitalista mundial, comienzan a desarrollarse en ellos, sobre la base de la producción artesanal, elementos de las relaciones capitalistas. Mas la invasión del mercado interior por las mercancías industriales que a bajo precio llegaban del extranjero, originó dificultades para la expansión de la economía nacional, y a mediados del siglo XIX entra en decadencia la producción nacional, ya de por sí muy débil. Los países del Cercano y Medio Oriente no pueden superar su carácter agrario y se convierten en fuente de materias primas agrícolas para el mercado capitalista mundial.

La expansión económica y política de las potencias capitalistas convierte al Cercano y Medio Oriente en objeto de enconada lucha de los Estados europeos, que se disputaban las esferas de influencia. El capital extranjero, que penetra en esos países, quebranta, por una parte, los soportes económicos del régimen feudal y, por otra, apoyándose en las instituciones politicosociales del feudalismo, que se mantenían en pie, dificulta todavía más el avance de la economía nacional, el incremento del capital industrial nacional.

La burguesía nacional sigue siendo una capa extraordinariamente reducida y económicamente débil hasta fines de siglo. Al propio tiempo, el predominio del capital extranjero crea condiciones favorables para el florecimiento de la burguesía compradora, cuya rapaz actividad contribuyó a que los países del Cercano y Medio Oriente perdiesen para siempre muchos valores nacionales.

La transformación del Irán, los países árabes y Turquía en semicolonias trajo un empobrecimiento de las masas populares, como nunca se había visto, y un reforzamiento de la cruel explotación a que se hallaban sometidas por los señores feudales nativos y por el capital extranjero.

Estas condiciones planteaban ante las fuerzas sociales avanzadas la tarea histórica de emprender la lucha contra las caducas relaciones feudales y la preponderancia del extranjero, por la emancipación nacional de sus

países. Hallábase a la cabeza de la lucha la burguesía nacional —progresista en aquellas condiciones—, de cuyo seno salieron diversos ideólogos que se hicieron eco, en sus obras y en su actividad politicosocial, de las progresistas aspiraciones de los pueblos del Cercano y Medio Oriente.

La lucha ideológico-política entre los círculos reaccionarios feudales y la joven burguesía nacional, el movimiento de liberación nacional, que agrupaba a las grandes masas del pueblo, y la propagación de las ideas europeas, llevaron a la crisis de las tradicionales concepciones religiosas y determinaron el carácter ilustrado del pensamiento filosófico y sociológico de los pueblos de esta parte del mundo.

1. Irán.

El desenvolvimiento del pensamiento politicosocial del Irán en el siglo XIX presenta una serie de características esencialmente nuevas, derivadas ante todo de la expansión de las potencias capitalistas en este país.

Los ideólogos burgueses de Occidente (Ferry, Lapouge, Gobineau, Rhodes y otros) trataban de presentar la expansión de las potencias europeas como una empresa que beneficiaba a la humanidad entera; así enunciaron la decantada teoría de la "impotencia" y de la "incapacidad" de los pueblos del Irán para una existencia independiente. Tales afirmaciones no eran más que maniobras políticas, tras las que se ocultaban los planes de establecimiento de la dominación absoluta de las potencias capitalistas europeas.

La penetración del capital extranjero dejó una profunda huella en el desarrollo economicosocial y político del país; así vemos, ante todo, la especialización de la agricultura de conformidad con las necesidades del mercado capitalista internacional, el brusco freno que se impone a la industria local, que se ve parcialmente destruida. El capital extranjero, al suprimir la unidad de la producción y el cambio, hasta entonces existente en el país, contribuyó al mantenimiento de las relaciones feudales de producción, y en ocasiones, a unas relaciones semifeudales, semipatriarcales. La monarquía feudal absoluta, con el Islam como ideología imperante, quedó como encarnación del régimen político iranio. De tal suerte, se vio cerrado prácticamente el camino para el desenvolvimiento del país por la vía burguesa.

En estas condiciones, el pensamiento politicosocial progresista se ve inspirado por la lucha contra el despotismo de la monarquía burocrático-feudal, institución en la cual se concentraban los numerosos vicios del régimen feudal. A la cabeza de la lucha contra el podrido régimen absolutista-feudal y contra el capital extranjero se encontraba la burguesía naciente, clase que era portavoz de las nuevas relaciones sociales.

A mediados del siglo XIX se acentúa la lucha de las masas populares contra el feudalismo y el capital extranjero, al incrementarse profundamente el descontento de los campesinos y de las capas pobres urbanas. En este sentido es muy significativo el movimiento de las masas campesinas y urbanas de 1848-1852, conocido en la historia del Irán con el nombre de movimiento *babaísta*. Revestido como se hallaba de un ropaje religioso,

como es lo común en la época feudal, lo dirigieron representantes de la naciente burguesía comercial.

La causa del ilimitado predominio y de la arbitrariedad de los señores feudales la veían en el *Corán* y el *Sharia* (legislación musulmana), que consideraban caduco, por lo que pedían su sustitución por otras leyes, leyes que, según su doctrina, habían de ser proclamadas por un nuevo profeta. Uno de los dirigentes de este movimiento fue *Seid Ali-Mohammed Sirazi* (1820-1850), conocido con el sobrenombre de Bab, que significa "puerta" (a través de la cual penetra en los hombres la nueva fe). El mismo origen tiene la denominación de *babaísmo* que se dio a la nueva doctrina. Las bases del babaísmo se hallan expuestas en la obra *Beyan* ("Revelación", 1847). Este libro, tal como lo concebía Bab, debía reemplazar al Corán. La época del Islam, afirmaba Bab, había terminado, y comenzaba la era del babaísmo.

La doctrina de Bab, dirigida contra el despotismo de los gobernantes feudales de Irán, respondía a los intereses de la burguesía comercial irania. Los ideólogos de las masas trabajadoras oprimidas —campesinos y artesanos— convirtieron el babaísmo en instrumento y bandera de una poderosa lucha antifeudal. *Molla Mohammed-Alí Barforushi*, uno de los ideólogos más destacados de esta tendencia, proclamó, frente a las concepciones de Bab, la completa igualdad económica y política de los hombres y la necesidad de suprimir la propiedad privada. De conformidad con su doctrina, todos los hombres han de gozar de todos los bienes en igualdad de condiciones.[1] Pedía la radical modificación del régimen social y llamaba a la lucha revolucionaria.[2] Así, pues, los movimientos babaístas eran democráticos y antifeudales; objetivamente iban también dirigidos contra la subordinación del país al capital extranjero. Pero la lucha de las masas campesinas contra el yugo social y nacional corrió la misma suerte que todos los movimientos campesinos en la época del feudalismo, o sea que no se vio coronada por el éxito.

Los reaccionarios nobles feudales y las capas altas de la burguesía compradora, que contribuyeron activamente a la penetración del capital extranjero, sofocaron los levantamientos babaístas. En este período se generaliza el *behaísmo*, o ideología cosmopolita de la burguesía compradora irania. El fundador del behaísmo fue *Mirza Hussein Alí* (Bajá-Ulla). La religión, decía, ha de ser fuerte, ha de abarcarlo todo, ha de ser capaz de responder a las exigencias del tiempo. Los behaístas se manifestaban contra las prescripciones del Islam, que representaban un freno para el comercio y para los vínculos con el capital extranjero; lo que hacían era legitimar la usura. Su naturaleza cosmopolita la disimulaban con una pretendida "tolerancia religiosa", defendían la existencia de un Dios único y universal para todos los pueblos, del que decían que cada hombre lo lleva en sí. Con su doctrina del Dios único, el behaísmo tendía a suprimir la diferencia, proclamada por el Islam, entre los "fieles" y los "infieles".

Lo que principalmente distingue entre sí a los miembros de la sociedad son, según los behaístas, las diferencias de carácter psíquico entre los in-

[1] M. Ivanov, *Las insurrecciones babidistas en Irán*, Moscú, 1939, pág. 90.
[2] Ibídem, pág. 86.

dividuos; por eso reducían las contradicciones sociales a una lucha entre caracteres. Negaban la lucha de clases y atribuían la existencia de la propiedad privada a la actividad humana exclusivamente, a las facultades personales de los individuos.

En aquellas condiciones, cuando las potencias capitalistas penetran cada vez más en el Irán y lo convierten en una semicolonia, se agudiza más y más la lucha ideológica. En este período, en el Irán, como en los demás países del Cercano y Medio Oriente, se extiende ampliamente el panislamismo, como ideología de los terratenientes feudales, y la Ilustración, como ideología de la joven burguesía nacional.

Los ideólogos del panislamismo querían robustecer la religión musulmana como baluarte del régimen feudal, a la vez que se manifestaban contra la penetración del capital extranjero en el Irán y demás países del Cercano y Medio Oriente. En la época del imperialismo, los panislamistas, como escribió V. I. Lenin, trataban de "unir el movimiento de liberación contra el imperialismo europeo y americano con el fortalecimiento de las posiciones de los *janes*, los terratenientes, los mulas, etc".[3]

El fundador del panislamismo fue *Seid Jemal ed-Din al Afgani* (1838 1897). Viajó mucho por los países del Oriente musulmán, donde hizo prc paganda contra los colonizadores.

En París, Jemal ed-Din y el egipcio Mohammed Abdo fundaron el periódico *Urvat ul-Vuska*, que contribuyó en cierto grado a incrementar la lucha del pueblo egipcio por su independencia.

Dentro del país, Jemal ed-Din consideraba necesaria la implantación de ciertas reformas que reforzasen a los terratenientes feudales, clase de la cual era ideólogo.

Jemal ed-Din es autor de *Radde nichiriye* (Refutación del materialismo, 1870). Partidario de la "teoría orgánica" de la sociedad y del maltusianismo, y defensor de los dogmas religiosos, presentaba las relaciones entre las clases, dentro de la sociedad de explotación, como relaciones "naturales" e "inmutables".

Entre las personalidades iranias que se encontraron bajo la influencia de Jemal ed-Din el más conocido fue Mirza Aga-jan Kermani.

Aga-jan luchó contra el despotismo que imperaba en su país y llamó al pueblo a unirse con los turcos para combatir a los colonizadores. En 1896 fue ejecutado en Tabriz, junto con otros dos propagandistas del panislamismo.

Cierto que Jemal ed-Din, Aga-jan y sus adeptos luchaban contra el colonialismo; ahora bien, lo que el panislamismo se proponía fundamentalmente en el plano político era la agrupación de los pueblos musulmanes bajo la férula del imperio otomano, con su estructura feudal, y la supresión definitiva de la independencia y la soberanía de los Estados musulmanes.

Mientras tanto, la sociedad irania de fines del siglo XIX se acercaba con pasos rápidos a la revolución burguesa. El despertar de la conciencia nacional y las ideas del nacionalismo burgués estimularon la lucha contra

[3] V. I. Lenin, *Esbozo inicial de tesis sobre las cuestiones nacional y colonial*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 31, pág. 127.

las potencias imperialistas y el régimen feudal. Esto encuentra un reflejo en la intensa actividad ilustradora de los intelectuales burgueses.

Las figuras más destacadas de la Ilustración, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, fueron Malkom-jan, Zein-ol-Abedin Maraguei y A. Talíbov. Sus concepciones denotan la influencia de las ideas progresistas del eminente pensador demócrata azerbaidjano M. F. Ajúndov.[4]

Continuando la labor iniciada por Ajúndov, Malkom, Maraguei y Talíbov veían su principal tarea en la propagación de la ciencia y la cultura de los pueblos del Irán. Esto era, según ellos, el instrumento más importante para la emancipación social y nacional del puebo, lo que pondría fin al fanatismo, el oscurantismo, las supersticiones y las ideas místicas; lo que permitiría remontar el atraso económico y político del país y encarrilarlo por la vía del progreso y de la civilización. *Malkom-jan* (1833-1909) es autor de numerosas obras, fundó el periódico *Kanún* (La Ley) y creó la sociedad Faramush-jane. En esta última se debatían diversos problemas científicos y politicosociales, primeramente con un mero espíritu liberal ilustrado, y más tarde en el plano de la intervención activa contra el despotismo y el colonialismo dentro del país. Algunos miembros de la Sociedad pasaron a organizar el movimiento constitucionalista iranio. Más tarde, Faramush-jane cambió su nombre por el de Majma-e adamiyat (Sociedad del Humanismo), a la cual correspondió un importante papel en la preparación de la revolución irania de 1905-1911.

En un principio, Malkom confiaba ingenuamente en que las transformaciones sociales serían obra de un monarca "culto". "Yo mismo demostraré al mundo —escribía— qué grandes obras puede realizar un *shah* justo cuando se propone el renacimiento del pueblo." [5]

Las concepciones politicosociales de Malkom van cambiando a medida que se acentúan las contradicciones de clase y la lucha de clases cobra más virulencia en el Irán. Se va convenciendo de que ni el *shah* ni sus ministros —interesados en conservar el régimen feudal— eran capaces de cambiar nada en el país. En su crítica de quienes todavía creían en el monarca "justo" y "culto", capaz de llevar al país por la nueva vía del desarrollo burgués, escribe: "Nos admira que nuestros sabios no se hayan cansado aún de hablar de los profetas y de sus interminables lamentaciones... Considerando toda la experiencia de los acontecimientos anteriores, hemos de comprender que nuestros gobernantes no pensaron jamás en nuestros asuntos, y no pensarán. Y por mucho que nos admiremos y gimamos, estos "justos" gobernantes jamás cambiarán de conducta. De acuerdo con sus normas, están entregados a sus asuntos. Ha llegado la hora de que nosotros nos ocupemos de los nuestros. Y cualquiera que sea el punto de vista que se adopte, veremos que nuestro único deber es hoy el de unir al pueblo bajo la bandera del humanismo." [6] La única fuerza capaz de luchar contra la autocracia y el capital extranjero la veía en el pueblo unido. "...El comienzo de la salvación de nuestro pueblo —escribía Malkom— debe ser obra del propio pueblo. Está claro como el día que cualquier pueblo sólo

[4] Véase el tomo II de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, págs. 343-345.
[5] Malkom, *Obras*, t. I, Teherán, 1948, pág. 197 (en persa).
[6] *Kanún*, Londres, 1892, núm. 8 (en persa).

puede mostrar su fuerza y potencia a condición de que se mantenga unido. La unidad del pueblo es la primera condición de su existencia." [7]

Malkom luchó infatigablemente contra la política colonial de las potencias capitalistas en Irán y contra las ideas cosmopolitas del behaísmo, que sostenían los ideólogos de la burguesía compradora y las capas altas de los terratenientes feudales.

"El verdadero dueño de un país es su pueblo",[8] escribía con toda razón. El patriotismo y el amor al pueblo ocupan un lugar importante en su obra.

Malkom sometió a dura crítica la anticientífica "teoría" racial. "Lo propio de la naturaleza humana —escribe— es ir hacia adelante, progresar. Esta ley de la naturaleza es absoluta para todo país y para todo pueblo; es decir, no existe en la tierra un pueblo que sea incapaz de progresar... Los iranios, como todos los pueblos restantes, son capaces de progresar." [9]

Malkom desenmascara a los ideólogos del racismo y pregunta: "¿Es que el hombre debe nacer obligatoriamente a orillas del Sena o del Támesis para tener derecho al progreso y lograr unos conocimientos que están al alcance de la humanidad? ¿Es que el hombre nacido en Africa o en Asia ha de ser considerado obligatoriamente como un ser incapaz y falto de talento? Los pueblos de Asia no tienen que envidiar a los europeos por su talento y sus dotes naturales." [10]

El atraso cultural del Irán con relación a los países europeos lo identificaba con los intereses políticos de la camarilla dirigente, para la cual la ilustración del pueblo era la causa de los choques sociales. Malkom denunciaba esta tendencia reaccionaria y escribía:

"¿Por qué negamos con tanta energía la ciencia y nos hemos convertido en enemigos jurados del saber? Porque la ciencia abre los ojos al pueblo, y el pueblo cobrará ánimos, vendrá y dirá: "No somos animales y queremos ser personas como los demás, queremos conservar nuestros derechos humanos", y esto, indudablemente, se contradice con lo que en nuestro país se ha convertido en regla." [11] La camarilla dirigente y el clero musulmán, en su deseo de negar los conocimientos científicos, recurrían a la escolástica medieval, a fin de reforzar las cadenas de la esclavitud social y espiritual.

Malkom tacha de ignorantes a los ideólogos del Islam —a los ulemas, mostehides, etc.— y escribe: "Los ignorantes estudian los objetos y fenómenos de todo el mundo partiendo no de la verdadera naturaleza, sino de lo que de ellos se ha dicho y escrito. Los ignorantes no creen dignas de confianza las verdades que el pueblo ve con sus propios ojos. Y al contrario, cualquier absurdo que leen en unos infectos folios lo aceptan sin dudar lo más mínimo." [12]

[7] *Kanún*, Londres, 1892, núm. 9.
[8] Ibídem, 1892, núm. 15.
[9] Malkom, *Obras*, t. I, pág. 209.
[10] Malkom, *La fuente del progreso. El jeque y el visir*, Tiflis, 1907, pág. 20 (en persa).
[11] *Kanún*, 1892, núm. 10.
[12] Archivo de la Sección de Manuscritos del Instituto de Literatura Nizami, de la Academia de Ciencias de la R.S.S. de Azerbaidján. Inv. núm. 5-362-3527, pág. 7 (en persa).

Las afirmaciones del clero musulmán acerca de la existencia de una inteligencia "perfecta" e "innata" las toma Malkom como fruto de la ignorancia. No hay inteligencia "perfecta" sin conocimientos científicos adquiridos. La inteligencia perfecta puede ser atribuida a cualquier individuo cuando la relacionamos con los conocimientos científicos. "Una de las desgracias del Irán —escribía— es que nuestros dirigentes no hacen diferencia entre la inteligencia y el saber. Según ellos, la inteligencia perfecta está por encima de los conocimientos adquiridos. Mas cualquier niño puede demostrar la inexactitud de estos razonamientos; y hablando en general, la "inteligencia innata" no es capaz de nada sin conocimientos adquiridos." [13]

Este pensador ilustrado iranio tenía un elevado concepto de la significación de la ciencia. "No hay duda —escribía— de que el poderío y la fuerza, la existencia y la solidez, el bienestar y la tranquilidad de todos los Estados dependen de la resplandeciente luz de la ciencia." [14]

A lo largo de medio siglo Malkom participó activamente en la lucha del pueblo contra el yugo feudal y colonial. La propagación de la ciencia y la cultura era para él un factor cardinal que conduciría a la emancipación social y nacional del pueblo.

Otro gran ilustrado del Irán fue *Zein-ol-Abedin Maraguei* (1837-1910). Su famosa obra *Diario del viaje de Ibrahim-bek* contribuyó en gran escala al despertar del pueblo iranio y a su incorporación a la lucha contra el despótico régimen existente. En dicha obra son sometidos a dura crítica el régimen feudal y la funesta influencia de la Inglaterra imperialista sobre la economía y la vida interior del país.

El conocido historiador iranio Ahmed Kesravi describe así la influencia del libro de Maraguei: "Muchos iranios, que se habían habituado a una vida sucia y repulsiva, y que no se imaginaban otra distinta, con la lectura de este libro despertaron del sueño y sintieron una sacudida. Podríamos citar a muchos que después de leer el *Viaje de Ibrahim-bek* se incorporaron a la lucha por una vida mejor en el país. Esta enorme influencia sobre los lectores es lo que hizo que el libro fuera prohibido y que, durante cierto tiempo, se propagase secretamente." [15]

Aun siendo adversario del absolutismo, Maraguei en sus reivindicaciones no iba más allá de la monarquía constitucional. Para él, los conocimientos científicos y la cultura eran lo que permitiría acabar con todas las calamidades de la sociedad, la fuente de su progreso económico y cultural y el instrumento de lucha contra el colonialismo.

En la preparación ideológica de la revolución irania de 1905-1911 y en el desarrollo del pensamiento politicosocial y filosófico a fines del siglo XIX, un gran papel corresponde a *Abd-or-Rahim Talíbov* (1855-1910).

Talíbov escribió varias obras politicosociales en las que plantea y resuelve diversos problemas filosóficos. Las ideas allí expuestas correspondían al desarrollo progresista del pensamiento politicosocial y filosófico en

[13] Malkom, *Obras*, t. I, pág. 79.

[14] Archivo de la Sección de Manuscritos del Instituto de Literatura Nizami, de la Academia de Ciencias de la R.S.S. de Azerbaidján. Inv. núm. 5-362-3527, pág. 10.

[15] Ahmed Kesravi, *Historia del movimiento constitucionalista en Irán*, Teherán, 1954, pág. 360 (en persa).

el Irán en el período en que se preparaba la revolución de 1905-1911. Sus obras principales son, entre otras, *Masael-ol hayat* (Cuestiones de la vida, 1906) y *Masalek-ol-mohsenin* (Los caminos de la virtud, 1904).

En sus escritos, Talíbov somete a dura crítica la política antipopular de la camarilla gobernante del Irán: del *shah*, de los ministros, los gobernadores y la burguesía compradora, a quienes culpa del caos y la ruina a que el país había llegado. Talíbov comprueba amargamente que los gobernantes del Irán son gentes vacías y sin valor alguno, que con su afectación y suficiencia encubrían su incapacidad. Por boca del protagonista de *Los caminos de la virtud* acusa airadamente a los gobernantes, que no hacían nada y se mostraban insensibles a la suerte de su patria.

"Conocéis todos los vicios originados por la falta de orden y la arbitrariedad, pero vuestros egoístas intereses personales os impiden reconocerlo. En tal caso, no tenéis derecho a hablar de conciencia. Si tuvieseis conciencia, consideraríais al Irán vuestra patria... conservaríais vuestra dignidad... Los que tienen conciencia se comportan de otra manera, están dispuestos a sacrificar su vida en defensa de su honor; no envolverán en las redes de la falta de derechos a 40 coruros [16] de un pueblo antiguo y capaz, ni lo empujarán al abismo de la miseria, la tiranía y la extinción." [17]

Talíbov consideraba necesario reemplazar la monarquía absoluta por la constitucional a fin de poner fin al yugo del feudalismo y a su base social; pero no idealizaba el régimen social burgués ni las formas burguesas del Estado, sino que, al contrario, denunciaba muchos vicios de la sociedad capitalista. Refiriéndose a los países capitalistas escribe: "Su libertad e igualdad no es otra cosa sino una terrible arbitrariedad, una presunción ilimitada y una máxima impudicia... Por las noches, miles de hombres y mujeres sin hogar duermen a orillas de los ríos y junto a las tapias de las fábricas..." [18] Talíbov es enemigo de las guerras desencadenadas por las potencias imperialistas para apoderarse de territorios ajenos y esclavizar a otros pueblos. Para él son acciones bárbaras, en las que no caen ni siquiera los animales más rapaces.[19]

En bastantes ocasiones, Talíbov se acerca a la comprensión de las causas de las guerras en la sociedad burguesa. La causa principal de las guerras que sostiene la burguesía es para él la necesidad de buscar nuevas fuentes de materias primas y la lucha por la ampliación de los mercados de venta. Digan lo que quieran los teóricos burgueses, sostiene, la guerra no es un fenómeno eterno y natural. Talíbov, que estaba al tanto de las publicaciones socialdemócratas en Rusia, tenía una idea general del socialismo, a cuyo triunfo trataba de vincular la supresión de las guerras y el advenimiento de la paz eterna para todos los pueblos. La guerra desaparecerá únicamente, decía, "cuando los pueblos del mundo creen en la tierra una gran federación denominada "República Roja" y... la población del universo pase a integrar una familia única.[20] Talíbov es el único pensador

[16] 20 millones. El *corur* es igual a 500.000.
[17] Talíbov, *Los caminos de la virtud*, El Cairo, 1904, pág. 39 (en persa).
[18] Ibídem, págs. 41, 42.
[19] Talíbov, *Cuestiones de la vida*, Tiflis, 1906, pág. 37 (en persa).
[20] Ibídem, pág. 91.

iranio de este período que señala que para acabar con el yugo feudal hay que abolir la propiedad feudal sobre la tierra. "Después de esto —escribe— en el Irán no tiene que haber terratenientes." [21]

Talíbov, lo mismo que Malkom, atribuye gran importancia a los conocimientos científicos para la transformación de la sociedad. Sostiene que las leyes de la ciencia se ven confirmadas por la experiencia, por la práctica. y que la ciencia ha de contribuir a que el hombrea sea feliz.[22]

Las concepciones filosóficas de Talíbov son contradictorias. Fluctúa entre el idealismo y el materialismo. Era teísta, veía en Dios al creador del mundo, pero negaba su intervención diaria en la vida de la naturaleza y la sociedad. El teísmo, atendidas las condiciones en que se encontraba el Irán feudal, donde imperaban las concepciones religiosas, era una cómoda forma para la lucha con la escolástica islámica.

Talíbov afirmaba que en la naturaleza todo se compone de partículas materiales íntimamente ligadas entre sí. "Todo cuanto existe en el mundo se compone de partículas materiales, y todas las partículas —que poseen sus propiedades y se encuentran en determinadas relaciones con otras partículas— forman un todo único." [23] Puesto que el mundo material es un todo único, los fenómenos naturales se encuentran en relación indestructible. "Si quieres saber —escribe— cómo todo lo existente necesita uno de otro y de qué manera se excluye la posibilidad de que las cosas existan aisladas unas de otras, y todo en el mundo es concatenación, fíjate: la simiente no germina sin agua, tierra, luz y calor, y la tierra, el agua y el calor, sin la simiente, no dan ni planta ni fruto. El agua sin tierra pudre la simiente; el calor sin agua seca, quema y destruye todo." [24]

Los objetos y fenómenos del mundo, explica Talíbov, se encuentran en constante movimiento y cambio. "Todo cuanto existe se encuentra en movimiento; si se hallara en reposo no experimentaría cambio alguno." [25]

A la vez que defiende el principio del desarrollo y cambio de los objetos y fenómenos del mundo, Talíbov se muestra contra la escolástica del Islam, la cual reconoce de palabra el movimiento, pero castra su contenido concreto; no lo considera como avance de lo inferior a lo superior, sino que lo reduce a un mero desplazamiento mecánico en el espacio. El movimiento no es el desplazamiento de cuerpos dados de una vez para siempre, incapaces de verse sujetos a cambio, sino la transformación de una sustancia en otra, la metamorfosis de todos los fenómenos naturales. Tal movimiento y cambio es para Talíbov una ley universal a la que se subordina todo el mundo material.

"Sabemos —escribe— que todo en el mundo cambia a cada instante. Lo que existe ahora es distinto de lo que existía antes; es decir, todo lo que existió en el primer momento, en el momento subsiguiente o pierde algo o adquiere algo nuevo: o surge o desaparece. Es evidente que en esta gran metamorfosis la desaparición de una cosa viene condicionada por la

[21] Talíbov, *Los caminos de la virtud*, pág. 124.
[22] Talíbov, *El libro de la física*, Estambul, 1894, pág. 2 (en persa).
[23] Talíbov, *El libro de Ahmed*, Estambul, 1894, pág. 115 (en persa).
[24] Said Nafisi, *Obras maestras de la prosa persa contemporánea*, t. 1, Teherán, 1951, págs. 17-18.
[25] Ibídem.

creación de otra, y la destrucción de una energía presupone la aparición de otra energía. Por consiguiente, lo que existe en el mundo no puede salvarse de la aparición y del estado final, o del ser y la destrucción." [26]

La idea del cambio y desarrollo universal asestaba un rudo golpe a la reaccionaria teoría del carácter eterno e inmutable del régimen social del feudalismo y a los dogmas religiosos que salían en su defensa.

Talíbov hizo una dura crítica de la anticientífica teoría del antropocentrismo. "Es evidente —decía— que se desarrollan y perfeccionan tanto el reino de las plantas y los minerales como el reino animal. Colocar al hombre en una situación particular privilegiada representa caer en un extremismo como el que la doctrina de los cristianos comete al deificar a Jesús." "Durante miles de coruros de años existió esta gran creación sin el hombre y sin seres vivos. Por consiguiente, ¿qué razón tiene el hombre para ser el centro del universo?" "Indudablemente, después de escuchar estos argumentos irrefutables, no creeréis que el hombre es el centro del universo." [27]

Un papel progresista desempeñaron también las concepciones de Talíbov en cuanto a la teoría del conocimiento. Afirmaba que la razón humana es capaz de alcanzar la verdad objetiva, puede conocer el mundo que le rodea y todo cuanto ocurre en la naturaleza y la sociedad. "El sol de la ciencia y del saber —escribía— no tiene un horizonte determinado y no sale en un lugar fijo. Porque en el mundo no hay nada que no proporcione material para la ciencia y el saber y que no contenga algo que todavía se desconoce." [28]

La teoría del conocimiento de Talíbov se caracteriza por un sensualismo materialista. "Todos nuestros valores espirituales —escribía— han sido creados gracias a nuestros sentidos; los componen lo que ve el órgano de la vista, lo que oye el órgano del oído, lo que huele el órgano del olfato, lo que prueba el órgano del gusto y percibe el órgano del tacto, o lo que es producto de la experiencia de nuestros antepasados, experiencia adquirida con esos mismos sentidos y que nos legaron a nosotros... Si nuestros sentidos no saben nada de los acontecimientos y fenómenos, es decir, si no se produce la unión, la transformación y el reflejo, nuestra razón será incapaz de abarcar esos acontecimientos y fenómenos." [29]

Considerando que no podemos conocer los fenómenos para la percepción de los cuales carecemos del sentido correspondiente, Talíbov niega las virtudes sobrenaturales que los religiosos atribuyen a los profetas y místicos, a los sufíes. "...Jamás podremos comprender su esencia: cómo se abstraen del hombre y de qué manera son inmaculados, puesto que carecemos de sentidos necesarios para tal comprensión." [30]

Con su defensa de las posibilidades ilimitadas de la razón humana para el conocimiento del mundo, Talíbov combatió la escolástica del Islam, que negaba al hombre esa posibilidad. El sentido de la filosofía islámica, según

[26] Talíbov, *Cuestiones de la vida*, pág. 29.
[27] Ibídem, págs. 28-29.
[28] Said Nafisi, *Obras maestras de la prosa persa contemporánea*, t. 1, pág. 16.
[29] Talíbov, *Cuestiones de la vida*, pág. 33.
[30] Ibídem, pág. 40.

él, tiende a demostrar el carácter eterno e inmutable del viejo régimen social y a defender los dogmas religiosos.

La labor de Talíbov y sus compañeros tuvo gran importancia, puesto que contribuyó a la lucha por la superación del atraso económico, político y cultural del Irán. Las ideas politicosociales y filosóficas de los pensadores ilustrados iranios enriquecieron la ideología burguesa, que cumplió una misión progresista en el período de la revolución de 1905-1907, en un período de aguda lucha política entre la caduca clase de los señores feudales y la burguesía, que entonces hacía su aparición.

2. Países árabes.

En el siglo XIX, los países árabes más desarrollados —Siria y Egipto— entraron en la vía del desenvolvimiento burgués. La incorporación de esos países a la esfera del mercado capitalista mundial puso fin a su aislamiento económico, social y cultural. Aumentó la producción mercantil agrícola, amplióse el mercado interior y creció rápidamente el comercio. Se agudizaron las contradicciones entre los intereses de la burguesía árabe en ascenso y el tiránico régimen burocrático-feudal, por una parte, y las instituciones feudales y sus tradiciones, por otra. En Siria y Egipto, donde el desarrollo capitalista tenía una base más sólida, tales contradicciones adquirieron particular vigor y se pusieron de relieve muy netamente. Por algo estos países se convirtieron en el foco de la Ilustración árabe. La expansión comercial, financiera y política del capital europeo provocó un creciente descontento en los países árabes.

Las condiciones objetivas de desarrollo de estos últimos a mediados del siglo XIX colocaban en primer plano la tarea de poner fin al estancamiento feudal, a las tradiciones medievales y a la preponderancia del extranjero. A la cabeza del movimiento antifeudal se puso en este período la joven burguesía árabe.

En el plano ideológico, el movimiento antifeudal adoptó la forma de la Ilustración liberal burguesa.

Rasgo común de los pensadores ilustrados árabes es su tesis idealista: "La raíz de todas las dolencias de Oriente está en la ignorancia." Los escritores árabes del siglo XIX veían en la ignorancia la causa de la decadencia de las costumbres y de la fe, la causa de la mala organización económica, política y social. La instrucción y la propagación de la cultura europea eran la panacea contra todas las "dolencias". El progreso intelectual era tenido como fuerza motriz del avance de la sociedad. De ahí que los ilustrados de todas las tendencias prestasen excepcional atención al estudio individual y a las cuestiones escolares, a los problemas de la educación y del mejoramiento de las costumbres.

La Ilustración reflejaba la lucha de las fuerzas progresistas, que se esforzaban por sacar al mundo árabe de su profundo atraso económico, social y cultural; esta lucha conducía objetivamente a la consolidación nacional de los árabes en el marco de la civilización burguesa. A diferencia de lo ocurrido en Europa, esa lucha transcurría en la época en que el capi-

talismo había triunfado en esta última y en el período de transición del capitalismo europeo a la fase del imperialismo.

La ideología de la Ilustración se forma con un carácter panárabe (no sólo sirio, egipcio, etc.), particularmente, en virtud de la comunidad idiomática y cultural de todos esos países aunque, como es lógico, en cada uno de ellos el movimiento presenta sus características.

Así, por ejemplo, en Siria, donde el desarrollo industrial es lento, los ilustrados procuran, ante todo, el renacimiento de las tradiciones de la literatura medieval; acuden a la historia árabe, se preocupan de las escuelas, mientras que en Egipto, ya en la primera mitad del siglo XIX, se insistía en la divulgación de los conocimientos científicos, como así lo exigía el rápido progreso económico. El renacimiento literario comienza allí más tarde y se desenvuelve bajo la notoria influencia de los sirios. Las ideas ilustradas de la Revolución francesa aparecían más teñidas en Egipto de ideología islámica que en Siria, donde la Ilustración se había iniciado algo antes y donde el papel principal en este sentido correspondía a los cristianos sirios.

La ideología ilustrada se vio impulsada por las acciones antifeudales y liberadoras. Las insurrecciones populares en Asia (primeramente en Irán y la India) de mediados del siglo XIX. las conmociones sociales en Europa, la guerra civil en América (1861-1865) y particularmente el movimiento social en Turquía durante la segunda mitad de este siglo, influyeron también en alto grado sobre el pensamiento social de los árabes.

La Ilustración árabe se desenvuelve en dos grandes direcciones, que se entrelazan íntimamente y se completan. Los escritores acudían simultáneamente a la rica herencia cultural del Medievo árabe y a la civilización burguesa contemporánea de Occidente.

Por una parte, incrementábase el deseo de los árabes de conservar sus costumbres y su lengua, se trataba de infundir un nuevo impulso a su cultura, de despertar el interés por su historia. Era la tendencia a oponerse a la penetración de la influencia y las costumbres de los europeos. En literatura, por ejemplo, se vuelve a las tradiciones de la poesía preislámica y a los cánones literarios de la Edad Media árabe. Se cultiva el amor por el idioma árabe.

Por otra parte, entre los árabes crecía el interés por los avances científicos y técnicos de Occidente, por la cultura occidental y sus normas de vida politicosocial. Los pensadores ilustrados árabes propagaban los conocimientos científicos y declaraban la guerra a la ignorancia y al fanatismo religioso; defendían la unidad del país y el progreso de la economía y la cultura avanzada.

Aunque la Ilustración árabe buscaba en Occidente un modelo digno de imitación, ya en su primera fase adoptaba un espíritu crítico hacia la civilización burguesa europea. En ella se advertían determinados matices de patriotismo árabe (e incluso, específicamente, sirio o egipcio); por lo común, se destacaba el patriotismo "otomano".

Una aportación considerable en este plano corresponde al egipcio *Rifa Rafi at-Tahtavi* (1801-1873). Hombre muy instruido, figuró a la cabeza de la labor cultural mantenida en Egipto a mediados del siglo XIX. Figuraba en un grupo de jóvenes que el pachá Mohammed Alí envió a estudiar

a Francia, y fue testigo de la revolución de 1830, que produjo en él una impresión imborrable. De regreso a Egipto, trabajó mucho como traductor, editor y director del primer periódico publicado en el país en lengua árabe: *Al-Bakai al-Misriya* (El Diario Egipcio, 1832).

En sus obras, At-Tahtavi defiende el progreso social contra las tradiciones del Medievo. En su libro *Viaje de Rifa* (1832) habla detalladamente de Francia y de la revolución de julio de 1830, a la vez que expone las concepciones politicosociales de la Ilustración francesa.

Otra figura destacada del mundo árabe es el sirio *Butrus al-Bustani* (1819-1883). Como pensador ilustrado, publicista, filólogo y pedagogo trabajó intensamente en pro de la instrucción y la enseñanza escolar. Su Escuela Nacional, fundada en 1863, a diferencia de todas las demás existentes en el Líbano, tenía una base "nacional" otomana, y no sectaria en el terreno religioso. Fue uno de los primeros en defender la emancipación de la mujer, lo que en Oriente era un paso atrevido. Sus artículos hablaban del amor a la patria, llamaban a los árabes a la unidad y combatían la intolerancia religiosa y el separatismo.

Entre los trabajos de Al-Bustani destaca la extensa enciclopedia *Dairat al-Maarif* ("Círculo de los conocimientos", 1876-1883). La obra reflejaba el nivel de los conocimientos científicos de aquel tiempo; abundaba en datos relativos a la ciencia, la cultura, la historia, el comercio y la economía. La labor de Al-Bustani contribuyó altamente a la formación del pensamiento social árabe contemporáneo.

Las actividades ilustradas estimularon el rápido desarrollo de la prensa árabe. Hasta 1860 eran contados los periódicos que aparecían en árabe, mientras que en 1880 eran ya varias decenas. Los primeros periódicos árabes insertaban noticias y artículos traducidos. Pero ya en 1870, Al-Bustani y su hijo Selim (1848-1884) iniciaron la publicación del primer periódico de nuevo tipo en el Oriente Arabe, *Al-Jinan*, en el que encontraba reflejo el pensamiento de los ilustrados árabes. De los amplios horizontes en que éstos se movían podemos juzgar por el título de los artículos aparecidos en dicho periódico: *De la civilización*, *De la fuerza del vapor*, *Cultura e ignorancia*, *Por qué estamos atrasados*, etc.

En la prensa árabe se van abriendo camino, aunque en proporciones muy modestas, los problemas de nuestros tiempos, se plantean temas para su discusión, se denuncian algunos vicios de los regímenes politicosociales de los países árabes, como la malversación y el soborno, etc.

El carácter de la ideología ilustrada árabe se pone de manifiesto con singular nitidez en la labor de las sociedades culturales sirias de mediados del siglo XIX. Las publicaciones de las asociaciones que funcionaban en Beirut —Sociedad Siria de las Ciencias y las Artes (1847-1852), Sociedad Científica Siria (1857-1869) y Academia Oriental (1882)— nos permiten juzgar de su composición social. En ellas se hallaban representadas la burguesía comercial, el sector liberal de los altos funcionarios feudales, incorporados al comercio, y la intelectualidad local. Los documentos en que estas sociedades exponen sus programas son muy parecidos; se proponen "el estudio... de las ciencias y las artes mediante discusiones, correspondencia, intervenciones orales y comunicaciones", "el despertar de la tendencia general a la adquisición de conocimientos al margen de los discu-

tibles problemas de la religión, de conceptos y juicios que no tienen nada que ver con la sociedad".[31]

Estas sociedades se proponían inculcar la tolerancia religiosa y luchar contra el fanatismo religioso que dominaba en el Imperio Otomano. Así, la Sociedad Científica Siria se fijaba la tarea de "acabar con el espíritu de dispersión y con el fanatismo por la palabra hablada y la pluma, y no sólo entre los miembros de la Sociedad, sino entre todos los hombres en general".[32]

Los informes, las comunicaciones y las conferencias públicas pronunciadas en la Sociedad versaban sobre temas de la ciencia y la cultura, la historia árabe, la educación, la lucha con las supersticiones, etc.

La actividad de los ilustrados nos muestra sus tendencias a reformar la sociedad por la instrucción del pueblo y tratando de convencer a los gobernantes, poniendo fin a las disensiones religiosas e impulsando la economía y el comercio. Sin embargo, carecían aún de ideales politicosociales netamente definidos. A la opresión turca y a la opresión extranjera en general oponían en el plano ideológico el "urub", concepto que se ha de interpretar como espíritu de autoconciencia árabe, de patriotismo, del conjunto de elementos que expresan el carácter nacional. La Ilustración se convirtió en un instrumento contra el feudalismo, las tradiciones medievales y el fanatismo religioso. Frente a las viejas concepciones musulmanas en particular por lo que se refiere a las instituciones politicosociales, se esgrimían las teorías politicosociales europeas, y ante todo las ideas de los enciclopedistas franceses.

A fines del siglo XIX, las ideas de libertad, igualdad e independencia nacional, en una u otra forma, se adueñaron de las mentes de los intelectuales árabes avanzados. Las necesidades del desarrollo burgués las imaginaban como reivindicaciones comunes a todos los hombres. Los ilustrados burgueses árabes hablaban de la igualdad innata, afirmaban el libre albedrío y los "derechos naturales". El absolutismo ilustrado y la monarquía constitucional eran, según ellos, las formas de gobierno que mejor convenían para Oriente. Las reformas eran presentadas como la vía principal, y a veces la única, en la lucha contra el despotismo. Los líderes del movimiento nacional de aquel tiempo, que compartían los ideales de la Ilustración, creían posible la realización de su programa mediante la instrucción de todo el pueblo y su educación en un espíritu de tolerancia religiosa y liberalismo.

El primero en dar una base filosófica a los ideales politicosociales de los ilustrados árabes fue el sirio *Francis Fathallah Marras* (1836-1873). Sus concepciones reflejaban la posición de la burguesía árabe, todavía débil, que no pretendía al poder y se limitaba a pedir reformas, dispuesta a darse por satisfecha con un programa de "despotismo ilustrado". Marras cree en el triunfo final de la justicia, la libertad y la igualdad de todos los hombres; cree que la razón acabará por prevalecer. Lo mismo que todos

[31] Véase *Trabajos de la Sociedad Siria de las Ciencias y las Artes*. Beirut, 1852. Prefacio, pág. 2 (en árabe): *Recopilación de trabajos de la Sociedad Científica Siria, en Beirut*, núm. 1, Beirut, 1868 (en árabe).

[32] *Recopilación de trabajos de la Sociedad Científica Siria, en Beirut*, núm. 3, 1868 (en árabe).

los ilustrados árabes del siglo XIX, consideraba la ignorancia del pueblo y de sus gobernantes la causa principal de todas las calamidades que afligían al Oriente. En su libro *El bosque del derecho* (1881) expone las ideas de los ilustrados franceses, y en primer término de Rousseau.

Marras trata de dar una base filosófica al concepto de libertad. La esclavitud, dice, se opone a la naturaleza y a la razón. La naturaleza se desenvuelve según leyes propias e inapelables; de ahí que en el estado natural la libertad sea la subordinación racional a las leyes de la necesidad. Conclusión: en la sociedad humana la libertad completa únicamente puede ser alcanzada destruyendo todas las limitaciones innecesarias. Las acciones de los ciudadanos y los gobiernos tienen que responder a los intereses sociales, al bien común. El "bien común" equivale para Marras al progreso de la ciencia, el comercio, la industria y la agricultura, y al robustecimiento de la legalidad. Su "sociedad ideal" descansa en el principio del "amor universal", lo cual demuestra el modo como idealizaba la sociedad burguesa. El Estado ideal lo ve en la monarquía ilustrada.

El pensamiento filosófico y sociológico de los árabes se resiente de una fuerte influencia de las concepciones religiosas. Las ideas predominantes en el mundo árabe son, en lo fundamental, teológicas.

Mas también la ideología antifeudal, de la Ilustración, conserva ciertos vínculos con las concepciones religiosas del Islam y, en parte, del cristianismo.

La influencia del Islam infunde una peculiar característica al pensamiento social árabe. Los árabes musulmanes encontraban en el *Corán* y la *Suna* —tradiciones acerca de Mahoma— una anticipación de los ideales ilustrados y la guía en la lucha contra el despotismo. (En general, resulta difícil comprender el desarrollo del pensamiento árabe contemporáneo sin antes aclarar hasta el fin el papel del Islam y de las tradiciones, que, según la opinión general de los investigadores árabes y europeos, en aquel período eran no sólo un sistema de dogmas, sino, en muchos aspectos, la norma de la vida social de los musulmanes.) En los países árabes las acciones dirigidas contra el feudalismo y la ideología feudal, en el siglo XIX, casi siempre se revistieron con una envoltura religiosa. En el curso de estas acciones se ponía de manifiesto la actitud de los diferentes grupos sociales hacia el Islam. Tal fue, por ejemplo, el movimiento de la reforma musulmana en Egipto.

Esta corriente iba contra las concepciones religiosas oficiales; reflejaba una ideología nueva, burguesa; partiendo del Islam, transformaba las teorías politicosociales europeas y daba la aprobación del Corán a los avances de la ciencia y la técnica. En este sentido, por ejemplo, la labor de los reformadores musulmanes egipcios de fines del siglo XIX contribuyó, en cierta medida, a la amplia propagación de las ideas ilustradas. La reforma musulmana en Egipto tuvo como cabeza visible a *Mohammed Abdo* (1849-1905). Las concepciones filosóficas de los reformadores musulmanes, y ante todo de Abdo, representan un idealismo objetivo íntimamente ligado a las creencias religiosas. Dios, afirman, es la causa primera del ser. La naturaleza es la realidad, subordinada al sistema del universo, dado por Dios, y todo en el mundo se subordina a la relación de causa y efecto y al desarrollo constante. El comienzo de esta cadena, afirmaba Abdo, uno de cu-

yos eslabones es la voluntad humana, se remonta a Dios, pero éste sólo de tarde en tarde interviene en los procesos que transcurren en el mundo.

Los reformadores rechazaban la reaccionaria tesis de los ortodoxos musulmanes según la cual todo se halla predestinado por Dios. De ahí llegaban a unas conclusiones progresistas en un ambiente en que prepondera la ideología feudal: el hombre posee libre albedrío y puede elegir entre hacer una cosa u otra, puede y debe conocer el mundo. Cierto es, afirmaba Abdo, que los avances de la ciencia no hacen más que confirmar la existencia y grandeza del creador, quien previno en el Corán todos los descubrimientos científicos posibles. Las posibilidades de la razón humana eran limitadas también al conocimiento de las propiedades secundarias de las cosas y los fenómenos. La esencia de unas y otros corresponde a la esfera de Dios y es inaccesible a la razón. Abdo, convencido de que las reformas politicosociales habían de ir precedidas por la reforma del Islam, pedía la renuncia al fanatismo religioso y a las tradiciones medievales, y exaltaba los adelantos de la ciencia y la técnica modernas, que él trataba de elevar y ennoblecer recurriendo a la autoridad del Corán. Condenaba la ociosidad y la prodigalidad y llamaba a una vida de trabajo. Considerando que el pueblo no había "madurado" para incorporarse a la dirección del Estado, predicaba el "perfeccionamiento moral" de los hombres e invitaba a conformarse con la ocupación inglesa, de cuya "ayuda" esperaba la instrucción y educación del pueblo. Mas, al mismo tiempo, su labor quebrantaba los soportes del Islam oficial en el país y, en cierto grado, contribuía al progreso de la instrucción y a la propagación de la cultura europea.

Un ilustre ideólogo de la lucha antifeudal fue *Abd ar-Rahman al-Kavakibi* (1849-1903), cuyas concepciones politicosociales reflejaban muchas contradicciones esenciales del mundo árabe de aquel tiempo. Sus obras *Umm al-Kura* ("Madre de ciudades") y *Naturaleza del despotismo y lucha contra la esclavitud* eran como un espejo de los vicios de la sociedad feudal y llamaban a la lucha contra el despotismo. Natural de Haleb (Siria), en 1898 hubo de trasladarse a Egipto, para eludir la persecución de las autoridades. Sus concepciones filosóficas eran las propias de un reformador musulmán, y sus ideas sociológicas mostraban afinidades con las de Rousseau. Pensador ilustrado y humanista, Al-Kavakibi afirmaba que el hombre "nace libre, pero es esclavizado".[33] Es creado para la felicidad y aspira al beneficio personal y al bien social, cosa que únicamente puede ser alcanzada a través del trabajo activo del individuo libre. Al-Kavakibi proclamaba el libre albedrío, tal como lo entendían los reformadores musulmanes, y abogaba por la educación en el hombre de elevados principios morales y por la instrucción del pueblo.

Comprendía este pensador ilustrado que "la esclavitud y la violencia serán imposibles si los súbditos del déspota no son... ciegos, perdidos en las tinieblas de la ignorancia".[34] Sus obras nos lo muestran como anticlerical, como ardoroso defensor de la ciencia contra el estancamiento feu-

[33] Al-Kavakibi. *Naturaleza del despotismo y lucha contra la esclavitud*, El Cairo, 1931, pág. 76 (en árabe).
[34] Ibídem, pág. 28.

dal, las supersticiones, las disensiones religiosas y el fanatismo. Si bien trataba de combinar la acerada crítica de lo viejo y su visión progresista de la organización social con el Islam, Al-Kavakibi fue uno de los pensadores politicosociales más radicales del mundo árabe de aquel entonces. No se limitaba a pedir la igualdad formal de los hombres ante la ley, y proclamaba el principio de su igualdad social en un espíritu pequeñoburgués. En su obra principal, *Naturaleza del despotismo y lucha contra la esclavitud*, se advierten tendencias democrático-burguesas que llegan hasta la reivindicación de que la tierra ha de ser entregada al que la trabaja.

Aun inclinado hacia una monarquía ilustrada, Al-Kavakibi era partidario a la vez de la democracia. Estimaba que el gobierno es "la representación creada por el pueblo para la administración de los asuntos comunes".[35] Ardoroso patriota, Al-Kavakibi fue uno de los primeros en pedir la existencia independiente y el desarrollo libre de los árabes, sentando las bases de la idea de la unidad árabe. Llamaba "a la unidad nacional, y no religiosa; a la concordia civil, y no de secta; a la relación política, y no administrativa".[36]

También sometió a dura crítica el colonialismo, repitiendo sus exhortaciones a los árabes para que se mantuviesen en guardia frente a los manejos de los colonizadores. "Dejadnos —decía—, nosotros mismos resolveremos nuestros asuntos... Dejadnos vivir a nuestra manera... Dejadnos y nos uniremos bajo las palabras de ¡Viva la nación! ¡Viva la patria! ¡Vivan los hombres libres y dignos!" [37] Ve en las reformas y la instrucción del pueblo el único camino acertado para combatir al despotismo, pero, a diferencia de Abdo, en ciertos casos admite la vía revolucionaria, la vía de la insurrección armada del pueblo.

Lo que alimenta y da contenido al pensamiento politicosocial de los árabes en la segunda mitad del siglo XIX es la lucha política que en el plano de las ideas mantienen las fuerzas progresistas contra el feudalismo y el despotismo político, personificado, ante todo, en el yugo turco (en las provincias del Imperio Otomano) y en el colonialismo europeo. Desde mediados del siglo XIX, la ideología antifeudal y el nacionalismo burgués árabe encuentran expresión, más que nada, en la Ilustración burguesa. Como resultado de la actividad de los ilustrados se multiplican rápidamente el número de periódicos y de publicaciones politicosociales y se difunde la instrucción escolar; la ideología burguesa, cada vez más resueltamente, rompe el marco de las ideas de la sociedad feudal y se abre camino en aquel ambiente en que predominan las concepciones religiosas y el fanatismo, en que la autoridad de los teólogos es inapelable, en que el yugo de las tradiciones medievales se siente por doquier y el analfabetismo es casi completo entre el pueblo.

La labor de los ilustrados árabes tuvo gran importancia para los avances de la ideología antifeudal, lo mismo que para la preparación y organización de la subsiguiente lucha de las fuerzas progresivas en pro de la libertad y la independencia nacional de los árabes.

[35] Al-Kavakibi, *Naturaleza del despotismo y lucha contra la esclavitud*, El Cairo, 1931, pág. 214.
[36] Ibídem, pág. 110.
[37] Ibídem, pág. 111.

3. Turquía

A mediados del siglo XIX, Turquía (el Imperio Otomano), que continuaba sometida a la prolongada crisis de las relaciones feudales, experimentó la presión económica, cada año más intensa, de las potencias capitalistas europeas. Desde las primeras décadas del siglo XIX —como resultado de la agudización de la lucha de liberación nacional de los pueblos no turcos contra el yugo otomano y de las graves derrotas del ejército turco en las guerras con Rusia— el multinacional Imperio Otomano comenzó a disgregarse.

El debilitamiento del poder de los sultanes y de las posiciones de los señores feudales turcos sembró la alarma entre los círculos dirigentes y los impulsó a buscar las vías que les permitiesen recuperar el pasado poderío del imperio. Así se intentaron ciertas reformas, que tendían a robustecer el poder del sultán y a fortalecer las posiciones económicas y políticas de los señores feudales turcos. Objetivamente, estas reformas reflejaban las necesidades del desarrollo burgués de Turquía, pero, proyectadas y realizadas como fueron por los círculos feudales dominantes, no pudieron superar ni resolver las crisis de las relaciones feudales y afianzar el país económicamente.

Desde mediados del siglo XIX, particularmente después de la guerra de Crimea, Turquía comienza a perder definitivamente su independencia y al llegar a los años 80 se ha convertido en una semicolonia de sus antiguos "aliados" (Inglaterra y Francia, y luego de Alemania).

La burguesía turca, formada como clase a fines del siglo XIX, era aún poco numerosa y económicamente débil. Relacionada sobre todo con la esfera del comercio, se hallaba bajo la dependencia permanente de la producción agrícola, y, por tanto, de los terratenientes feudales. El escaso desarrollo de la producción capitalista retardaba también la formación del proletariado turco.

En estas condiciones economicosociales, la lucha ideológico-política de las dos fuerzas sociales —de la clase feudal, que aspiraba a conservar y fortalecer su dominio en la economía y la política, y la joven burguesía, que trataba de conquistar posiciones en la vida económica y política del país— abarca, ante todo, el campo de los problemas politicosociales. En los primeros tiempos, esta lucha no afectó a las grandes masas populares de la población trabajadora de Turquía, como consecuencia de la falta de madurez y la debilidad de los campesinos turcos y de las capas bajas urbanas. de su aislamiento y su extremada religiosidad.

El problema político central, lo mismo para la nobleza feudal que para la burguesía. era en aquel tiempo el problema del renacimiento del poderío del Estado Otomano, del renacimiento del "mundo musulmán". Cierto que los terratenientes y los burgueses pretendían conseguir esto por caminos distintos. Para los primeros, Turquía podría renacer por el fortalecimiento del poder absoluto de los sultanes, mientras que los segundos trataban de limitar el absolutismo, asegurar la independencia del país e impulsar la industria nacional, la agricultura y el comercio. Ahora bien, tanto unos como otros querían el mantenimiento del Imperio Otomano como Estado

multinacional, oponiéndose así a la separación, históricamente conveniente e inevitable, de los Estados nacionales ya formados, cuyos pueblos luchaban tenazmente por su liberación nacional. Esta posición común y extremadamente reaccionaria de los señores feudales y los burgueses turcos en el problema nacional —uno de los más candentes de la vida politicosocial del país en aquellos años— dio base para el acercamiento ideológico de esas dos clases e impuso un sello reaccionario al desarrollo de las concepciones politicosociales de la burguesía.

Hasta mediados del siglo XIX, en la vida politicosocial y filosófica del país imperaba por completo la ideología feudal, una ideología que descansaba en los dogmas musulmanes, medievales, y en las tradiciones del pasado poderío de los turcos (otomanos), cuando dominaban a los pueblos vecinos (árabes, armenios, búlgaros, etc.).

En el campo de la filosofía, de un carácter preferentemente religioso, esta ideología no iba más allá de la afirmación de las distintas interpretaciones del *Corán (tefsiri sherif)*, de las tradiciones de los actos de Mahoma *(hadisi sherif)* y de las interpretaciones de las leyes del *Sharia (fikh)*, principalmente en lo que se refiere a la ética religiosa (ahlak),[38] es decir, no había rebasado el nivel de la escolástica medieval.

Unicamente a mediados del siglo XIX comienzan a aparecer nuevos ideólogos, que se hacían eco de los intereses del desarrollo burgués de Turquía. Los primeros portavoces de las corrientes nuevas, burguesas, en la vida politicosocial del país fueron los "nuevos otomanos", componentes de una sociedad secreta fundada en 1865 y que integraban más de 200 jóvenes funcionarios y escritores. Los dirigentes de la sociedad fueron los escritores *Ibrahim Shinasi* (1826-1871) y *Ziya-bey* (1825-1880); uno de sus miembros más activos fue *Namik Kemal* (1840-1888).

La sociedad de los "nuevos otomanos" se agrupaba en torno al periódico *Tasviri Efkiar* ("Reflejo de las Ideas"), del que primeramente fue director Shinasi y más tarde, a partir de 1865, Namik Kemal. El programa político de los "nuevos otomanos" colocaba en primer plano la supresión del absolutismo y la implantación de un régimen constitucional (monarquía constitucional). En el sentido ideológico, su programa tenía un carácter ilustrado. Tratábase de una tendencia nueva, progresiva, en el sistema de concepciones de la joven burguesía, tendencia que condenaba el feudalismo (principalmente el absolutismo, el despotismo), que criticaba duramente el sistema de dogmas que profesaban los musulmanes y proclamaba la superioridad de la civilización burguesa, la necesidad de llevar la instrucción al pueblo y de asimilar los conocimientos de la ciencia burguesa europea. "En nuestro tiempo —escribía por aquel entonces Namik Kemal— la instrucción es la fuente de la vida para cada pueblo." [39] A este respecto, él, como los demás miembros de la sociedad, consideraba primordial el perfeccionamiento de la organización escolar y la creación de obras artísticas en lengua turca, que conocían las grandes masas del país. "Una

[38] Osman Erghin, *Historia de la Ilustración en Turquía*, t. III, Estambul, 1941, páginas 93, 94 (en turco).

[39] Namik Kemal, *Aforismos escogidos*, recopilados por Ebuzzi Teufik, Estambul, 1881, pág. 17 (en turco).

nación sin literatura —decía Kemal— es un hombre sin lengua." [40] En un principio, los "nuevos otomanos" se mostraron como innovadores de la lengua turca, a la que querían limpiar de las impurezas del árabe y el persa y acercarla al lenguaje que hablaba el pueblo. La primera etapa de lucha por una nueva literatura turca va unida al movimiento de los "nuevos otomanos".

Las ideas del renacimiento de la patria, las vías de su avance no se habían concretado aún en el sistema de concepciones de los "nuevos otomanos", pero es indudable que creían en el progreso y aspiraban a un futuro mejor para su país. "La juventud —escribía Kemal— es el futuro de la nación. En la medida en que siga la ruta del progreso, se robustecerá en nosotros la esperanza en el renacimiento de la patria." [41]

En 1867 fue disuelta la Sociedad. Algunos de sus miembros, los más activos, emigraron a Europa Occidental, donde establecieron estrecho contacto con los políticos burgueses de Francia e Inglaterra y estudiaron sus programas políticos y las producciones artísticas y científicas de estos países.

Los miembros de la antigua sociedad de los "nuevos otomanos" desplegaron su actividad más intensa entre 1871 y 1876, después de su regreso de la emigración. Shinasi y Ziya-bey, sus anteriores dirigentes, se retiraron a la vida privada, pero entre los escritores se destacó el poeta y dramaturgo Namik Kemal, que se puso a la cabeza de los constitucionalistas

Kemal superó la falta de madurez política y la limitación de sus viejo compañeros y maestros —Ibrahim Shinasi y Ziya-bey— y supo unir e trabajo de propaganda de los ilustrados con una activa labor politicosocial.

El movimiento constitucionalista de los años 70, dirigido por los "nuevos otomanos", se vio coronado por el éxito: el golpe de Estado de 1876 hizo que se implantara una constitución, entre cuyos autores se encontraban Kemal, Ziya-bey y Midhat-pachá, inspirada en los más limitados modelos de las constituciones burguesas europeas.

En estos años la propaganda de una constitución, y particularmente, de la libertad entendida al modo burgués, es lo que preside los escritos de Kemal y sus compañeros, que se habían agrupado en torno al periódico *Ibert* ("El Ejemplo"), convertido en el centro de propaganda de las ideas ilustradas y de lucha contra el régimen absoluto feudal. Kemal levantaba su voz como patriota, como ideólogo de la nación burguesa turca recién estructurada.

"El hombre ama la patria —escribía en uno de sus artículos—, pues en la patria se acercan los corazones y surge la comunidad de pensamientos sobre la base de la comunidad del idioma, la unidad de intereses y la comunidad de costumbres... La patria... es el conjunto de ideas tan sagradas como las de nación, libertad, fraternidad, propiedad, poder, respeto a los antepasados... y recuerdo de la juventud..." [42]

Las ideas del patriotismo adquieren en Kemal un sentido político todavía más profundo cuando habla de la independencia de Turquía, de la

[40] Namik Kemal, *Aforismos escogidos*, recopilados por Ebuzzi Teufik, Estambul, 1881, pág. 10.
[41] Ibídem, pág. 19.
[42] Ibídem, pág. 74.

necesidad de "prestar resistencia a la influencia dominante de una fuerza tan enorme" como es Europa.[43]

Ahora bien, Kemal no llegó a rebasar el marco de la ideología musulmana, que limitaba su comprensión y valoración de la realidad y, principalmente, su valoración de las vías de desarrollo. Su noción de la libertad, la constitución y la patria, como en todos los primeros ideólogos burgueses, se hallaba íntimamente vinculada a la religión musulmana, al islamismo, y se basaba en una concepción religiosa del mundo. C. Marx, en una carta a F. Engels, del 26 de mayo de 1876, define a los constitucionalistas turcos como "partido puritano (apoyado en el Corán)",[44] subrayando así el carácter antifeudal y antiabsolutista de sus intervenciones, las cuales, sin embargo, tenían una forma religiosa.

Para los ideólogos burgueses turcos de la segunda mitad del siglo XIX, el Islam era a modo de un símbolo de originalidad, de independencia; lo identificaban con la patria. Según afirmaban, "los principios del islamismo se basan en la democracia y la libertad",[45] razón por la cual de lo único que se trataba era de devolverles su forma primitiva, uniéndolos al nuevo sistema politicosocial. "El amor a la patria reside en la fe": esta sentencia, que los musulmanes atribuyen a su profeta Mahoma, servía de epígrafe al periódico *Hurriet* (Libertad), que Kemal editaba en Londres.[46]

En Kemal, la idea de la patria se funde aún con la idea de religión, la idea de nación con la idea de la comunidad religiosa musulmana y de la comunidad de los "otomanos", es decir, de los pueblos que integraban el Imperio Otomano.

Ambas tendencias, la islámica y la "otomana", dieron origen a una nueva corriente ideológica, el panislamismo, que proclamaba la "idea de la unificación islámica" [47] como factor de renacimiento y fortalecimiento de los países musulmanes. El núcleo de esta agrupación de países musulmanes habían de constituirlo los "otomanos".

Kemal expone las concepciones panislamistas en el artículo *La unidad del Islam*, publicado en el periódico *Ibert*, y también en el drama *La patria o Silistria*, donde presenta esta idea como línea de defensa contra la Europa civilizada y fuerte, suponiendo que "el *padichahato* otomano puede conservarse únicamente cuando se apoye en la fuerza musulmana mundial".[48]

Kemal busca la confirmación de su punto de vista en el pasado, en la historia del Imperio Otomano. Sólo en este sentido ofrecen interés las obras históricas que escribió en los últimos años de su vida, más que nada recopilaciones, como *La época de las conquistas*, *Historia otomana*, *Historia del Islam* y *Apuntes (Hojas sueltas)* acerca de Saladino, el emir Neurus-bey,

[43] Namik Kemal, *Aforismos escogidos, recopilados* por Ebuzzi Teufik, Estambul, 1881, pág. 30.
[44] C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, ed. rusa, t. XXIV, Moscú-Leningrado, 1931, pág. 452.
[45] Midhat-Pasha, *La Turquie, son passé, son avenir*, París, 1878, pág. 7.
[46] Sadettin Nushet, *Namik Kemal. Su vida y su obra poética*, Estambul, 1934, página 60 (en turco).
[47] Namik Kemal, *Trozos escogidos*, pág. 30.
[48] Sadettin Nushet, *Namik Kemal. Su vida y su obra poética*, pág. 109.

los sultanes turcos Mohamed II el Conquistador y Selim I el Terrible, y otras grandes figuras musulmanas.

El panislamismo tenía sus raíces ideológicas en el sistema de concepciones feudales que se apoyaba en la religión musulmana y en las tradiciones del poderío que en otros tiempos habían alcanzado los turcos otomanos. Las ideas de los panislamistas eran una prueba de que la nación burguesa turca no había acabado de formarse y reflejaban las condiciones específicas en que este proceso transcurría. Esto aproximó las posiciones ideológicas de los señores feudales y los burgueses, interesados ambos en justificar la dominación turca sobre los pueblos no turcos. Por un lado, el panislamismo era presentado como bandera de "defensa" de los países semicoloniales contra la Europa capitalista; por otro, ese mismo panislamismo, combinado con el "otomanismo", proclamaba el mantenimiento de la dominación turca (feudal, burguesa) sobre los pueblos no turcos del Imperio Otomano, servía de consigna para la ampliación de la influencia política y espiritual del sultán turco, del califa,[49] sobre los pueblos de los países musulmanes, con objeto de subordinar su lucha de liberación nacional a los fines políticos de los sultanes. Las ideas del panislamismo turco y del "otomanismo" unidas a las concepciones constitucionalistas y reformistas, adquirían un carácter burgués; hallábanse ligadas a la reforma de las concepciones religiosas sobre una base burguesa, y posteriormente pasaron a constituir uno de los elementos más importantes de la ideología del nacionalismo burgués turco, cuyo primer heraldo fue Kemal.

Sin embargo, la propia actividad ilustrada de los "nuevos otomanos", que contribuyen a propagar en Turquía, con sus traducciones de obras literarias y, particularmente científicas, y finalmente, el contacto directo con diversos aspectos de la civilización europea durante el tiempo que permanecieron en la emigración, todo esto no podía por menos de quebrantar en sus mentes las bases de las concepciones musulmanas ortodoxas; todo esto gestaba la crisis del Islam como soporte de la ideología feudal tradicional que los líderes burgueses habían aceptado primeramente "en toda su pureza". La ciencia, la práctica, la propia vida chocaban con la religión musulmana, echaban por tierra sus dogmas, edificados a lo largo de los siglos, y obligaban al Islam a adaptarse a las nuevas condiciones. Como respuesta a las observaciones críticas del filósofo francés E. Renán, que había acusado al Islam de ser enemigo de la ciencia,[50] Kemal, como panislamista que era, se unió a otros apologistas del Islam [51] en la defensa de la religión musulmana, que él presentaba ampliamente como la cultura de los pueblos del Oriente musulmán.[52] Este artículo, uno de los últimos de Kemal, era la culminación lógica de sus numerosos intentos de "unir las virtudes religiosas de Oriente a las escuelas científicas de Occidente".[53]

[49] El califa era el jefe espiritual de todos los musulmanes. A la muerte de Mahoma, el título quedó vinculado a la tribu árabe de los coreisitas; en 1517, después de la conquista de Egipto por los turcos, Selim I se proclamó califa, y desde entonces dicho título se transmitió por herencia a los sultanes turcos.

[50] Véase E. Renán, *El Islam y la ciencia*, trad. rusa, San Petersburgo, 1883.

[51] Entre ellos se encontraban el jeque Seid Jemal ed-Din al-Afgani, que se tiene por fundador del panislamismo, y el teólogo musulmán Ayatulla Bayazitov.

[52] Sadettin Nushet, *Namik Kemal. Su vida y su obra poética*, pág. 109.

[53] Namik Kemal, *Aforismos escogidos*, pág. 5.

Pero Kemal no abandonó el campo de la Ilustración, convencido de que sólo "la cultura da libertad al pensamiento en su desarrollo, rompe las cadenas de las normas existentes...", de que sólo "el pensamiento libre se esfuerza por superar los límites de lo que el hombre es capaz de imaginar".[54]

Al ser abolida de hecho la Constitución de 1876 y al triunfar el régimen absoluto del sultán Abdul Hamid II, se interrumpe el desarrollo de las concepciones politicosociales de la burguesía. Como posteriormente había de escribir el publicista Ahmed Jevad, "Abdul Hamid cortó las alas a los polluelos del progreso". "En esos años —continúa— dos generaciones crecieron en la ignorancia, la inercia y el letargo." [55] La lucha política de los señores feudales, que defendían la "vieja" Turquía, se extendió al terreno de las ideas: las teorías panislamistas, combinadas con la apología del absolutismo, constituyen el contenido fundamental en estos años de las obras de los ideólogos de la clase feudal.

Mas tampoco la ideología feudal podía eludir la acción del tiempo. El permanente contacto con la Europa Occidental y los sistemáticos ataques de la literatura europea al Islam como causa del atraso de los países musulmanes, hicieron que también los ideólogos feudales tratasen de adaptar la religión islámica a las necesidades de los tiempos nuevos. En este caso, a diferencia de lo que se observa en los ilustrados burgueses, la modernización del Islam se presentaba como "perfeccionamiento" de la ideología religiosa sobre una base feudal.

Entre las numerosas y variadas obras de los apologistas del Islam resulta muy característico el libro *El Islam tiene futuro*,[56] que al filo de los dos siglos dio a la luz Seid Mohammed Tevfik al-Bekri, cadí-asker [57] de Anatolia, de origen árabe. Este tratado politicosocial y filosófico fue escrito con el propósito de explicar las causas de la decadencia y regreso de los pueblos musulmanes, y señalar la vía a seguir para su renacimiento.

Todos los apartados filosóficos del libro de Al-Bekri son un intento de refutar el materialismo y de defender la concepción religiosa, musulmana, del mundo. El autor muestra su inquietud al advertir que "en vez de los dogmas del *Corán* y de la ética religiosa han aparecido otros dogmas y otras creencias, diametralmente opuestas a lo que hay en la religión y en el *Corán*".[58] Podemos suponer que en este caso el autor se refiere a la filosofía materialista europea. Le inquieta la falta de filósofos musulmanes capaces de exponer la moderna filosofía europea y de comentar a Kant y Descartes.[59] Al-Bekri señala el débil desarrollo "de la ciencia divina que crea las doctrinas y los dogmas".[60] "En los medios privilegiados —aclara el autor su idea— la religión se ha convertido en tema para discusiones, para el arte de la elocuencia, mientras que en las capas bajas se ha con-

[54] Namik Kemal, *Aforismos escogidos*, pág. 5.

[55] Ahmed Jevad, *Nuestro parasitismo, causa de nuestros fracasos*, Estambul, 1913, páginas 63, 64 (en turco).

[56] La versión turca apareció en 1903.

[57] Cadí-asker, o juez militar: uno de los primeros dignatarios en la jerarquía religiosa turca; eran dos, el de Rumelia y el de Anatolia.

[58] Mohammed Tevfik al-Bekri, *El Islam tiene futuro*, El Cairo, 1903, pág. 81 (en turco).

[59] Ibídem, pág. 85.

[60] Ibídem, págs. 83, 84.

vertido en un disparate, en hechicería, en algo que esas mismas capas no comprenden..." [61]

Puesto a decidir en el problema cardinal de la filosofía, el autor se remite a los idealistas de la antigua Grecia y sostiene que "el espíritu es la causa primera y existe antes de adoptar forma material; luego, separándose de la materia, recibe de ella fuerza para dirigir el mundo... Ese espíritu se llama Dios." [62]

Al-Bekri niega las leyes objetivas de desarrollo de la naturaleza y de la sociedad humana, y se atiene a la explicación idealista subjetiva de las leyes sociales, afirmando que "a los pueblos se les puede dar cualquier forma, porque el pueblo es como la cera derretida", "únicamente la voluntad humana puede dejar sentir su influencia sobre la sociedad...", de la presencia o la falta de voluntad depende el progreso o la decadencia de los pueblos.[63]

Apoyándose en las teorías voluntaristas de su tiempo, Al-Bekri recurre a las concepciones sociológicas de Montesquieu, de las que él destaca tendenciosamente determinadas proposiciones. Así, cuando se refiere a los factores objetivos de carácter geográfico (territorio, clima, suelo, población) y señala que no son los más importantes, resalta la singular influencia que para el progreso de la sociedad tienen "el modo de gobierno y la religión".[64]

El autor rinde también tributo al socialdarvinismo y se detiene a examinar el problema de la lucha por la vida, "en el curso de la cual se salvan los fuertes y mueren los débiles"; y la fuerza reside en la ciencia, en la filosofía y, en última instancia, en la religión.[65]

Todas estas excursiones al campo de los sistemas y escuelas filosóficas eran para Al-Bekri un mero recurso para exaltar la religión musulmana. La religión, afirma, "se halla por encima de la ciencia", puesto que sólo ella "elabora los criterios de las acciones que Dios ve con buenos y con malos ojos..." [66]

La ciencia, al decir de Al-Bekri, tiene dos manantiales: la religión y la filosofía. "Primeramente obtenemos la ciencia a partir de la religión —escribe—, y luego, si queremos investigar los detalles, recurrimos a la filosofía." [67]

Así, pues, entre la religión y la ciencia, como un eslabón que las une, parece colocarse la filosofía, es decir, la "ciencia divina" enviada por el profeta; y "quien se atiene a las palabras del profeta sigue el buen camino, mientras que quien se opone a él va por el camino más corto al infierno".[68]

La exaltación de la religión musulmana alcanza en Al-Bekri su punto máximo cuando pasa a exponer la concepción panislamista, la idea de la

[61] Mohammed Terfik al-Bekri, *El Islam tiene futuro*, El Cairo, 1903, págs. 82, 83.
[62] Ibídem, págs. 39, 40.
[63] Ibídem, pág. 61.
[64] Ibídem, pág. 12.
[65] Ibídem, págs. 63, 64.
[66] Ibídem, pág. 79.
[67] Ibídem, pág. 68.
[68] Ibídem, pág. 69.

unidad musulmana, bajo la bandera de la cual, se imagina, ha de producirse el renacimiento de todos los países que la profesan.

El panislamismo de Al-Bekri, a diferencia del de Namik Kemal, ostenta un carácter nacionalista feudal. Al-Bekri trata de presentar el Islam como bandera contra la intervención extranjera en los asuntos internos de los países musulmanes, como prisma a través del cual ha de refractarse la civilización europea, aunque sin admitir ni siquiera la idea de la menor transformación politicosocial.

La bandera constitucionalista de los "nuevos otomanos" fue a parar a manos de los "jóvenes turcos", miembros de la sociedad política Unión y Progreso, fundada en 1889, en Estambul, de la cual formaban parte jóvenes militares, funcionarios y terratenientes liberales aburguesados. Los últimos decenios del siglo XIX se caracterizan por la consolidación de las nuevas fuerzas de la joven burguesía en la lucha contra el absolutismo, por la restauración de la monarquía constitucional.

Así, pues, lo característico en el desarrollo del pensamiento filosófico y politicosocial burgués de Turquía, en la segunda mitad del siglo XIX, son los intentos de rebasar el marco de la escolástica y la teología medievales, que eran la concepción del mundo dominante en el país.

Las condiciones históricas de la lucha contra el absolutismo, por la constitución, determinan en estos años la aparición en la burguesía de la tendencia a combinar la filosofía burguesa europea con las concepciones musulmanas. Esa aspiración a "combinar" el Islam con la ciencia equivalía de hecho a un intento de introducir la filosofía idealista en el dominio científico, de conservar la preponderancia del sistema islámico sobre la filosofía y las ciencias naturales.

Lo más característico en el desarrollo del pensamiento politicosocial de Turquía en la segunda mitad del siglo XIX es la aspiración a conjugar las ideas del constitucionalismo y de la democracia burguesa con el sistema de la teocracia, el reformismo liberal con la consolidación de la "unidad musulmana" y la Ilustración con el robustecimiento de la tendencia ético-religiosa en la filosofía.

*

En la segunda mitad del siglo XIX, las concepciones filosóficas y sociológicas de los pensadores progresistas del Cercano y Medio Oriente se hallaban subordinadas a la solución de los problemas politicosociales y nacionales más importantes. Los intelectuales avanzados, como Malkom-jan y Talíbov en Irán. Mohammed Abdo y Al-Kavakibi en los países árabes, Namik Kemal en Turquía, y otros, que expresaban los intereses de la burguesía en ascenso, veían la salvación nacional de sus pueblos en la reforma del régimen politicosocial, en la aplicación de los principios burgueses de la democracia, la libertad y la justicia, en el marco de la monarquía constitucional; veían la salvación en la propagación de los conocimientos científicos y la ilustración del pueblo.

Eran partidarios de las reformas y de la Ilustración. No se habían emancipado, sin embargo, de las concepciones religiosas, envolvían sus ideas con el ropaje de la religión y proponían la reforma del Islam tradicional,

tratando de adaptarlo a las exigencias del desarrollo burgués. Sus concepciones filosóficas no rebasaban aún el marco del idealismo objetivo y la religión, si bien, a veces, contenían conceptos materialistas y elementos de dialéctica.

A pesar de su limitación de clase, los pensadores ilustrados del Cercano y Medio Oriente difundieron ideas progresistas para su tiempo y contribuyeron en grado importante al desarrollo de la conciencia nacional.

Su labor tendió un puente entre las dos etapas que se observan en la historia de la lucha de los pueblos del Cercano y Medio Oriente por su liberación: entre los levantamientos campesinos antifeudales y el movimiento revolucionario democrático-burgués de la época del "despertar de Asia".

CAPITULO X

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO DEL JAPON EN EL PERIODO DEL CAPITALISMO PREMONOPOLISTA Y COMIENZOS DE SU TRANSFORMACION EN FASE IMPERIALISTA (ULTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX)

En los años 1867-1868 fue, por fin, derribada la dictadura militar feudal de los Tokugawa y los Sho-Hun, que durante más de dos siglos y medio había mantenido al pueblo japonés en la esclavitud. El Japón, que a mediados del siglo XIX era todavía, según la definición de Marx, un país típicamente feudal,[1] entró en la vía del intenso desarrollo de las relaciones capitalistas.

Sin embargo, la revolución burguesa de 1867-1868 se quedó a la mitad del camino. Las relaciones feudales no fueron destruidas hasta el fin. La burguesía nipona, temerosa de la actividad revolucionaria de las grandes masas campesinas, buscó el compromiso con la aristocracia feudal. Los terratenientes también mostraban interés por la alianza con la burguesía liberal reformista, puesto que querían aprovecharse de los avances del comercio y la industria. Así se formó y afirmó en el Japón el bloque político de las dos clases: los terratenientes y la burguesía. Y a pesar de las contradicciones internas, este bloque monárquico burgués-terrateniente "aplastó y ahogó en sangre la revolución campesina".[2]

El pensamiento social y filosófico del Japón se vio altamente influido por el hecho de que, después de la revolución burguesa, "el gobierno absolutista de clan cultivó como en un invernadero el capitalismo",[3] recurriendo ampliamente al sistema del proteccionismo y la tutela del Estado y utilizando en amplia escala la experiencia de los países europeos que más habían avanzado por la vía del capitalismo. El desarrollo del capitalismo condujo inevitablemente al robustecimiento de la burguesía, que ya en los años 70 y 80 lucha por incrementar y ampliar su peso en el bloque monárquico gobernante, y preconiza la no intervención y el agiotaje cada vez mayor de las empresas capitalistas.

Los ideólogos de la burguesía en auge crean la "escuela manchesteriana

[1] Véase C. Marx, *El capital*, t. I, trad. de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 2ª ed., pág. 610, nota.

[2] Sen Katayama, *La lucha campesina en el Japón*. En la recopilación titulada *El Japón moderno*, núm. 1. 1934, pág. 57.

[3] Torii Hakuro, *Meidzei sisosi* ("Historia de las ideas de la época *meidzei*"), Tokio, Mikasa sobo, 1935, pág. 5 (en japonés).

japonesa", que justifica la aspiración al lucro en todo: en la economía, la política, la ciencia, el arte; en una palabra, por doquier, en nombre del "interés personal protegido por la ley". "Esta teoría económica —había de escribir quince años más tarde el notable filósofo materialista Nakae Tokusuke (Tomin)— emponzoñó en nuestro país a la administración y al pueblo, a las capas altas y a las bajas." [4]

En la lucha por el establecimiento de su dominio político, la burguesía japonesa se apoyaba hasta cierto punto en el movimiento antifeudal conocido con el nombre de *dziu minken undo* ("movimiento por la libertad y los derechos populares"), que cobró auge a partir de 1875. Abarcaba a distintas clases y grupos sociales. También reflejaba el descontento no organizado de las masas del pueblo con el régimen político, descontento que, de tiempo en tiempo, tomaba cuerpo en desórdenes campesinos y hasta en algunas huelgas surgidas espontáneamente. La "cuestión obrera" y la "cuestión campesina" se hallaban siempre presentes en los apasionados debates políticos que se desarrollaban en los mítines y en las manifestaciones que el movimiento "por los derechos populares" celebraba en todo el país. Algunos miembros de este movimiento, por primera vez en la historia del Japón, plantearon el problema del socialismo.

La burguesía nipona se apoyó en el *dziu minken undo* sólo mientras sus posiciones en la maquinaria gubernamental eran débiles. El fortalecimiento de las posiciones políticas de la burguesía japonesa condujo inevitablemente a que sus ideólogos se mostrasen hostiles al *dziu minken undo*, recelosos de su crecimiento y de la radicalización de las masas.

Los ideólogos de la burguesía, en su deseo de dar una base teórica a los avances del capitalismo en el Japón, se apoyaban en las construcciones filosóficas burguesas del Occidente europeo, oponiéndolas a la vieja ideología feudal.

Sin embargo, los teóricos burgueses no tomaban de la filosofía europea sus mejores ideas, las que se referían a la época de las revoluciones burguesas. Las ideas que acogían en el Japón eran, de ordinario, las de carácter conservador. Entre los pensadores burgueses del país tuvo singular predicamento el positivismo europeo, en el que se basaban para justificar el practicismo y utilitarismo de la burguesía.

Apoyándose en el positivismo, los pensadores burgueses nipones mantuvieron su lucha contra el budismo, que era uno de los soportes de la monarquía de los Tokugawa. "En la lucha contra la iglesia budista feudal se abrió el camino para la cultura burguesa, y también para la propagación de su ciencia, de la ciencia europea." [5] En cuanto a los círculos oficiales de la burocracia nueva, monárquica, mantuvieron la política de persecución del clero budista con objeto de apoyar el sintoísmo y el confucianismo como ideología que venía a robustecer el poder imperial.

Pero el bloque monárquico de los terratenientes y la burguesía no tardó en interrumpir la persecución del budismo. Este, a la par con el sintoísmo y el confucianismo, de nuevo comenzó a desempeñar un considerable

[4] Nakae Tokusuke, *Itinen yuhan* ("Año y medio"), Tokio, Hakubunkan, 1901, pág. 7 (en japonés).
[5] Torii Hakuro, *Meidzei sisosi*, págs. 86-87.

papel en la vida politicosocial. Ello demuestra la reactivación de la ideología feudal, al haberse quedado a medio camino la revolución burguesa.

Las ideas del marxismo no se propagaron en el Japón hasta 1896-1897. El socialismo todavía no se hallaba vinculado en este período al movimiento obrero. El proletariado, joven y poco numeroso, se hallaba aún, en gran parte, bajo la influencia de la ideología pequeñoburguesa. Sólo los ulteriores avances del capitalismo y del movimiento de la clase obrera por su emancipación condujeron a la propagación del marxismo en el país.

Un jalón histórico en la vía de transformación del capitalismo japonés en imperialismo es la guerra de rapiña de 1894-1895 contra China. Los ideólogos del agresivo militarismo nipón y del Estado policiaco-monárquico inicieron la propaganda del racismo y el colonialismo. Las ideas tomadas de la filosofía burguesa europea eran manejadas ahora para demostrar el "carácter excepcional" del pueblo japonés y para justificar la expansión imperialista. Mas también en estas condiciones, el pensamiento social avanzado del Japón hizo frente a la filosofía idealista reaccionaria, a la que oponía las ideas materialistas.

•

Después de la revolución de 1867-1868, el período inicial de desarrollo del pensamiento filosófico va unido a las actividades de *Meirokusia*, o "Sociedad del año sexto de gobernación bajo la divisa del *Meidzei*" (Gobierno Ilustrado), que se constituyó en 1873. En *Meirokusia*, junto a representantes de la burguesía comercial e industrial, había escritores que reflejaban en sus obras los intereses de la parte progresista de los terratenientes, interesados en la consolidación del capitalismo en el país. En esta agrupación de intelectuales figuró una pléyade de pensadores ilustrados que ganaron gran notoriedad en el país. Ellos publicaban *Meiroku Dzassi* (Revista de la Sociedad *Meiroku)*, que por boca de su distinguido colaborador el filósofo Nakamura Masanao (Keyu) manifestó sus intenciones de contribuir a perfeccionar la vida del mundo "explicando las opiniones y deseos de los sabios que deben ser tomados como ejemplo". *Meirokusia* desplegó una intensa actividad hasta 1885, a través de las obras y las conferencias de sus miembros. Fueron los iniciadores del *keimo undo* (movimiento en pro de la Ilustración), que tuvo como ideólogos máximos a los filósofos y pensadores Nisi Amane, Tsuda Mamiti, Fukudzava Yukiti y Kato Hiroyuki.

En los trabajos progresistas sobre historia de la filosofía que han aparecido en el Japón se distinguen tres tipos de *keimo katsudo* o "actividad ilustrada" de aquel tiempo: la actividad del *kanrogakusia* o "sabios salidos de la burocracia", cuyo líder era el filósofo Nisi Amane; el *kokenteki dziyusuguisia* o "partidarios del liberalismo basado en la idea de la primacía, la soberanía y el poderío del Estado", representados por Fukudzava Yukiti, y el *dziu minken undo*, "movimiento por la libertad y los derechos populares", que buscaba la ampliación y radicalización de la actividad ilustradora, a la cabeza del cual figuró el filósofo materialista Nakae Tokusuke.[6]

[6] Torii Hakuro, *Meidzei sisosi*, pág. 917.

Los miembros de *Meirokusia*, en la que figuraban los dos primeros "tipos" del movimiento ilustrado, partiendo de sus concepciones políticas daban a conocer la vida cultural de los países de ultramar, las ideas de los filósofos europeos. Nakamura Masanao, en su obra *Seigaku ippan*, explica a los lectores que los filósofos del Occidente europeo que preconizaban la Ilustración y un gobierno ilustrado eran gente bien intencionada. Combatió a los reaccionarios, quienes afirmaban que la introducción de la cultura occidental significaba un peligro para el pueblo japonés. En su artículo *Las doctrinas occidentales sobre el gobierno no significan un daño*, refuta "la opinión de algunos en el sentido de que la entrada de la ciencia occidental en nuestro país es peligrosa por la razón de que lleva al pueblo a la idea de la posible desaparición de la monarquía", y afirma que sólo la instrucción puede cambiar a los hombres. Y sin esto, ningún gobierno puede cambiar nada en los asuntos del mundo.

El filósofo *Nisi Amane* (1826-1894), destacada personalidad del movimiento ilustrado, perteneciente al sector "kanrogaku" o "sabios salidos de la burocracia", estudió en Holanda, todavía antes de la desaparición del régimen de los Tokugawa. Le dieron notoriedad sus numerosas obras dedicadas a la defensa del utilitarismo y el positivismo. El mayor éxito se lo proporcionó su libro *Titi keimo* (La Ilustración sobre la base de las conquistas del conocimiento de los fundamentos racionales", obra escrita bajo la influencia del *Sistema de lógica*, de Mill) y también su traducción de *El utilitarismo*, de Mill, y *Hiakaiti sinron* ("Multiplicidad de nuevas teorías", 1874). Gozó de gran renombre, sobre todo, por haber implantado una nueva terminología filosófica.

En este período, en que el país conoce un vertiginoso desarrollo de la industria, el comercio y las relaciones sociales burguesas en su conjunto, a pesar de que se recurría constantemente a la cultura occidental, la vieja terminología filosófica, y en todo caso su representación por jeroglíficos, era sustituida con una lentitud extrema por otra terminología nueva, que estuviese de conformidad con las doctrinas nuevas. Nisi Amane "empleó por primera vez el término *tetsugaku*" [7] (en chino *che-sue)*, que desde entonces adquirió carta de naturaleza en las publicaciones japonesas y chinas para designar el concepto de "filosofía" tal como hoy lo entendemos.[8]

La nueva terminología filosófica le servía a Nisi para mantener el po-

[7] Inokue Tetsudziro, *Meidzei tetsugaku kaisorpku* ("Remembranzas de la filosofía *Meidzei*"), Tetsugaku kodza, Tokio, 1926, núm. 4, pág. 14 (en japonés).

[8] Ya en 1865, en calidad de sinónimo del término *filosofía*, Nisi Amane empleaba en sus obras las composiciones de jeroglíficos *seirigaku* y *seimeigaku*, tomadas de los tratados filosóficos neoconfucianistas de Chu Sian. La primera de estas composiciones significaba "doctrina de la primera naturaleza ideal", y la segunda "doctrina del principio ideal del ser". A los términos *siakai* —sociedad— y *siakaigaku* —sociología—, tal como actualmente se comprenden, también llegó el lector japonés muy paulatinamente. Las composiciones de jeroglíficos que se le ofrecían a título de sinónimos, lo confundían, porque en un sinónimo predominaba el elemento ético, en otro todo se reducía a la interpretación biológica y en un tercero se advertía con toda claridad el matiz budista de la explicación. En mayo de 1877, el término *suakai* apareció por primera vez, en la traducción de la *Historia de la civilización en Europa*, de Guizot, y en octubre del mismo año era empleado ya en la popular revista *Charlas Familiares* (Simode Hayakiti. *Meidzei siakai siso kenkiu*, Estudio de la historia del pensamiento social del período *Meidzei)*, Tokio, 1932, pág. 359 (en japonés). Cierto

sitivismo, a la sazón en boga en Europa y Japón, que, bajo la bandera de lucha contra la "metafísica", preconizaba el agnosticismo y el idealismo subjetivo. Justamente Nisi introdujo la "moda espenceriana" en el Japón.

Defensor de la "instrucción" reglamentada desde arriba por la burocracia monárquica, el presidente de la Academia de Ciencias de Tokio, barón Nisi Amane, invitaba a dominar el saber, que, según sus palabras, determina "toda la vida del hombre". En *Tisetsu* ("Reflexiones sobre el saber"), trabajo que publicó en el número 14 de *Meirokudzassi* (1874), Nisi escribe: "El saber es la esencia de una región del conocimiento humano. Le acompañan la voluntad y los sentimientos. Pero el saber ocupa el puesto más elevado y posee una fuerza excepcionalmente poderosa. De ahí que cuando se necesita, controla la voluntad y subordina la voluntad y los sentimientos." [9]

Nisi interpreta de conformidad con el idealismo subjetivo el origen y la esencia del conocimiento; por eso considera a las ciencias especiales (la "multiplicidad de las ciencias") el único conocimiento verdadero, mientras que la filosofía es para él algo inútil: "La filosofía —escribe—, cuya denominación expreso yo con la palabra *tetsugaku*, existe en Occidente desde tiempos muy antiguos. Explica la vía del cielo y la vía del hombre, apoyándose en los datos de la psique..., y simultáneamente establece el método de la ciencia. En cuanto a la multiplicidad de las ciencias modernas, a los fines de la unidad, determinan su tema y examinan la materia de que tratan... Esto se puede denominar como cierto tipo de filosofía. Si estimamos una ciencia única, esto significa afirmarla y negar las ciencias restantes. Sintetizando todas las ciencias concretas, hablar de la verdad única significa partir del subjetivismo extremo y despreciar la multiplicidad de las ciencias. Semejante filosofía es la ciencia que estudia simultáneamente el materialismo y el idealismo." [10]

Nisi repite las afirmaciones de los positivistas europeos; sostiene que el positivismo se halla por encima del materialismo y el idealismo. "Lo que yo estimo y en lo que me apoyo —escribía— no es la filosofía confuciana china ni la filosofía india de la secta budista Dzen. La fuente para mí es el positivismo del francés Augusto Comte, una doctrina absolutamente específica que supera al materialismo y al idealismo; mi método es el método inductivo del famoso y gran filósofo contemporáneo, del inglés John Stuart Mill." [11]

que incluso en 1882, en el primer *Tetsugaku dzii* (Diccionario filosófico), editado por el filósofo reaccionario Inoue Tetsudziro y el sociólogo y jurista burgués Ariga Nagao (1860-1921), el término *siakaigaku* va sustituido por el *siataigaku*, de indudable matiz budista y que significaba "estudio del estado de cosas en el mundo". Y eso a pesar de que en 1881 la composición de jeroglíficos ahora empleada para representar el concepto de sociología existía ya en las traducciones de filósofos europeos, por ejemplo, de Spencer. Este proceso de fijación de los jeroglíficos que expresaban los conceptos filosóficos fundamentales fue un factor social de cierta importancia y reflejaba el desarrollo del pensamiento teórico de aquel tiempo, en el que gradualmente se abrían camino las ideas materialistas e irreligiosas.

[9] Nisi Amane, *Tetsugaku tosakusiu* (Trabajos filosóficos), Tokio, 1926, pág. 28 (en japonés).

[10] Nisi Amane, *Hiakaiti sinron* (Multiplicidad de nuevas teorías). *Meidzei bunka*, t. 15, Tokio, 1926, págs. 268-269 (en japonés).

[11] Nisi Amane, *Tetsugaku tosakusiu* (Trabajos filosóficos), pág. 28.

Nisi recurre a argumentos ingenuos y vulgares para corroborar que la inducción es el único método valioso, mientras que la deducción es un método falso. Un ejemplo tomado de las prácticas de los mercaderes le lleva a comparar la "adquisición de la verdad" mediante el método inductivo "a la constante incorporación de una pequeña moneda a otra, que permite acumular, a lo largo de los días y los meses, una riqueza enorme".[12]

El positivismo sirve a Nisi de base para sus concepciones politicosociales. Se mostraba disconforme hasta con las tímidas reivindicaciones de un parlamento elegido por el pueblo, que entonces se abrían camino hasta la prensa, por considerarlas prematuras.[13]

Los positivistas japoneses pusieron gran empeño en difundir las ideas de Spencer.[14] Entre quienes constituían el flanco derecho del "movimiento por la libertad y los derechos populares", al igual que en los medios del *kanrogakusia*, de los "sabios salidos de la democracia", las reaccionarias ideas de Spencer eran tomadas como "principios básicos de la vida del organismo social y de los individuos que lo componen".

En un principio, los ideólogos del *dziu minken undo* recurrían a Spencer para argumentar su lucha en pro de la libertad de empresa, y también en el terreno cultural y, en parte, en el político. Los reaccionarios sabios académicos se valían de las ideas de Spencer para dar base a la teoría del Estado imperial como un organismo único. El líder del partido liberal, conde Itagaki Taisuke, en 1883 mantuvo conversaciones con Spencer, al que solicitaba su "apoyo filosófico y moral". Los políticos burgueses nipones recurrieron al consejo del positivista inglés sobre algunas cuestiones del proyecto de Constitución. Spencer, que se mostraba muy satisfecho de su prestigio en el Japón, les recomendó que rehuyesen las reformas radicales.

La filosofía oficial, que se enseñaba en las escuelas, preconizaba la teoría de Spencer, con la que se quería impedir la radicalización del movimiento *dziu minken undo*. Los ideólogos del bloque monárquico esgrimían los conceptos sociológicos del positivista inglés en la lucha contra el movimiento popular y el naciente movimiento obrero y socialista.

Dentro de la Universidad, el portavoz de las ideas de Spencer fue *Toyama Masaiti* (1848-1900), quien en 1877 pasó a regentar una cátedra creada al efecto. Siendo rector de la Universidad y ministro de Educación publicó en 1883 un poema como prefacio a la versión japonesa de los *Principios de sociología*, de Spencer. En dicha obra, escrita en el denominado nuevo estilo poético, trataba de atemorizar a la burguesía y los terratenientes con el fantasma de la Revolución francesa, e invitaba a estudiar a Spencer para que los hombres que tienen en sus manos "el timón del gobierno y estimulan la opinión pública" se sujetasen a una política conservadora.

Durante los veinte años que siguen a la revolución, toda una serie de filósofos burgueses se encuentran, en uno u otro grado, bajo la influencia

[12] Nisi Amane, *Tisetsu. Meidzi bunka*, t. 18, pág. 161 (en japonés).

[13] Véase Sasaki Itsuro, *Kindai nihon-so sisoka* (Pensadores japoneses contemporáneos), Tokio, 1954, pág. 24 (en japonés).

[14] Durante veinte años, a partir de 1877, aparecieron 28 traducciones de obras de Spencer en japonés y chino.

del positivismo. Sin embargo, algunos de ellos, movidos por el deseo de superar las contradicciones del empirismo idealista, entran por un camino que conduce al materialismo. Esto, a su vez, llevaba, directa o indirectamente, a un enfrentamiento con el positivismo. Así nos lo dice, por ejemplo, la evolución de las concepciones filosóficas de Nakae Tokusuke.

Junto al positivismo y a las ideas materialistas que a él se oponen, en el Japón siguen gozando de influencia las doctrinas reaccionarias de la época feudal: el confucianismo, el sintoísmo y el budismo.

Motoda Toya (1818-1891), filósofo reaccionario, preceptor y consejero del emperador, propugnaba la vuelta a las "fuentes de la doctrina de Confucio". Pedía la enseñanza en la Universidad del confucianismo y el neoconfucianismo, teorías que consideraba como la base ideológica del absolutismo.

Motoda exaltaba el confucianismo en perjuicio del sintoísmo, religión que diviniza a los emperadores. Este ideólogo del absolutismo hablaba abiertamente de los defectos de los libros sagrados, el *Kodziki* y el *Nihongi*, y no creía en ellos como recurso ideológico apto para la defensa del absolutismo en las nuevas condiciones. Llegó a afirmar que "el camino de nuestros dioses y emperadores no es idéntico al de la doctrina de Confucio". Esta última era para él una enseñanza político-moral que descansa en bases religiosas, pero que no tiene nada que ver con las supersticiones y las leyendas sagradas, con los mitos. Esto encerraba ya la tendencia a examinar con un espíritu crítico la historia mistificada del Estado japonés y de la vida espiritual de su pueblo.

También *Nakamura Masanao* (Keyu, 1832-1891) defendió la necesidad de volver al confucianismo, que Motoda quiso modernizar de conformidad con la nueva filosofía idealista.

Nakamura tachaba de erróneas las concepciones de quienes creían que "es peligroso trasplantar a nuestro país la ciencia occidental, ya que inculca al pueblo la idea de que resulta posible vivir sin príncipe (monarca)".[15] La doctrina confucianista, afirmaba, es fuerte por sus tradiciones y, junto a las teorías filosóficas que se propagan, puede contribuir poderosamente a la expansión de la vida espiritual del pueblo.

En su obra *Seigaku ippan*, Nakamura da a conocer al lector a los filósofos europeos, cuyos conceptos idealistas consideraba necesario unir a las ideas ético-políticas del confucianismo.

Sobre el fondo de la lucha ideológica de clases de aquel tiempo se dibuja netamente la figura del destacado pensador ilustrado burgués *Fukudzava Yukiti* (1834-1901).[16]

[15] Nakamura Masanao, *Seikova kuño nasaru-no heinasi* (Las teorías europeas sobre la falta de un príncipe no son peligrosas). *Meidzei bunka*, 1928, t. 15, pág. 236 (en japonés).

[16] Un artículo editorial de la revista *Hansei Zasshi* caracterizaba así a este escritor: "El hombre grande y sabio comprende siempre, mucho antes de que lo comprenda el hombre inculto, las tendencias naturales del mundo y las perspectivas de la nación, por lo que se convierte en profeta y dirigente de la época. Un hombre así es Fukudzava Yukiti. Es, en efecto, uno de los primeros líderes de la gran revolución operada recientemente en nuestro país." (Véase *Hansei Zasshi*, vol. XII, núm. 6, Tokio, 1897, pág. 27. Es interesante señalar que esta revista se publicaba la mitad en ruso.)

Fukudzava fue uno de los sabios y filósofos japoneses a los que se dio el nombre de *dzaiyaha* o "desplazados", por su oposición al régimen político burocrático-absolutista existente. Las obras de Fukudzava alcanzaron tiradas inusitadas en aquel entonces.[17]

En algunos de sus escritos se advierte la influencia del budismo.

Fukudzava afirmaba que el espíritu humano es una fuerza poderosa.[18] Esta tesis se acerca a las ideas de Kaibara Ekken, quien en el período de la dictadura de los Tokugawa proclamó atrevidamente que el hombre tiene derecho a la independencia y la libertad intelectuales. El optimismo de Fukudzava muestra afinidades con las concepciones de Ito Dzinsai, cuando, también en la época de los Tokugawa, sostenía que existe sólo la vida, y no existe la muerte.

Fukudzava afirma que, partiendo de las leyes internas del proceso de conocimiento, hay que investigar "las primeras causas, a fin de que, en última instancia, el espíritu humano alcance todas las cosas del universo, tanto si tienen forma como si carecen de ella".[19] Al mismo tiempo, subraya que la grandeza del espíritu humano jamás consistió en la creación de ideas abstractas desprovistas de una orientación concreta. Consiste en ponerse al servicio de fines reales, de los intereses del "día de hoy". En su obra *Llamamiento a la ciencia (al saber)*, para designar el concepto de filosofía no recurre al término *tetsugaku*, sino al jeroglífico *kurigaku*, que significa "ciencia que investiga las primeras causas", y dice que la filosofía ha de ser una "ciencia práctica", o *dztsugaku*, ha de hallarse vinculada a la práctica humana. "El *kurigaku* examina las calidades de las cosas, es la ciencia que estudia sus acciones (funciones). La historia crea anales detallados en los que se explica la situación de muchos países en la antigüedad y en nuestro tiempo. La ética parte de la conducta del individuo, enseña al hombre cómo ha de proceder y expone los principios y normas del orden natural." [20] Estas ciencias hay que considerarlas como "ciencias prácticas", a fin de "estudiar las leyes de los asuntos y las cosas que tenemos más cerca de nosotros para su aplicación en beneficio del día

[17] Así, el libro de Fukudzava *Llamamiento a la ciencia (al saber)* conoció, entre 1872 y 1876, hasta 17 ediciones, con una tirada total de tres millones de ejemplares, cifra jamás vista en el Japón; el *Breve esbozo sobre la civilización* (1875) alcanzó la tirada de 200.000 ejemplares. Estas obras del gran pensador ilustrado japonés significaron un factor importante en la historia del pensamiento social del Japón.

[18] En las publicaciones japonesas sobre historia de la filosofía relativas a los últimos años, Fukudzava es presentado a veces como un filósofo materialista. En realidad, era idealista, aunque profesaba un idealismo que en bastantes ocasiones se acerca al materialismo. Así ocurre, por ejemplo, en sus reflexiones sobre la religión, cuando, en esencia, niega los dogmas de la creencia religiosa. Fukudzava, dice Yenaga Haburo, "fue muy indiferente hacia la religión. En el conjunto de sus obras hay pocas consagradas a este tema. Y, sin embargo, todas ellas se reducen a sostener que la religión es utilizada para embrutecer a los hombres, que lo más cómodo es emplearla para mantener el orden social. El propio Fukudzava, en sus últimos años, no sustentaba ideas religiosas en su verdadero sentido, y así dejó el mundo". (Yenaga Haburo, *Nihon kindai siso kenkiu* (Estudio de las ideas contemporáneas japonesas), Tokio, 1957, pág. 187 (en japonés).

[19] Fukudzava Yukiti, *Bummeiron gairiaku* (Breve esbozo sobre la civilización), Tokio, 1875, pág. 127 (en japonés).

[20] Fukudzava Yukiti, *Gakumon-no susume* (Llamamiento a la ciencia [al saber]). *Obras completas*, Tokio, Dzidzisimposia, 1926, t. III, pág. 1 (en japonés).

de hoy",[21] a fin de que "el noble y el innoble, el alto y el bajo, adquieran en igual medida tendencias racionales, comprendan y, después de esto, puedan —tanto el guerrero como el agricultor, el artesano o el mercader— dedicarse de la manera más completa a su obra y su personalidad sea independiente, sea independiente la familia y lo sea el Estado".[22]

Frente a los "sabios salidos de la burocracia", Fukudzava sostenía que la cultura no es obra de las capas superiores, del gobierno, sino de los intelectuales. Estas afirmaciones del pensador encontraron vivo eco entre los intelectuales progresistas, principalmente salidos de la pequeña burguesía, que derivaron así hacia un espíritu de oposición al gobierno. Fukudzava decía, por ejemplo, que los hombres de ciencia, aunque pertenecen a las clases medias y no dirigen los asuntos del Estado, de hecho, "por la fuerza de su razón y su conocimiento gobiernan el mundo".[23] Las persecuciones a que el gobierno sometía a los partidarios del movimiento *dziu minken undo* infundían a estas palabras de Fukudzava un sentido político radical. Los intelectuales burgueses respondían con entusiasmo a tales manifestaciones del filósofo. En cuanto a los intelectuales pequeñoburgueses de la ciudad, a toda clase de empleados, funcionarios, maestros, procuradores, dependientes, etc., esas afirmaciones eran ya para ellos una intervención directa contra el bloque monárquico.

Otra aportación de Fukudzava a la historia del pensamiento social japonés la tenemos en sus llamamientos a la juventud estudiantil y a los intelectuales para que abandonasen el estudio de los viejos textos clásicos confucianistas, de los tratados místicos budistas y de los comentarios y subcomentarios a los libros sintoístas *Kodziki* y *Nihongi*. A todo ello oponía el utilitarismo de Bentham y el positivismo de Mill, para someter a crítica la ideología feudal, galvanizada por los portavoces del bloque monárquico. Así, escribía: "La doctrina de Confucio y Men-tse se considera que trata de la educación del corazón y de la firmeza moral. En realidad, son unas meditaciones sobre la moral, que predican unos principios vagos de amor al hombre y de justicia." [24] Fukudzava no rechaza los principios abstractos de la "moral pura", pero los considera insuficientes por completo e inaplicables a la vida real del individuo.

En su crítica del confucianismo, Fukudzava marcha junto al conocido adalid de la "ampliación y radicalización" *(dziu minken undo) Ueki Emori* (1857-1892). Bajo la influencia de las obras de Ueki, Fukudzava combate los dogmas políticos del confucianismo, con su principio de la sumisión preestablecida del menor al mayor en la familia y el Estado y sus exigencias de que sea observada la desigualdad social, se mantenga la desigualdad de la mujer, etc. Así, pues, era adversario de la tendencia del bloque monárquico al renacimiento de la ideología feudal. Aunque no logró sacudirse por completo la carga de las ideas confucianistas, veía la garantía del progreso del país en el abandono de esa ideología.

Fukudzava estaba lejos de tener una idea científica de las fuerzas mo-

[21] Fukudzava Yukiti. *Gakumon-no susume* (Llamamiento a la ciencia [al saber]). *Obras completas*, Tokio, Dzidzisimposia, 1926.
[22] Ibídem, pág. 3.
[23] Fukudzava Yukiti, *Gakumon-no susume. Obras completas*, t. III, pág. 3.
[24] Fukudzava Yukiti, *Breve esbozo sobre la civilización*, pág. 70.

trices del desarrollo social. Consideraba que los derechos naturales, recibidos "del Cielo" por el hombre, y la posición social alcanzada gracias a la cultura y al trabajo, aseguran una organización justa de la sociedad.

Defendía Fukudzava celosamente la propagación en gran escala y en todas las esferas de la "ciencia práctica", viendo en ella la única base para el desarrollo de la riqueza nacional y para la supresión de la desigualdad social.

Constitucionalista moderado por sus ideas, Fukudzava expresaba tales pensamientos que, al margen de sus deseos, ejercieron gran influencia política sobre los intelectuales de orientación radical. En su defensa de la teoría del "derecho natural", que los pensadores japoneses habían tomado de los ideólogos burgueses europeos cuando éstos combatían al feudalismo, Fukudzava escribía: "El Cielo no creó al hombre para que estuviese por encima de otro hombre o por debajo de otro hombre. Por eso, todos a quienes el Cielo dio vida son iguales entre sí, y por su nacimiento no hay diferencias entre el noble y el que no lo es, entre el alto y el bajo. Los hombres nacen para con el cuerpo y el alma —lo más perfecto de todo— gozar de cuanto existe en el universo, convirtiéndolo en ropa para él, er comida, en vivienda; para que cada uno lleve una vida libre e indepen diente, sin ser un estorbo para los otros y complaciéndose tranquilamente en este mundo."

Fukudzava creía profundamente que los hombres, "que nacen iguales, deben seguir siendo iguales". Así, escribía: "De la división de la sociedad en capas altas y bajas, en hombres superiores, nobles y bajos, nacieron el mal y el daño, consistente en que, en el seno de la familia, el esposo y la esposa, los padres y los hijos, se vean colocados en dos campos. Ese mal se ha extendido ampliamente y preside las relaciones entre los hombres." [25] En repetidas ocasiones vuelve al problema de la desigualdad de los hombres en la sociedad burguesa. "El hombre —dice— es, por su nacimiento, igual a sus semejantes. Por eso no deben existir diferencias entre altos y bajos y todos deben ser libres." [26]

Fukudzava critica en forma velada la manera oficial de escribir la historia del Japón, con sus reaccionarias ideas acerca de la naturaleza del poder imperial y del Estado en general. Así, por ejemplo, indica que hasta entonces "la historia del Japón no ha sido la historia del Estado japonés", sino una mera "historia de los príncipes japoneses", que en el Japón "ha habido gobiernos, pero el pueblo no ha existido".

Estas manifestaciones repercutían profundamente, fortaleciendo su espíritu revolucionario, sobre las capas democráticas de la sociedad burguesa de aquellos tiempos. Ahora bien, Fukudzava comenzó a evolucionar cada vez más a la derecha. Al incrementarse la reacción y robustecerse el bloque de la burguesía y los terratenientes contra los intelectuales radicales progresistas y demócratas-revolucionarios —elementos activos del "movimiento por la libertad y los derechos populares"—, se modificaron también las concepciones de Fukudzava Yukiti. Así, alegando la necesidad de mantener la independencia del Japón frente al imperialismo europeo y ameri-

[25] Fukudzava Yukiti, *Gakumon-no susume. Obras completas*, t. III, pág. 71.
[26] Ibídem. Prefacio, pág. 1.

cano, enuncia la consigna del *Kamminsova*, o "Armonía del gobierno y el pueblo". Luego invitó a "poner fin a la guerra política" dentro del país, con lo que castraba el contenido real del "movimiento por la libertad y los derechos populares", reduciendo todas las tareas nacionales al apoyo de la política exterior del gobierno. "Objetivamente, en última instancia esto significaba aprobar el establecimiento del absolutismo imperial dentro del país y de la penetración imperialista en los países asiáticos vecinos." [27]

Fukudzava, antes pensador ilustrado, acabó por convertirse en un ideólogo del militarismo japonés, que ya entonces urdía amplios planes de agresión en Corea y China. "Fukudzava vertió lágrimas de admiración ante la victoria en la guerra chino-japonesa, y esto muestra su limitación como pensador." [28] Unido al escritor Odzaki Koyo, Fukudzava Yukiti estimuló esta guerra de conquista.

En el período en que el capitalismo premonopolista se transformaba en fase imperialista, adquirió notoriedad el filósofo *Kato Hiroyuki* (1836-1916). A diferencia de Fukudzava, un "desplazado", Kato desempeñó un destacado papel y fue un típico *kanrogakusia*, un "sabio salido de la burocracia", es decir, un erudito que vinculaba directamente su labor a la maquinaria burocrática que regía los asuntos públicos. Fue rector de la Universidad y presidente de la Academia de Ciencias de Tokio. También figuró en el pensamiento filosófico del Japón en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX. Lo mismo que Fukudzava, evolucionó de la democracia burguesa a la ideología antidemocrática del imperialismo.

En el primer período de su evolución filosófica, Kato sustentaba las ideas del materialismo mecanicista, que en aquel tiempo tenían dentro del Japón una significación avanzada. Kato estudió las ciencias naturales, y en particular la teoría evolucionista de Darwin; en aquellos años sus concepciones guardaban muchos puntos de afinidad con el materialismo de Haeckel.

Posteriormente, Kato abandona el materialismo científico-natural y adopta las posiciones idealistas de la "teoría energética" de Ostwald. Sus obras principales, en las que expone sus puntos de vista, son *Las contradicciones en la naturaleza y la evolución* (1906) y *La naturaleza y la ética* (1912).

En los años 90 Kato profesaba aún el determinismo materialista, sostenía que la necesidad y la relación causal son absolutamente universales. El determinismo universal de la naturaleza lo concebía con un criterio mecanicista, hasta afirmar que en la naturaleza no existe azar alguno. El espíritu, decía, es un fenómeno como el resto de los fenómenos de la naturaleza. Oponíase rotundamente a la doctrina teológica de la existencia de un alma independiente del cuerpo. No existe el alma inmortal ni existe el más allá; no hay, pues, tampoco paraíso ni infierno. En algunas de sus obras, Kato criticó las creencias cristianas. También combatió el budismo, aunque en este caso su crítica es en extremo inconsecuente.

En el Japón, donde durante siglos enteros habían imperado las doctri-

[27] *Kindai nihon-no sisosi* (Historia del pensamiento japonés contemporáneo), bajo la dirección de Tovama Sigeruku Yamadzaki Seiiti y otros. Capítulo III, escrito por Hidzikata Kadzuo, Tokio, Aoki Soten, 1956, págs. 67, 68 (en japonés).

[28] Naramoto Tatsuya, *Niho no sisoka*, pág. 255 (en japonés).

nas místicas, estas ideas filosóficas de Kato tuvieron, sin duda, un valor progresista. Las controversias públicas que sostuvo con el filósofo reaccionario Inoue Tetsuziro, que se hacía pasar como profundo intérprete de la filosofía idealista oriental y alemana, atrajeron a muchos jóvenes y contribuyeron a liberarlos así de las trabas de la reaccionaria ideología feudal.

En 1899, el bonzo Inoue Enrio, filósofo místico al que se conocía con el sobrenombre de "doctor de los ogros", celoso defensor del budismo y de las teorías idealistas europeas, publicó un opúsculo reaccionario bajo el título de *Hayuibutsuron* —Destrucción del materialismo—, en el que combatía a Fukudzava Yukiti, Kato Hiroyuki, Motora Yudziro y otros filósofos japoneses. Kato Hiroyuki le replicó en *Tetsugaku dzassi* (Revista Filosófica); en su respuesta, *Hahayuibutsuron* (Destrucción de la destrucción del materialismo), reconoce abiertamente ser defensor de esta doctrina.

En el campo de la sociología, durante sus primeros años de publicista, Kato Hiroyuki defendió la teoría democrático-burguesa del derecho natural, pero ya en noviembre de 1881 pidió al ministro del Interior la prohibición de sus propias obras *Sinsei Tayi* ("El gran sentido de la gobernación verdadera") y *Kokutai sindron* ("Nueva teoría de la naturaleza del Estado"), ya que, según pensaba entonces, significaban un daño para la sociedad. En estas obras, Kato defendía las ideas del "derecho natural". Después de esta abjuración pública de sus opiniones progresistas, en *Dzinken sinsetsu* ("Nuevas reflexiones sobre los derechos del hombre"), obra cuyos fascículos comenzaron a aparecer en septiembre de 1882, predica la variante japonesa del socialdarvinismo y justifica la campaña de los reaccionarios contra la ideología democrática, contra el movimiento liberal que pedía una constitución y un parlamento. El socialismo y el comunismo (dos palabras que por primera vez aparecen en el Japón en sus obras), "que aspiran al bien de todos", afirma, causan por eso mismo un daño a la sociedad.[29] Ahora bien, para refutar la teoría del socialismo y el comunismo, Kato se remonta a las ideas utópicas del mundo antiguo, sin querer ver la diferencia real que hay entre lo que él combate y estas concepciones históricamente caducas. Kato adopta el darvinismo social y justifica la lucha del "fuerte contra el débil", niega la "legitimidad" de las instituciones de asistencia social y de la "beneficencia" privada.[30] Los asilos, los hospitales públicos sostenidos por el Estado, las inclusas, etc., los consideraba excrecencias, anormalidades intolerables en la sociedad, donde "el fuerte y de más talento vence al débil, al mísero, al incapaz". Su obra *Nuevas reflexiones sobre los derechos del hombre* fue traducida al alemán y publicada en Alemania con el título de *La lucha por el derecho del fuerte y su desarrollo.* Al ser reeditada en el Japón como *La competencia sobre la base*

[29] Kavaradzi Kitiro, *Planes políticos en la obra "El gran sentido del verdadero gobierno"*. En la recopilación *Meidzei bunka kenkiu* (Estudio de la cultura del período Meidzei), núm. 4, Tokio, 1934. pág. 57 (en japonés).

[30] En las publicaciones marxistas japonesas sobre historia de la filosofía se enfoca acertadamente la teoría reaccionaria del socialdarvinismo de Kato Hiroyuki. "La teoría del Estado de Kato expresaba la idea de que el emperador había vencido en la lucha por la existencia y que eso era la manifestación suprema de una poderosa energía. Criticaba el budismo y el cristianismo, pero esta crítica tendía a apuntalar el culto religioso al emperador, que de nuevo levantaba cabeza en el Japón" (Oi Tadasi, *Nihon-no siso* (Ideas japonesas), Tokio, Aoki sinso, 1954, pág. 193 (en japonés).

de los derechos del fuerte representó una excelente ayuda a la monarquía nipona y a sus agresivos planes de conquista en Asia.

Entre los filósofos japoneses del período que nos ocupa, que fluctuaban entre el idealismo y el materialismo, se encuentra *Motora Yudziro* (1858-1912).

A diferencia de Kato Hiroyuki, Motora se preocupó principalmente de la ética y la psicología. Sus concepciones idealistas las combinaba en una amalgama ecléctica con las ideas del materialismo mecanicista, y en parte del materialismo vulgar. Motora identificaba las leyes determinantes del movimiento de los cuerpos materiales con las leyes de la vida psíquica. Lo psíquico lo consideraba como una peculiar "energía" junto con "la actividad de la organización nerviosa del hombre". No veía ninguna diferencia sustancial entre el movimiento de la materia y el "movimiento de los sentidos". La ciencia, según él, estaba llamada a elaborar "por vía abstracta determinadas leyes científicas" apoyándose en el "examen de las cosas tal cual son" y en el "orden que les es propio".

Motora no se llamaba materialista, pero incluso los reaccionarios más declarados hubieron de reconocer que "él, lo mismo que Haeckel, en realidad no eludió el materialismo".[31]

Motora combatía la ideología feudal, manifestando que las "religiones históricas" se van degradando gradualmente "con el avance de los conocimientos humanos", aunque, al mismo tiempo, hablaba de la "religión del humanismo", que, según él, se desarrolla junto al progreso de la humanidad.[32]

La teoría evolucionista le llevó a conclusiones reaccionarias; más tarde trató de ponerla al servicio del agresivo imperialismo feudal-militar nipón, lo que originó las protestas de los intelectuales avanzados.

Tsuda Mamiti (1829-1903) hizo la crítica de las instituciones y de la ideología del feudalismo.

Tsuda combatió las supersticiones religiosas, que oscurecían la conciencia de la gente del pueblo. Tal como estaban las cosas en el Japón, donde además de las hipótesis y supersticiones derivadas del canon sintoísta e inculcadas por sus bonzos existían numerosas sectas budistas y sus ramificaciones, que mantenían también al pueblo en la ignorancia, los escritos de Tsuda Mamiti fueron, sin duda, un fenómeno progresivo. En un trabajo que lleva por título *Tengu setsu* ("Reflexiones sobre la existencia o no existencia de los silvanos") sostiene la necesidad de la "ilustración de la razón humana" para comprender lo que realmente se oculta tras las supersticiones que el canon avala. "En la ética, la ciencia económica y el derecho, desde el comienzo mismo las leyes emanan de la imaginación, de las ideas. Pero si esas leyes surgen de la práctica y hay pruebas que las expliquen, se convierten en leyes del Cielo." [33]

Sin embargo, cuando se llegaba a lo fundamental de esta propaganda, al problema de si hay Dios, de si hay un Señor sobrenatural, Tsuda Ma-

[31] Inoue Tedzudsiro, *Meidzei tetsugaku kaisoroku* (Evocación de la filosofía *Meidzei)*, pág. 144.

[32] Torii Hakuro, *Meidzei sisosi*, pág. 141.

[33] Tsuda Mamiti, *Sodzoron* (Sobre la imaginación, la conjetura). *Meiroku dzassi*, número 13, *Meidzei bunka*, t. 18, pág. 120 (en japonés).

miti elude de hecho la respuesta abierta, afirmando la "multiplicidad de bases de lo que hay en el universo". Tsuda escribía: "La razón humana no puede alcanzar a saber si existe Dios o un Creador, o si no existe... Sin embargo, mientras que la conciencia humana no puede saber si hay un Dios celestial, un Creador, hemos de decir que la base de todas las cosas del universo, la fuente de todos los fenómenos, no es uno y el mismo. En cuanto a las bases (raíces), son múltiples." [34] Y no obstante, a pesar de todas estas reservas, las concepciones de Tsuda Mamiti hicieron mella en la propaganda oficial del idealismo y el misticismo, a los que él oponía las "síntesis científicas fidedignas".

Un eminente pensador, que discrepaba abiertamente con la filosofía oficial del Estado japonés en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, es *Nakae Tomin* (su verdadero nombre es Tokusuke; 1847-1901). Procedía de una familia de militares arruinados. El primer maestro del joven Nakae fue Okumiya Dzodzai, escéptico y librepensador aficionado a la filosofía. A él oyó Nakae las primeras palabras de duda acerca de la doctrina del filósofo Chu Si, neoconfucianista que gozaba de gran prestigio en el Japón feudal y cuyas enseñanzas eran la ideología oficial de la clase dominante.

Nakae recibió una educación clásica y puso de relieve sus grandes dotes en el estudio de las ciencias; en 1872 fue enviado a Francia, donde estudió historia, filosofía, derecho y literatura. Se sintió atraído por Rousseau, leyó a Voltaire y Montesquieu, y también a Kant y a Hegel; ejercieron sobre él notable influencia las ideas de los positivistas franceses.

En 1874 regresó Nakae al Japón, y poco después pasaba al servicio del *genroin* (Senado), aunque no tardó en abandonarlo al comprobar que, de hecho, carecía de facultades legislativas. Seguidamente abrió su escuela (*Futsugakudziuku*, o Escuela de la ciencia francesa) donde enseñaba lengua, historia, literatura, filosofía moderna y elementos de ciencias naturales.

Nakae mostró gran simpatía hacia el "movimiento por la libertad y los derechos populares". Unióse a otros escritores y políticos para fundar el *Diario Libre de Oriente*. "Nosotros —escribía— hemos proclamado y defendido los grandes principios de la libertad y la igualdad, y nos convertimos en enemigos del gobierno que había entonces." [35] También tomó parte activa dentro del *Dziyuto*, o Partido Liberal, en el que formaba el ala izquierda. Después de las feroces leyes policíacas de 1887, Nakae, como figura visible del prohibido *Dziyuto*, fue detenido y expulsado. Fue también defensor de los derechos de los antiguos parias, de los llamados *eta*, que lo llevaron al Parlamento de la ciudad de Osaka. Sin embargo, no tardó en abandonarlo, incapaz de soportar el repugnante cuadro que ofrecía esta institución ya al poco tiempo de haber sido creada. El modesto Parlamento japonés era para él un "jardín zoológico de gusanos sin sangre".

En noviembre de 1899, Nakae enfermó de cáncer de garganta. El médico que lo operó no le daba más de año y medio de vida. Entonces Nakae comenzó a escribir el famoso trabajo que llevaba por título *Itinen yuhan*,

[34] Tsuda Mamiti, *Hon va hitotsu-ni aradzu ron* (Reflexiones sobre la inexistencia de una base única). *Meiroku dzassi*, núm. 8, *Meidzei bunka*, t. 18, pág. 97 (en japonés).

[35] Nakae Tokusuke, *Itinen yuhan* (Año y medio), pág. 105.

o "Año y medio". En él denuncia a los funcionarios, enemigos del pueblo, y escribe: "¿Qué es la administración? ¿Es que por su misma esencia no está llamada a servir al pueblo? Pero nosotros vemos otra cosa. Parece como si el pueblo existiera para servir a los funcionarios. ¿Qué razón hay para que esto sea así? ¿Quién, desde muy antiguo, alimenta y viste a esos funcionarios? ¿No es el pueblo quien les paga su sueldo? ¿No es el pueblo quien los alimenta? ¿No es del pueblo de quien depende su propia vida? En ningún sitio, se comprende, los bienes y el dinero de los funcionarios caen del cielo ni crecen de la tierra. Todo procede del bolsillo del pueblo. Las masas populares son el primer señor de los funcionarios y hay que respetarlas." [36]

En esa misma obra escribía Nakae: "Que se desgaste hasta el fin el pincel demoledor, ¡yo no me detendré!... Tengo el propósito de escribir para el ataque mientras me encuentre en estado de resistir a la muerte. ¿Es que puedo convertirme en otro?" [37]

Critica el reaccionario régimen de explotación que imperaba en el país, encubierto por las alabanzas de la "prosperidad" de la industria nacional y del "bienestar popular", y escribe: "En esta sociedad de la época *Meidzei* no encuentro satisfacción alguna. Tomas el pincel e inmediatamente te ves obligado a escribir en son de crítica, abres la boca e inmediatamente has de censurarlo todo..." [38]

El filósofo dice más adelante que todo el modo de vida, todo el sistema político de la sociedad *Meidzei*, conduce a la limitación pequeñoburguesa y a la ignorancia, ignorancia que se hace pasar por ilustración a la moda. Así escribe amargamente: "...La ligereza de pensar y la limitación se han convertido para nosotros en una enfermedad. Esa ligereza y esa limitación han hecho que carezcamos de una filosofía propia. En política carecemos de principios. La lucha de los partidos se distingue por su inconsecuencia. El practicismo y el bajo nivel intelectual son los rasgos que nos caracterizan. Hay que transformar nuestra enseñanza. Tenemos el deber de detener a los partidarios de todo lo muerto en la ciencia y de acudir a la vida..." [39]

En mayo de 1901, Nakae sufrió una nueva operación de garganta. Varios meses después de la fecha que el médico le había fijado como el máximo que le quedaba de vida, Nakae escribe una nueva obra: *Dzoku itinen yuhan* ("Otro año y medio"), en la que incluye el tratado *Musin mureikon* ("No hay dioses ni alma"), que inscribió para siempre el nombre del filósofo en la historia del materialismo y el ateísmo japoneses.

En 1886, Nakae era todavía positivista. Su maestro era Comte. En *No hay dioses ni alma* ataca duramente el positivismo. Hace suya la concepción materialista del mundo y afirma que la naturaleza, el espacio y el tiempo no tienen principio ni fin. Las nociones idealistas sobre la finitud del mundo las presenta como rasgos típicos del subjetivismo, revelado en el hecho de que el individuo proyecta su limitación al mundo exterior. Esa

[36] Nakae Tokusuke, *Itinen yuhan* (Año y medio), pág. 69.
[37] Ibídem, pág. 107.
[38] Ibídem, pág. 105.
[39] Ibídem, págs. 28-29.

misma limitación subjetivista y debilidad de la imaginación da base, nos dice Nakae, a las representaciones religiosas relativas a la existencia de Dios, del alma inmortal, etc. Nakae acusa a los filósofos idealistas de sostener ideas anticientíficas: "Es difícil evitar la risa cuando uno piensa que Platón, Plotino, Descartes, Leibniz, todos ellos hombres de conocimientos profundos y universales, sin comprender lo que les ocurriría después de la muerte y arrastrados por los intereses del hombre (en su conjunto), escribieron abundantes libros en los que, sin turbarse en absoluto, teorizaron acerca del paraíso, el infierno, el Dios único, el alma inmortal, sin advertir que todo esto no son más que palabras, humo, y ni siquiera humo puesto que, después de todo, el humo tiene realidad. No puede ser más ridículo que la mayoría de los hombres de ciencia europeos y americanos —sometidos a la acción de errores que entraron en ellos con la leche de su madre, que penetraron en su carne y en su sangre— pensasen que hablar de la inexistencia de Dios o la inexistencia del alma equivale a cometer el más grande de los crímenes." [40] Nakae se dirige a sus compatriotas y dice que la filosofía científica no puede ni tiene derecho a apoyar hipótesis, ideas imaginarias y abstractas que carecen por completo de base real. "¿Qué sería en este caso de la grandeza de la filosofía? —pregunta—. ¿Dónde están entonces las virtudes tan necesarias para el filósofo, que ha de limitarse a considerar imparcialmente los principios fundamentales? He vivido cincuenta y cinco años, conozco un suficiente número de libros y comprendo los principios lógicos; por desgracia, no tengo el valor para sostener absurdos como el de que Dios existe o que el alma es inmortal." [41]

Nakae Tomin dice abiertamente que él, a diferencia de los filósofos idealistas, defiende el materialismo como la única filosofía acertada. "Creo —escribe— que en el campo de la filosofía el deber del filósofo, más aún, su naturaleza, le empuja a ser absolutamente impasible, absolutamente recto, absolutamente objetivo. De ahí que yo defienda decididamente la inexistencia de Buda, la inexistencia de los dioses sintoístas, la inexistencia del alma, es decir, una doctrina puramente materialista." Afirma Nakae que estas manifestaciones son "su punto de vista independiente", pues "se muestra indiferente hacia las doctrinas de sus antecesores". El filósofo no advierte que continúa el desarrollo multisecular de la línea materialista, aunque refuta la teología, el idealismo franco y la teoría positivista. De esta última escribe: "En los apartados anteriores he refutado a los partidarios de la religión y a los filósofos espiritualistas... He expuesto mis razones para afirmar, al contrario, que el alma muere y desaparece, mientras que el cuerpo no desaparece sin dejar huella, y que no hay argumentos de peso en favor de la existencia de Dios. En el presente capítulo tengo el propósito de refutar la filosofía que entre la gente se conoce de ordinario con el nombre de positivista." [42] Nakae señala que el positivismo trató en un comienzo de llevar a la filosofía principios tomados de las ciencias naturales y combate el espiritualismo; luego, nos dice, en su desenvolvimiento posterior, el positivismo renuncia al estudio de la esencia, se li-

[40] Nakae Tokusuke, *Dzoku itinen yuhan*, Tokio 1902, pág. 3 (en japonés).
[41] Ibídem, págs. 4, 5.
[42] Ibídem, pág. 52.

mita al mero estudio de los fenómenos y pone en duda la cognoscibilidad del mundo.

"La filosofía positivista —dice Nakae—, víctima de su indigencia mental, no cesa, en su ignorancia, de calumniar la capacidad de nuestro espíritu, llegando hasta silenciar sus virtudes y su valor. Ahí reside el vicio, verdaderamente insuperable, de esta escuela." [43] Una buena mitad de nuestros conceptos son producto de nuestra razón. Esto no significa en absoluto, sin embargo, que dichos conceptos no correspondan a determinadas cosas, fenómenos y relaciones existentes en la realidad.

Un capítulo de su tratado lo dedica Nakae a examinar "las capacidades del espíritu (de la conciencia) *(seisin no no)*." [44] Dice así: "La capacidad de nuestro espíritu es grandiosa: nuestra conciencia puede abarcar la esencia de un mundo infinito." Allí mismo sostiene que "nuestra conciencia es la luz de un valiosísimo brillante, que nace en nuestro pequeño cuerpo, de no más de cinco *siaku*. Pero hay quienes transforman esta luz en la esencia fundamental del mundo", en "el señor que domina al hombre" y convierte el cuerpo de este último en un esclavo, lo cual es un absurdo." [45]

Por sus concepciones politicosociales, Nakae pertenecía al ala democrático-revolucionaria del movimiento en pro de los derechos populares.

Habla abiertamente de que han desaparecido los límites entre los partidos burgueses, agrupados con fines reaccionarios. "En cuanto a los campesinos y a las gentes de las ciudades —escribe el filósofo—, en tiempos anteriores los hacían pedazos y los aventaban. Ahora, hacen pedazos y avientan sus bolsas. ¡Ahora, los derechos populares son algo caduco! ¡Los derechos del pueblo, la expoliación de sus bienes, la avidez y la arbitrariedad de los funcionarios del Estado son cosas que pertenecen ya a tiempos antiguos! Por el contrario, tenemos cosas nuevas: la conquista de escaños en el Parlamento, la mutua docilidad que reina entre los partidos políticos. Para los políticos actuales, los derechos del pueblo son cosa vieja y la opinión pública no existe. Hay algo nuevo: ¡el imperialismo! Toda la opinión pública se reduce a la opinión de las gentes que se han adueñado de escaños parlamentarios. Los políticos actuales expolian y roban al pueblo, expolian y roban a la opinión pública." [46]

Nakae rechazaba el régimen que defendía la burguesía dominante, pero no la ideología. En igual medida denunciaba el sincretismo confucianista y sintoísta; comprendía perfectamente que la vuelta a la ideología feudal se hacía en interés de la burguesía agresiva, que se disponía a invadir a Corea y China; que la burguesía japonesa había hecho suyas las teorías idealistas del Occidente europeo al objeto de justificar la política del bloque monárquico y el imperialismo feudal-militarista. Esta visión que Nakae tenía de la naturaleza reaccionaria de la burguesía japonesa, confirmada plenamente en la guerra contra China, contribuyó al desenvolvimiento de las ides materialistas y democrático-revolucionarias en el país.

[43] Nakae Tokusuke, *Dzoku itinen yuhan*, Tokio, 1902, pág. 54.
[44] Ibídem, pág. 72.
[45] Ibídem.
[46] Nakae Tokusuke, *Itinen yuhan* (Año y medio). Apartado *Kangaedzaru bekaradzu* (Hay que pensar profundamente), pág. 41, anexo.

*

La guerra chino-japonesa de 1894-1895 fue un importante jalón en el avance del capitalismo nipón hacia su fase monopolista. En la marcha de este proceso histórico, la burguesía japonesa, orientada hacia la reacción política, abandonó las ideas políticas y filosóficas avanzadas y viró hacia la reaccionaria ideología feudal. Los ideólogos del capitalismo japonés, que hicieron suyas las teorías filosóficas idealistas en boga en Europa Occidental, las esgrimieron para justificar el reaccionario programa politicosocial del imperialismo naciente. Son muy contados los representantes de la burguesía japonesa que en este período continúan la defensa de la filosofía materialista y la lucha contra el idealismo y la religión. Las concepciones materialistas de estos exponentes avanzados del pensamiento filosófico desempeñaron un papel históricamente progresista en la preparación ideológica para la propagación en el Japón del marxismo-leninismo. Esta etapa nueva y superior en el desenvolvimiento de la filosofía japonesa guarda una relación orgánica con el triunfo de la Gran Revolución Socialista de Octubre y su influencia revolucionaria sobre todos los países.

La filosofía marxista del Japón tiene en gran estima las tradiciones materialistas del período precedente de desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico; se apoya, en particular, en las conquistas de la filosofía materialista durante la época de la afirmación de las relaciones capitalistas y de su transformación en fase imperialista, en el último tercio del siglo XIX.

CONCLUSIONES [1]

El pensamiento filosófico y sociológico de la segunda mitad del siglo XIX presenta una mayor variedad de sistemas, escuelas y corrientes que en el período precedente. Mas con toda la diversidad de escuelas y tendencias, todavía se dibujan más netamente las leyes generales del desarrollo de la filosofía: la dependencia en que el pensamiento filosófico se encuentra respecto del ser social, la lucha de las dos tendencias filosóficas fundamentales —materialismo e idealismo—, la lucha de la dialéctica y la metafísica como métodos del conocimiento, etc.

El acontecimiento más importante y significativo en la historia del pensamiento filosófico de la humanidad entera es la aparición, en los años 40 del siglo XIX, de la filosofía marxista: del materialismo dialéctico e histórico. Esto venía condicionado, ante todo, por la entrada en la palestra de la lucha económica y política independiente de la clase obrera, la fuerza más avanzada de la sociedad moderna, llamada a reemplazar el capitalismo por un nuevo régimen social, por el socialismo. La aparición de la filosofía marxista guardaba íntima relación con los avances de las ciencias naturales y sociales, con las conquistas de los predecesores del marxismo: la filosofía clásica alemana, el socialismo utópico francés y la economía política clásica inglesa, así como con los grandes descubrimientos científicos del siglo XIX.

Marx y Engels, los fundadores del comunismo científico, sintetizaron la experiencia de la lucha de la clase obrera por la emancipación de los trabajadores del yugo capitalista, y refundieron en el fuego de la crítica revolucionaria todo lo más importante de cuanto habían conseguido la filosofía, la historia, la economía política y las ciencias naturales, realizando así una subversión revolucionaria en el campo de la filosofía. El materialismo dialéctico e histórico que ellos crearon es el producto legítimo del desarrollo del pensamiento politicosocial, de las ciencias naturales y la filosofía y, al propio tiempo, una doctrina filosófica sustancialmente nueva, la fase superior del desenvolvimiento de la filosofía.

El materialismo dialéctico e histórico se halla presidido del principio al fin por el espíritu de partido, que obliga, al valorar cualquier acontecimiento, a adoptar, abiertamente, el punto de vista de un determinado grupo social —del proletariado—, a especificar claramente al servicio de quién se encuentra una u otra teoría. Este principio, que es uno de los rasgos característicos del marxismo y una de sus tradiciones inconmovibles, asestó

[1] Para los tomos III y IV.

un golpe demoledor a la idea del "objetivismo" filosófico, idea seudocientífica y de hecho burguesa, y se convirtió en un arma eficaz de la clase obrera, de las fuerzas más avanzadas y progresistas de la sociedad moderna, en su lucha contra cualquier manifestación de las ideologías reaccionarias.

Los fundadores del materialismo dialéctico opusieron consecuentemente en todos sus trabajos la concepción materialista al idealismo, rechazando de plano todo intento de "superar" la "unilateralidad" del materialismo y del idealismo, de proclamar una "tercera línea" en filosofía. El consecuente desarrollo que Marx y Engels infunden al materialismo, su lucha contra las doctrinas idealistas, es para Lenin un rasgo muy característico de su inestimable labor. "El genio de Marx y Engels —escribía Lenin— consiste precisamente en que durante un período muy largo, *de casi medio siglo,* desarrollaron el materialismo, impulsaron una dirección fundamental de la filosofía..., barriendo de un modo implacable, como si fueran inmundicias, los absurdos, el galimatías enfático y presuntuoso, las innumerables tentativas de "descubrir" una "nueva" línea en filosofía, de inventar una "nueva" dirección, etc. El carácter verbal de semejantes intentos, el juego escolástico con los nuevos "ismos" filosóficos, el oscurecimiento del fondo de la cuestión por medio de sutilezas rebuscadas, la incapacidad de comprender y de imaginarse con claridad la lucha de las dos direcciones fundamentales de la gnoseología: he aquí lo que Marx y Engels persiguieron y combatieron en el curso de toda su actividad." [2]

La filosofía marxista superó por completo la limitación histórica, el carácter metafísico y contemplativo del materialismo de tiempos anteriores y lo extendió a la interpretación de la historia.

Con su subversión revolucionaria de la filosofía, Marx y Engels unieron por primera vez en un tono indivisible el materialismo filosófico y el método dialéctico de conocimiento. Y ello con la particularidad de que en la doctrina de Marx y Engels el materialismo y la dialéctica experimentaron cambios radicales: el materialismo se hizo dialéctico y la dialéctica se hizo materialista.

Una de las más grandes realizaciones del genio creador de Marx y Engels fue la reelaboración materialista de todo lo más valioso de cuanto habían conseguido en el desarrollo de la dialéctica los predecesores del marxismo, singularmente la dialéctica de Hegel, y la creación, así, de la dialéctica materialista como ciencia de la concatenación universal de los fenómenos, de las leyes más generales de desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. En la teoría de Marx y Engels quedaban expuestas y formuladas las leyes y categorías de la dialéctica materialista, se sometía a crítica y superaba la limitación de la dialéctica hegeliana con su "automovimiento de la idea absoluta" por un círculo cerrado y la conciliación final de los contrarios.

La historia de la filosofía de la segunda mitad del siglo XIX demuestra palmariamente que si el materialismo no se enriquece con la teoría del desarrollo, en las nuevas condiciones puede llegar a la degeneración, pue-

[2] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo,* trad. esp., Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, pág. 376.

de degradarse. Buena prueba de ello es el materialismo vulgar de Büchner, Vogt, Moleschott y otros, que significaba un paso atrás comparado con las teorías de los grandes materialistas de los siglos XVII y XVIII.

La subversión revolucionaria que Marx y Engels realizan en filosofía cambió esencialmente la problemática abarcada por ella y significó un paso gigantesco, de importancia histórico-universal, en el avance del pensamiento filosófico. El materialismo, enriquecido con la dialéctica, convirtióse en el materialismo contemporáneo, de un contenido incomparablemente más valioso que todos los tipos de materialismo de tiempos anteriores.

Marx y Engels dieron por primera vez la fórmula clásica que soluciona con un criterio materialista el problema fundamental de la filosofía: el problema de la relación entre el pensamiento y el ser. Señalaron que, según la solución que se dé a este problema, todos los filósofos se dividen en dos campos: materialistas e idealistas.

El materialismo dialéctico reveló y desenmascaró la inconsistencia científica del agnosticismo, demostrando que no hay límites para el conocimiento del mundo y de sus leyes.

A la luz del materialismo dialéctico, el mundo dejó de ser considerado como un caos de casualidades, como un conglomerado de objetos y fenómenos no ligados entre sí, como algo fosilizado, inmutable, "creado" por un "primer impulso" y cualitativamente siempre igual, uniforme, sin contradicciones internas. Apareció un nuevo cuadro científico del mundo. Este se dejó ver como un todo único que se mueve con arreglo a leyes, donde todos los fenómenos se hallan concatenados entre sí, pasan unos a otros y se desarrollan en virtud de las contradicciones internas que les son inherentes. Este cuadro del mundo muestra cómo la materia *se mueve* y *piensa*.

Marx y Engels mostraron que la unidad del mundo estriba en su materialidad, y esta última viene demostrada por toda la historia de las ciencias naturales y de la filosofía. Se dio una base científica a la tesis del movimiento como forma de existencia de la materia. El materialismo dialéctico proporcionó una explicación científica de la conciencia, del pensamiento, como propiedad de la materia altamente organizada. Con la aplicación por Marx y Engels de la dialéctica a la teoría del reflejo, la gnoseología materialista enfocó su propio contenido históricamente, estudiando y sintetizando el origen y el desarrollo del conocimiento, la transición de la ignorancia al saber.

El materialismo dialéctico tenía sobre todos los demás sistemas filosóficos la inmensa superioridad de su carácter multilateral y su rigurosa consecuencia, alcanzada al extender el materialismo al campo de los fenómenos sociales y al llegar, así, a la interpretación materialista de la historia como un proceso único y sujeto a leyes, con todas sus diversas facetas y contradicciones.

*

La extensión del materialismo dialéctico al campo de los fenómenos sociales, la creación del materialismo histórico, contribuyó profundamente a transformar el pensamiento social, que únicamente después de ello adquirió un carácter completamente científico por su contenido y por su forma.

Antes de que Marx y Engels descubrieran la interpretación materialista de la historia, la sociología, la jurisprudencia, la ética y demás esferas del saber relativas a la sociedad no eran todavía ciencias en el verdadero sentido de la palabra, aunque dispusieran de datos e informes muy abundantes y variados. Esto es así, ante todo, porque todos los conocimientos referentes a los fenómenos de la vida social descansaban, más bien, en la interpretación idealista del proceso histórico.

Partiendo de la tesis idealista de que la conciencia social es lo primario y el ser social lo derivado, los investigadores de la historia de la sociedad anteriores a Marx no podían resolver con un criterio científico el problema del origen de las ideas, teorías y concepciones sociales; eran incapaces de señalar la ley objetiva, independiente de la voluntad y la conciencia de los hombres, en el desarrollo de unas u otras relaciones sociales, qué vínculos reales hay entre estas relaciones y el grado de desarrollo de la producción material. Incapaces como eran de llegar hasta unas relaciones sociales y determinantes como son las relaciones de producción, incluso los investigadores y pensadores progresistas de la época anterior a Marx se entregaban al estudio directo de las formas político-jurídicas e ideológicas, tratando de derivar de ellas unas u otras ideas, y llegaban a la equivocada conclusión de que las relaciones sociales son siempre una obra consciente de los hombres.

Unicamente el materialismo histórico puso fin a estos defectos sustanciales del pensamiento social anterior a Marx. El estudio de las condiciones materiales objetivas de la aparición de móviles ideológicos en la actividad de los hombres, permitió dar una respuesta científica al problema del origen de las ideas sociales, llegar a la única conclusión compatible con la ciencia verdadera de que las ideas sociales dependen de "la marcha de las cosas", es decir, del desarrollo de la vida material de la sociedad. De este modo se daba una explicación científica a la ley objetiva del desarrollo social.

Para todas las ciencias sociales, sin excepción alguna, era un descubrimiento revolucionario la tesis de que parte el materialismo histórico: que el modo de producción de la vida material condiciona los procesos de la vida social, política y espiritual de la sociedad, que todas las relaciones economicosociales y políticas, todos los sistemas religiosos y jurídicos, todas las concepciones teóricas que aparecen en la historia, pueden ser comprendidos únicamente cuando son comprendidas las condiciones materiales de vida de la época histórica a que corresponden, y cuando las formas políticas e ideológicas han sido derivadas de estas condiciones materiales. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, al contrario, su ser social determina su conciencia: tal es el punto de que parte el materialismo histórico. Esta tesis y las conclusiones que de ella se desprenden asestaron un golpe decisivo al idealismo de todo género en el enfoque de los fenómenos de la vida social, a toda la tradicional manera de pensar y de concebir los fenómenos sociales con anterioridad a Marx.

El materialismo histórico elevó la sociología, como todos los estudios relativos a la sociedad, hasta el nivel de una ciencia verdadera, dio una base materialista científica a la teoría relativa al papel de las masas populares en la historia. Sólo el materialismo histórico dio la posibilidad de es-

tudiar, con la exactitud propia de las ciencias naturales, las condiciones sociales de vida de las masas del pueblo y el cambio de estas condiciones, y también de abarcar en todos los sentidos las acciones de esas masas en diferentes condiciones históricas.

Antes de la aparición del materialismo histórico, los investigadores tropezaban con dificultades a la hora de distinguir, en la compleja red de los fenómenos sociales, lo que es importante y lo que no lo es, lo que es esencial y lo inesencial, y no sabían encontrar un criterio objetivo para tal diferenciación. Ese criterio objetivo lo proporcionó por primera vez el materialismo histórico.

Mientras los investigadores se limitaban a las relaciones sociales ideológicas, no podían advertir el modo como los fenómenos sociales, sujetos a leyes, se repiten en los distintos países, y sus estudios, en el mejor de los casos, eran una mera descripción de esos fenómenos, una recopilación de datos. El materialismo histórico, por primera vez en la historia de la filosofía y de la ciencia social, puso de relieve que los fenómenos sociales se repiten y están sujetos a leyes, reveló las bases de esta repetición y enunció el concepto de formación economicosocial como conjunto de determinadas relaciones de producción. Tal generalización tenía una significación primordial para el desarrollo de las ciencias sociales, ya que permitía pasar de la descripción de los fenómenos sociales y su valoración desde el punto de vista de un "ideal" a un análisis estrictamente científico de dichos fenómenos, destacando lo que diferencia un período histórico de otro, un país de otro, e investigando lo que es común a una serie de países en cada período histórico concreto.

Los sociólogos anteriores a Marx, incluso en los casos en que admitían que los fenómenos históricos están sujetos a leyes, eran incapaces de comprender su desenvolvimiento como un proceso histórico-natural. El materialismo histórico colocó por primera vez el estudio de la sociedad en un firme terreno científico; el concepto marxista de formación economicosocial permitía comprender el desarrollo de la sociedad como un proceso histórico-natural. De este modo, el materialismo histórico ponía fin a la concepción anticientífica y metafísica de la sociedad como un conglomerado mecánico de individuos, que atribuye toda clase de cambios a la voluntad de un monarca o de un gobierno constituido y modificado casualmente. Al mismo tiempo, se creaba la única base científica para la investigación y explicación de los fenómenos políticos, jurídicos, familiares, religiosos, éticos, filosóficos y estéticos, tanto pretéritos como contemporáneos, correspondientes a una u otra formación economicosocial, y también para la previsión del futuro.

La aparición del materialismo histórico hizo evidente que las ciencias sociales no pueden ni deben limitarse a una exposición y acumulación de hechos históricos fragmentarios, a la descripción de ciertos aspectos del proceso histórico. El materialismo histórico mostró a las ciencias sociales "el camino para el estudio total y completo del proceso de aparición, desarrollo y decadencia de las formaciones economicosociales, examinando el *conjunto* de todas las tendencias contradictorias, reduciéndolas a las condiciones, exactamente determinadas, de vida y producción de las distintas *clases* de la sociedad, eliminando el subjetivismo y la arbitrariedad en la

elección de determinadas ideas "predominantes" o en la interpretación de las mismas y poniendo al descubierto las *raíces* de todas las ideas, sin excepción, y de todas las diversas tendencias en el estado de las fuerzas materiales de producción".[3]

El materialismo histórico demostró científicamente que las revoluciones sociales no son obra del azar, sino de la necesidad histórica; son ley del desarrollo progresivo de la sociedad, ley del paso de una formación economicosocial a otra cuando la sociedad se halla dividida en clases hostiles. La aplicación creadora de esta tesis a las relaciones sociales del capitalismo permitió a Marx y Engels descubrir a la humanidad la perspectiva de la más grande revolución de todos los tiempos: de la revolución proletaria o socialista.

El pensamiento social trataba desde tiempos antiguos de explicar el hecho de que las aspiraciones de unos miembros de una sociedad concreta sean contrarias a las aspiraciones de otros, que la vida social rebose de contradicciones, que la historia nos muestre una sucesión de períodos de revolución y reacción, de paz y de guerra, de rápido progreso y de estancamiento, de expansión y de decadencia. El materialismo histórico dio la clave que permite descubrir la ley que rige en este aparente caos de fenómenos sociales, al proporcionar la teoría científica de las clases y de la lucha de clases.

Los clásicos del marxismo sometieron toda la historia de la sociedad a un nuevo examen desde el punto de vista del materialismo histórico; así dejaron establecido que la historia de todas las sociedades existentes hasta entonces, a excepción de la sociedad primitiva, ha sido la historia de la lucha de clases; que estas clases sociales que luchan entre sí son producto de determinadas relaciones de producción; que la existencia de las clases va unida únicamente a determinadas fases hitóricas del desarrollo de la producción; que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado y que esta dictadura no es más que el paso a la abolición de todas las clases, a la sociedad sin clases.

Así, pues, el materialismo histórico es una teoría científica consecuente y un método verdaderamente científico que nos explica los fenómenos de la vida social. Por primera vez, indicó a las ciencias sociales el camino para un estudio rigurosamente científico de la manera como los hombres crean su historia, de qué es lo que origina los choques de las ideas y aspiraciones contradictorias, cuáles son las condiciones objetivas de producción de la vida material, que proporcionan la base a la actividad histórica de los hombres, qué leyes rigen el desarrollo de esas condiciones, etc.

De este modo, el idealismo era expulsado de su último refugio, de cuanto se refiere a la teoría de la sociedad. Las investigaciones de los marxistas en el campo de la sociología, la historia, la economía política, la estética, etcétera, ya en la segunda mitad del siglo XIX, demostraron los abundantes frutos que se obtienen aplicando con un espíritu creador a las ciencias sociales las tesis del materialismo histórico.

[3] V. I. Lenin, *Carlos Marx*. En *Obras completas*, t. 21, ed. rusa, pág. 40.

La filosofía marxista, por primera vez en la historia del pensamiento científico, estableció una concepción acertada, verdaderamente científica, de las relaciones entre la filosofía y las ciencias naturales.

Este problema había sido planteado y estudiado desde tiempos antiguos por muchos filósofos, sin que hasta la aparición del marxismo se le hubiese encontrado una solución completa. Esto era así porque, en muchos casos, los filósofos anteriores a Marx, inclinados a considerar todas las ramas de las ciencias naturales como ciencias puramente empíricas, descriptivas, presentaban sus sistemas como una "ciencia de las ciencias", colocada sobre todas las ciencias positivas, a las que unía en un todo único. Los sistemas filosóficos especulativos tendían a colocar las ciencias naturales en el lecho de Procusto de todos los esquemas y les imponían tesis y conclusiones que no se desprendían del conocimiento de la realidad objetiva, sino de las necesidades de uno u otro sistema.

La concepción de la filosofía como "ciencia de las ciencias", a las que dictaba sus leyes, se manifiesta con particular nitidez en los sistemas naturales de la filosofía idealista alemana (Schelling, Hegel). "El sistema hegeliano —escribía Engels— fue la forma última y más acabada de filosofía, por cuanto se concibe como una ciencia especial que se encuentra sobre todas las demás ciencias." [1]

El materialismo dialéctico no sólo se apoya en las ciencias naturales, sino que sintetiza sus últimos descubrimientos y avanza a la par que ellas. A diferencia de los sistemas filosóficos anteriores a Marx, que pretendían cumplir el papel de "ciencia de las ciencias", la filosofía marxista supera hasta el fin la oposición que en todos aquellos sistemas existe entre la filosofía y las otras ciencias. El materialismo moderno, el materialismo dialéctico, no es una "ciencia de las ciencias". Es un sistema filosófico que tiene su objeto propio: las leyes más generales de desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Esta filosofía no se halla sobre las demás ciencias. Utiliza los avances de todas las ciencias, la historia del pensamiento científico y de la práctica social para elaborar sus categorías y sus leyes.

El materialismo dialéctico no se limitó a proclamar la necesidad de sacar a las ciencias naturales del control de los sistemas filosóficos especulativos, sino que contribuyó en todos los órdenes al progreso de dichas ciencias, pugnando consecuentemente por que se convirtieran, cada vez más, en un sistema, materialista dialéctico por su carácter, de conocimiento científico y transformación de la naturaleza.

El materialismo dialéctico, como concepción científica del mundo y método científico consecuente del pensamiento, descubrió nuevas perspectivas, tan amplias como nunca se vieron, para el desarrollo creador de las ciencias naturales.

Todo el desenvolvimiento de la ciencia en la segunda mitad del siglo XIX dio la razón a Engels cuando éste afirmaba que las ciencias na-

[1] F. Engels, *Anti-Dühring*, ed. rusa, Moscú, 1957, pág. 23, nota.

turales habían avanzado tanto que no podían ya evitar la generalización dialéctica de los datos empíricos obtenidos por ellas. Así nos lo demuestran teorías avanzadas como la teoría de la evolución de Darwin, la del sistema periódico de los elementos, de Mendeleev, la teoría de los reflejos de la actividad nerviosa superior, de Séchenov, etc.

Desde mucho antes, el avance de las ciencias naturales se veía frenado por la concepción del evolucionismo vulgar, que hacía suya la vieja divisa de "Natura non facit saltus" (La naturaleza no da saltos). Esta concepción metafísica, que negaba los cambios cualitativos y la existencia de contradicciones internas en los fenómenos, reducía el proceso de desarrollo de la naturaleza al incremento o disminución de lo ya existente, cerrando así la vía para la comprensión del proceso, sujeto a leyes, de aparición de fenómenos cualitativamente nuevos.

En oposición a la metafísica y al evolucionismo vulgar, el materialismo dialéctico mostraba que el paso de una cualidad a otra, en el proceso del desarrollo, se realiza a saltos, que la fuente de todo desarrollo está en la lucha de contrarios.

Los éxitos de las ciencias naturales en la segunda mitad del siglo XIX al igual que la experiencia del movimiento revolucionario de la clase obrera, señalaban que la idea del desarrollo, "tal como la formulaban Marx y Engels, apoyándose en Hegel, era mucho más completa, de un contenido mucho más rico, que la idea de la evolución en boga".[5]

El idealismo presentaba a cada paso sus construcciones especulativas como solución a los problemas que las ciencias naturales no habían logrado aclarar todavía. En contraposición al idealismo, el materialismo dialéctico plantea claramente a las ciencias naturales los problemas no resueltos, empujando así a la ciencia hacia nuevos descubrimientos e indicando a los investigadores el camino que conduce al éxito. Mientras que el idealismo, al afirmar que la vida es eterna, significaba un obstáculo para llegar a la solución científica del problema del origen de la vida, el materialismo dialéctico, tal como explica el desarrollo de la materia, sujeto a leyes, progresivo, de la relación recíproca de las formas de su movimiento, indicaba el único camino que permitía resolver el problema.

Siguiendo la orientación que les marcaba el materialismo dialéctico, las ciencias naturales han alcanzado óptimos frutos en el terreno de la síntesis de los cuerpos orgánicos, hasta acercarse a la creación de la sustancia viva.

El materialismo dialéctico dio, por primera vez, una definición científica de la vida y formuló los principios básicos de una teoría científica del origen del hombre.

Hasta comienzos del siglo XX muchos naturalistas consideraban los átomos como el límite de divisibilidad de la materia, como las partículas más reducidas de que se compone el mundo. Engels apoyó las ideas avanzadas de eminentes naturalistas de su tiempo acerca de la estructura de la materia, e hizo una síntesis de ellas apoyándose en el materialismo dialéctico; así, ya en 1885, indicó que los átomos no son algo simple, no son las partículas más pequeñas de la materia que se conocen, sino que poseen una

[5] V. I. Lenin, *Carlos Marx*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 21, pág. 38.

estructura compleja.[6] Todo el avance ulterior de la química, y en particular de la física, ha confirmado brillantemente esta genial conjetura.

En la primera mitad del siglo XIX las ciencias naturales estaban separadas por fronteras netamente delimitadas, que los metafísicos presentaban como algo imposible de superar. Y ello cuando ya entonces se planteaba en toda su amplitud la tarea de componer un cuadro de la naturaleza como algo íntegro, mostrando la concatenación de los fenómenos. El materialismo dialéctico, al subrayar la urgencia de esta tarea, puso de manifiesto la primordial importancia de la explicación científica del paso de una forma del movimiento a otra, y, de conformidad con ello, de una ciencia a otra, y elaboró los principios científicos de clasificación de las ciencias positivas según los tipos de la materia en movimiento, de las formas del movimiento que cada una de ellas estudia. Los avances posteriores de las ciencias naturales, la aparición de ciencias como la química física, la biofísica y la bioquímica, han confirmado brillantemente la afirmación de Engels de que justamente en el lugar de contacto de ciencias vecinas había que esperar resultados particularmente fructuosos.

Así, pues, el materialismo dialéctico, que surgió y se desarrolló sobre la sólida base de las ciencias naturales, a su vez, fecundó y fecunda a estas últimas con sus ideas avanzadas. No se limita a proporcionar a los naturalistas avanzados un arma en su lucha con la reaccionaria ideología burguesa en el campo de las ciencias naturales, sino que les ayuda en su propia labor de investigación, y ahí reside su significación creadora.

Marx y Engels, como ideólogos de la clase obrera, se apoyaban en todo el conjunto de los conocimientos científicos y proporcionaron una síntesis universal de todos esos conocimientos, a la vez que daban respuesta a los problemas cardinales planteados por el anterior desarrollo de la filosofía, la sociología y las ciencias naturales teóricas.

El marxismo, como doctrina de alcance internacional, no tardó en ejercer enorme influencia sobre la marcha toda de la historia. Esta influencia se dejó sentir, en medida creciente, en el movimiento obrero internacional, en la lucha de los trabajadores de todos los países por sus intereses vitales, en el movimiento de las colonias y países dependientes por su liberación nacional. La influencia del marxismo se fue abriendo paso en todo el campo de los intereses espirituales de la humanidad.

La concepción marxista del mundo, convertida en eje de la vida ideológica de la clase obrera, como la ideología más avanzada e influyente, atrajo también la atención de filósofos y políticos burgueses y pequeñoburgueses. Los ideólogos reaccionarios combatieron con saña el marxismo sin despreciar recurso alguno, llegando hasta la falsificación consciente y la calumnia. Ciertos ideólogos y políticos pequeñoburgueses admitían de palabra algunas tesis de la teoría marxista, aunque, al mismo tiempo, negaban el marxismo como sistema filosófico íntegro, castraban la esencia revolucionaria de la ideología marxista y trataban de convertirla en algo que las clases dominantes pudieran aceptar; semejantes procedimientos de adulteración y falsificación del marxismo son típicos para los portadores

[6] Véase F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. de W. Roces, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1961, pág. 231.

de la influencia burguesa en el movimiento obrero, los reformistas y los revisionistas. En lucha con sus numerosos enemigos, francos y enmascarados, la filosofía marxista no se debilitó; antes al contrario, fue ganando sin cesar en poder de atracción.

El materialismo dialéctico es un sistema filosófico que se desarrolla fecundamente, que generaliza la experiencia del movimiento obrero revolucionario y los avances de la ciencia de la naturaleza y de la sociedad. Expresión de la más grande revolución operada en la historia del pensamiento humano, de una revolución que, en cierto sentido, niega la filosofía precedente —que se limitaba a explicar el mundo y no enseñaba la manera de transformarlo—, el materialismo dialéctico era el producto más elevado del anterior desarrollo de todas las ciencias, sin exceptuar la filosofía. El materialismo dialéctico e histórico significa la más alta cima del pensamiento filosófico de la humanidad, un instrumento seguro para el conocimiento científico y para la transformación del mundo, aplicable no sólo al pasado, sino también al presente y al futuro.

*

La propagación y el desarrollo del materialismo dialéctico, a mediado y en la segunda mitad del siglo XIX, transcurren en lucha contra la ideo logía burguesa, abocada a su decadencia.

En la segunda mitad del siglo XIX, el pensamiento filosófico de los países del capitalismo desarrollado (Inglaterra, Alemania, Francia, Estados Unidos, etc.) presentaba esenciales diferencias con relación al de las épocas precedentes en esos mismos países, y también con respecto al pensamiento filosófico de aquellos donde el capitalismo sólo daba los primeros pasos, de manera especial en los países de Oriente.

Los países del capitalismo desarrollado se caracterizan en ese período por el incremento del movimiento obrero en extensión y profundidad, por la aparición y progresos de los partidos socialdemócratas y, en relación con ello, por la amplia divulgación de las ideas marxistas.

Al mismo tiempo, en estos países aparecía un gran número de escuelas y corrientes de todo género de la filosofía idealista burguesa: neokantismo, neohegelianismo, nietzscheanismo, machismo, pragmatismo, diversas variedades del positivismo, personalismo, "filosofía de la vida", etc. Esta diversidad de escuelas y corrientes de la filosofía burguesa, que no era en modo alguno muestra de una verdadera riqueza de ideas, expresaba, en el plano filosófico, la agudización de las contradicciones internas y el incremento de la lucha ideológico-política en la sociedad burguesa de la segunda mitad del siglo XIX; mostraba las particularidades del desenvolvimiento de la filosofía en los distintos países.

A medida que la burguesía se afirma como clase dominante de la sociedad burguesa, más neto es el viraje de su ideología, que abandona las posiciones progresistas de antaño para adoptar concepciones atrasadas y reaccionarias. Así aparecen los epígonos de toda clase de escuelas, que, con ciertas variantes, reproducen y defienden las tesis fundamentales de viejos y caducos sistemas filosóficos. Mas si entonces, cuando aparecieron, algunos de esos sistemas pudieron presentar ciertas facetas progresistas,

ahora, al ser resucitados, sostenían y ampliaban, principalmente, las ideas reaccionarias. Las nuevas corrientes de la filosofía burguesa dirigían su filo contra el materialismo filosófico, y en particular contra el materialismo dialéctico e histórico. Esto confirmaba y subrayaba con singular vigor el hecho de que la aparición y desarrollo de la filosofía marxista —poderoso antagonista de la filosofía burguesa— era un acontecimiento de excepcional importancia, que la filosofía marxista se había convertido en el centro de la vida ideológica en ese período y que su influencia había alcanzado tal fortaleza y estabilidad, que los enemigos del materialismo habían centrado todo su fuego contra ella.

La acentuación del carácter reaccionario de la filosofía burguesa en la segunda mitad del siglo XIX no se revelaba sólo en su orientación antimarxista, sino también en las decantadas consignas de "revaloración" de los principios filosóficos, en el incremento de la crítica "desde la derecha" de los sistemas filosóficos clásicos del pasado, en la renuncia a todo lo avanzado y progresista que aquellos contenían (principalmente de los elementos de materialismo filosófico, ateísmo y dialéctica), en la exaltación de las ideas conservadoras y reaccionarias, en el espíritu antidemocrático, el antiintelectualismo y el irracionalismo claramente acusados.

Una de las características de este período, sustancialmente nuevo, de la historia de la lucha del materialismo y el idealismo, señalado por la aparición y divulgación de la filosofía marxista, es el hecho de que ciertos filósofos burgueses reaccionarios (Dilthey, los positivistas de toda laya: Mach, Avenarius, etc.), movidos por su deseo de refutar el materialismo dialéctico, presentaron sus concepciones como una línea "nueva" en filosofía, como una "tercera" línea que superaba la "unilateralidad" tanto del materialismo como del idealismo. Al grande y avanzado principio marxista del espíritu de partido en la filosofía, opusieron la idea reaccionaria de la filosofía burguesa, el "objetivismo", con el que se quería velar el carácter de clase de esa filosofía. Pero de hecho, dichas corrientes de la filosofía burguesa se enfrentaban únicamente al materialismo, mientras que defendían el idealismo y el agnosticismo.

Otro nuevo recurso a que la filosofía idealista echa mano en su lucha contra el materialismo filosófico en la segunda mitad del siglo XIX es la afirmación reiterada de que el materialismo es incompatible con los últimos avances de las ciencias naturales y se ve "refutado" por ellos. Para "razonar" esta conclusión, opuesta por completo a la realidad, se recurrió a los lados débiles de la metafísica antigua, anterior a Marx, y en particular del materialismo vulgar. Los idealistas, sin detenerse ante la falsificación de la historia de la filosofía y de las ciencias naturales, atribuían estos puntos débiles al materialismo dialéctico, aunque era éste el que había revelado, sometido a crítica y refutado dichos puntos débiles del viejo materialismo. Valiéndose de tales recursos anticientíficos, los enemigos del materialismo trataron de crear una supuesta contradicción entre el materialismo filosófico y las ciencias naturales.

Relación directa con esta línea de la filosofía burguesa guarda la lucha contra las tesis fundamentales del materialismo dialéctico que en los años 90 del siglo XIX emprenden los revisionistas del marxismo, los oportunistas de la Segunda Internacional (Bernstein, etc.). Estos portavoces de las

ideas burguesas en el movimiento obrero, que combatían el marxismo bajo la bandera del "marxismo", contribuían a la propagación de las reaccionarias concepciones idealistas, en perjuicio de la visión materialista científica del mundo, con sus esfuerzos para combinar artificialmente el materialismo con el idealismo y la metafísica, con sus llamamientos en favor de la "vuelta a Kant", con sus ataques a la "artificiosa" dialéctica, con su prédica de un "tranquilo" evolucionismo vulgar.

A pesar de su preponderancia en la sociedad capitalista durante la segunda mitad del siglo XIX, la filosofía burguesa revela su impotencia en la lucha contra la filosofía marxista y, lo que es más, entra en un estado de creciente decadencia. Y el materialismo dialéctico —bandera filosófica de las fuerzas más avanzadas y progresistas de la sociedad— después de cada nueva "refutación" gana en fortaleza y ve multiplicar el número de sus partidarios.

La decadencia en que se ve hundida la filosofía burguesa, singularmente después de la Comuna de París, adquiere una expresión distinta en cada uno de los países del capitalismo.

En la vida espiritual de Alemania, y también de Austria, se incrementa sensiblemente el papel de las teorías filosóficas que defienden el idealismo subjetivo, el voluntarismo, el enfrentamiento reaccionario de las grandes personalidades, del "superhombre", a las masas populares. Se extienden las ideas del neokantismo y de Mach, y, al propio tiempo, aumentan la desilusión y la desconfianza en la fuerza de la razón humana, en la posibilidad de conocer la verdad. En vez del pasado humanismo, tan característico de las grandes figuras de la Ilustración alemana (Lessing, Goethe y otros), se propugnan las reaccionarias ideas del "mesianismo" chovinista, del racismo y otras semejantes; la fe en el progreso se ve reemplazada por la teoría del regreso; en lugar de la dialéctica idealista (de Kant, Fichte, Schelling y Hegel) son cultivadas las concepciones más antidialécticas, metafísicas e inspiradas por el misticismo religioso.

En Inglaterra, que por aquel período ve incrementar su poderío industrial, naval y colonial, la filosofía y la sociología burguesas se desenvuelven bajo el signo de la apología del imperio colonial británico, de la propaganda de liberalismo burgués, el "librecambio", la "paz de clase", la "solidaridad" de intereses del trabajo y el capital, la prédica de las reaccionarias ideas del maltusianismo, etc. Mill y Spencer imperan con sus doctrinas positivistas. A partir de los años 70, la reacción filosófica adopta en Inglaterra la forma, claramente acusada, de la doctrina que se conoce como "idealismo absoluto". Rasgos característicos de la filosofía burguesa de Inglaterra en ese tiempo son el agnosticismo, la lucha contra las "desmedidas pretensiones" de la ciencia, la defensa de la religión y los deseos de conciliarla con la ciencia, la lucha contra el materialismo y la propagación del espiritismo.

En Francia, la filosofía burguesa se apartaba cada vez más de las grandes tradiciones de la Ilustración y del materialismo filosófico del siglo XVIII, se hundía en la decadencia, patrocinando las ideas reaccionarias del idealismo subjetivo. Cobraron gran predicamento las escuelas "psicológicas" que defendían la idea de la identidad del ser y la conciencia, con todas las conclusiones idealistas que de ello se desprende, el "naturalismo", que

atribuía los fenómenos sociales a la acción de las leyes de la física, la biología, etc., el racismo, el positivismo, cuidadosamente depurado de todo lo valioso que Comte había tomado de Saint-Simon, y demás doctrinas idealistas.

En Italia, el pensamiento filosófico burgués de la segunda mitad del siglo XIX se caracteriza por la propagación del hegelianismo ("escuela de los hegelianos de Nápoles") y, en particular, del positivismo. De las dos tendencias existentes en el hegelianismo italiano —de "izquierda" y "derecha"—, la primera, gracias a su orientación enciclopedista, era progresista en líneas generales. Ejerció cierta influencia sobre los primeros marxistas italianos, que le prestaron su apoyo, y de este modo contribuyó a preparar el terreno para la propagación de las ideas de la dialéctica materialista en el país. Mas la tendencia de "izquierda" tuvo una existencia poco duradera y no llegó a ocupar una posición predominante en la filosofía burguesa de Italia. Prevaleció la otra tendencia, la de "derecha", que prescindía de todos los factores progresistas y más tarde degeneró en el decantado "neohegelianismo italiano" de Croce y Gentile. Esta teoría idealista conservaba únicamente los aspectos reaccionarios del sistema filosófico hegeliano. El positivismo italiano, con sus acusados rasgos de materialismo vulgar, acabó por convertirse en una típica doctrina idealista subjetiva. A fines de la segunda mitad del siglo XIX predominaban en la filosofía burguesa italiana las teorías abiertamente idealistas, teológicas.

Lo que caracteriza a la filosofía burguesa de los Estados Unidos es la lucha contra las tradiciones progresistas de la Ilustración norteamericana del siglo XVIII y primera mitad del XIX. En el campo de la sociología pasan a primera fila las teorías biopsicológicas, que atribuían los fenómenos sociales a factores biológicos y psicológicos, profundamente impregnadas por las ideas del maltusianismo y el voluntarismo. Un espíritu reaccionario siempre en aumento, los ensayos que se hacen para argumentar la teología, la exaltación del régimen capitalista, la hostilidad al movimiento obrero, la falta de independencia creadora y la decadencia son rasgos que se observan en la filosofía burguesa norteamericana de ese tiempo.

A las corrientes filosóficas reaccionarias, en los países de capitalismo desarrollado se oponen, ante todo, el creciente movimiento obrero y el pensamiento marxista, íntimamente unido con él. También se enfrentan a ellas, en una serie de puntos, naturalistas inspirados por el materialismo, como son Darwin (Inglaterra), Haeckel (Alemania), Claude Bernard (Francia), Van't Hoff (Holanda), L. Boltzmann (Austria), Asa Gray (Estados Unidos) y otros.

En su conjunto, la filosofía burguesa de los países de capitalismo desarrollado se caracteriza en la segunda mitad del siglo XIX por un estado de decadencia, y su papel reaccionario aumenta conforme crecen las contradicciones antagónicas del capitalismo. Es poco lo que en dicha filosofía queda de los viejos principios humanistas; su lugar van pasando a ocuparlo las concepciones antihumanistas (Nietzsche, Gobineau, Vacher de Lapouge y otros), que se propagan muy especialmente en el siglo XX.

Carecería de razón quien viese como una gran mancha negra todo el desenvolvimiento de la filosofía en la segunda mitad del siglo XIX. Algunos pensadores burgueses plantearon y trataron de resolver problemas filosófi-

cos relacionados con los últimos descubrimientos científicos, o bien relativos a la lógica y la historia de la filosofía, determinadas cuestiones de la estética, la historia de la cultura, etc. Ahora bien, cada vez más dominados por las concepciones idealistas y metafísicas, divorciados de los genuinos avances de la ciencia, eran incapaces de dar una respuesta científica a los problemas que ellos mismos planteaban.

La bandera filosófica del verdadero progreso en todas las esferas de la vida material y espiritual de la sociedad, en los países de capitalismo desarrollado, en la segunda mitad del siglo XIX fue la filosofía marxista, el materialismo dialéctico e histórico. Junto a las obras específicamente filosóficas de los fundadores del marxismo, sus trabajos sobre economía, política, relaciones internacionales y problemas teóricos de las ciencias naturales —basados en la teoría y el método del materialismo dialéctico— atrajeron cada vez más la atención de los hombres avanzados de todo el mundo, pusieron de manifiesto los grandes frutos que en los distintos campos del saber da la aplicación del materialismo dialéctico e histórico. Entre los defensores del marxismo aparecen escritores como J. Dietzgen, A. Bebel. F. Mehring, P. Lafargue, A. Labriola, G. V. Plejánov, D. Blagóev y otros, que además de divulgar ampliamente el materialismo dialéctico e histórico, lo aplican con acierto a la solución de problemas capitales de la vida social y de lucha ideológico-política.

*

En los países en que durante la segunda mitad del siglo XIX se desintegraban las relaciones feudales y el capitalismo daba sus primeros pasos o había alcanzado sólo un desarrollo relativamente débil, lo característico es el auge del movimiento antifeudal de liberación, la lucha de las fuerzas progresistas por las transformaciones democráticas y, en algunos de ellos, la lucha contra el yugo extranjero.

Expresión filosófica de estos movimientos progresistas y revolucionarios eran por regla general (aunque no siempre) las teorías materialistas en pugna abierta contra el idealismo en filosofía, que daban base teórica al movimiento de liberación, a la lucha de las fuerzas avanzadas de la sociedad contra las relaciones sociales caducas. Estas doctrinas materialistas, y en particular la filosofía materialista de los demócratas revolucionarios de Rusia y de otros países de Europa Oriental, guardaban estrechos vínculos con las ciencias naturales, se apoyaban en sus logros e influían beneficiosamente sobre el desarrollo del pensamiento politicosocial, la literatura, el arte y las ciencias sociales avanzadas dentro de sus países. Las concepciones materialistas de los representantes de la democracia revolucionaria —y en ello estriba su singular importancia—, al defender y desarrollar las tradiciones de sus grandes maestros abonaron el terreno para la aceptación y propagación de la filosofía marxista en esos países cuando entran por la vía del capitalismo. Más aún, algunos demócratas revolucionarios (N. Shelgunov, I. Frankó y J. Rainis, entre otros), aunque no adoptaron el marxismo, experimentaron la beneficiosa influencia de esta teoría y divulgaron algunas de las obras de Marx y Engels.

Así, pues, en los países del capitalismo no desarrollado, durante la se-

gunda mitad del siglo XIX, antes de que en ellos adquiriera el marxismo carta de naturaleza, la línea progresista de desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico la constituían, ante todo, las concepciones de los líderes de los movimientos democráticos de liberación. Los pensadores materialistas avanzados investigaron importantes problemas de la filosofía: los problemas del movimiento y el desarrollo en la naturaleza, el de la verdad, el problema del método en la filosofía y las ciencias naturales, el del realismo en la literatura y el arte.

Por lo que se refiere a la línea conservadora y reaccionaria en filosofía y sociología dentro de los países de capitalismo no desarrollado, se hallaba representada por diversas corrientes idealistas, que llegaba hasta el espiritismo y la teología, y expresaba la concepción del mundo de las fuerzas dominantes de la sociedad, conservadoras y reaccionarias. Los defensores de estas doctrinas idealistas y teológicas eran meros apologistas y epígonos, empeñados en defender el orden establecido, rechazaban resueltamente todo lo que había de avanzado en ciertos sistemas idealistas del pasado, especulaban con los problemas difíciles y no resueltos de las ciencias naturales, eran enemigos de la democracia y, al aparecer el marxismo, enfocaron su crítica contra este último y contra el movimiento obrero revolucionario.

Así, pues, la filosofía idealista dominante, oficial, marchaba hacia abajo, víctima de una decadencia cada vez más acentuada.

Cuando el marxismo aparece y se propaga en los países del capitalismo no desarrollado, la lucha entre el materialismo y el idealismo también adopta allí nuevas formas y adquiere un contenido nuevo: se esboza mucho más netamente el antagonismo entre estas dos orientaciones filosóficas. Se deja sentir la inconmensurable superioridad de la filosofía marxista, fundida de un bloque de acero, que encarnaba la indestructible unidad del materialismo y la dialéctica, que proporcionaba una interpretación materialista de la historia de la sociedad, y no solamente de la naturaleza. Revelóse la superioridad de esta filosofía científica y revolucionaria, consecuente hasta el fin, que expresaba los intereses y aspiraciones de la clase nueva en ascenso, de la clase más avanzada de la sociedad contemporánea, como es el proletariado. A medida que el capitalismo se desarrolla en los países con grandes restos del feudalismo, la clase obrera ve incrementar el papel que desempeña en la vida politicosocial. Es lógico, pues, que a fines del siglo XIX la lucha entre el materialismo y el idealismo, la dialéctica y la metafísica, pase en dichos países a una fase cualitativamente nueva, se eleve a un grado superior. Tal es el cuadro general que la marcha del pensamiento filosófico y sociológico ofrece durante la segunda mitad del siglo XIX en los países relativamente atrasados por su desarrollo capitalista. No obstante, en cada uno de esos países el cuadro presenta sus características.

La lucha ideológica en el campo filosófico adquirió extraordinaria virulencia en Rusia. La filosofía idealista aristocrático-burguesa imperante en el país, en el período posterior a la reforma se hallaba representada por doctrinas religiosas y místicas, por el hegelianismo (acomodado a las exigencias de la teología), el kantismo y otras. Todas estas corrientes eran antirrevolucionarias, antidemocráticas, enemigas del materialismo en gene-

ral y de la filosofía marxista en particular; eran fideístas, retrógradas, mostrábanse hostiles a los últimos avances de las ciencias naturales, y singularmente al darvinismo y a la teoría de los reflejos de la actividad nerviosa superior.

En su conjunto, las tendencias dominantes de la filosofía idealista de Rusia en la segunda mitad del siglo XIX, lo mismo que en Occidente, eran sustentadas por epígonos empeñados en defender el régimen social existente, habían entrado en una fase de degradación y desempeñaban un papel reaccionario.

La filosofía idealista chocaba con las concepciones materialista de los demócratas revolucionarios y de los naturalistas avanzados, que se apoyaban en tan grandes descubrimientos como el darvinismo, la teoría de los reflejos de la actividad nerviosa superior, de Séchenov, la ley periódica de los elementos químicos, de Mendeleev, la teoría de la estructura química, de Bútlerov, la teoría de Timiriázev acerca de la fotosíntesis, etc. Los descubrimientos e investigaciones de los naturalistas avanzados, que refutaban el idealismo, proporcionaban abundantes materiales que venían a confirmar la teoría materialista del reflejo, las tesis del materialismo filosófico con respecto a la materialidad y unidad del mundo, al carácter primario de la materia y secundario de la conciencia, al pensamiento como propiedad de la materia altamente organizada, etc.

Los materialistas rusos del período posterior a la reforma no se limitaban a la crítica de la filosofía que en su propio país sustentaban la burguesía y los nobles, sino que combatían también las doctrinas antimaterialistas difundidas en Occidente: el agnosticismo, el positivismo, en particular la teoría de Mach, el espiritismo, el vitalismo, etc. La filosofía materialista rusa y la orientación avanzada de las ciencias naturales, que experimentaron la influencia de las ideas progresistas de Occidente, repercutieron también favorablemente sobre el desarrollo de la ciencia y el pensamiento social de distintos países. Entre 1840 y 1850 comenzaron a penetrar en Rusia las obras de Marx y Engels, y a partir de 1880, gracias a Plejánov y a su grupo Emancipación del Trabajo, las ideas del marxismo empezaron a propagarse en el movimiento obrero ruso.

La filosofía marxista pasó a ejercer una influencia sensible en el pensamiento filosófico y sociológico de Rusia en los años 80 y 90 del siglo XIX, cuando el auge del movimiento obrero creó las premisas para la amplia difusión del marxismo en el país. Los marxistas rusos, que en un principio tradujeron algunas de las obras más importantes de los fundadores del comunismo científico, no tardaron en enriquecer la filosofía con una serie de investigaciones propias, sobre todo en problemas del materialismo histórico, y sometieron a dura crítica la ideología populista, que predominaba en el movimiento ruso de liberación. Hacia 1895, dentro de este movimiento pasa a prevalecer la filosofía marxista, representada en Rusia por un teórico y propagandista del marxismo tan eminente como G. V. Plejánov. La nueva etapa de su desarrollo está vinculada a los trabajos del gran continuador de la causa de Marx, V. I. Lenin, cuya labor en la Unión de Lucha por la Emancipación de la Clase Obrera llevó en Rusia a la fusión del marxismo con el movimiento obrero.

Los trabajos de los marxistas rusos dieron una respuesta científica a

los problemas filosóficos que habían madurado en el curso del movimiento de liberación. La amplia crítica marxista de las concepciones filosóficas y sociológicas del populismo y del oportunismo en el movimiento obrero tuvo gran importancia para la suerte ulterior de este movimiento, para su paso a una etapa superior, caracterizada por el papel dirigente del proletariado revolucionario. La honda agudización de las contradicciones antagónicas en Rusia y el vertiginoso auge del movimiento obrero crearon las condiciones para un nuevo desarrollo creador del marxismo.

Hacia 1895, cuando en el país se eleva ampliamente el movimiento socialdemócrata, el materialismo dialéctico se convierte en la bandera filosófica del movimiento obrero revolucionario de Rusia.

En la Europa Oriental (Servia y demás países yugoslavos, Polonia, Bohemia, Rumania, Hungría, Bulgaria y Albania) predominan diversas corrientes del idealismo religioso, y también las escuelas dualistas y positivistas. Frente a esas tendencias reaccionarias se levantaban las ideas materialistas de los demócratas revolucionarios y de los naturalistas avanzados, y en particular las ideas del marxismo, que adquirieron cierta difusión en esos países gracias a los trabajos de J. Pecka y L. Zapotocky (Checoslovaquia), D. Blagóev (Bulgaria), R. Luxemburgo (Polonia) y otros destacados revolucionarios proletarios.

•

La historia de la filosofía en los países de Oriente durante la segunda mitad del siglo XIX y de los países de América Latina no ha sido estudiada hasta la fecha con la profundidad suficiente en las publicaciones marxistas. Sin embargo, los datos que se poseen en la actualidad —resumidos y sintetizados en el tomo IV de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA— muestran que en esos países, contrariamente a la opinión dominante en las obras burguesas de historia de la filosofía, el pensamiento filosófico y sociológico no permaneció estancado, sino que, al contrario, recibió un nuevo impulso de sus científicos y pensadores. Lo mismo que en los períodos históricos precedentes, en los países de Oriente y de América Latina, durante la segunda mitad del siglo XIX, hay destacados hombres de ciencia, escritores y filósofos que aportan su valiosa contribución al acervo común de la cultura humana.

En el pensamiento filosófico de los países de Oriente, muy variado y de rico contenido, encontró su reflejo la lucha de las fuerzas antifeudales de la sociedad contra las fuerzas de la reacción y el oscurantismo.

Así, en China, donde en la segunda mitad del siglo XIX el capitalismo apenas si daba sus primeros pasos, la filosofía oficial seguía siendo una doctrina religiosa que se apoyaba en el neoconfucianismo. Esa doctrina, que expresaba en el plano filosófico los intereses y aspiraciones de los círculos feudales y de la burguesía compradora, defendía el viejo régimen feudal y se mostraba contra las fuerzas avanzadas de la sociedad china. Predicaba el desprecio a las ciencias de la naturaleza y la sociedad, a las que enfrentaba los textos confucianistas ortodoxos y los comentarios a los mismos oficialmente aprobados.

Ahora bien, aunque después de la derrota de la insurrección de Taiping

China atravesó un período de reflujo de la marea revolucionaria, las reivindicaciones de reformas sociales y políticas en el país no cesaron, sino que, al contrario, fueron presentadas con más tesón todavía, principalmente por los grupos de intelectuales patriotas, en cuyo modo de pensar predominaban las ideas antifeudales, propias de la Ilustración. En las concepciones filosóficas de los reformadores burgueses chinos, junto a los elementos de positivismo y de evolucionismo vulgar, penetró una oleada bastante fuerte de materialismo. Y aunque en China ese materialismo era aún mecanicista, su propagación representó dentro del país un indudable avance en el desarrollo del pensamiento filosófico. A fines del siglo XIX la ideología de los reformadores se vio reemplazada por la ideología de los demócratas revolucionarios chinos, más progresiva; a la cabeza tuvo a un pensador tan eminente como Sun Yat-Sen.

En la India, el pensamiento filosófico reflejaba en la segunda mitad del siglo XIX, sobre todo, la reñida lucha que entonces se libraba entre los partidarios de los regímenes feudal y colonial y sus adversarios, las fuerzas progresistas del pueblo indio, portavoces de la conciencia nacional. Después de vencido el levantamiento nacional de 1857-1859, pasaron a primer plano las concepciones místico-religiosas de los denominados "santos" (ascetas), y particularmente las concepciones de Ramakrishna, que sustentaba las reaccionarias ideas de la vanidad de la existencia terrena, de la impotencia del hombre ante la fatalidad del destino, etc. El blanco de sus ataques eran el materialismo filosófico y el ateísmo. Un avance sensible en comparación con las reaccionarias concepciones de los ascetas era la doctrina de Sarasvati, quien junto a las sustancias de Dios y el alma admitía también la sustancia de la materia como realidad objetiva, que forma el mundo independiente de objetos y fenómenos.

Un papel primordial en la lucha contra la filosofía idealista religiosa, preponderante entonces en la India, correspondió a las teorías de la Ilustración, que sustentaban los intelectuales burgueses avanzados, incorporados al movimiento de liberación nacional. Si bien revestidas de un ropaje religioso, todas estas teorías apuntaban contra el régimen feudal y la dominación colonial extranjera, admitían la posibilidad de la implantación de transformaciones sociales por vía revolucionaria y subrayaban la gran importancia de la divulgación de los conocimientos científicos entre el pueblo.

Algunos pensadores ilustrados indios (por ejemplo, Vivekananda) continuaron las tradiciones materialistas del sistema filosófico *Sankhya*.

Así, pues, en la segunda mitad del siglo XIX el pensamiento filosófico y sociológico de la India reflejaba la lucha entre las fuerzas de la reacción y las fuerzas avanzadas y progresistas de la sociedad, que se manifestaban contra la opresión nacional.

En el Japón, la preponderancia dentro del campo de la filosofía correspondía también a las reaccionarias doctrinas idealistas religiosas —el sintoísmo, el confucianismo y el budismo—, así como a las teorías idealistas llegadas de Europa. A medida que en el país se robustecía el papel de la burguesía, también adquirió carta de naturaleza el positivismo. Algunos filósofos japoneses, aun sin ser materialistas, prepararon objetivamente el terreno para la propagación del materialismo en el país. Los pensadores

avanzados oponían al idealismo religioso la concepción materialista de los fenómenos de la naturaleza e ideas ateas.

En el Cercano y Medio Oriente (Irán, Turquía, Siria, Egipto y demás países árabes) la segunda mitad del siglo XIX es un período de predominio absoluto de la ideología feudal y religiosa del Islam ortodoxo, aunque se le empiezan a enfrentar ya ideas antifeudales, inspiradas por los principios de la Ilustración. Si bien estas ideas se presentaban a menudo bajo una forma religiosa, contribuyeron en alto grado a la lucha contra las preponderantes concepciones clericales y la escolástica medieval, ayudaron al despertar de la conciencia nacional de aquellos pueblos para la lucha contra el predominio de los invasores extranjeros.

Así, pues, el pensamiento filosófico de los países de Oriente no permanece estancado en la segunda mitad del siglo XIX, sino que avanza en línea ascendente. También allí, la tendencia progresista del desarrollo son las doctrinas materialistas u otras teorías que, aun conservando en una medida u otra su carácter idealista, se oponían a la ideología reaccionaria feudal y colonial, impulsaban los movimientos de liberación nacional de aquellos países. El marxismo no se difunde entonces en dichos países, donde el movimiento obrero daba sus primeros pasos y la clase obrera acababa de aparecer.

Un carácter peculiar presenta en la segunda mitad del siglo XIX el desenvolvimiento del pensamiento filosófico en la América Central y Meridional (Cuba, México, Uruguay, Argentina, Brasil y otros países). Estos países viven entonces un período de ascenso del movimiento de liberación, de lucha por las transformaciones democráticas y contra el yugo extranjero. Los movimientos democráticos encontraron reflejo en la evolución del pensamiento filosófico y sociológico de los países latinoamericanos.

En esos países se difundió ampliamente el positivismo, que era la expresión filosófica de la mentalidad del ala moderada de la burguesía nacional, interesada en el desarrollo gradual de esos pueblos por la vía capitalista. También tuvo sus representantes el materialismo, más bien inconsecuente y mecanicista, pero que atacaba duramente a la teología y a las tendencias idealistas en filosofía. Ese materialismo fue la bandera filosófica de las capas democráticas de la sociedad, cuyos representantes se hallaban interesados en el rápido desarrollo de las fuerzas productivas de los países de América Latina y en su liberación del yugo económico extranjero.

Conservó considerable influencia en América Latina el escolasticismo (así como la filosofía del "eclecticismo"), que era la concepción del mundo de las fuerzas más reaccionarias de la sociedad, y sobre todo de los grandes terratenientes. La lucha entre esas dos principales tendencias constituye el contenido fundamental del desarrollo de la filosofía latinoamericana durante la segunda mitad del siglo XIX.

Vemos, pues, que también en los países de un débil desarrollo capitalista la lucha entre el materialismo y el idealismo preside con fuerza de ley la evolución del pensamiento filosófico. Diversos matices del idealismo, que desempeñaban un papel regresivo, integraban la filosofía oficial y preponderante de las fuerzas conservadoras y reaccionarias de la sociedad. La línea progresista, también en estos países, la representan las teorías mate-

rialistas, vinculadas a los movimientos democráticos y de liberación nacional, a las conquistas de la ciencia y la literatura avanzadas.

*

A fines del siglo XIX y comienzos del XX, el capitalismo premonopolista se transforma en capitalismo monopolista, imperialista; la sociedad burguesa entra en la última fase de su desarrollo, en el estadio de putrefacción, en su agonía. Las contradicciones antagónicas inherentes al sistema capitalista se profundizan sin cesar, el movimiento obrero se hace más y más amplio y organizado. Aparecen por doquier los partidos obreros. El marxismo se convierte en la ideología reconocida y dominante de los proletarios. El período antiguo, relativamente "pacífico", de preparación de la clase obrera para la revolución, las particularidades y leyes de la cual quedaron ampliamente expuestas en las obras de Marx y Engels, da paso a fines del siglo XIX y comienzos del XX a una época nueva, a la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias, que se caracteriza por una serie de peculiaridades y leyes nuevas, de esencial importancia.

A mediados del siglo XIX, el centro del movimiento revolucionario se encontraba en Alemania, entonces en vísperas de la revolución burguesa y que disponía de un proletariado mucho más desarrollado que el de Inglaterra en el siglo XVII y el de Francia en el XVIII. Esta circunstancia explica en medida considerable que fuera Alemania la patria del marxismo y que los jefes de la clase obrera alemana fuesen los creadores de esta gran doctrina.

A fines del siglo XIX y comienzos del XX, la clase obrera de Rusia, mucho más revolucionaria que el proletariado de Alemania, Inglaterra y Francia en aquel tiempo, en virtud de una serie de condiciones históricas, se vio colocada ante la revolución democrático-burguesa: había pasado a ser el proletariado más revolucionario del mundo, con aliados tan poderosos como los campesinos revolucionarios y las nacionalidades oprimidas de Rusia. En las condiciones propias del imperialismo, la revolución democrático-burguesa había de transformarse necesariamente en revolución socialista. Así, pues, el centro del movimiento revolucionario mundial a fines del siglo XIX se fue desplazando hacia Rusia. Justamente ante su clase obrera, ante los marxistas rusos, planteó entonces la historia "una tarea inmediata que es la *más revolucionaria* de todas las tareas *inmediatas* del proletariado de ningún otro país",[1] la tarea de derrocar al zarismo, el baluarte más poderoso de la reacción europea y también de la asiática. La preparación del cumplimiento de esta tarea convirtió a la clase obrera rusa en la vanguardia del proletariado internacional, y a V. I. Lenin, el jefe de la clase obrera de Rusia, en el creador del leninismo, el marxismo de la época del imperialismo y de las revoluciones socialistas.

Justamente V. I. Lenin infundió un nuevo impulso al marxismo, de conformidad con la nueva época histórica, con las nuevas condiciones del movimiento obrero internacional; enriqueció el marxismo, comprendido el

[1] V. I. Lenin, *¿Qué hacer?* En *Obras completas*, ed. esp., t. V, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1959, pág. 380.

materialismo dialéctico e histórico, dio al materialismo una nueva forma e inició así una nueva etapa en el desarrollo de la filosofía marxista.

En los tomos siguientes de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA (V y VI) examinaremos el desarrollo creador de la filosofía marxista por Lenin, sus compañeros de armas y sus discípulos en los distintos países del mundo, el estado del pensamiento filosófico y sociológico burgués en la época del imperialismo, las ideas filosóficas en las ciencias naturales, y la lucha entre el materialismo y el idealismo y entre la dialéctica y la metafísica en las distintas esferas de la filosofía en el siglo XX.

BIBLIOGRAFIA Y FUENTES

BIBLIOGRAFIA[1]

EN RUSO

BIBLIOGRAFIA DE LOS CAPITULOS I Y II

OBRAS DE LOS CLÁSICOS DEL MARXISMO-LENINISMO

Marx, C., y Engels, F.: *La alianza de la democracia socialista y la Asociación Internacional de los Trabajadores. Obras*, t. XIII, parte 2ª, Moscú, 1940.

— *Prefacio a la edición rusa de 1882 del "Manifiesto del Partido Comunista". Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, Moscú, 1955.

Correspondencia de C. Marx y F. Engels con políticos rusos, 2ª ed., Leningrado, 1951.

Marx, C.: *Mijail Bakunin*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, 2ª ed., t. 9, Moscú, 1957.

— *El Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores a los miembros del Comité de la Sección Rusa en Ginebra*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XIII, parte 1ª, Moscú, 1936.

— *Supuestas escisiones en la Internacional. Circular secreta del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores. Obras*, t. XIII, parte 2ª, Moscú, 1940.

— *Carta a la redacción de la revista "Otéchestvennie Zapiski"*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XV, Moscú, 1933.

— *Cartas a F. Engels del 10 y 12 de febrero de 1870*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XXIV, Moscú-Leningrado, 1931.

* — *Postfacio a la segunda edición*. Carlos Marx, *El capital*, trad. de W. Roces, 2ª ed., Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires, 1959.[2]

Engels, F.: *Funerales de Carlos Marx*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XV, Moscú, 1933.

— *Los obreros europeos en 1877*. Ibídem.

— *Los bakuninistas en acción. Memorias sobre los levantamientos en España en el verano de 1873*. C. Marx y F. Engels, *La revolución española. Artículos y crónicas*, 1854-1873, Ediciones en Lenguas Extranjeras.

— *Publicaciones de los emigrados*. Ibídem.

— *La política exterior del zarismo ruso*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XVI, parte segunda, Moscú, 1936.

— *Postfacio al artículo "Las relaciones sociales en Rusia"*. Ibídem.

— *Carta a K. Kautsky del 3 de diciembre de 1891*. C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XXVIII, Leningrado, 1940.

* — *Dialéctica de la naturaleza*, trad. de W. Roces, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1961.

[1] En el índice de este 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 diferentes capítulos de este volumen; 2) trabajos de las figuras más destacadas del marxismo, y 3) trabajos de investigación y síntesis sobre historia de la filosofía, historia universal, historia de la ciencia y de la cultura e historia del marxismo.

[2] Señalamos con un asterisco las obras cuyas versiones al español han sido utilizadas en la traducción del presente tomo.

* Lenin, V. I.: *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* V. I. Lenin, *Obras completas*, t. I, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1958. (También en *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*, t. 1, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1958.
* — *Federico Engels. Obras completas*, t. 2, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1958.
* — *Para una caracterización del romanticismo económico (Sismondi y nuestros sismondistas nacionales). Obras completas*, ed. cit., t. 2.
* — *Perlas de la proyectomanía populista. Obras completas*, ed. cit., t. 2.
* — *¿A qué herencia renunciamos? Obras completas*, ed. cit., t. 2.
* — *Tareas de los socialdemócratas rusos. Obras completas*, t. 2.
* — *El desarrollo del capitalismo en Rusia. El proceso de la formación de un mercado interior para la gran industria.* Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1950. (También en *Obras completas*, ed. cit., t. III.)
* — *Sobre el problema de la teoría de los mercados. Con motivo de la polémica entre los señores Tugán-Baranovski y Bulgákov. Obras completas*, ed. cit., t. 4.
* — *Algo más sobre la teoría de la realización. Obras completas*, ed. cit., t. 4.
* — *Comentario. S. N. Prokópovich. El movimiento obrero en Occidente. Obras completas*, ed. cit., t. 4.
* — *El capitalismo en la agricultura. (A propósito del libro de Kautsky y del artículo del señor Bulgákov.) Obras completas*, ed. cit., t. 4.
* — *Respuesta al señor P. Nezhdánov. Obras completas*, ed. cit., t. 4.
* — *Proyectos de programa de nuestro Partido. Obras completas*, ed. cit., t. 4.
* — *Los perseguidores de los zemstvos y los Aníbales del liberalismo. Obras completas*, ed. cit., t. 5.
* — *La cuestión agraria y los "críticos de Marx". Obras completas*, ed. cit., t. 5.
* — *Revista de la situación interior. Obras completas*, ed. cit., t. 5.
* — *Anarquismo y socialismo. Obras completas*, ed. cit., t. 5.
* — *Con motivo del 25° aniversario de la actividad revolucionaria de G. V. Plejánov. Obras completas*, ed. cit., t. 5.
* — *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento. Obras completas*, ed. cit., t. 5.
* — *Prólogo a la segunda edición del folleto "Las tareas de los socialdemócratas rusos". Obras completas*, ed. cit., t. 6.
* — *La burguesía populizante y el populismo desconcertado. Obras completas*, ed. cit., t. 7.
* — *Prefacio a la traducción rusa de la correspondencia de J. F. Becker, J. Dietzgen, F. Engels, C. Marx y otros con F. A. Sorge y otros. Obras completas*, ed. cit., t. 12.
* — *La cuestión agraria y los "críticos de Marx". Obras completas*, ed. cit., t. 13.
* — *El programa agrario de la socialdemocracia en la primera revolución rusa de 1905 a 1907. Obras completas*, ed. cit., t. 13.
* — *Carta a A. M. Gorki. Obras completas*, ed. cit., t. 13.
— *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria.* Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959. (También en *Obras completas*, t. 14. Editorial Cartago, Buenos Aires, 1960.)
* — *Marxismo y revisionismo. Obras completas*, ed. cit., t. 15.
* — *El problema agrario en Rusia a fines del siglo XIX. Obras completas*, ed. cit., tomo 15.
* — *León Tolstói, espejo de la revolución rusa. Obras completas*, ed. cit., t. 15.
* — *Acerca de "Veji". Obras completas*, ed. cit., t. 16.
* — *La última palabra del liberalismo ruso. Obras completas*, ed. cit., t. 16.
* — *L. N. Tolstói. Obras completas*, ed. cit., t. 16.
* — *L. N. Tolstói y el movimiento obrero contemporáneo. Obras completas*, ed. cit., tomo 16.
* — *Tolstói y la lucha proletaria. Obras completas*, ed. cit., t. 16.
— *Comienzan las manifestaciones. Obras completas*, ed. cit., t. 16.
— *L. N. Tolstói y su época. Obras completas*, t. 17.
— *Nuestros supresores. Obras completas*, t. 17.

Lenin, V. I.: *Observaciones sobre el libro "G. V. Plejánov: N. G. Chernishevski". Obras completas*, t. 38.
— *El cincuenta aniversario de la caída del régimen de servidumbre. Obras completas*, t. 17.
— *Con motivo de un aniversario. Obras completas*, t. 17.
— *La "reforma campesina" y la revolución proletario-campesina. Obras completas*, tomo 17.
— *El reformismo en la socialdemocracia rusa. Obras completas*, t. 17.
— *En memoria de Herzen. Obras completas*, t. 18.
— *La esencia del "problema agrario en Rusia". Obras completas*, t. 18.
— *Sobre el populismo. Obras completas*, t. 18.
— *Los populistas y N. K. Mijailovski. Obras completas*, t. 20.
— *Epílogo a la recopilación "Marxismo y liquidacionismo". Obras completas*, t. 20.
— *La lucha ideológica en el movimiento obrero. Obras completas*, t. 20.
— *Qué fuerza tiene la corriente populista de izquierda entre los obreros. Obras completas*, t. 20.
— *Discurso pronunciado desde "Lóbnoe miesto" en la inauguración del monumento a Stepán Razin. Obras completas*, t. 29.
* — *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo. Obras escogidas*, en dos tomos, t. I.
— *II Congreso de la Internacional Comunista. Obras completas*, t. 31.
— *Otra vez sobre los sindicatos, el momento actual y los errores de Trotski y Bujarin. Obras completas*, t. 32.
— *Sobre el materialismo militante. Obras completas*, t. 33.
— *Unas cuantas palabras sobre N. E. Fedoséiev. Obras completas*, t. 33.
— *A A. N. Potresov, 2 de septiembre de 1898. Obras completas*, t. 34.
— *A A. N. Potresov, 27 de abril de 1899. Obras completas*, t. 34.
— *A A. N. Potresov, 27 de junio de 1899. Obras completas*, t. 34.
— *A N. K. Krúpskaia, septiembre de 1900. Obras completas*, t. 34.
— *A G. V. Plejánov, 30 de enero de 1901. Obras completas*, t. 34.
— *A A. M. Gorki, 7 de febrero de 1908. Obras completas*, t. 34.
— *A A. M. Gorki, 3 de enero de 1911. Obras completas*, t. 34.
— *A la redacción de "Pravda", 8 de septiembre de 1912. Obras completas*, t. 35.
— *Carta a A. M. Gorki, mediados de noviembre de 1913. Obras completas*, t. 35.
— *Carta a Ines Armand, 5 de junio de 1914. Obras completas*, t. 35.
— *Carta a K. A. Timiriázev, 27 de abril de 1920. Obras completas*, t. 35.
— *Carta a M. A. y D. I. Uliánov, 20 de junio de 1899. Obras completas*, t. 37.
— *Cuadernos filosóficos. Obras completas*, t. 38.

Obras de las figuras más destacadas del movimiento obrero

Jruschov, N. S.: *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. *Discurso pronunciado en la asamblea de electores del distrito de Kalinin de la ciudad de Moscú, el 24 de febrero de 1959*. Moscú, 1959.
* Kalinin, M. I.: *Sobre la educación comunista. Discursos y artículos escogidos*, 2ª ed. Moscú, 1950.
Kírov, S. M.: *El marxismo-leninismo, ciencia que enseña a los trabajadores a vencer a sus enemigos. Artículos y discursos*. Leningrado, 1937.
Krúpskaia, N. K.: *La unión de lucha por la emancipación de la clase obrera*. En *Tvórchestvo*, 1920, núm. 7.
Plejánov, G. V.: *El socialismo y la lucha política. Nuestras discrepancias. Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. I. Moscú, 1956.
— *Afanasi Prokópievich Schápov. Sobre la publicación de la "Biblioteca del Socialismo Contemporáneo". Las tareas actuales de los obreros rusos. Prefacio del folleto de S. Dikstein "¿Qué es lo que preocupa a cada uno?" Prefacio al "Discurso sobre la libertad de comercio", de C. Marx. Huelga en Rusia (La huelga de la fábrica de Morózov)*. En *Obras*, t. II, Moscú, [s. f.].
— *Prefacio al discurso de Alexéiev. El obrero ruso en el movimiento revolucionario.*

Prefacio a cuatro discursos de obreros. Sobre las tareas de los socialistas en la lucha contra el hambre en Rusia. Obras, t. III, 3ª ed., Moscú-Leningrado, 1928.
Plejánov, G. V.: *Augustin Thierry y la concepción materialista de la historia. Obras*, 2ª ed., t. VIII, Moscú, [s. f.].
— *Prefacio a la segunda edición rusa del Manifiesto del Partido Comunista. Obras*, tomo XI, Moscú-Leningrado, 1928.
— *Un error sintomático. Tolstói y la naturaleza. Notas de un publicista "Desde aquí y hasta aquí". Confusión de ideas.* [La doctrina de L. N. Tolstói.] *Confusión de ideas.* [Con motivo de un libro poco conocido.] *Carlos Marx y León Tolstói. Tolstói y Herzen. "Arte y literatura"*, Moscú, 1948.
* Stalin, J. V.: *Al camarada Demian Biedni. (Fragmentos de una carta.) Entrevista con el escritor alemán Emilio Ludwig, 13 de diciembre de 1931.* J. Stalin, *Obras*, t. 13, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955.
* — *Cuestiones del leninismo*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1946.
— *Sobre la gran Guerra Patria de la Unión Soviética*, Moscú, 1951.
Vorovski, V. V. [P. Orlovski]: *Sobre la historia del marxismo en Rusia*, Moscú, 1923.
Zdánov, A. A.: *La literatura soviética, la literatura de mayor riqueza ideológica y más avanzada del mundo. Discurso pronunciado en el Primer Congreso de escritores soviéticos, el 17 de agosto de 1934.* Moscú, 1953. *Informe sobre las revistas "Zvezdá" y "Leningrad"*, Moscú, 1952.

CAPITULO I

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN RUSIA EN EL PERIODO DEL CAPITALISMO PREMONOPOLISTA (AÑOS 60 A 90 DEL SIGLO XIX)

FUENTES

Antónovich, M. A.: *Artículos escogidos. Filosofía. Crítica. Polémica.* Dirigido por V. Evguéniev-Maxímov. Leningrado, 1938. *Obras filosóficas escogidas.* Dirección y prólogo de V. S. Kruzhkov. Moscú, 1945.
Bakunin, M. A.: *Discursos y llamamientos.* 1906. *Obras completas y cartas de 1828 a 1876*, en cuatro tomos, t. 1-4. Moscú, 1934-1935.
Belopolski, A. A.: *Curso de astrofísica*, en tres tomos. Petrogrado, 1928.
Bervi-Flerovski, V.: *La filosofía de lo inconsciente, el darvinismo y la verdad real.* San Petersburgo, 1878.
[Bervi, B. B.] N. Flerovski: *El abecé de las ciencias sociales. La civilización contemporánea de Europa Occidental. La civiliazción grecorromana; la Edad Media; el renacimiento de las ciencias.* Londres, 1894. *El abecé de las ciencias sociales. Siglos XVII y XVIII de la civilización occidental europea.* Londres, 1894. *El abecé de las ciencias sociales. El siglo XIX de la civilización occidental europea. Obras escogidas de economía*, t. 2. Moscú, 1959. *La situación de la clase obrera en Rusia.* Ibídem, t. 1, Moscú, 1959. *Tres sistemas políticos: Nicolás I, Alejandro II y Alejandro III.* 1897. *Apuntes de un revolucionario soñador.* Moscú-Leningrado, 1929.
Bobrov, E.: *La filosofía en Rusia. Materiales, investigaciones y apuntes.* Fasc. I-VI. Kazán, 1899.
Bredijin, F. A.: *Sobre la cola de los cometas*, 2ª ed., Moscú-Leningrado, 1934. *Pasado y presente de los cuerpos del sistema solar, con preferencia de la Tierra. Charla.* libro 2. Moscú-San Petersburgo, 1871.
Bútlerov, A. M.: *Obras*, en dos tomos. t. 1-2. Moscú, 1953. *Ensayo histórico sobre el desarrollo de la química en los últimos 40 años [hasta 1880].* San Petersburgo, 1880.
Cartas de M. A. Bakunin a A. I. Herzen y N. P. Ogariov. San Petersburgo, 1906.
Chernishevski, N. G.: *Obras filosóficas escogidas*, en tres tomos. Dirección y prólogo de M. M. Grigorián. Moscú, 1950.
Chicherin, B. N.: *Los socialistas alemanes: II. Carlos Marx. "Colección de estudios*

políticos", dirigida por Beobrazov, t. VI, San Petersburgo, 1878. *La propiedad y el Estado.* Libro 1-3, Moscú, 1883. *Curso de Derecho político,* en dos partes. Parte 1. *Derecho político general.* Parte 2. *Sociología.* Moscú, 1894-1896. *Sobre la representación del pueblo.* Moscú, 1899. *Filosofía del derecho.* Moscú, 1900. *Problemas de filosofía.* Moscú, 1904. *Recuerdos. El Moscú de los años cuarenta.* Moscú, 1929.

D. I. Mendeleev: *Nuevos materiales sobre la historia del descubrimiento de la ley periódica.* Moscú-Leningrado, 1950.

De la historia de la filosofía rusa de los siglos XVIII y XIX. Dirección de I. Y. Schipanov. Moscú, 1952.

Dokucháev, V. V.: *Las tierras negras rusas.* Moscú-Leningrado, 1936.

Dostoievski, F. M.: *Obras completas,* en diez tomos. Moscú, 1955-1958. *Cartas,* en tres tomos. Moscú-Leningrado, 1928-1934. *Diario de un escritor,* de 1877 a 1881. *Obras,* tomo 11, parte primera. San Petersburgo, 1895. *Cuadernos de apuntes.* Moscú-Leningrado, 1935. "*Del archivo de Dostoievski: "El idiota". Materiales inéditos*". Moscú-Leningrado, 1931. "*Cartas inéditas de Dostoievski sobre "Los hermanos Karamázov"*". "*Pasado*", 1920, núm. 15.

Enguelgardt, A. N.: *...De la aldea. 12 cartas, 1872-1887.* Moscú, 1937.

Fédorov, E. S.: *Principios de la doctrina de las figuras.* Moscú, 1953. *Simetría y estructura de los cristales. Trabajos principales.* Moscú, 1949.

Grot, N. J.: *Sobre el problema de la reforma de la lógica. Ensayo sobre una nueva teoría de los procesos mentales. Reflexión...* Leipzig, Brockhaus, 1882.

Herzen, A. I.: *Obras filosóficas escogidas,* en dos tomos. Moscú, 1948.

Karinski, M.: *Clasificación de las conclusiones. Investigación.* San Petersburgo, 1880. *Sobre las verdades evidentes.* San Petersburgo, 1892. *Discrepancias en la escuela del nuevo empirismo en cuanto al problema de las verdades evidentes.* Petrogrado, 1914.

Kavelin, K. D.: *Obras completas,* t. III. *Ciencia, filosofía y literatura.* San Petersburgo, 1899.

Kovalevski, A. O.: *Trabajos escogidos.* Moscú, 1951.

Kovalevski, V. O.: *Paleontología de los caballos.* Moscú, 1948.

[Lavrov, P.] Dolenga, A.: *Aspectos más importantes de la historia del pensamiento.* Moscú, 1903.

[Lavrov, P. L.] Arnoldi, S. S.: *Tareas de la concepción de la historia. Proyecto de la introducción al estudio de la evolución del pensamiento humano.* 2ª ed., San Petersburgo, 1903.

Lavrov, P. L.: *De la historia de las doctrinas sociales.* Petrogrado, 1919.

— [P. Mírtov]: *Cartas sobre historia.* San Petersburgo, 1906.

— *Ensayos sobre historia de la Internacional.* Petrogrado, 1919. *La Comuna de París del 18 de marzo de 1871.* Leningrado, 1925. *Carta a F. Engels del 1 de agosto de 1878.* En "*Correspondencia de C. Marx y F. Engels con políticos rusos*", 2ª ed., Leningrado, 1951. *La fórmula del progreso de N. K. Mijailovski. Enemigos de la historia. Fundamentos científicos de la historia de la civilización.* San Petersburgo, 1906.

Lavrov sobre Chernishevski. Una carta inédita de P. L. Lavrov a G. V. Plejánov sobre N. G. Chernishevski. Con prefacio y notas de I. Kizhnik-Vetrov. *P. L. Lavrov y N. G. Chernishevski en 1860-1862. Patrimonio Literario.* núms. 7-8. Moscú, 1933.

Lesévich, V. V.: *Obras escogidas,* t. I. *Artículos sobre filosofía.* Moscú, 1915. *¿Qué es la filosofía científica?* San Petersburgo, 1891.

Literatura populista sobre economía. Obras escogidas. Moscú, 1958.

Los años sesenta. M. A. Antónovich. Recuerdos. G. Z. Eliséiev. Recuerdos. Dirección y prólogo de V. Evguéniev-Maxímov. Moscú-Leningrado, 1933.

Méchnikov, I. I.: *Edición académica de las obras completas,* en quince tomos, t. 6, 12, 13. Moscú, 1950-1956.

Mendeleev. D. I.: *Fundamentos de la química,* t. 1-2. Moscú-Leningrado, 1947. *La ley periódica. Obras escogidas,* t. 2. Leningrado, 1934. *Pensamientos íntimos. Concepción del mundo. Obras,* t. XXIV. Leningrado-Moscú, 1954.

Mijailovski, N. K.: *Carlos Marx ante el tribunal del señor Y. Zhukovski. Obras,* t. IV. San Petersburgo, 1897. *Ensayos de crítica.* fasc. I-II. San Petersburgo, 1887. *Artículos de crítica literaria.* Moscú, 1957. *Ultimas obras,* t. I-II. San Petersburgo, 1905.

Moiséienko, P. A.: *Recuerdos* [*1873-1923*]. Moscú, 1924.

Morózov, N. A.: *Carlos Marx y "La voluntad del pueblo" a principios de los años 80. Presidio y destierro*, 1933, núm. 3.
Obras escogidas de los lógicos rusos del siglo XIX. Moscú, 1956.
Ogariov, N. P.: *Obras politicosociales y filosóficas escogidas*, en dos tomos. Bajo la dirección de M. T. Iovchuk y N. G. Torakánov. Prólogo de N. G. Tarakánov. Moscú, 1952-1956.
Pisarev, D. I.: *Artículos filosóficos y politicosociales escogidos*. Dirección y prefacio de V. S. Kruzhkov. Moscú, 1949.
Redkin, P. G.: *Resumen de la Lógica de Hegel. El Moscovita*, núm. 8, IV parte, 1841. *De las lecciones sobre historia de la filosofía del derecho en relación con la historia de la filosofía en general*, t. I, San Petersburgo, 1889.
Roberty de la Cerda, E.: *Pasado de la filosofía. Un ensayo de investigación sociológica de las leyes generales de desarrollo del pensamiento filosófico*. Moscú, 1887. *Sociología. Su tarea fundamental y particularidades metodológicas, lugar entre las ciencias, división y relación con la biología y la psicología*. San Petersburgo, 1890. *Valoración de las premisas fundamentales de la teoría sociológica de Carlos Marx*. En *Escuela Superior Rusa de Ciencias Sociales en París*. San Petersburgo, 1905. *Nuevo planteamiento de los problemas fundamentales de la sociología*. Moscú, 1909. *Los conceptos de razón y de leyes del universo*. San Petersburgo, 1914. *Sociología y psicología. Nuevas ideas en sociología*, recop. 2. San Petersburgo, 1914.
Rutkovski, L.: *Tipos fundamentales de razonamiento*. San Petersburgo, 1888.
Saltikov, M. E. [N. Schedrin]: *Obras completas*, en 20 tomos. Moscú-Leningrado, 1933.
S. G. [Gogotski]: *Diccionario filosófico*, t. I-IV. Kiev, 1861.
Séchenov, I. M.: *Obras escogidas*. Dirección y prólogo de V. M. Kagánov. 2ª ed. Moscú, 1958. *Obras escogidas*, t. 1-2. Dirección y palabras finales de J. S. Koshtoiants. Moscú-Leningrado, 1952-1956.
Shelgunov, N. V.: *Recuerdos*. Moscú-Petrogrado, 1923. *Artículos escogidos de crítica literaria*. Moscú-Leningrado, 1928. *Obras*, 2ª ed., en tres tomos. San Petersburgo, sin fecha.
Soloviov, V. S.: *Cartas*, t. I-III. San Petersburgo, 1908. *Rusia y la Iglesia universal. La idea rusa*. Moscú, 1911. *Obras completas*, en diez tomos, 2ª ed., t. 1-10. San Petersburgo, s. f.
Stásov, V. V.: *Obras escogidas. Pintura, Escultura. Grabado*. En dos tomos, t. 1-2. Moscú-Leningrado, 1950-1951. *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I-II. Moscú-Leningrado, 1937. *Obras escogidas. Pintura. Escultura. Música*, en tres tomos, t. I-III, Moscú, 1952. *Obras completas. 1847-1886*, en cuatro tomos. San Petersburgo, 1894. *Artículos y notas...*, t. 1-2. Moscú, 1952-1954.
Stolétov, G. A.: *Obras completas*, en tres tomos, t. I-III, Moscú-Leningrado, 1939-1947.
Strájov, N.: *De la historia del nihilismo literario*, 1861-1865. San Petersburgo, 1890. *Artículos de crítica sobre I. S. Turguéniev y L. N. Tolstói*. 2ª ed., San Petersburgo, 1887.
Timiriázev, K. A.: *Obras escogidas*, en cuatro tomos, t. 1-4, Moscú, 1948-1949.
Tkachev, P. N.: *Obras escogidas sobre temas sociales y políticos*. Dirección, prólogo y notas de B. P. Kozmin, t. 1-6, Moscú, 1935. *Ensayos sobre historia del racionalismo. Patrimonio Literario*, núms. 7-8. [Con un prefacio de B. Kozmin "*Sobre la posición de P. N. Tkachev hacia el marxismo*".] Moscú, 1933. *Recensión de "Contribución a la crítica de la economía política", de C. Marx. La Palabra Rusa*, diciembre 1865.
Tolstói, L. N.: *Obras*, en catorce tomos. Moscú, 1951-1953. *Obras completas*. Edición conmemorativa (1828-1928), t. 1-90. Moscú-Leningrado, 1928-1956. "*L. N. Tolstói. Legado Literario*, núms. 35-36, fasc. I, Moscú, 1939; núms. 37-38, fasc. II, Moscú, 1939.
Troitski, M. M.: *Manual de lógica con indicaciones detalladas sobre la historia y la situación actual de esta ciencia en Rusia y en otros países*. Libros 1-3. Moscú, 1886-1888.
Umov, N. A.: *Obras escogidas*. Moscú-Leningrado, 1950.
Vladislávlev, M.: *Lógica. Resumen de los métodos inductivos y deductivos del pensamiento y ensayos históricos sobre la lógica de Aristóteles, la escolástica, la dialéctica y la lógica formal y dialéctica*. San Petersburgo, 1881.
Vvedenski, A.: *La lógica como parte de la teoría del conocimiento*. Petrogrado, 1922.
Zhukovski, Y. G.: *Historia de la literatura política del siglo XIX*, t. I. San Peters-

burgo, 1871. "Carlos Marx y su libro sobre el capital". *Revista de Europa*, 1877, número 9.
Zíber, N. I.: *Algunas observaciones sobre el artículo de Y. Zhukovski: "C. Marx y su libro sobre el capital". Otéchestvennie zapiski*, 1877, núm. 11. *Los economistas alemanes vistos por el señor Chicherin. Obras*, t. II, San Petersburgo, 1900.

Investigaciones marxistas y otros trabajos científicos

Ardens, N. N.: *Problemas de historia de la filosofía en "La guerra y la paz" de L. Tolstói. "Notas científicas"*. [Instituto de Pedagogía de Arzamás], fasc. 1. Moscú, 1957.
Asmus, V. F.: *Los tratados religioso-filosóficos de L. N. Tolstói. Prefacio para el tomo 23 de las obras completas de L. N. Tolstói.* Moscú, 1957.
Borschevski, S.: *Schedrin y Dostoievski.* Moscú, 1957.
Budílova, E. A.: *La doctrina de I. M. Séchenov sobre la sensación y el pensamiento.* Moscú, 1954.
Cristalografía, fasc. 3. *Colección de artículos dedicados al académico E. S. Fédorov, en el primer centenario de su nacimiento.* Leningrado, 1955.
De la historia del movimiento revolucionario en Rusia en el siglo XIX y principios del XX. [Colección de artículos.] Dirección de M. V. Néchkina y otros. Moscú, 1958.
Dobrovolski, L.: *Libros prohibidos y destruidos de V. V. Bervi-Flerovski. Legado Literario*, núms. 7-8. Moscú, 1933.
Dynnik, M. A.: *De la conciliación con la realidad a la apología de la destrucción [Sobre el desarrollo del hegelianismo de Mijail Bakunin.] Anales del marxismo.* 1927, libro IV.
En memoria de Vladimir Vasilievich Markóvnikov. [Recopilación.] Moscú, 1905.
Ensayos sobre historia de las ideas filosóficas y políticosociales de los pueblos de la U.R.S.S. En dos tomos. Bajo la dirección de G. S. Vasetski, M. T. Iovchuk, A. N. Maslin, A. F. Okúlov, Z. V. Smirnova e I. Y. Schipanov, t. II. Moscú, 1956.
F. M. Dostoievski en la crítica rusa. Colección de artículos. Moscú, 1956.
Goffenshefer, V.: "Chernishevski y el Occidente revolucionario." *La Bandera*, Moscú, 1948, núm. 8.
Gorki, M.: *Notas sobre el filisteísmo. Sobre el karamazovismo. Más sobre el karamazovismo. Artículos de crítica literaria.* Moscú, 1937. *Obras escogidas de crítica literaria. Artículos, conferencias, discursos, cartas.* Moscú, 1954. *León Tolstói. Apuntes. Obras*, en treinta tomos, t. 14. Moscú, 1951.
Gorójov, V. A.: *La sección rusa de la Primera Internacional.* Moscú, 1925.
Historia de las ciencias naturales en Rusia, bajo la dirección de N. A. Figurovski y otros, t. I, 2ª parte. Moscú, 1957.
Hombres de la ciencia rusa, con un prefacio de S. I. Vavílov, t. 1-2. Moscú-Leningrado. 1948.
* Iermilov, V.: *F. M. Dostoievski.* Ediciones Pueblos Unidos. Montevideo, 1958.
I. M. Séchenov y la psicología materialista. Colección de artículos. Moscú, 1957.
Iovchuk, M. T.: *La dialéctica de Hegel y la filosofía rusa del siglo XIX. Problemas de Filosofía*, núm. 4. Moscú, 1957. *Ideas filosóficas y sociológicas de N. P. Ogariov.* Ediciones de la Universidad de Moscú. 1957.
Kagánov, V. M.: *Ideas filosóficas de I. M. Séchenov.* Moscú, 1949. *Algunos problemas de la teoría del conocimiento en los trabajos de I. M. Séchenov. Problemas de Filosofía.* 1956, núm. 3.
Kédrov, B. M.: *Evolución de la idea del elemento en química.* Moscú, 1956. *El día de un gran descubrimiento.* Moscú, 1958. *Análisis filosófico de los primeros trabajos de D. I. Mendeleev sobre la ley periódica (1869-1871).* Moscú, 1959.
Kirpotin, V. .: *Ideas filosóficas y estéticas de Saltikov Schedrin.* Moscú, 1957.
Kogan, L. A.: *Sobre la crítica de la filosofía de V. Soloviov. Problemas de Filosofía*, 1959, núm. 3.
Komarov, V. L., y otros: *Kliment Arkádievich Timiriázev.* Moscú, 1945.
Kompanects, A. I.: *Ideas filosóficas de A. G. Stolétov.* Moscú, 1956. *La lucha de N. A. Umov por el materialismo en la física.* Moscú, 1954.
Koshtoiants, J. S.: *I. M. Séchenov.* Moscú, 1950. *I. M. Séchenov, gran sabio ruso. Problemas de Filosofía*, 1956, núm. 1.

Kótov, V. N.: *Penetración y difusión del marxismo en Rusia [años 40 a 90 del siglo XIX]*. Moscú, 1954.
Kozmin, B. P.: *Tkachev y Lavrov. El materialismo militante.* 1924, libro I. *La Sección rusa de la Primera Internacional.* Moscú, 1957.
Kvitko, D. Y.: *La filosofía de Tolstói.* Moscú, 1928.
La obra de L. N. Tolstói. Recopilación de artículos. Moscú, 1954.
La ley periódica de D. I. Mendeleev y su significación política. Recopilación de artículos. Moscú, 1947.
Lébedev, A. K.: *Vladimir Vasilievich Stásov. 1824-1906.* 2ª ed., Moscú-Leningrado, 1948.
León Nikoláevich Tolstói. Recopilación de artículos sobre su obra. Moscú, 1955.
Lunacharski, A. V.: *Sobre la obra de Tolstói. La literatura rusa. Artículos escogidos.* Moscú, 1940. *Tolstói y Marx.* Leningrado, 1924.
Márkina, N. L.: *Ideas sociológicas de P. L. Lavrov.* Trabajos del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la República de Bielorrusia, fasc. 1. Minsk, 1958.
Márkova, O.: *Marx y Engels en las publicaciones periódicas clandestinas rusas de los años 70 y 80. (Esbozo biográfico.) Presidio y destierro,* 1933, libro 3. *Repersusiones de "El capital" en Rusia en la década de 1870. [Prensa legal: anuncios, recensiones, polémica; comentarios en los libros, en la prensa clandestina y en la literatura de memorias.] Anales del marxismo,* 1930, libro I (XI).
Materiales para una biografía de M. A. Bakunin. Bakunin en la Primera Internacional. Moscú-Leningrado, 1928.
Materiales para una biografía de P. L. Lavrov, fasc. I. Petrogrado, 1921.
Meilaj, B.: *Lenin y los problemas de la literatura rusa de fines del siglo XIX y principios del XX. Investigaciones y ensayos.* 3ª ed. Leningrado, 1956.
Néchkina, M. V.: *Agitaciones obreras con motivo de la reforma de 1861,* en *Historia del proletariado de la U.R.S.S.,* t. I. Moscú, 1930.
Nóvikov, P. S. V.: *Soloviov y sus admiradores de Alemania Occidental. Problemas de Filosofía,* 1959, núm. 4.
Ostrianin, D.: *I. I. Méchnikov en la lucha por el materialismo en las ciencias naturales.* Kiev, 1954 (en ucraniano).
Pankrátova, A. M.: *El desarrollo del capitalismo en Rusia y la aparición del movimiento obrero.* Moscú, 1947.
Peunova, M. N.: *Las ideas politicosociales y filosóficas de N. V. Shelgunov.* Moscú, 1954.
Platonov, G. V.: *La concepción filosófica de K. A. Timiriázev.* 2ª ed., Moscú, 1952.
Pokrovski, M. N.: *Ensayos sobre el movimiento revolucionario ruso en los siglos XIX y XX.* Moscú, 1924.
Polevoi, Y.: "V. I. Lenin y el período premarxista del movimiento revolucionario en Rusia." *El Comunista,* 1958, núm. 6.
Reuel, A. L.: *"El capital", de Carlos Marx, en Rusia en la década de 1870.* Moscú, 1939.
Rolland, R.: *Vida de Tolstói. Obras,* t. 2. Moscú, 1954.
Romanenko, V. I.: *La lucha de L. I. Méchnikov contra el maltusianismo, el darvinismo social y el racismo. Problemas de Filosofía,* 1956, núm. 5.
Sedij, T. B.: *E. S. Fédorov, luchador del materialismo. Problemas de Filosofía,* 1954, número 3.
Shemiakin, F. N.: *El problema de las representaciones en los trabajos de I. M. Séchenov e I. P. Pávlov. Problemas de Filosofía,* 1952, núm. 2.
Shpolski, E. V.: *Nikolái Alexéievich Umov. "Progresos de las ciencias físicas",* t. 31, fasc. 1, 1947.
Stein, O. M.: *V. V. Bervi-Flerovski y K. R. Yakobson. Problemas de Filosofía,* 1958, número 12.
Slabki, A. S.: *N. V. Shelgunov, gran revolucionario demócrata. "Notas científicas"* [Universidad de Járkov], t. 96, en *Trabajos de la cátedra de materialismo dialéctico e histórico,* t. I, 1957.
Smirnova, Z. V.: *Los problemas de la creación artística en la estética de los demócratas revolucionarios rusos.* Moscú, 1958.
Steklov, Y. M.: *Bakunin. Su vida y su obra,* t. I, II. Moscú-Leningrado, 1927.
Strumilin, S. G.: *La revolución industrial en Rusia.* 1944.

Taguírov, R. Sh.: *Sobre la historia de la Sección rusa de la Asociación Internacional de los Trabajadores. Relaciones de la Sección rusa de la Primera Internacional con C. Marx y su papel en el desenmascaramiento del bakuninismo. Notas científicas* [Instituto de Pedagogía de Kazán], fasc. 11 y 12, Kazán, 1955, 1957.
Uliánova-Elizárova, A. I.: *Recuerdos de Alexándr Ilich Uliánov.* Moscú-Leningrado, 1931. *Alexándr Ilich Uliánov y la causa del 1 de marzo de 1887.* Recopilación. Moscú-Leningrado, 1927.
Vavílov, S. I.: *Obras completas*, t. III. *Trabajos sobre filosofía e historia de las ciencias naturales.* Moscú, 1956.
Vladimir Vasílievich Stásov. 1824-1906. En el 125 aniversario de su nacimiento. [Colección de artículos y recuerdos, por E. D. Stásova.] Moscú-Leningrado, 1949.
Vulfson, G. N., y Bushkanets, E. G.: *Las luchas políticosociales en la Universidad de Kazán, de 1859 a 1861.* Kazán, 1955.
Yaroslavski, E.: *Breve resumen del movimiento revolucionario en el siglo XIX hasta la aparición de las primeras organizaciones marxistas en Rusia*, en *Ensayos sobre historia del P. C. (b) de la U.R.S.S.*, parte 1ª, 3ª ed. Moscú, 1938. *El grupo Liberación del Trabajo y su significación teórica. Prefacio de "Patrimonio literario de G. V. Plejánov".* Recopilación VIII, parte 1. Moscú, 1940.
Yaroshevski, M. G.: *Sobre la lucha del materialismo con el idealismo en las ciencias naturales rusas en el siglo XIX. Problemas de Filosofía*, 1956, núm. 1.
Zabrodski, G.: *La concepción del mundo de D. I. Mendeleev. En el cincuenta aniversario de su muerte (1907-1957).* Moscú, 1957.

EN LENGUAS EXTRANJERAS

Berti, G.: *Per una guista storia del populismo russo. "Rinacità"*, Roma, 1953, núm. 1.
Caffe, J.: *Doua culégeri de texte din filosofia rusa. "Cercetari Filosofice"*. Bucarest, 1956. núm. 1.
Cogniot, G.: *Connaissance de l'Union Soviétique*, París, 1956.
Halek, J.: *Od Tolsteho k Marxovi.* Praga, 1950.
Litteratura clasica rusa. Bucarest, 1956.
Luxemburg, R.: *Tolstói als sozialer Denker. Aufbau.* Berlín, 1947, H. 9.
Robel. L.: "La conception du monde de Dostoievski et le mouvement des idées en Russie au XIX siècle." *Pensée.* París, 1957. núm. 71.
Venturi, F.: *Il populismo russo*, v. 1-2. Turín, 1952.

BIBLIOGRAFÍA DE AUTORES NO MARXISTAS

Coquart, Armand: *Dmitri Pisarev (1840-1868) et l'ideologie du nihilisme russe.* París, 1946.
Cresson, André: *Leon Tolstoi, sa vie, sou œuvre, avec un exposé de sa philosophie.* París. 1950.
Existentialism from Dostoevsky to Sartre. ed. por W. Kaufmann. Nueva York, 1957.
Guardini. R.: *L'univers réligieux de Dostoevski.* París. 1957.
Hecker, Julius: *Russian Sociology. A contribution to the history of sociological thought and theory.* Nueva York, 1915.
Kolubovski, Y.: *Materiales para la historia de la filosofía en Rusia de 1855 a 1888. Problemas de Filosofía y Psicología.* 1890, libro 4: 1891, libro 6, 7, 8 (en ruso).
Kovre, A.: *Études sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie.* París, 1951.
Lednicki, W.: *Russia. Poland and the West. Essays in literary and cultural history.* Nueva York. 1954.
Lossky, N. O.: *History of Russian philosophy.* Londres, 1952.
Maude Aylmer' *Tolstoy and his problems.* Nueva York, 1904.
Munzer. E.: *Solowjew. prophet of russian western unity.* Londres. 1956.
Nigg Walter: *Dostojewski, die religiöse Überwindung des Nihilismus*, Hamburgo, 1951.
Ossip-Lourié: *La philosophie russe contemporaine.* París, 1902. *La vie de Tolstoi.* París, 1948.
Prager, Hans: *Wladimir Soloviejfs universalistische Lebensphilosophie.* Tübingen, 1925.

Die Weltanschauung Dostojewskis. Mit einem Vorwort von S. Zweig. Franz Bergmeyer, 1923.
Radlov, E. L.: *Vladimir Soloviov. Su vida y su doctrina.* San Petersburgo, 1912 (en ruso).
Sakulin. P. N.: *La literatura rusa y el socialismo.* 2ª ed. Moscú, 1924 (en ruso).
Zenkovsky, V. V.: *A history of russian philosophy*, v. 1-2. Nueva York, 1950.

CAPITULO II

PROPAGACION DE LA FILOSOFIA MARXISTA EN RUSIA EN LOS AÑOS 80 A 90 DEL SIGLO XIX. G. V. PLEJANOV

FUENTES

Correspondencia de G. V. Plejánov con P. B. Axelrod, t. 1-2. Moscú, 1925.
Legado literario de G. V. Plejánov. Recopilación I. Bajo la dirección de A. V. Lunacharski, F. D. Kretov y R. M. Plejánova. Moscú, 1934.
Legado literario de G. V. Plejánov. Recopilaciones II, III y IV. Bajo la dirección de P. F. Yudin, I. D. Udaltsov y R. M. Plejánova. Moscú, 1934-1937.
Legado literario de G. V. Plejánov. Recopilaciones V a VIII. Bajo la dirección de P. F. Yudin, M. T. Iovchuk y R. M. Plejánova. Moscú, 1938-1940.
Plejánov, G. V.: *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos. Bajo la dirección de M. T. Iovchuk, A. N. Maslin, P. N. Fedoséiev, V. A. Fominá y B. A. Chaguin, t. I-IV. Moscú, 1956-1958.
— *El socialismo y la lucha política. Nuestras discrepancias. El programa del grupo socialdemócrata Emancipación del Trabajo. Segundo proyecto de programa de los socialdemócratas rusos. Un nuevo defensor de la autocracia o la amargura del señor Tijomírov. Discurso pronunciado en el Congreso de la Internacional Obrera Socialista, en París (14-21 de julio de 1889). En el sesenta aniversario de la muerte de Hegel. Prólogo a la primera edición ("Del traductor") y comentarios de Plejánov al libro de F. Engels "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana". El burgués de tiempos pasados. Sobre el desarrollo de la concepción monista de la historia. Apéndice I. Otra vez el señor Mijailovski. otra vez la "triada". Apéndice II. Unas palabras a nuestros adversarios.* En *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. I. Moscú, 1956.
— *Ensayos sobre historia del materialismo. Unas palabras en defensa del materialismo económico. Algo sobre historia. Sobre la interpretación materialista de la historia. Sobre "el factor económico". Versión definitiva. Sobre el papel del individuo en la historia. Cant contra Kant, o el legado del señor Bernstein. Concepciones filosóficas y sociales de C. Marx. Primeras fases de la doctrina de la lucha de clases. Crítica de nuestros críticos. La concepción materialista de la historia.* En *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. II. Moscú, 1956.
—, Axelrod, P., Vera Zasulich: *Saludo al Congreso socialdemócrata alemán en Copenhague.* G. V. Plejánov, *Obras*, t. II, 3ª ed. Moscú, [s. f.].
— *Anarquismo y socialismo. Fernando Lassalle. Su vida y su obra.* En *Obras*, t. IV, 2ª ed. Moscú [s. f.]
— *Literatura y estética.* T. I: *Teoría del arte e historia de las ideas estéticas.* Con un artículo de presentación de B. I. Bursova: "Ideas literarias y estéticas de G. V. Plejánov". T. II: *La historia de la literatura y la crítica literaria.* Moscú, 1958.
— *Sobre la democracia social en Rusia. Prólogo al folleto "F. Engels y Rusia". Fundamentación del populismo en los trabajos del señor Vorontsov (V. V.). Nueva campaña contra la socialdemocracia rusa.* En *Obras*, t. IX. Moscú, [s. f.].
— *Sobre el libro de S. Frank. El legado literario de Carlos Marx y Federico Engels.* En *Obras*, t. XI, 3ª ed. Moscú-Leningrado, 1928.
Ziber, N. I.: *David Ricardo y Carlos Marx en sus estudios economicosociales. Ensayo de investigación crítico-económica.* Moscú, 1937.

Investigaciones marxistas y otros trabajos científicos

EN RUSO

Blank, A. S.: "La actividad revolucionaria de N. E. Fedoséiev." *Problemas de Historia del P. C. U. S.*, 1957, núm. 4.

Buchko, N. A., y Remezovski, I. D.: *El movimiento obrero y la propagación del marxismo en Rusia (1883-1894)*. Kiev, 1957.

"Carlos Marx y la censura zarista." *Archivo rojo*, 1933, t. I.

Chaguin, B. A.: *Defensa y argumentación por G. V. Plejánov del materialismo dialéctico e histórico en la lucha contra el revisionismo.* Introducción en G. V. Plejánov, *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. II. Moscú, 1956.

De la historia de la clase obrera y del movimiento revolucionario. En memoria del académico Anna Mijáilovna Pankrátova. Recopilación de artículos. Moscú, 1958.

Dynnik, M. A.: "La categoría de la casualidad en Plejánov." En *Bajo la bandera del marxismo*, 1928, núm. 5.

El movimiento obrero ruso en el siglo XIX. Bajo la dirección de A. M. Pankrátova. En tres tomos, 2ª ed. Moscú, 1955.

El movimiento socialdemócrata en Rusia. Materiales, t. I. Moscú-Leningrado, 1928.

Fominá, B. A.: *Ideas filosóficas de G. V. Plejánov.* Moscú, 1955. *G. V. Plejánov y su papel en la defensa y argumentación de la filosofía del marxismo.* Artículo en: G. V. Plejánov, *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. I. Moscú, 1956.

Ilín, A. S.: *G. V. Plejánov, destacado pionero del marxismo en Rusia. En el centenario de su nacimiento.* Moscú, 1956.

Iovchuk, M. T.: *G. V. Plejánov y sus trabajos sobre historia de las ideas filosóficas en Rusia.* Artículo de introducción en el libro. G. V. Plejánov, *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. IV. Moscú, 1958. "Problemas de historia de la filosofía en los trabajos de G. V. Plejánov." *Problemas de Filosofía*, 1957, núm. 1.

Kazakévich, R. A.: "Los primeros círculos marxistas de San Petersburgo y el grupo Emancipación del Trabajo." *Revista de la Universidad de Leningrado*, núm. 20. Serie de Historia, Lengua y Literatura, fasc. 4, 1957.

Kobalia, I. A.: *Plejánov y el grupo Emancipación del Trabajo.* Tbilisi, 1957 (en georgiano).

Kovalski, Y.: *La democracia revolucionaria rusa y el levantamiento de enero de 1863 en Polonia.* Moscú, 1953.

Korolchuk, E. A.: *La lucha de V. I. Lenin contra el economismo en el período de su gestación. 1894-1897.* En *De la historia de la clase obrera y del movimiento revolucionario.* Moscú, 1958.

Kozmin. B. P.: *El movimiento obrero en Rusia hasta la revolución de 1905.* Moscú, 1925.

"La censura zarista sobre las obras de F. Engels." En *El Historiador Marxista*, 1935. números 8-9.

Las obras de Carlos Marx en la censura rusa (según los archivos). *Los trabajos y los días.* 1920. libro I.

Levin. L. A.: *El Manifiesto del Partido Comunista en Rusia.* Moscú. 1956.

Liáschenko, P. I.: *Historia de la economía nacional de la U.R.S.S.*, en dos tomos. Moscú. 1956.

Liubomírov, P. G.: *Ensayos sobre historia de la industria rusa.* Moscú. 1947.

Maslin. A.: *Crítica del idealismo y defensa de la filosofía marxista en los trabajos de Plejánov de 1904 a 1913.* Artículo de introducción en G. V. Plejánov, *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. III. Moscú, 1957.

Mitin, M. B.: *Papel histórico de G. V. Plejánov en el movimiento obrero ruso e internacional. Conferencia pronunciada en Moscú, en el acto conmemorativo del primer centenario del nacimiento de G. V. Plejánov, 11 de diciembre de 1956.* Moscú. 1957.

N. E. Fedoséiev. Recopilación de recuerdos. Moscú-Petrogrado, 1923.

Petrov. S. M.: *El comienzo del movimiento obrero y propagación del marxismo en Rusia (1883-1894).* Moscú. 1958.

Rashin, A. G.: *La formación del proletariado industrial en Rusia.* Moscú, 1940.

Rosental, M. M.: *Problemas de la estética de Plejánov.* Moscú, 1939.

Scherbina, V. P.: *Ideas estéticas de G. V. Plejánov.* Artículo de presentación en G. V. Plejánov, *Obras filosóficas escogidas*, t. V. Moscú, 1958.
Schipánov, I. Y.: "Sobre la historia del pensamiento revolucionario en Rusia y las tradiciones revolucionarias del pueblo ruso." En *Problemas de Filosofía*, 1952, número 5.
Schulguin, V.: *El "Anti-Dühring" en Rusia, en la década del 70. Comentarios sobre la muerte de Engels en la Rusia de los años 90.* En *Eslabones*, t. VIII, Moscú, 1950.
Sídorov, M. I.: *G. V. Plejánov, gran propagandista de la teoría marxista. En el centenario de su nacimiento (1856-1956).* Moscú, 1956. *G. V. Plejánov y los problemas de la historia del pensamiento democrático-revolucionario ruso del siglo XIX.* Moscú, 1957.
Yudin, P. F.: *Gueorgui Valentinovich Plejánov (en el 25 aniversario de su muerte).* Moscú, 1943.
Zilberstein, I.: *Cronología y contenido de la correspondencia de Lenin con N. E. Fedoséiev.* En *Presidio y destierro*, 1930, núm. 1.

EN LENGUAS EXTRANJERAS

Cernea, G. V.: *Plehanov (1856-1918). "Cercetari filozofice".* Bucarest, 1956, núm. 6.
Cogniot, G.: "G. Plekhanow, penseur marxiste eminente." *Cahiers du Communisme.* París, 1956, núm. 12.
Comemorarea lui Plehanov de catre Academia R. P. R. "Cercetari filozofice." Bucarest, 1957, núm. 2.
Dautry, J.: "Plekhanov et la théorie de l'histoire." *La Pensée.* París, 1958, núm. 77.
Ganovski, S.: "Plejánov, escritor marxista y revolucionario." *Tiempos Nuevos*, Sofía, 1956, núm. 11 (en búlgaro).
Grigorov, K. I.: "Un eminente marxista y líder socialista." En *El Eslavo.* Sofía, 1956, número 6 (en búlgaro).
Kirilov, Iv.: "Importancia de G. V. Plejánov en el desarrollo de la filosofía marxista." En *El Pensamiento Filosófico.* Sofía, 1957, núm. 2 (en búlgaro).
Kuczynski, J.: *Der Mensch der Geschichte macht (zum 100. Geburtstag von G. W. Plechanow am II. Dezember, 1956). Zeitschrift für Geschichtswissenschaft.* Berlín, 1957, fasc. I.
Mácha, K.: *Problém svobod u Plechanova. "Filosoficky casopis."* Praga, 1957, núm. 2.
Maliniak, J.: *Jerzy Plechanow, "Przeglad Socjalistyczny".* Varsovia, 1948, núm. 4.
Malinschi, V. T.: *Problema agrara in operele lui G. V. Plehanov. "Probleme economice."* Bucarest, 1958, núm. 6.
Mieu, D.: "Plehanov despre origina artei." *Viata Rominaesca.* Bucarest, 1958, núm. 12.
Pasi, I.: "Plejánov y el arte como reflejo de la vida social." *El Pensamiento Filosófico.* Sofía, 1957, núm. 1 (en búlgaro).
Prenant, M., Jacon, J., Gagon, J., y Caveing, M.: "Un grand penseur marxiste: G. Plekhanow. *La Pensée.* París, 1958, núm. 79.
Rothstein, A.: "Two episodes in the history of russian social thought." *Anglo-Soviet Journal.* Londres, 1950-1951, v. 11. núm. 4.
Somerville, J.: *Some perspectives on Russia and the West. "Philosophy and phenomenological research."* Buffalo, 1953, v. 13, núm. 3. *Soviet philosophy. A study of theory and practice.* Nueva York., 1946.
Stroie, J.: *Primul volum al Operelor filozofice alese "ale lui G. V. Plehanov V." "Cercetari filosofize."* Bucarest, 1959. núm. 2.
Sulewski, V.: *G. Plechanow "Wiedza i zycie".* Varsovia, 1956, núm. 11.
Stern. V.: *Zur Geschichte des Materialismus.* Einheit. Berlín, 1946. H. 6.
Závadová. A.: *Plechanovovo jubileum ve Vonrosech istoriji. "Ceskoslovenská rusistika."* Praga, 1957, núm. 2. *Ke vzniku Plechanovovy skupiny Osvobozeni prace. "Ceskoslovenská rusistika."* Praga, 1957, núm. 2.

Bibliografía de autores no marxistas

EN RUSO

Kovalevski, M. M.: *La marcha general del pensamiento político en la segunda mitad del siglo XIX.* En el libro *La escuela superior rusa de ciencias sociales en París.* San Petersburgo, 1905. "Recuerdos acerca de Marx." *Revista de Europa,* 1909, número 6.

Struve, P.: *Notas críticas sobre el desarrollo económico de Rusia,* fasc. I. San Petersburgo, 1894.

Tugan-Baranovski, M. I.: *La fábrica rusa en el pasado y en el presente.* Moscú, 1938.

EN LENGUAS EXTRANJERAS

Twentieth century Sociology, ed. por G. Gurvith and Moore. Nueva York, 1945.

CAPITULO III

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO DE LOS PUEBLOS DE LA U.R.S.S. EN EL PERIODO DE DESINTEGRACION DEL FEUDALISMO Y DE DESARROLLO DE LAS RELACIONES CAPITALISTAS (AÑOS 60 A 90 DEL SIGLO XIX)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

* Marx, C.: *El capital,* trad. de W. Roces, t. III, México-Buenos Aires, 1959.

Engels, F..: *Carta a Iosif Atabekianets del 23 de noviembre de 1894.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. XXIX. Leningrado, 1946.

— *Carta a C. Marx del 6 de junio de 1853.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas.* Leningrado, 1953.

— *Carta a C. Marx del 19 de diciembre de 1882.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. XXIV. Moscú-Leningrado, 1931.

* Lenin, V. I.: *A propósito de un suelto periodístico. Obras completas,* t. II, Ed. Cartago. Buenos Aires, 1958.

* — *El desarrollo del capitalismo en Rusia. El proceso de formación de un mercado interior para la gran industria. Obras completas,* ed. cit., t. III.

* — *Algo más sobre la teoría de la realización. Obras completas,* ed. cit., t. IV.

* — *Las enseñanzas de la crisis. Obras completas,* ed. cit., t. V.

* — *El programa agrario de la socialdemocracia en la primera revolución rusa (1905-1907). Obras completas,* ed. cit., t. 13.

* — *Materialismo y empiriocriticismo. Obras completas.* ed. cit., t. 14.

— *El problema agrario en Rusia a fines del siglo XIX. Obras completas,* ed. cit., tomo 15.

— *Notas críticas sobre la cuestión nacional. Obras completas,* t. 20.

— *Nota de la redacción sobre el artículo de un veterano: "El problema nacional y el proletariado letón." Obras completas,* t. 20.

— *Proyecto de ley sobre la igualdad nacional. Obras completas,* t. 20.

— *Sobre el problema de la política nacional. Obras completas,* t. 20.

— *La igualdad nacional. Obras completas,* t. 20.

— *Los liquidadores y el movimiento obrero letón. Obras completas.* t. 20.

— *Proyecto de ley sobre la igualdad de las naciones y la defensa de los derechos de las minorías nacionales. Obras completas.* t. 20.

— *La corrupción de los obreros por el nacionalismo refinado. Obras completas,* tomo 20.

— *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación. Obras completas.* t. 20.

* — *Acerca del orgullo nacional de los grandes rusos. Obras escogidas,* en dos tomos, t. I, Moscú, 1948.

Lenin, V. I.: *El proletariado revolucionario y el derecho de las naciones a la autodeterminación. Obras completas*, t. 21.
— *La revolución socialista y el derecho de las naciones a la autodeterminación (Tesis). Obras completas*, t. 22.
* — *El imperialismo, fase superior del capitalismo. Obras escogidas*, ed. cit., t. I.
— *Balance de la discusión sobre la autodeterminación. Obras completas*, t. 22.
* — *Sobre la caricatura del marxismo y el "economismo imperialista". Obras completas*, ed. cit., t. 23.
* — *Discurso sobre la cuestión nacional. 29 de abril (12 de mayo)* [*1917*]. *Séptima Conferencia (de abril) del P.O.S.D.R. (b). Obras completas*, t. 24.
* — *Ucrania. Obras completas*, t. 25.
* — *Declaración de derechos del pueblo trabajador y explotado. Obras completas*, tomo 26.
— *Informe sobre el programa del Partido, 19 de marzo.* [*VIII Congreso del P. C. R. (b). 18-23 de marzo de 1919.*] *Obras completas*, t. 29.
— *Proyecto de resolución del C. C. del P. C. (b) de Rusia sobre el poder soviético en Ucrania. Obras completas*, t. 30.
— *Informe de la comisión para los problemas nacional y colonial, 26 de julio* [*II Congreso de la Internacional Comunista, 19 de julio-7 de agosto de 1920*]. *Obras completas*, t. 31.
— *Sobre el plan económico único. Obras completas*, t. 32.
— *Carta a M. Gorki de la segunda mitad de febrero de 1913. Obras completas*, tomo 35.
— *La conquista de Asia Central por Rusia.* En *Recopilación leninista*, XXIX.
— *Sobre el problema de las nacionalidades o la "concesión de la autonomía".* En *El Comunista*. 1956, núm. 9.
V. I. Lenin sobre Ucrania. Kiev, 1957.
V. I. Lenin sobre el Asia Central y Uzbekistán. Tashkent, 1957.

Obras de las figuras más destacadas del movimiento obrero

Majaradze, F. E.: *Georgia en el siglo XIX. Esbozo histórico*. Tiflis, 1933.
Plejánov, G. V.: *Trueno sin nubes* (carta a la redacción de *Kvali). Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, t. II. Moscú, 1956.
Shamián, S. G.: *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I. 1902-1916. Moscú, 1957. *Artículos de crítica literaria*. 2ª ed., Moscú, 1955.
Spandarián, S. S.: *Artículos, cartas y documentos*. Moscú. 1958.
Stalin, I. V.: *Cómo comprende la socialdemocracia el problema nacional. Breves palabras sobre las discrepancias en el Partido. Respuesta al "Socialdemócrata". Obras*, t. 1. Moscú, 1954.
Tesis sobre el tercer centenario de la reunificación de Ucrania con Rusia (1654-1954). Moscú. 1954.
Tsulkidze, A.: *Obras*. Trad. del georgiano. Tbilisi, 1945.

FUENTES

Ucrania

Frankó, Iván: *Obras*, en diez tomos, t. 1-9, trad. del ucraniano. Moscú, 1956-1959. *Obras escogidas*, en cinco tomos, t. 1-5. Moscú, 1948-1957. *Obras*, en veinte tomos, t. 1-20. Kiev, 1950-1956 (en ucraniano). *Artículos de crítica literaria*. Kiev, 1950 (en ucraniano). *Obras escogidas politicosociales y filosóficas*. Kiev, 1956 (en ucraniano).
Gravobski, Pablo: *Obras escogidas*. Járkov, 1939 (en ucraniano).
Gravobski, P. A.: *Obras escogidas*. Trad. del ucraniano. Moscú, 1952.
Kotsiubinski,, M.: *Iván Frankó. Obras escogidas*, en dos tomos. Kiev, 1950 (en ucraniano). *Obras escogidas*, trad. del ucraniano, t. 1-3. Moscú, 1951.
La reunificación de Ucrania con Rusia. Documentos y materiales, en tres tomos, t. 1-3. Moscú, 1953.
Lesia Ukraínka: *Obras escogidas*, en tres tomos, trad. del ucraniano. Moscú, 1950.

Obras, t. 1-5. Kiev, 1951 (en ucraniano). *Obras inéditas*. Lvov, 1947 (en ucraniano).
Los demócratas revolucionarios ucranianos y la amistad del pueblo ucraniano con el ruso. Bajo la dirección de D. F. Ostrianin. Kiev, 1955.
Obras escogidas politicosociales y filosóficas de los demócratas revolucionarios ucranianos del siglo XIX. Bajo la dirección de M. T. Iovchuk y D. F. Ostrianin. Introducción de M. T. Iovchuk. Moscú, 1955.
Podolinski, S.: *La máquina de vapor*. Cuento.
Sobre la riqueza y la pobreza. Sobre la cerealicultura. Cómo está la tierra repartida en los distintos sitios y cómo mantenerla. La industria artesana y las fábricas. Ginebra, 1880 (en ucraniano). *El trabajo del hombre y su relación con la distribución de la energía. La Palabra*, abril-mayo (núms. 4 y 5). San Petersburgo, 1880.

Bogdashevski, D. O.: *Acerca de las relaciones entre la filosofía y las ciencias naturales*. Discurso pronunciado en el acto anual de la Academia Eclesiástica de Kiev, el 6 de septiembre de 1894. Kiev, 1894.
Chelpanov, G.: *El cerebro y el alma. Crítica del materialismo y un ensayo sobre las doctrinas contemporáneas acerca del alma*. 5ª ed., Moscú, 1912.
Danilevski, V. Y.: *El sentimiento y la vida. Boletín de la Universidad de Járkov*, 1895, libro 3. Járkov, 1895.
Kovalevski, P. I.: *Curso de psiquiatría especial*. Járkov, 1882. *Bases del mecanismo de la actividad anímica*. Járkov, 1885. *Fundamentos de psicología humana*. Petrogrado, 1917.
Shkliarevski, A. S.: *¿Qué pensar del espiritismo? Con motivo de la carta del profesor Wagner*. "El Mensajero de Europa." 1875, t. 53, libro 6, junio.

Bielorrusia

Antología de la poesía bielorrusa. Moscú, 1952.
Bogushevich, F.: *Obras escogidas*. trad. del bielorruso. Moscú, 1953. *Obras escogidas*. Minsk, 1952 (en bielorruso).
Documentos y materiales sobre historia de Bielorrusia, t. II. Minsk, 1940.
Historia de la República de Bielorrusia. en dos tomos, t. I. Minsk, 1954.
Literatura bielorrusa del siglo XIX. Colección de textos. Minsk, 1950 (en bielorruso).
Yanka Luchina: *Obras escogidas*. Minsk, 1953 (en bielorruso).

Armenia

Agaián, Gazaros: *Las publicaciones politicosociales en nuestros días*. Tiflis, 1898 (en armenio).
Antología de la poesía armenia desde los tiempos más antiguos hasta nuestros días. Moscú, 1940.
Ariruni, Grigor: *Situación económica de los armenios turcos*, trad. del armenio. Moscú, 1880.
Konstandián, Galust: *Sobre el método*. Esmirna, 1878 (en armenio).

Azerbaidján

Antología de la poesía azerbaidiana. Moscú, 1939.
Hasan-bek Melik-Zade [Zardabi]: "La luz en la vida del hombre." *Caspio*, 1900, número 21. "Sobre el atraso de la Transcaucasia oriental." *Caspio*. 1900, núms. 86, 94, 101, 122 y 140. "Influencia de las fases de la Luna sobre la vida orgánica en la Tierra." *Caspio*, 1900, núm. 137. *Tierra, agua y aire*. Bakú, 1912 (en azerbaidjano). *La higiene*. Bakú, 1914 (en azerbaidjano).

Georgia

Antología de la poesía patriótica georgiana. Tbilisi, 1945.
Antología de la poesía de Abjazia. Moscú, 1958.
Ninoshvili, E.: *Obras,* en dos tomos. Tbilisi, 1950.
Tsereteli, G.: *Obras,* en dos tomos, trad. del georgiano, t. I. Tbilisi, 1950.

Asia Central y Kazajstán

Abai (Ibrahim) Kunanbáev: *Obras escogidas,* trad. del kazajo. Alma-Atá, 1958.
Altinsarin, I.: *Obras escogidas,* trad. del kazajo. Alma-Atá, 1957. *Antología de Kirguizia.* Orenburg, 1879.
Antología poética de Kirguizia. Moscú, 1957.
Antología poética de Tadjikistán. Moscú, 1957.
Antología de la poesía turkmena. Moscú, 1949.
Antología de la poesía uzbeka. Moscú. 1950.
Furkat: *Obras escogidas.* Tashkent, 1951.
Moldo Kilich: *Obras escogidas.* Frunze, 1954 (en kuirguiso).
Mukimi: *Lírica y sátira,* trad. del uzbeko. Moscú, 1957.
Togolok, Moldo: *Obras,* t. I-II. Frunze, 1954-1955 (en kirguiso).
Toktogul: *Obras escogidas.* Frunze, 1954.

Letonia

Antología de la poesía letona. Riga, 1955.
Janson-Braun, I.: *La revolución en el Báltico,* trad. del letón. *Obras escogidas.* Riga, 1921 (en letón).
Legado literario, t. I. Jan Rainis. Riga, 1957 (en letón).
Obras completas. t. I-III. Riga. 1954.
Veindenbaums, E.: *Obras escogidas.* Riga, 1953.

Lituania

Documentos y materiales sobre historia de la República Socialista Soviética de Lituania. t. I. Vilna, 1955 (en lituano).
Mickevicius-Kapsukas, V. S.: *Cuentos y recuerdos,* trad. del lituano. Vilna, 1951.
Poesía lituana. Antología. Vilna. 1950.
Zemaité: *Obras escogidas,* trad. del lituano, t. I-II. Moscú, 1951.

Estonia

Kreizwald, F. R.: *Cartas escogidas.* Tallin, 1953.
Terchmüller. G. A.: *El darvinismo y la filosofía,* trad. del alemán, 1894. *La inmortalidad del alma,* 1895.

Moldavia

Arbure-Ralli: *De mis recuerdos acerca de M. A. Bakunin.* En la recopilación *Sobre el pasado.* San Petersburgo, 1909. *Obras.* Kishiniov, 1957.
Lashkov, V. L.: *Obras.* San Petersburgo, 1891.
Leonard, P.: *El desorden y su verdadera causa.* San Petersburgo, 1881.
Neruchev, M. V.: *Nuestro problema cerealista.* Odesa, 1888. *Propagación de los conocimientos agrícolas entre el pueblo.* Simferópol, 1902.

Investigaciones marxistas y otros trabajos científicos

Ucrania

Biletski, O. I., Bass, I. I., y Kiseliov, O. U.: *Iván Frankó. Vida y obra.* Kiev, 1956 (en ucraniano).
Bistrenko, P. P.: *Sobre la historia de la difusión del marxismo y de la creación de las primeras organizaciones socialdemócratas en Ucrania (finales del siglo XIX).* Kiev, 1958 (en ucraniano).
Braguinets, A. S.: *Ideas politicosociales y filosóficas de Iván Frankó.* Lvov, 1956 (en ucraniano).
Bukálov, Y. F.: *Ideas politicosociales de P. A. Gravobski.* Kiev, 1957 (en ucraniano).
De la historia del pensamiento politicosocial y filosófico en Ucrania. Kiev, 1956 (en ucraniano).
Deich, O.: *Iván Frankó y la creación popular.* Kiev, 1955 (en ucraniano). *Lesia Ukraínka.* Ensayo crítico-biográfico. 2ª ed. Moscú, 1954.
Dmiterko, Y. D.: "Sobre el desarrollo de la filosofía materialista en Ucrania." En *Problemas de Filosofía,* 1951, núm. 3.
Emeliánenko, G. G.; Nóvikov, M. I.; Ostrianin, D. F., y Skirda, T. I.: *Las ideas filosóficas y politicosociales en Ucrania en el siglo XIX.* En *Ensayos sobre historia de las ideas filosóficas y politicosociales de los pueblos de la U.R.S.S.,* t. II. Moscú, 1956.
Evdokímenko, V. E.: *Ideas politicosociales de Panás Mirni.* Kiev, 1955 (en ucraniano).
Golovaja, I.: *Ideas politicosociales y filosóficas de Lesia Ukraínka.* Kiev, 1953 (en ucraniano).
Historia de la República Socialista Soviética de Ucrania, t. I-II. Kiev, 1953.
Historia de la literatura ucraniana, en dos tomos, t. I. *La literatura anterior a octubre.* Kiev, 1954.
Iván Frankó. Artículos y materiales. Colec. 6. Lvov, 1958.
Ivanov, L. M.: "Sobre la formación del proletariado en Ucrania." *Problemas de Historia,* 1957, núm. 6.
Kiriliuk, E. P.: *Iván Frankó, gran escritor ucraniano. En el primer centenario de su nacimiento (1856-1956).* Sinferópol, 1956.
Koválskaia, E.: *La Unión Obrera del Sur de Rusia. 1880-1881.* Moscú, 1926.
Los, F.: *Formación de la clase obrera en Ucrania y su lucha revolucionaria a fines del siglo XIX y principios del XX.* Kiev, 1955.
Nesterenko, A. A.: *Ensayos sobre la historia de la industria y la situación del proletariado ucraniano a finales del siglo XIX y principios del XX.* Moscú, 1954.
Pablo Grabovski: Recopilación de artículos y materiales. Kiev, 1948 (en ucraniano).
Parjomenko, M.: *Iván Frankó y la literatura rusa.* 2ª ed. Moscú, 1954.
Recopilación de trabajos científicos dedicados al tercer centenario de la reunificación de Ucrania con Rusia. Járkov, 1954 (en ucraniano).
Stepun, I.: *Fuentes del realismo y la estética de Iván Frankó.* Kiev, 1958 (en ucraniano).
Vozniak, M. S.: *Sobre la vida y la obra de Iván Frankó.* Kiev, 1955.

Bielorrusia

Luschitski, I. N.: *Sobre la propagación del marxismo en Bielorrusia (años 80 y 90 del siglo XIX). El Comunista de Bielorrusia,* núm. 12, 1953.
— *Ensayos sobre historia del pensamiento politicosocial y filosófico de Bielorrusia en la segunda mitad del siglo XIX.* Minsk; 1958 (en bielorruso).
—, Klimóvich, M. N.: *El pensamiento politicosocial y filosófico en Bielorrusia.* En *Ensayos sobre historia de las ideas filosóficas y politicosociales de los pueblos de la U.R.S.S.,* t. II. Moscú, 1956.
Maijróvich, S.: *Ensayos sobre literatura bielorrusa del siglo XIX.* Minsk, 1957.
— *Yanka Luchina. Vida y obra.* Minsk, 1952 (en bielorruso).

Azerbaidján

Ajúndov, M. A.: *Sobre los trabajos de Gasanbek Zardabi sobre ciencias naturales.* Bakú, 1958.

Gueiuschev, Z. B.: *Sobre algunos artículos desconocidos de Gasanbek Zardabi. Informes de la Academia de Ciencias de la República Socialista Soviética de Azerbaidján.* 1956, núm. 5. *Sobre las concepciones éticas de los filósofos azerbaidjanos de la segunda mitad del siglo XIX. Boletín de la Academia de Ciencias de la R. S. S. de Azerbaidján.* 1957, núm. 3.

Historia de Azerbaidján. t. I. *Desde los tiempos más antiguos hasta la incorporación de Azerbaidján a Rusia.* Bakú, 1958.

Huséinov, Heidar: *De la historia del pensamiento social y filosófico en Azerbaidján en el siglo XIX.* 2ª ed. Bakú, 1958.

Kasúmov, M. M.: *Gasanbek Zardabi, alumno de la Universidad de Moscú. Notas científicas (Universidad de Azerbaidján),* 1955, núm. 8. *Zardabi, primer darvinista en Azerbaidján. Notas Científicas (Universidad de Azerbaidján),* 1957, número 8.

La incorporación de Azerbaidján a Rusia y sus favorables consecuencias en la economía y la cultura (siglo XIX y principios del XX). Bakú, 1955.

Mamedov Zamán Aslanogli: *Gasanbek Zardabi.* Bakú, 1957 (en azerbaidjano).

Materiales sobre historia de Azerbaidján. (Colección de artículos e informes.) Bakú, 1957.

Samedov, V. Y.: *El pensamiento politicosocial y filosófico en Azerbaidján.* En *Ensayos sobre historia de las ideas filosóficas y politicosociales de los pueblos de la U.R.S.S.*, t. II. Moscú, 1956.

Armenia

Adonts. M. A.: *Desarrollo económico de Armenia Oriental en el siglo XIX. Ereván,* 1957.

Briúsov, V. Y.: *Anales de los destinos históricos del pueblo armenio.* Ereván, 1940.

Gabrielián, G.: *Historia del pensamiento filosófico armenio,* t. I-II. Ereván, 1956 (en armenio).

Gasparián, G.: *Ideas filosófico-ateas de Galust Kostandián. Boletín de la Academia de Ciencias de la República Socialista Soviética de Armenia. Serie de Ciencias Sociales,* 1955, núm. 9.

Gasparián, G. N., Gasparián, N. M., y Jachaturián, A. B.: *El pensamiento politicosocial y filosófico en Armenia.* En *Ensayos sobre historia de las ideas filosóficas y politicosociales de los pueblos de la U.R.S.S.*, t. II. Moscú, 1956.

Grigorián, Z. T.: *La lucha secular del pueblo armenio por su independencia y su libertad.* Moscú, 1946.

Ioannisián, A.: *Ensayos sobre historia de las ideas de liberación en Armenia,* libro I. Ereván, 1957 (en armenio).

Melikián, M. A.: *Sobre la formación de la nación armenia y su transformación socialista.* Ereván, 1957 (en armenio).

Rshtuni, V.: *Sobre la historia de las corrientes sociales en Armenia. Segunda mitad del siglo XIX (período posterior a la reforma).* Ereván, 1956 (en armenio).

Georgia

Avaliani, S. Sh.: *Sobre la historia de las relaciones culturales entre Rusia y Georgia en la segunda mitad del siglo XIX.* Tbilisi, 1955 (en georgiano).

Bakradze, G. K.: *Aparición y desarrollo de la industria capitalista en Georgia en el siglo XIX.* Tbilisi, 1958.

Gagoidze, V. A.: *La intelectualidad progresista georgiana en la década del 60 del siglo XIX y el pensamiento democrático-revolucionario ruso.* En *Trabajos del Instituto de Filosofía (Academia de Ciencias de la República Socialista Soviética de Georgia),* t. 7. Tbilisi, 1957 (en georgiano, resumen en ruso).

Gamezardahvili, D.: *Ensayos sobre historia del realismo georgiano,* t. 1-2. Tbilisi, 1953-1957.

Gorguiladze, L. E.: *Acerca de la historia del marxismo en Georgia.* Tbilisi, 1956 (en georgiano).
Gusgushvili, P.: *Carlos Marx en las publicaciones politicosociales y el pensamiento social de Georgia hasta 1898.* 3ª ed. Tbilisi, 1956 (en georgiano). *Desarrollo de la industria en Georgia y Transcaucasia en los siglos XIX y XX,* en tres tomos, t. 1. Tbilisi, 1957.
Jidasheli, Sh. V.: *Sobre la historia del pensamiento social y filosófico en Georgia.* Tbilisi, 1954 (en georgiano).
Kutelia, A. A.: *El pensamiento politicosocial y filosófico en Georgia.* En *Ensayos sobre historia de las ideas filosóficas y politicosociales de los pueblos de la U.R.S.S.,* tomo II. Moscú, 1956.
Nikoladze, Anna: *Los demócratas revolucionarios rusos y la literatura georgiana.* Tbilisi, 1954 (en georgiano). *Vínculos literarios entre Rusia y Georgia.* Tbilisi, 1958.
Nutsubidze, Sh.: *Historia de la filosofía georgiana,* t. 2 (del siglo XI al XIX). Tbilisi, 1958 (en georgiano).

Asia Central y Kazajstán

Adilguiréev, J. M.: *Abai Kunanbáev como pensador democrático. "Notas científicas" del Instituto de Pedagogía de Alma-Atá,* t. 2. Alma-Atá, 1955.
Aitbaev, M. T.: *Vínculos histórico-culturales de los pueblos de Kirguizia y de Rusia.* Frunze, 1957.
Altmishbaev, A.: *Sobre el desarrollo de las ideas politicosociales y filosóficas en Kirguizia en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX.* En *El Comunista.* Frunze, 1958.
Altmishbaev, A. A., Davletkeldiev, A. D., y Dzhunúsov, M. S.: *El pensamiento politicosocial y filosófico en Kirguizia.* En *Ensayos sobre historia de las ideas filosóficas y politicosociales de los pueblos de la U.R.S.S.,* t. II. Moscú, 1956.
Ajinzhanov, M.: *Filósofos kazajos (Chokán Valijánov, Ibrai Altinsarian, Abai Kunanbáev).* Alma-Atá, 1955 (en kazajo).
Amanalíev, B.: *Toktogul Satilgánov, gran poeta demócrata del pueblo. En el 25 aniversario de su muerte.* En *El Comunista.* Frunze, 1958, núm. 4.
Amínov, A.: *Vínculos históricos y económicos de Asia Central con Rusia en los siglos XVI a XX.* Tashkent, 1958 (en uzbeko). *Desarrollo económico de Asia Central desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la primera guerra mundial.* 1958.
Bartold, V. V.: *Historia de la vida cultural de Turkestán.* Leningrado, 1927. *Ensayo de historia del pueblo turkmeno. Colec. Turkmenia,* t. 1. Leningrado, 1929.
Beisembiev, K.: *Sobre la historia de las ideas sociales de Kazajstán en la segunda mitad del siglo XIX (Ch. Valijánov, I. Altinsarin).* Alma-Atá, 1957. *Ideas filosóficas de Abai Kunanbáev.* Alma-Atá, 1956. *Sobre las ideas politicosociales y filosóficas de los pensadores kazajos.* Alma-Atá, 1958 (en kazajo).
Bogátov, V. V., Mamédov, Sh. F.: *Manual de historia de la filosofía de los pueblos de la U.R.S.S. para estudiantes libres de las facultades de Filosofía.* Moscú, 1958.
Bogdánova, M. I.: *La obra de Togolok Moldo, poeta del pueblo kirguíz en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX.* En *Homenaje al académico Vladimir Alexándrovich Gordlevski, con motivo de sus setenta años. (Recopilación de artículos.)* Moscú, 1955.
Braguinski, I., Radzhábov, S. y Romodin, V.: *Sobre el significado de la incorporación de Asia Central a Rusia.* En *Problemas de Historia.* 1953, núm. 8.
Bromlei, Y. V., Vólkov, S. I., y Piaskovski, A. V.: *Sesión científica sobre historia de los pueblos de Asia Central y Kazajstán.* En *Informes y comunicaciones del Instituto de Historia de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S.* Fasc. 1. Moscú, 1954.
Chukubáev, A. A.: *Toktogul Satilgánov, sus actividades anteriores a la revolución y su obra.* En *Notas científicas de la Facultad de Historia de la Universidad de Kirguizia,* fasc. 5. Frunze, 1958.
Dzhandildin, N., Shéjterman, E.: *Las ideas politicosociales y filosóficas en Kazajstán.* En *Ensayos sobre historia de las ideas filosóficas y politicosociales de los pueblos de la U.R.S.S.,* t. II. Moscú, 1956.

Ensayos sobre historia de Tadjakistán, t. I. Stalinabad, 1957.
Gafúrov, B. G.: *Breve historia del pueblo tadjiko*, t. 1, 3ª ed. Moscú, 1955.
Historia de la República Socialista Soviética de Kazajia, t. 1. Alma-Atá, 1957.
Historia de Kirguizia, t. I. Frunze, 1956.
Historia de la República Socialista Soviética de Turkmenia, t. 1, libro 2. Ashjabad, 1957.
Historia de la República Socialista Soviética de Uzbekistán, t. II, libro 2. Tashkent, 1956.
Karriev, A., Roslakov, A.: *Breve ensayo de historia de Turkmenia (desde la incorporación a Rusia hasta la Gran Revolución Socialista de Octubre)* (1868-1917). Ashjabad, 1956.
Lofoguet, D. N.: *El janato de Bujará bajo el protectorado ruso*, t. II. San Petersburgo, 1911. *Un pais sin derechos*. San Petersburgo, 1909.
Mavloni, E.: *Sobre la propagación de las ideas del marxismo-leninismo en Turkestán (periodo anterior a la Gran Revolución Socialista de Octubre)*. En *El Comunista de Uzbekistán*. Tashkent, 1958, núm. 4 (en uzbeko).
Materiales sobre historia de las ideas progresistas socialfilosóficas en Uzbekistán. Bajo la dirección de I. M. Mumínov. Tashkent, 1957.
Mirzóev, A. M., Zand, M. I., Mumínov, I. M., y Chariev, G. A.: *El pensamiento politicosocial y filosófico en Tadjikistán, Uzbekistán y Turkmenia*. En *Ensayos sobre historia de las ideas filosóficas y politicosociales de los pueblos de la U.R.S.S.*, t. II. Moscú, 1956.
Mumínov, I.: *Sobre el desarrollo del pensamiento social-filosófico en Uzbekistán a finales del siglo XIX y principios del XX*. Tashkent, 1957.
Radzhábov, Z.: *Sobre la historia del pensamiento politicosocial del pueblo tadjiko en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX*. Stalinabad, 1957.
Rasúlov, J.: *La obra de Zakirdzhán Furkat*. Tashkent, 1954.
Tazhibaev, T.: *Ideas filosóficas, psicológicas y pedagógicas de Abai Kunanbáev*. Alma-Atá, 1957.
Vajidov, J. P.: *Ideas políticas de los filósofos de los pueblos de Asia Central en la segunda mitad del siglo XIX*. En *El Estado y el derecho soviético*. Moscú, 1955, número 7.
Vida y obra de Abai Kunanbáev. Recopilación de artículos. Alma-Atá, 1954.

Letonia

Brezhgo, B. R.: *Ensayos sobre historia de los movimientos campesinos en Letonia. 1577-1907*. Riga. 1956.
Historia de la República Socialista Soviética de Letonia (desde los tiempos más antiguos hasta 1953). Compendio. Riga, 1953.
Historia de la República Socialista Soviética de Letonia, en dos tomos, t. I-II. Riga, 1952-1954.
Kraulin, K.: *Vida y obra de Jan Rainis*. Riga, 1953 (en letón). *Primeros pasos del movimiento obrero y formación de la organización socialdemócrata en Letonia*. En *La Letonia Soviética*. 1953, núms. 46 y 47.
Markon, I.: *Ensayos sobre historia de la industria en Letonia*. Riga, 1951.
Revolucionarios letones. Recopilación. Riga, 1958.
Samson, V.: *Ideas filosófico-sociales de Jan Rainis*. En *El Comunista de la Letonia Soviética*. Riga, 1955, núm. 9.
Shteinberg, V., Vilson, A.: *La vida de J. Janson-Braun*. Riga, 1957 (en letón).
Sokol, E.: *Vida y obra de Jan Rainis. Ensayos de crítica literaria*. Riga, 1957.
Valeskaln, P. I.: *Piotr Davídovich Ballod, demócrata revolucionario. Materiales para una biografía*. Riga, 1947.
Valeskaln, P. I., Niedre, J. J., Samson, V. P., y Sokol, E. P.: *El pensamiento politicosocial y filosófico en Letonia*. En *Ensayos sobre historia de las ideas filosóficas y politicosociales de los pueblos de la U.R.S.S.*, t. II. Moscú, 1956.
Vilks, B. J.: *Formación del proletariado industrial en Letonia en la segunda mitad del siglo XIX*. Riga, 1957.
Yatsunski, V. K.: *Sobre el desarrollo de la industria en el Báltico en la segunda mitad del siglo XIX. Boletín de la Academia de Ciencias de la República Socialista Soviética de Letonia*, 1953, núm. 9.

Zhuzhda, J. I.: *Las ideas politicosociales y filosóficas en Letonia.* En *Ensayos sobre historia de las ideas filosóficas y politicosociales de los pueblos de la U.R.S.S.*, tomo II. Moscú, 1956.
Zutis, Y.: *Corrientes principales en la historiografía de los pueblos de la parte oriental del Báltico (siglos XIX y XX).* Moscú, 1955.

Lituania

El movimiento revolucionario en Lituania. Recopilación de artículos. Vilna, 1957 (en lituano).
Historia de la República Socialista Soviética de Lituania, t. 1. *Desde los tiempos más antiguos hasta 1861.* Vilna, 1957.
Historia de la República Socialista Soviética de Lituania. Desde los tiempos más antiguos hasta 1957. (Compendio.) Vilna, 1958.
Los campesinos de Lituania en el siglo XIX. (Recopilación de artículos.) Vilna, 1957 (en lituano).

Estonia

Historia de la República Socialista Soviética de Estonia (desde los tiempos más antiguos hasta nuestros días). 2ª ed. Tallin, 1957 (en estonio).
Kachk, J. J.: *El "Kólokol" de Herzen y el movimiento campesino en Estonia en vísperas y durante el período y la situación revolucionaria de 1859 a 1861.* En *Boletín de la Academia de Ciencias de la República de Estonia*, 1953, núm. 3.
K. R. Jakobson y su tiempo. Recopilación de artículos. Tallin, 1957 (en estonio).
Miller, V. Y.: *Vínculos de Herzen con la intelectualidad progresista de Tallin. Boletín de la Academia de Ciencias de la República de Estonia*, 1954, núm. 2.
Naan, G. I.: *El pensamiento politicosocial y filosófico en Estonia.* En *Ensayos sobre historia de las ideas filosóficas y politicosociales de los pueblos de la U.R.S.S.*, tomo II. Moscú, 1956.
Sobre la historia de la religión y el ateísmo en Estonia. Recopilación de artículos. Tallin, 1956 (en estonio).
Stein, O. M.: *V. V. Bervi-Flerovski y K. R. Jakobson.* En *Problemas de Filosofía*, 1958, núm. 12.

Moldavia

Agásieva, N. A., Kovchégov, P. A., Korobán, V. P.: *El pensamiento politicosocial en Moldavia.* En *Ensayos sobre historia de las ideas filosóficas y politicosociales de los pueblos de la U.R.S.S.*, t. II. Moscú, 1956.
Grosul, Y., Burak, I.: *La reforma campesina de la década del 60 al 70 del siglo XIX en Besarabia.* Kishiniov, 1951.
Historia de Moldavia. t. 1. Kishiniov, 1951.
Historia de la literatura moldava. en dos tomos, t. 1. Kishiniov, 1958 (en moldavo).
Kovchégov, P., y Tabakaru, D.: *Elementos de ateísmo y librepensamiento en las obras de los pensadores progresistas de Moldavia en el siglo XIX. El Comunista de Moldavia.* Kishiniov, 1958, núm. 7.

CAPITULO IV

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN LOS PAISES DE EUROPA ORIENTAL EN EL PERIODO ANTERIOR AL CAPITALISMO PREMONOPOLISTA (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C., y Engels, F.: *Sobre Polonia.* Discursos pronunciados el 29 de noviembre de 1847 en Londres, en el mitin internacional dedicado al XVII aniversario de la revolución polaca de 1830. En *Obras*, 2ª ed., t. 4. Moscú, 1955.
— *Sobre la cuestión polaca.* Discursos pronunciados el 22 de febrero de 1848 en Bruselas, con motivo del segundo aniversario del levantamiento de 1846 en Cracovia. Ibídem.
— *La política exterior de Alemania y los últimos acontecimientos en Praga.* En *Obras*. 2ª ed., t. 5. Moscú, 1956.
Marx, C.: *La victoria de la contrarrevolución en Viena.* Ibídem.
— *Felicitación de año nuevo.* C. Marx y F. Engels, *Obras*, 2ª ed., t. 6. Moscú, 1957.
Engels, F.: *Aniversario de la revolución polaca de 1830.* C. Marx y F. Engels, *Obras*, 2ª ed., t. 4. Moscú, 1955.
— *El nuevo reparto de Polonia.* C. Marx y F. Engels, *Obras*, 2ª ed., t. 5. Moscú, 1956.
— *El levantamiento de Praga.* Ibídem.
— *Debates sobre la cuestión polaca en Francfort.* Ibídem.
— *El carácter democrático de la sublevación.* Ibídem.
— *La lucha en Hungría.* C. Marx y F. Engels, *Obras*, 2ª ed., t. 6. Moscú, 1957.
— *La guerra en Italia y en Hungría.* Ibídem.
— *Poznan.* Ibídem.
— *Hungría.* Ibídem.
— *Alemania y el paneslavismo.* C. Marx y F. Engels, *Obras*, 2ª ed., t. 11. Moscú, 1958.
— *Carta a la redacción de la recopilación búlgara "Socialdemócrata", del 9 de junio de 1893.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas.* Leningrado, 1953.
— *Al Congreso del partido húngaro celebrado en Budapest en 1894.* C. Marx y F. Engels. *Obras*, t. XVI, 2ª parte. Moscú, 1936.
— *Carta a V. Vrublevski del 4 de diciembre de 1875.* C. Marx y F. Engels, *Obras*, tomo XXVI. Leningrado, 1935.
— *Carta a K. Kautsky del 7 de febrero de 1882.* C. Marx y F. Engels, *Obras*, tomo XXVII. Leningrado, 1935.
— *Carta a I. Nadezhda del 4 de enero de 1888.* C. Marx y F. Engels, *Obras*, tomo XXVIII. Leningrado, 1940.
* Lenin, V. I.: *El problema nacional en nuestro programa. Obras completas*, ed. cit., tomo 6.
— *Un capítulo nuevo de la historia universal. Obras completas*, t. 18.
— *Balance de la discusión sobre la autodeterminación. Obras completas* t. 22.
— *Notas de un publicista. Sobre la ascensión a las altas montañas, sobre el perjuicio del abatimiento, sobre las relaciones con los mencheviques, etc. Obras completas*, t. 33.

Obras de las figuras más destacadas del movimiento obrero

Blagóev, D.: *Contribución a la historia del socialismo en Bulgaria.* Ed. del P. C. de Bulgaria. Sofía. 1956 (en búlgaro). *Páginas de mi vida.* Ed. del P. C. de Bulgaria. Sofía, 1954 (en búlgaro). *¿Qué es el socialismo? ¿Hay terreno para él en nuestro país? Obras*, t. 1, Ed. del P. C. de Bulgaria. Sofía, 1957 (en búlgaro). *El socialismo científico o marxismo. Respuesta a G. Prokópiev. Obras*, tomo 2. Ed. del P. C. de Bulgaria. Sofía, 1957 (en búlgaro). *Marxistas o social-*

demócratas, I. G. Prokópiev. Ibídem (en búlgaro). *El socialismo y las tareas de la clase obrera búlgara.* Ibídem (en búlgaro). *De la vida y la literatura. Obras,* t. 4 y 5. Ed. del P. C. de Bulgaria. Sofía, 1957-1958 (en búlgaro). *Del pasado del pueblo búlgaro. Estudios históricos del doctor N. B. Obras,* t. 4. Ed. del P. C. de Bulgaria. Sofía, 1957 (en búlgaro). *Crónica (De nuestro periodismo). Obras,* t. 5. Ed. del P. C. de Bulgaria. Sofía, 1958 (en búlgaro). *El socialismo y el problema obrero en Bulgaria. Obras escogidas,* t. 1. Ed. del P. C. de Bulgaria. Sofía, 1950 (en búlgaro). *Artículos de crítica literaria.* Colec. Ed. del P. C. de Bulgaria. Sofía, 1951.

Dimitrov, G.: *El desarrollo económico de Bulgaria. Por el viraje en el partido. Obras escogidas,* t. I. Moscú, 1957. *El gran maestro y jefe.* Ibídem, t. II. Moscú, 1957.

Gomulka, W.: *Informe del Comité Central del Partido Obrero Unificado de Polonia al Tercer Congreso del P. O. U. P. (Varsovia, 10-III-1957).* Moscú, 1959.

Gottwald, Klement: *Obras escogidas,* t. 1-2. Moscú, 1957-1958.

Kadar, J.: *Bajo la bandera del marxismo-leninismo. Informe en la conmemoración del 40 aniversario del P. C. de Hungría.* En *Pravda,* 1958, 20 de noviembre. *Informe al VII Congreso del Partido Obrero Socialista Húngaro. Pravda,* 1959, 1 de diciembre.

Luxemburgo, Rosa: *Obras escogidas,* t. I, parte 2ª. *Contra el reformismo.* Moscú, 1930. *Discursos.* Moscú-Leningrado, 1929. *Reforma social o revolución.* Moscú, 1959. *Paso a paso.* Moscú-Leningrado, 1926.

Novotny, Antonin: *Informe del Comité Central del Partido Comunista de Checoslovaquia al X Congreso del P. C. de Checoslovaquia y nuevas tareas del Partido.* Moscú, 1955. *Informe al XI Congreso del Partido Comunista de Checoslovaquia sobre la gestión del Comité Central y las tareas más importantes del momento actual.* 18 de junio de 1958. Moscú, 1958.

Zhivkov, Todor: *Informe del C. C. del Partido Comunista de Bulgaria al VII Congreso del Partido.* 2 de junio de 1958. Moscú, 1958.

FUENTES

Polonia

Bialoblocki, Bronislaw: *Szkice spoleczne i literackie.* Varsovia, 1954.

Kelles Krauz, K.: *Materializm ekonomiczny. Studia i szkice.* Cracovia, 1908.

Krusinski, St.: *Szkice socjologizne.* Varsovia, 1891. *Pisma zebrane.* Varsovia, 1958.

Krzywicki, Ludwik: *Idea a zycie. Z wczesnej publicystyki (1883-1892).* Varsovia, 1957. *Studia socjologiczne.* Varsovia, 1950. *Praca zbiorowa poswiecona jego zyciu i twórczosci.* Varsovia, 1938. *Diziela,* t. I-III. Varsovia, 1957-1959.

Krzywicki, L.: *Las razas psíquicas. Ensayo sobre la psicología de los pueblos.* San Petersburgo, 1902. *Génesis de las ideas. Propagación de las ideas. Pasado y presente.* San Petersburgo, 1905. *Origen y desarrollo de la moral.* Gómel, 1924.

Mahrburg, Adam: *Teoria celowosci ze stanowisku naukowego. Studium filozoficzne.* Cracovia, 1888.

Obras escogidas de los pensadores progresistas polacos, en tres tomos, t. III. Moscú, 1958.

Swietochowski, A.: *Siedem grzechów glównych.* Varsovia, 1959.

Twardowski, K.: *Rozprawy i artykuly filozoficzne.* Lvov, 1927.

Yugoslavia

Pelagic, Vaso: *Meditaciones del sentido común o qué dice el archimandrita, profesor y rector de un seminario eclesiástico, sobre la fe y sus dogmas.* (Trad. del servio y croata.) Moscú, 1958.

— *Obras escogidas,* t. I-III. Svietlost (Sarajevo), 1952-1955 (en servio).

— *Historia de la insurrección en Bosnia y Croacia.* Svietlots (Sarajevo), 1953 (en servio).

Sulek, B.: *Predteci Darvina. "Rad Jugoslovenske Academije znanosti i umjetnosti",* kn. 75. Zagreb, 1885.

Sulek, B.: *Sfera materijalizma.* En *Rad Jugoslovenske Academije znanosti i umjetnosti,* kn. 92. Zagreb, 1888.

Checoslovaquia

Havlicek-Borovsky, K.: *Sátira y articulos.* Moscú, 1950.
Masaryk, T.: *Fundamentos filosóficos y sociológicos del marxismo. Estudios sobre el problema social.* Moscú, 1900.

Neruda, Jan: *Obras escogidas.* Moscú, 1950.
Celakovsky, L. J.: *Uvahy prirodovedecké o Darwinove theorii.* 1877.
Cesti radikálni demokrate (Vybor politickych stati) [*vyd. K. Kosik*]. Praga, 1953.
Hostinsky, Otakar: *Herbarts Aesthtik,* 1891. *Estetika.* I. 1921. *O umeni.* Praga, 1956.
Hybes, J.: *Vybor z clanku a projevu.* Praga, 1956
Krkoska, P.: *Vznik soustavy slunecni.* Brno, 1891.
Masaryk, T. G.: *Základové konkretní logiky.* 1885.
Prukopnici socialismu u nás. Praga, 1954.
Relzer, J.: *Ze zivota prukopníku sociální demokracie.* Praga, 1950.
Sabina, K.: *Sociální studie. Pojednáni a socialismu.* Praga, 1950.

Rumania

Antología poética rumana. Trad. del rumano. Moscú, 1958.
Babes, V.: *Regini alese.* Bucarest, 1954. *Opere alese,* vol. I. Bucarest, Academia R. P. R., 1954.
Dobrogeanu-Gherea, C.: *Din ideile fundamentale ale socialismului stiintific.* Bucarest, 1906. *Razboi sau neutralitate.* Bucarest, 1914. *Studii critice,* vol. 1-3. Bucarest, 1956.
Documente din miscarea muncitoreasca. 1872-1916. Bucarest, 1947.
Maiorescu, T.: *Critice. 1866-1907.* Editie completa. Bucarest, 1926.
Mihailescu, St.: *Spiritualism si materialism.* En *Revista Contemporana.* Bucarest, 1873, núm. 3.
Stînca, Stefan: *Mediul social ca factor patologic.* Ed. II. Jasi, 1897.
Texte privind desvoltarea gîndirii social-politice în Romînia (în ajutorul celor ce studiaza istoria filoozfiei). Bucarest, Academia R. P. R., 1954.
Xenopol, A. D.: *Istoria Românilor,* v. 1-3. Bucarest. *Studii economice.* Craiova, 1882. *Kogilniceanu.* Bucarest, 1912. *La theorie de l'histoire.* París, 1908.

Hungría

Antología de la poesía húngara. Trad. del húngaro. Moscú, 1952.
Madacs, Imre: *La tragedia humana.* En *Conocimientos,* 1905.
Táncsics, Mihály: *El camino de mi vida.* Trad. del húngaro. Moscú, 1952.

A magyar munkásmozgalom történetének válogatott dokumentumai, k. 1. Budapest, 1951.
Brassai, Sámuel: *Az igazi pozitiv philosophia.* Budapest, 1896.
Eötvös, József: *A XIX század uralkadó eszméinek befolyàsa as àllamra Naplójejyzetek-gondolatok.* Budapest, 1941.
Erdélyi, Janos: *A haza ibölcsészet jelene.* 1857.
Gyulai, Pál: *Válogatott müvei.* k. 1-2. Budapest. 1956.
Pikler, Gyulá: *Az objektiv létben való hit lélektana.* 1890.
Pulszkij, Agost: *A jog es allambölcsészet alaptanai.* 1895.
Táncsics, Mihály: *Válogatott irásai.* Budapest, 1957.
Vajda, Janos: *Válogatott politikai irásai.* Budapest, 1954.

Bulgaria

Antología de la poesía búlgara. Moscú, 1956.

Albania

Frashëri, Naim: *Lulet e Verës.* Tirana, 1956. *Mësimet.* Estambul, 1894. *Historie Skenderbeut.* Tirana, 1953. *Filetore e Bektashinjet,* 1921.
Frashëri, Sami: *Insan.* Estambul, 1880. *Shqiperija ç'ka genë, c'është e ç'do të bëhetë.* Tirana, 1924.

Investigaciones marxistas y otros trabajos científicos

Polonia

Beliávskaia, I. M.: *A. I. Herzen y el movimiento nacional de liberación en Polonia en la década del 60 del siglo XIX.* Moscú, 1954.
La insurrección polaca en 1863 y su contenido de clase. Leningrado, 1937.
Historia de Polonia, en tres tomos, t. II. Moscú, 1955.
Kon, F. Y.: *El proletariado de 1885-1930.* Moscú, 1931.
Kovalski, Y.: *La democracia revolucionaria rusa y la insurrección de enero de 1863 en Polonia.* Moscú, 1953.
Schaff, Adam: *Crítica del revisionismo polaco de fines del siglo XIX y principios del XX.* En *Contra los burgueses y socialistas de derecha, falsificadores del marxismo.* Moscú, 1952.

Bobinska, C.: *Ideologia rewolucyjnych demokratow polskich w latach szescdziesiatych XIX w.* "*Kwartalnik historyczny.*" K. LXII. 1955.
Bortnowski, Wl.: *Jaroslaw Dabrowski 1836-1871. Zyciorys i dokumenty.* W. 1951.
Rudzki, J.: *Z laickich tradycji warszawskiego pozytiwizmu.* "*Mysl filozofiezna.*", 1957, núm. 2.
Schaff, Adam: *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej.* Varsovia, 1950.
Spasowski, Wladyslaw: *Adam Mahrburg i jego poglady na nauke i filozofie.* Varsovia, 1913.
Zlotorzycka, M.: *Walery Wróblewski (1836-1908). Szkic biograficzny.* Varsovia, 1948.

Yugoslavia

Dostian, I. S.: *La lucha del pueblo servio contra el yugo turco. Del siglo XV a principios del XIX.* Moscú, 1958.

Checoslovaquia

Fucik, Julius: *Artículos y ensayos escogidos.* Moscú, 1950.
Historia de Checoslovaquia, en tres tomos, t. I. Moscú, 1956.
Klima, A.: *El año de 1848 en Bohemia. Comienzo del movimiento obrero checo,* trad. del checo. Moscú, 1949.
Nejedly, Z.: *Historia del pueblo checo,* t. I. *Bohemia en los tiempos más antiguos. Introducción de B. D. Grékov.* Moscú, 1952.
Solle, Z.: *El movimiento obrero en las tierras de Bohemia a fines del siglo XIX (1887-1897),* trad. del checo. Moscú, 1954.

Filosfie v dejinách ceského národa (Protokol celostátni konference o dejinách ceské filosofie). 1958.
Jirousek, T. J.: *Dejiny sociálniho hnuti v zemich koruny ceské.* I-III. Praga, 1900-1905.
Kosik, K.: *Ceská radikálni demokracie.* 1958.
Kreibich, K.: *60 let delnického hnutí.* Praga, 1938.
— *Josef Boleslav Pecka a Ladislav Zápatocky.* Brno, 1950.
Nejedly, Z.: *T. G. Masaryk.* I-V. Praga, 1930-1937.
Novotny, K.: *Engelsovo "Postavení delnické tridy v Anglii" a jeho ohlas u nás v polovine minulého století.* V sb.: "*Prispevky k dejinám KSC*", T. I. 1957.
Prehled dejin Komunistické strany Ceskoslovenska. These. Praga, 1957.
Pulec, M.: *Karel Marx v Praze. B cb.*: "*Prispevky k dejinám KSC*", t. I, 1957.

Smeral, B.: *Národnostni otázka v sociálni demokracii az do sjezdu hainfeldského.* Praga, 1956.
Solle, Z.: *Ke vzniku první delnické strany v nasi zemi.* Praga, 1953.
Tobolka, Z.: *Sbornik venovany dejinám delnického hnuti a socialismu.* I-III. Praga, 1934.
Vesely, J.: *Josef Hybes prukopnik socialismu.* Praga, 1951.

Rumania

Historia de Rumania. Trad. abreviada del rumano. Moscú, 1950.

Babes, M.: *Si Bolboasa despré gindirea stiinfica si filozofica a liu Victor Babes.* En *Babes v Pagini alese.* Bucarest, 1954.
Banu, I.: *Introducere în istoria filozofice.* Bucarest, 1957.
Bratu, H.: *Din controversa in jurul criticii literare a lui C. Dobrogeanu-Cherea.* En *Cercetari filozofice.* Bucarest, 1957, núm. 2.
Constantinescu-Iasi, P.: *Influenta democratilor revolutionari rusi din secolul XIX asupra curentélor ideologice din tara neastra intre 1850-1880.* En *Studii.* Bucarest, 1950, núm. 3.
Chita, S.: *Despré traditii gîndirii ateiste din Romînia (pina la 1921).* "*Cercetari filozofice.*" Bucarest, 1944, núm. 4.
Din istoria filozofice în Romînia. v. 1-2. Bucarest, 1955-1957.
Dobre, Dh.: *Inceputurile raspîndirii în Romînia a ideilor "Capitalului" lui Karl Marx. "Lupta de clasa".* Bucarest, 1958, núm. 4.
Farcasan Sergiu: *Dobrogeanu-Gherea reprezentant de frunte al criticii materialiste si progressiste romîneti.* Bucarest, 1955.
Göllner, C.: *Contributie la istoria gindirii filozofice a sasilor transilvaneni din secolul al XXI-lea.* "*Cercetari filozofice.*" Bucarest, 1957, núm. 4.
Izrák, S.: *Viata si opera lui Stefan Stînca 1865-1897.* En *Stînca S. Mediul social ca factor patologic.* Bucarest, 1956.
Ornea, Z.: *Contributii la cunoasterea opiniilor social-economice al lui A. D. Xenopol.* "*Studii Revista de istorie.*" Bucarest, 1957, núm. 4.
Progresul medical romin. 1896, núm. 20.
Ralea, M.: *Studii de psihologie si filozofie.* Bucarest, Academia R. P. R., 1955.
Vitner, J.: *C. Dobrogeanu-Gherea. Reconstituire biografica.* "*Viata romineasca.*" Bucarest, 1956, núms. 11-12.

Hungría

Urjász. E. L.: *El movimiento obrero en Austria-Hungria de 1867 a 1914. Conferencias.* Moscú, 1959.

Angrán, Peter: *Páginas desconocidas de la biografía de Leo Frankel.* En *Problemas de Historia.* 1956, núm. 3.
Aranyossi, Magda: *Frankel Leo.* Budapest, *Szikra*, 1952.
Bölöni, György: *Hallja kend Táncsics.* Budapest, 1958.
Révaj. József: *Marx y la revolución húngara de 1848 a 1849.* Budapest, 1957 (en húngaro).

Bulgaria

Historia de Bulgaria, en dos tomos, t. 1-2. Moscú, 1954-1955.
Historia de los eslavos del Sur y del Oeste. Moscú, 1957.
Sobre la historia de las relaciones ruso-búlgaras. Recopilación de artículos. Moscú, 1958.

Bienkov, A.: *Los problemas filosóficos en los trabajos de Dimitri Blagóev.* En "*El Pensamiento Filosófico.*" Sofía, 1956, núm. 2 (en búlgaro).
Erijónov, L.: *Los demócratas revolucionarios rusos y las ideas sociales de los eslavos del Sur en los años 60 y 70 del siglo XIX.* Moscú, 1950.
Ivánchev, I.: *Ideas filosóficas de Dimitri Blagóev.* En *El Propagandista y el Agitador.* Sofía, 1956, núm. 5.

Karachiviev, V. D.: *La lucha de Dimitri Blagóev por el materialismo dialéctico. Problemas de Filosofía.* 1956, núm. 4. *En el centenario del nacimiento de Dimitri Blagóev.* En *Problemas de Filosofía.* 1956, núm. 3.
Karakólov, R.: *Ideas filosóficas de Dimitri Blagóev.* En *El Pensamiento Filosófico.* Sofía, 1949, núm. 2 (en búlgaro).
Mítiev, D.: *Actividad de Dimitri Blagóev en San Petersburgo en la formación del primer grupo socialdemócrata de Rusia.* En *Tiempos Nuevos.* Sofía, 1956, número 5 (en búlgaro).
Natan, Z.: *Concepciones económicas de Dimitri Blagóev.* En *Problemas de Economía.* 1956, núm. 6.
Váliev, L.: *Blagóev, pionero del socialismo científico en Bulgaria (en el centenario de su nacimiento). Los Eslavos.* Moscú, 1956, núm. 6.
— *Dimitri Blagóev y el movimiento revolucionario ruso hasta 1880. Ideas Filosóficas.* Sofía, 1956, núm. 4 (en búlgaro).

Albania

Uspenski, A. A.: *Desarrollo económico de la República Popular de Albania.* Moscú, 1958.

CAPITULO V

TENDENCIAS FUNDAMENTALES DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN LOS ESTADOS UNIDOS DE AMERICA EN LAS CONDICIONES PROPIAS DEL CAPITALISMO PREMONOPOLISTA (ULTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C., y Engels, F.: *La guerra civil en Norteamérica. Obras,* t. XII, parte 2. Moscú, 1934.
Marx, C.: *El problema americano en Inglaterra.* Ibídem.
— *La guerra civil en Norteamérica.* Ibídem.
— *La guerra civil en los Estados Unidos.* Ibídem.
— *Los asuntos de América.* Ibídem.
— *Carta a J. Weydemeyer del 5 de marzo de 1852.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas.* Leningrado, 1953.
— *Carta a N. F. Danielson del 10 de abril de 1879.* Ibídem.
Engels, F.: *Suplemento a la edición norteamericana de "La situación de la clase obrera en Inglaterra."* C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. XVI, parte 1. Moscú, 1937.
— *El movimiento obrero en Norteamérica. Prefacio a la edición norteamericana de "La situación de la clase obrera en Inglaterra".* Ibídem.
* — *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. II. Moscú, 1952.
— *Carta a F. A. Sorge del 29 de noviembre de 1886.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas.* Leningrado, 1953.
* Lenin, V. I.: *Marx acerca del reparto negro americano. Obras completas,* ed. cit., tomo 8.
* — *El programa agrario de la socialdemocracia en la primera revolución rusa de 1905-1907. Obras completas,* ed. cit., t. 13.
— *Balance y significado de las elecciones presidenciales en Norteamérica. Obras completas,* t. 18.

Obras de las figuras más destacadas del movimiento obrero

Dennis, E.: *Cartas de la cárcel.* Trad. del inglés. Moscú, 1957. *Artículos y discursos (1947-1951).* Trad. del inglés. Moscú, 1952.
Foster, W. Z.: *El ocaso del capitalismo mundial.* Moscú, 1951. *Ensayos sobre el mo-*

vimiento sindical mundial. Moscú, 1956. *Bosquejo de historia política de los Estados Unidos.* 2ª ed., Moscú, 1955.
— *Marxism and the working class of America.* "*Political affairs*", noviembre, 1953. *Pages from a worker's life.* Nueva York, 1939. *History of Communist Party of the United States.* Nueva York, 1952.

FUENTES

De León, Daniel: *Obras escogidas.* Trad. del inglés. Moscú, 1932.
Giddings, F. H.: *Fundamentos de sociología. Análisis de la aparición de la asociación y de la organización social.* 2ª ed., trad. del inglés. Moscú, 1898.
Haywood, W.: *El libro de William Haywood.* Trad. del inglés. Moscú-Leningrado, 1932.
James, W.: *Psicología.* Trad. del inglés. San Petersburgo, 1911. *La fe y su dependencia de la voluntad y otros ensayos de filosofía popular.* San Petersburgo, 1904. *La psicología en charlas con los maestros.* Moscú, 1910. *¿Merece la pena vivir?* Moscú, 1901. *Sobre la inmortalidad del hombre.* Moscú, 1901. *Las variedades de la experiencia religiosa.* Moscú, 1910. *Bases científicas de la psicología.* San Petersburgo, 1902. *Herbert Spencer.* "*Formación*", 1904, núm. 5. *Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar. Lecciones de divulgación filosófica.* San Petersburgo, 1910.
Morgan, Lewis: *La sociedad antigua o investigación del proceso humano desde el salvajismo a la civilización a través de la barbarie.* Trad. del inglés. Leningrado, 1934.
Ward, Lester Frank: *Los factores psicológicos de la civilización.* Trad. del inglés. San Petersburgo, 1897. *Ensayos de sociología.* Moscú, 1901.

Bowne, B. P.: *The Immanence of God.* Nueva York, 1850. *The theory of thought and knowledge.* Nueva York, 1850.
Classic american philosophers. Selections from their writings with introductory essays. General ed. Marx H. Fisch. Nueva York, 1951.
Debs, E. V.: *Voices of Revolt,* v. X, Nueva York, 1930.
De León, Daniel: *Speeches and editorials.* Nueva York, 1923-1930. *A symposium of economic, political, sociological and historic live topics.* Nueva York, 1957. *Woman's suffrage.* Nueva York, 1909. *What means this strike?* Nueva York, 1925. *Vulgar economy or a critical analyst of Marx analysed.* Nueva York, 1914. *Two pages from woman history.* Nueva York, 1920. *Ten canons of the proletarian revolution.* Nueva York, 1920. *Socialist reconstruction of society.* Nueva York, 1930. *Socialism versus anarchism.* Nueva York, 1901. *Reform or revolution.* Nueva York, 1924. *James Madison and Karl Marx.* Nueva York, 1920. *Industrial unionism.* Nueva York, 1920. *The burning question of trades-unionism.* Nueva York, 1948.
Fiske, J.: *Outline of cosmic philosophy.* Nueva York, 1903. *The Idea of God as affected by modern knowledge.* Nueva York, 1909.
Giddings, F. H.: *Democracy and empire.* Nueva York, 1900. *Studies in the theory of human society.* Nueva York, 1922. *Scientific study of human society.* Nueva York, 1924.
Hodge, Ch.: *What is Darwinism?* Nueva York, 1874.
James, W.: *Some problems of philosophy.* Londres, 1940. *The meaning of truth.* Nueva York, 1927. *Essays in radical empirism.* Nueva York, 1922.
Le Conte, J.: *Evolution. Its nature, its evidences and its relation to religious thought.* Nueva York, 1892.
Mc Cash, James: *The religious aspect of evolution.* Nueva York, 1888.
Morgan, Lewis Henry: *Systems of cansanguinity and affinity of the human family.* Washington, 1870.
Peirce, Ch. S.: *Essay in the philosophy of science,* ed. por Vincent Thomas. Nueva York, 1957. *Collected papers of Ch. S. Peirce,* v. 1-4. Harvard University Press, 1861-1884. *Chance, love and logic.* Nueva York, 1949.
Royce, J.: *The wolrd and the individual.* Londres, 1923. *Religious aspects of philosophy. A critique of the bases of conduct and faith.* Boston, Nueva York, 1885. *Lectures on modern idealism.* Nueva York, 1919. *The religious philosophy of Royce J.,* ed. por Brown, Syracuse University Press, 1952.

The age of ideology: the 19th century philosophers selected with introduction and interpretative commentary. Ed. por Henry David Aikan. Nueva York, 1957.
Ward, L.: *Pure sociology.* Nueva York, 1903-1918. *Applied sociology.* Boston, 1906. *Glimpses of the cosmos,* v. 6, Nueva York, 1913.
Winchell, A.: *The doctrine of evolution.* Nueva York, 1874.
Wright, Ch.: *Philosophical Discussions.* Nueva York, 1877.

Investigaciones marxistas y otros trabajos científicos

EN RUSO

Asmus, V.: *El alogismo de William James.* En *Bajo la bandera del marxismo.* 1927, números 7-8.
Bodnar, Jan: *Sobre la filosofía contemporánea de los Estados Unidos.* Moscú, 1959.
Borovski, V.: *Sobre el conductismo y el materialismo.* En *Bajo la bandera del marxismo.* 1928, núms. 7-8.
Cohen, M. P.: *El pensamiento norteamericano. Resumen crítico.* Trad. del inglés. Moscú, 1958.
Cherkásov, I. I.: *Sobre la historia de la propagación del marxismo en los Estados Unidos (1845-1865).* En *Historia Moderna y Contemporánea.* 1958, núm. 4.
Dynnik, M.: *La filosofía burguesa contemporánea en los Estados Unidos.* En *El Bolchevique.* 1947, núm. 5. *Los filósofos norteamericanos, apologistas de la reacción.* En la recopilación *Contra los filósofos abanderados del imperialismo anglo americano.* Moscú, 1951.
Efímov, A. K.: *Sobre la historia del capitalismo en los Estados Unidos.* Moscú, 1934. *Ensayos sobre la historia de los Estados Unidos desde el descubrimiento de América hasta la terminación de la Guerra Civil.* Moscú, 1955.
Eggert, Z. K.: *Daniel de León, ideólogo del anarcosindicalismo en el movimiento obrero norteamericano.* En la recopilación *Sobre la historia de las ideas politico-sociales.* Moscú, 1955.
Ermolenko, D. V.: *La filosofía burguesa contemporánea en los Estados Unidos de América (Algunos rasgos y orientaciones).* Moscú, 1957.
Kursánov, G. A.: *La gnoseología del pragmatismo contemporáneo.* Moscú, 1958.
Kvitko, L. Y.: *Ensayos sobre la filosofía contemporánea angloamericana.* Moscú-Leningrado, 1936.
Lan, V.: *Clases y partidos en los Estados Unidos.* Moscú, 1937.
Linhart, I.: *El pragmatismo norteamericano.* Introducción de T. K. Melvil., trad. del checo. Moscú, 1954.
Los hombres avanzados de los Estados Unidos en la lucha por una ideología avanzada. Recopilación de traducciones. Moscú, 1955.
Lunacharski, A.: *Recensión de "La fe y su dependencia de la voluntad y otros ensayos de filosofía popular" de W. James.* En *Formación,* 1904, núm. 5.
Melvil, Y. K.: *El pragmatismo norteamericano.* Moscú, 1957.
Mitin, M. B.: *El "Materialismo y empiriocriticismo" de V. I. Lenin. y la lucha contra la reacción idealista contemporánea.* En *Problemas de Filosofía.* 1949, número 1.
Poletáev, A. A.: *Marx y Engels y el movimiento obrero de los Estados Unidos en los años 70 a 90 del siglo XIX.* En la recopilación *Historia de la lucha de Marx y Engels por el partido del proletariado.* Moscú, 1955.
Sommerville, J.: *El concepto de revolución y la tradición democrática en los Estados Unidos.* En *Problemas de Filosofía,* 1958, núm. 11.
Sorge, F.: *El movimiento obrero en los Estados Unidos.* San Petersburgo, 1907.
Wells, Harry: *El pragmatismo, filosofía del imperialismo,* trad. del inglés. Moscú, 1955.
Zukob, L. I.: *Ensayos sobre historia de los Estados Unidos (1877-1918).* Moscú, 1956.

EN LENGUAS EXTRANJERAS

Lohr, G.: *Eugène Debs, pionnier du socialisme american. Pensée,* París, 1957, número 75.

Oberman, R.: *Joseph Weydemeyer, pionner of american socialism.* Nueva York, 1947.
Peterson, A.: *Social scientist.* Nueva York, 1945.
Trachtenberg, A.: *The heritage of Gena Debs.* U. S. A., 1930.

Bibliografía de autores no marxistas

EN RUSO

Chelpánov, G.: *William James como psicólogo.* En *Problemas de Filosofía y Psicología.* 1910, libro 104.
Hébert, Marcel: *El pragmatismo. Investigación de sus distintas formas: angloamericana, francesa e italiana, y su significado religioso.* Trad. del francés. San Petersburgo, 1911.
Kovalevski, M.: *Sociólogos contemporáneos.* San Petersburgo, 1905.
Yakovenko, B.: *La filosofía norteamericana contemporánea.* En *Logos,* 1913, libro 3-4.

EN LENGUAS EXTRANJERAS

American philosophic adresses. 1700-1900. Ed. por Blau, Nueva York, 1946.
Anderson, P. R., y Fisch, M. H.: *Philosophy in America from the pouritans to James.* Nueva York. 1939.
Blau, I.: *Men and movements in american philosophy.* Nueva York, 1954.
Barnes, H. E.: *Some contributions of american psychological sociology to social and political theory.* Nueva York, 1952.
Fuller, B. A. C.: *A history of philosophy.* Nueva York, 1938.
Freeman, K.: *The categories of Charles Peirce.* Chicago, 1937.
Goudge, T. F.: *The thought of C. S. Peirce.* Nueva York. 1950.
Jung, F.: *The philosophy of Henry James.* Nueva York, 1951.
Lewis, E. R.: *A history of american political thought.* Nueva York, 1937.
Müller, G.: *Amerikanische Philosophie.* Stuttgart, 1950.
Parrington, V. L.: *Main currents in american thought.* Nueva York, v. 3, 1945.
Perry, R. B.: *The thought and character of W. James.* Cambridge, 1948. *In the spirit of William James.* New Haven, 1938.
Pochmann, H.: *German culture in America. Philosophical and literary influences, 1600-1900.* Madison, 1957.
Schneider, H. W.: *A history of American Philosophy.* Nueva York, 1946.
Stern, B.: *Lewis H. Morgan. Social evolutionist.* Chicago. 1931.
Stovall, F.: *American Idealism.* Norman University of Oklahoma Press, 1943.
Santayana, G.: *Character and opinion in the United States.* Nueva York, 1922, 1955.
Thompson, M.: *The pragmatic philosophy of C. S. Peirce.* Ch. Univ. Press, 1953. XVII.
Townsend, H. G.: *Philosophical Ideas in the United States.* Nueva York, 1934.
Werkmeister, W.: *A history of philosophical ideas in America.* Nueva York, 1949.
Wiener, Ph.: *Evolution and the founders of Western pragmatism.* Cambridge, 1949.
Woodridge, R.: *American thought.* Nueva York, 1915.

CAPITULO VI

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO DE LOS PAISES DE AMERICA LATINA EN EL PERIODO DE FORMACION DEL REGIMEN BURGUES (ULTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C.: *La intervención en México.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. XII, 2ª parte. Moscú, 1934 (págs. 202-209 y 260-264).
— *Confusión en México.* Ibídem.

* Lenin, V. I.: *El imperialismo, fase superior del capitalismo. Obras escogidas*, ed. cit., t. I.
* — *Qué entienden por "ignominia" los capitalistas y qué entienden por "ignominia" los proletarios. Obras completas*, ed. cit., t. 24.

Obras de las figuras más destacadas del movimiento obrero

Codovilla, V.: *Artículos y discursos (1926-1956)*. Moscú, 1957.
Foster, W. Z.: *Bosquejo de historia política de los Estados Unidos*. 2ª ed., Moscú, 1955.
Prestes, Luis Carlos: *El Partido Comunista del Brasil en la lucha por la paz, la libertad y la independencia de la patria (del informe del C. C. del P. C. del Brasil al IV Congreso del Partido)*. En *El Comunista*, 1955, núm. 3.

FUENTES

Ameghino, Florentino: *Obras completas y correspondencia científica de Florentino Ameghino*. La Plata, t. 1-24, 1918-1934.
Baliño, Carlos: *Verdades del socialismo*. La Habana, 1941.
Barreda, Gabino: *Estudios*. México. *Opúsculos, discusiones y discursos*. México.
Barreto, Tobías: *Questões vigentes. Obras completas*, t. IX. Río de Janeiro, 1926. *Estudos alemães*. Recife, 1883.
Costa Cruz, João: *O positivismo na Republica*. São Paulo, 1956. *Contribuicão à historia das ideaias no Brasil*. Río de Janeiro, 1956.
Franca, Leonel: *Noções de historia de filosofia*. 14ª edição. Río de Janeiro, 1955.
Historia del socialismo marxista en la República Argentina. Origen del Partido Socialista Internacional. Buenos Aires, 1919.
Martí, José: *Obras completas*, vols. I-II. La Habana, 1946.
Mestre y Dominguer, J. M.: *De la filosofía en La Habana*. La Habana, 1952.
Sarmiento, D. F.: *Obras selectas*. Buenos Aires, 1944. *Facundo, civilización y barbarie*. Buenos Aires, 1922.

Investigaciones marxistas y otros trabajos científicos

EN RUSO

Arizmendi, R.: *La invasión del dólar en América Latina*. Trad. resumida del español. Moscú, 1948.
Burguete, R.: *Las ideas filosóficas de Florentino Ameghino*. En *Mensajero de la Historia de la Cultura Universal*, 1959, núm. 3.
Danilévich, M.: *La clase obrera de América Latina en la lucha por la independencia y la democracia*. En *Problemas de Economía*, 1949, núm. 11.
Ermoláiev, V. I.: *Aparición de las primeras organizaciones obreras y círculos marxistas en los países de América Latina (1870-1900)*. En *Problemas de Historia*, 1959, núm. 1.
Historia moderna de los países coloniales y dependientes, t. 1. Moscú, 1940.
James, P.: *La América Latina*. Trad. del inglés. Moscú, 1949.
Miroshevski, V. M.: *Los movimientos de liberación en las colonias americanas de España*. Moscú-Leningrado, 1946.
Parkes, H.: *Historia de México*. Trad. del inglés. Moscú, 1949.
Prado Junior, C.: *Historia económica del Brasil*. Trad. del portugués. Moscú, 1949.
Rochester, A.: *El capitalismo americano*. Moscú, 1954.
Ternovoi, O. S.: *José Martí, gran pensador cubano*. En *Problemas de Filosofía*, 1959, número 2.
Volski, A.: *Historia de las revoluciones mexicanas*. Moscú-Leningrado, 1928.

EN ESPAÑOL Y PORTUGUES

Brandão, Octavio: *Os intelectuais progressistas.* Río de Janeiro, 1956.
Esbozo de historia del P. C. de la Argentina. Buenos Aires, 1947.
Gortari, Eli de: *La ciencia en la Reforma.* México, 1956.
Iscaro, R.: *Origen y desarrollo del movimiento sindical argentino.* Buenos Aires, 1958.
Oddone, J.: *Historia del socialismo argentino.* Buenos Aires, 1934.
Ramos Pedrueza, R.: *La lucha de clases a través de la historia de México.* México, 1941.
Perelstein, B.: *Positivismo y antipositivismo en la Argentina.* Buenos Aires, 1952.
Ponce, Aníbal: *La vejez de Sarmiento. Obras completas.* Buenos Aires, 1949.

Bibliografía de autores no marxistas

Azevedo, Fernando D.: *A cultura brasileira.* Río de Janeiro, 1943.
Babini, José: *La evolución del pensamiento científico en la Argentina.* Buenos Aires, 1957.
Beals, C.: *Porfirio Díaz, Dictator of Mexico.* Filadelfia, Londres, 1932.
Díaz, P.: *Le Méxique. Rapport du general Díaz sur les actes de son administration (1896-1900).* París, 1905.
Estenger, Rafael: *Vida de Martí.* La Habana, 1947.
Francovich, Guillermo: *Filósofos brasileños.* Buenos Aires, 1943.
Gaos, José: *En torno a la filosofía mexicana,* vols. 1-2. 1952-1953.
Galván Moreno, C.: *José Martí. Ciudadano de América.* Buenos Aires, 1953.
García Kohly, Mario: *Grandes hombres de Cuba.* Madrid, 1930.
Gómez Robledo, Antonio: *La filosofía en el Brasil.* México, 1946.
Jorrín, Miguel: *Martí y la filosofía.* La Habana, 1954.
Ingenieros, José: *Sociología argentina.* Buenos Aires, 1946. *Las doctrinas de Ameghino. Obras completas,* v. 15. Buenos Aires, 1957. *La evolución de las ideas argentinas.* Buenos Aires, 1946.
Lima, Hermes: *Tobias Barreto.* 2ª ed., S. Paulo, 1957.
Martí, Gabriel García: *Martí, biografía familiar.* La Habana, 1938.
Orgaz, Raúl A.: *Obras completas,* v. II, *Sociología argentina.*
Patrick Romanell: *La formación de la mentalidad mexicana.* México, 1954.
Romero, Silvio: *A filosofia no Brasil.* Porto Alegre, 1878. *O evolucionismo e o positivismo no Brasil.* 2ª ed., Río de Janeiro, 1895. *Historia da literatura.* 5ª ed., Río de Janeiro, 1953-1954.
Romero, José Luis: *Las ideas políticas en Argentina.* 2ª ed., México-Buenos Aires, 1956.
Sierra, Justo: *Evolución política del pueblo mexicano.* México-Buenos Aires, 1955.
Silva Herzog, Jesús: *El pensamiento económico en México.* México, 1947.
Torres, J. Camilo de Olivera: *O positivismo no Brasil.* Río de Janeiro, 1943.
Vitier, Medardo: *La filosofía en Cuba. Martí, estudio integral.* La Habana, 1954.
Zea, Leopoldo: *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo.* México. *El Colegio de México,* 1949. *El positivismo en México.* México, 1943. *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica.* México, 1956. *Apogeo y decadencia del positivismo en México.* México, 1944.
Zum Felde, Alberto: *Proceso intelectual del Uruguay.* Montevideo, 1941.

CAPITULO VII

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN CHINA EN EL PERIODO DE SU TRANSFORMACION EN UN PAIS SEMICOLONIAL Y SEMIFEUDAL (ULTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C.: *La revolución en China y en Europa.* C. Marx y F. Engels, *Obras.* 2ª ed., tomo 9. Moscú, 1957.

* Lenin, V. I.: *El problema nacional en nuestro programa. Obras completas,* ed. cit., tomo 6.
— *Notas críticas sobre la cuestión nacional. Obras completas,* t. 20.
— *La democracia y el populismo en China. Obras completas,* t. 18.
— *Charla sobre la "kadetofagia". Obras completas,* t. 18.
— *La China renovada. Obras completas,* t. 18.
— *El gran éxito de la república china. Obras completas,* t. 19.
* — *El imperialismo, fase superior del capitalismo. Obras escogidas,* ed. cit., t. I.
— *Con motivo del décimo aniversario de "Pravda". Obras completas,* t. 33.

Obras de las figuras más destacadas del movimiento obrero

Liu Shao-Tsi: *Informe sobre el proyecto de Constitución de la República Popular China. Documentos de la Asamblea de Representantes de toda China (primera sesión).* Moscú, 1954.
Mao Tse-Tung: *Sobre la práctica. Obras escogidas,* t. 1. Moscú, 1952. *Sobre la contradicción.* Ibídem, t. 2. Moscú, 1953. *Sobre la nueva democracia.* Ibídem, t. 3. Moscú, 1953. *Discurso en la conferencia sobre problemas de literatura y arte en Yenán.* Ibídem, t. 4. Moscú, 1953. *Sobre la dictadura de la democracia popular.* Trad. del chino. Moscú, 1949.
* Stalin, I. V.: *Sobre las tareas políticas de la Universidad de los pueblos del Oriente. Obras,* t. 7. Moscú, 1954. *Sobre el movimiento revolucionario en el Oriente. Obras,* t. 7. *Las perspectivas de la revolución en China. Obras,* t. 8. *Problemas de la revolución china. Obras,* t. 9.

FUENTES

Chan Chi-Tun: *Tsiuansiue-pian.* (Preceptos sobre la doctrina.) 1898 (en chino).
Chen Huan-In: *Discursos atrevidos en el siglo de la prosperidad.* 1893 (en chino).
Fin Hüi-Fen: *Protesta de Tsiao Bin-Lu.* Artículos: *Sobre el empleo de la ciencia de Occidente. Sobre la producción de armas en el extranjero.* En la recopilación *Materiales sobre historia de la ideología de China en la Edad Moderna.* Pekín, 1957 (en chino).
Kan Yu-Vei: *Sinsiue veitsin-kao.* (Investigación de los falsos libros clásicos de la escuela de Sin.) Pekín, 1958. *Kun-Tsi haichikao.* (Investigación de la doctrina de Confucio sobre la reforma del Estado.) Pekín, 1958. *Datun-Shu.* (Libro de la Gran Unidad.) Pekín, 1956. *Li-Chu.* (Comentarios sobre "Li".) 1901. *Men-Tsi-Vei.* (Lo oculto en la doctrina de Men-Tse.) 1901. *Interpretación de "Chun-Tsiu" por el señor Tun* (Chun-Shu). 1896 (en chino).
Lian Tsi-Chao: *Consideraciones generales sobre las reformas.* En *Materiales...* (en chino).
Siue Fu-Chen: *Yun-an tsiuantsi.* (Obras completas de Siue Fu-Chen.) Artículos: *Sobre el estímulo a los artesanos, Política comercial.* En *Materiales...* (en chino).
Tan Si-Tun: *Jensiue.* (Doctrina del humanismo.) *Inquietud por el destino de la patria. Carta a Bei Yuan-Chen. Obras completas.* Pekín, 1954 (en chino).
Van Tao: *Tao-yuan venlu.* (Notas de Van Tao.) Artículos: *Hay que desarrollar todo lo provechoso y útil. Sobre las reformas.* En *Materiales sobre la historia de la ideología de China en la Edad Moderna.* Pekín, 1957 (en chino).
Yan Fu: *Consideraciones acerca de la salvación del Estado de su ruina. Fuentes del poder. Refutación de Han Yui.* En *Materiales...* (en chino).

Investigaciones marxistas y otros trabajos científicos

Chen Bo-Da: *Las ideas de Mao Tse-Tung, unión del marxismo-leninismo con la revolución china. (En el 30 aniversario del Partido Comunista de China.)* Trad. del chino. Pekín, 1951. *El buscador de la verdad. (Tan Si-Tun.)* 1939 (en chino).
Fan Ven-Lan: *Historia moderna de China,* parte 1, 9ª ed. Pekín, 1955 (en chino).
He Gan-Chi: *Historia del movimiento de la Ilustración en China.* Shanghai, 1947 (en chino).

Hou Vai-Lu: *Historia de las doctrinas ideológicas en la Edad Moderna en China.* 2ª parte. Shanghai, 1947 (en chino).
Hu Bin: *Las reformas de 1898.* Shanghai, 1956 (en chino).
Hu Shen: *La agresión de las potencias imperialistas en China.* Moscú, 1951.
Hun Tsian y otros: *Breve esbozo de historia de la filosofía.* Pekín, 1957 (en chino).
Lin Ko-Huan y otros: *Recopilación de artículos sobre los pensadores chinos de la Edad Moderna.* Pekín, 1955 (en chino).
Senin, N. G.: *Pensadores progresistas de China a finales del siglo XIX.* Moscú, 1958.
Shi Tsiun y otros: *Tesis para una serie de conferencias sobre historia de la ideología china en la Edad Moderna.* Pekín, 1955 (en chino).
Tijvinski, S. L.: *El movimiento por las reformas en China y Kan Yu-Vei.* Moscú, 1959.
U Tse: *Kan Yu-Vei y Lian Tsi-Chao.* Shanghai, 1956 (en chino).
Van Shin: *Biografía de Yan Fu.* Shanghai, 1957 (en chino).
Yan Chen-Dian: *Tan Si-Tun, filósofo chino de la Edad Moderna.* Ujan, 1955 (en chino).
Yan Tun-Fu: *Biografía cronológica de Tan Si-Tun.* Pekín, 1957 (en chino).
Yan Yun-Go: *Ideas filosóficas de Tan Si-Tun.* Pekín, 1957 (en chino).

Bibliografía de autores no marxistas

Briére, O.: *Fifty years of Chinesse philosophy.* Trad. del francés. Londres, 1956.
Fung Yu-Lan: *A history of chinesse philosophy.* Trad. del chino, vol. II. Princeton, 1953.
Levenson, T. R.: *Liang Ch'i-Ch'ao and the mind of modern China.* Cambridge, 1953.
Teng Ssu-Yü y John K. Fairbank (eds.): *China's response to the West. A documentary Survey (1839-1923).* Cambridge, 1954.
Tseng Yu-Hao: *Modern Chinesse legal and political philosophy.* Shangai, 1934.

CAPITULO VIII

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN LA INDIA EN EL PERIODO DE FORMACION DEL CAPITALISMO Y FORTALECIMIENTO DEL YUGO COLONIAL (AÑOS 60 A 90 DEL SIGLO XIX)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

* Marx, C.: *La dominación británica en la India.* C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas,* en dos tomos, t. I. Moscú, 1951.
— *El problema indio. El derecho de arriendo en Irlanda.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* 2ª ed., t. 9. Moscú, 1957.
— *Historia y resultados de la actividad de la Compañía de las Indias Orientales.* Ibídem.
— *La cuestión de la guerra turca. El "New York Tribune" en la Cámara de los Comunes. El gobierno de la India.* Ibídem.
— *Futuras consecuencias de la dominación británica en la India.* Ibídem.
— *La insurrección en la India. El problema indio. Noticias de la India. Situación actual de la insurrección en la India. La cuestión de Oriente. La insurrección india. La insurrección en la India. Beneficios de los ingleses en la India. La insurrección india.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* 2ª ed., t. 12. Moscú, 1958.
— *Apuntes cronológicos sobre historia de la India* (664-1856). Moscú, 1947.
Engels, F.: *La insurrección en la India. El ejército inglés en la India.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* 2ª ed., t. 12. Moscú, 1958.
Lenin, V. I.: *Material inflamable en la política mundial. Obras completas,* ed. cit., tomo 15.
— *El despertar de Asia. Obras completas,* t. 19.
— *La revolución socialista y el derecho de las naciones a la autodeterminación. Obras completas,* t. 22.

Obras de las figuras más destacadas del movimiento obrero

Chou En-Lai: *Discurso pronunciado en la conferencia de los países de Asia y de Africa, el 19 de abril de 1955. Pravda,* 1955, 20-21 de abril.
Ghosh, A.: *La India y la Revolución de Octubre.* En *La significación internacional de la Revolución de Octubre.* Recopilación de artículos. Moscú, 1957. *La Revolución de Octubre y el movimiento de liberación nacional en la India.* Moscú, 1957.
Jruschov, N. S.: *Informe del C. C. del P. C. U. S. al XX Congreso del Partido.* En *XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. Actas taquigráficas,* tomo 1. Moscú, 1956.
Mao Tse-Tung: *La revolución china y el Partido Comunista de China. Obras escogidas,* t. 3. Trad. del chino. Moscú, 1953.
* Stalin, J. V.: *XII Congreso del P. C. (b) de Rusia. Informe sobre los factores nacionales en la edificación del Partido y del Estado. Obras,* ed. cit., t. 5. *Sobre las tareas políticas de la Universidad de los Pueblos del Oriente. Sobre el movimiento revolucionario en Oriente. Obras,* ed. cit., t. 7.

FUENTES

EN RUSO

Ramakrishna: *La predicción de Ramakrishna.* San Petersburgo, 1914.
Tagore, Rabindranath: *La montaña.* Trad. del bengalí. *Obras,* en ocho tomos, t. 2. Moscú, 1956. *La casa y el mundo.* Trad. del bengalí. *Obras,* t. 3. Moscú, 1956. *Recuerdos. Obras,* t. 8. Moscú, 1956. *El nacionalismo.* Trad. del inglés. Petrogrado, 1922.
Vivekananda, S.: *La filosofía yoga. Raja-yoga. Aforismos de Patanjali. Sosnitsa.* 1911. *Bhakti-yoga.* San Petersburgo, 1914. *Kharma-yoga.* 2ª ed., San Petersburgo, 1916. *Vedanta práctico.* Moscú, 1912.

EN OTRAS LENGUAS

Hali Hayat-i. Jawid, Aligarh. 1923.
Indian National Congress full text of all Presidential adresses. Reprints of all Congress Resolutions. 2ª ed., Madrás.
Ruben, W.: *Beginn der Philosophie in Indien.* Berlín, 1956.
Vivekananda, S.: *Complete works.* Vol. 1-9. *Advaita-Ashrama.* 1947-1950.

Investigaciones marxistas y otros trabajos científicos

Anikéev, N. P.: *Las ideas politicosociales de Muhammad Ikbal.* En *Estudios soviéticos sobre Oriente.* 1958, núm. 3. *El problema de la personalidad en la filosofía de Ikbal.* En *Problemas de Filosofía.* 1958, núm. 6.
Artículos sobre historia de la India. Moscú, 1959.
Belamamurti, I.: *Breve historia del pueblo andhra.* Moscú, 1956.
Benediktov, A. A.: *Los campesinos indios en los años 70 del siglo XIX.* Stalinabad, 1953.
Botam, D.: *El imperialismo inglés.* Trad. del inglés. Moscú, 1935.
Con ojos amigos. Los rusos y la India. Moscú, 1957.
Dange, S. A.: *La India desde el comunismo primitivo hasta la desintegración del régimen esclavista.* Trad. del inglés. Moscú, 1950.
Datt, R. P.: *La India hoy.* Trad. del inglés. Moscú, 1948. *La crisis de Gran Bretaña y del imperio británico.* Moscú, 1959.
Datta, Bh.: *Swami Vivekananda, patriot-prophet.* Calcuta, 1954.
Desai, A. R.: *Social background of Indian Nationalism.* Bombay, 1954.
Dubinski, A. M.: *Desarrollo del capitalismo en la India en la segunda mitad del siglo XIX.* Moscú, 1954.

El movimiento de liberación nacional en la India y la actividad de B. G. Tilak. Recopilación dedicada a B. G. Tilak. 1856-1956. Moscú, 1958.
Ensayos sobre la historia de los estudios orientalistas en Rusia. Colec. 2. Moscú, 1956.
India. Ensayos sobre la historia de su economía. Moscú, 1958.
Kabiraj, Narahari: *El movimiento de liberación nacional en Bengala.* Moscú, 1956.
La insurrección popular en la India de 1857-1859. Colec. de artículos con motivo del primer centenario del levantamiento. Moscú, 1957.
Liusternik, E. Y.: "Los demócratas revolucionarios rusos y la lucha de liberación del pueblo de la India." *Revista de la Universidad de Leningrado,* 1954, número 12. Serie de Ciencias Sociales.
Nehru, Jawaharlal: *Descubrimiento de la India.* Trad. del inglés. Moscú, 1955.
Puziriov, V.: "Los demócratas revolucionarios rusos y Gorki acerca de la India." *Dalni Vostok* (El Extremo Oriente). Jabárosk, 1956, núm. 1.
Reisner, I. M.: *Ensayos sobre la lucha de clases en la India.* Parte 1. Moscú, 1932. "Los apuntes cronológicos sobre historia de la India de C. Marx a la luz de sus primeras publicaciones y manifestaciones." *Revista de la Universidad de Moscú,* Serie de Ciencias Sociales, núm. 4. 1949.
Rolland, Romain: *Ensayo sobre la mística y la vida espiritual de la India contemporánea. Vida de Ramakrishna. Vida de Vivekananda. Obras completas,* t. 19. Leningrado, 1936. *Ensayo sobre la mística y la vida espiritual de la India contemporánea. El Evangelio ecuménico de Vivekananda. Obras completas,* t. 20. Leningrado, 1936.
Roy, M.: *Historia de la filosofía india. La filosofía griega e india.* Trad. del bengalí. Artículo de presentación de V. V. Bródov. Moscú, 1958.
Ruben, W.: *Geschichte der indischen Philosophie.* Berlín, 1954.
Soloviov, O. F.: *Sobre la posición de la Rusia zarista hacia la India en el siglo XIX y principios del XX.* En *Problemas de Historia,* 1958, núm. 6.

Bibliografía de autores no marxistas

EN RUSO

Müller, M.: *La filosofía Vedanta.* Trad. del inglés. Moscú, 1912. *Ramakrishna Paramagamsa, su vida y su doctrina.* Trad. del inglés. Moscú, 1913.
Oldenburg, S.: "Un santo indio de nuestros tiempos." *Revista del Ministerio de Instrucción Pública.* San Petersburgo, 1900, parte CCCXXIX, núm. 6.

EN OTRAS LENGUAS

Abhendananda, S.: *Swami Vivekananda and his works.* Bombay, 1955. *All about hinduism.* Bombay, Chetana, 1955.
Bombwall, K. R.: *Indian politics and government.* Delhi, 1951.
Banarjea, D. N.: *India's Nation Builders.* Calcuta, 1916.
Challay, F.: *Les Philosophes de l'Inde.* París, 1956.
Dasgupta, S. N.: *Indian idealism.* Bombay, Chetana, 1955, XXIII.
Der Freiheitskampf der indischen Nationalisten. Berlín, 1918.
Frazer, R. W.: *A Literary history of India.* Londres. 1898.
Gambhirananda, S.: *History of the Ramakrishna math and mission.* Hollywood, 1958.
Lajpat Rai, Arya Samaj: *An account of its origin doctrines and activities with biographical sketch of the founder.* Londres, 1915.
Life of Sri Ramakrishna. Bombay, Chetana, 1955.
Lovett, V.: *A history of the Indian nationalist movement.* Londres, 1921.
Majumdar, B.: *History of political thought from Rammohan to Dayananda. 1821-1884,* v. I. Bengala. Calcuta, 1934.
McCully, B. T.: *English education and the origin of Indian nationalism.* Nueva York, 1940.
Mehta, G. L.: *Vivekananda —his influence in the awakening of modern India. "Modern Review."* Calcuta, 1955, v. 97, núm. 6.

Nath Tora Jshwar: *The Growth and development of National thought in India.* Hamburgo, 1930.
Nevinson, H.: *The new spirit of India.* Londres. Nueva York, 1908.
Nirvedananda, S.: *Sri Ramakrishna and spiritual renaissance.* Bombay, Chetana, 1955.
Nikhilananda, S.: *Ramakrishna. Prophet of new India.* 1951.
Pramatha Nath Bose: *A history of Hindu civilization.* Vol. I. Calcuta, 1894.
Radhakrishnan, S.: *La filosofía india.* Trad. del inglés, t. 2. Moscú, 1957.
Raju, P. T.: *Idealistic thought of India.* Cambridge, 1953.
Schweitzer, A.: *Indian thought and its development.* Boston, 1957.
Sethna, K. D.: *The Indian spirit and the world's future India.* 1953.
Sri Ramakrishna and Spiritual renaissance. En *The culture heritage of India,* vol. 4. Ed. por H. Bhattacharyya. Calcuta, 1956.
The Vedanta Kesari. Madrás, 1958, vol. XLIV, núm. 8, 1957.
The Vedanta Kesari. Madrás, 1958, vol. XLIV, núm. 10.
Zachrias, H.: *Renascent India from Rammohan Roy to Mohandas Gandhi.* Londres, 1935.

CAPITULO IX

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN LOS PAISES DEL CERCANO Y MEDIO ORIENTE (IRAN, PAISES ARABES, TURQUIA) EN EL PERIODO DE DESINTEGRACION DEL FEUDALISMO Y GESTACION DE LAS RELACIONES CAPITALISTAS (SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C.: *La revolución en China y en Europa.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* 2ª ed., t. 9. Moscú, 1957.
— *Declaración de guerra. Sobre la historia de la aparición del problema de Oriente.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* 2ª ed., t. 10. Moscú, 1958.
— *Sobre el problema de Oriente (De las cartas de Marx a W. Liebknecht).* C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. XV. Moscú, 1933.
— *Carta a Engels del 25 de mayo de 1876.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* t. XXIV. Moscú-Leningrado, 1931.
Engels, F.: *El problema turco.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* 2ª ed., t. 9. Moscú, 1957.
— *¿Qué suerte correrá la Turquía europea?* Ibídem.
— *Persia y China.* C. Marx y F. Engels, *Obras,* 2ª ed., t. 12. Moscú, 1958.
* Lenin, V. I.: *La actitud del partido obrero ante la religión. Obras completas,* ed. cit., t. 15.
* — *Los acontecimientos en los Balcanes y de Persia. Obras completas,* ed. cit., t. 15.
— *El despertar de Asia. Obras completas,* t. 19.
— *La atrasada Europa y la avanzada Asia. Obras completas,* t. 19.
— *Notas críticas sobre la cuestión nacional. Obras completas,* t. 20.
* — *El imperialismo, fase superior del capitalismo. Obras escogidas,* ed. cit., t. I.

Obras de las figuras más destacadas del movimiento obrero

* Stalin, J. V.: *El marxismo y la cuestión nacional. Obras,* ed. cit., t. 2. *El marxismo y el problema nacional-colonial. Colec. de artículos y discursos escogidos.* Moscú, 1938.

FUENTES

Irán

Bajá-Ulla: *Ketabe Akdes.* Trad. del persa. San Petersburgo, 1889.
Talíbov Abd-or-Rahim: *El libro de Ahmed.* Estambul, 1894. *El libro de física.* Es-

tambul, 1894. *Los problemas de la vida.* Tiflis, 1906. *Los caminos de la virtud.* El Cairo, 1904 (en persa).

Países árabes

Al-Kavakibi Abd-or-Rahman: *Naturaleza del despotismo y lucha contra la esclavitud.* El Cairo, 1931 (en árabe).

Turquía

Namik Kemal: *Cümeli müntchabai Kemal. Muellif: Ebuzziya, Tevkif.* Estambul, 1299-1882. *Evraki perisan.* Estambul, 1292-1875. *Devri istila.* 1301-1883. *Külliyat.* Tertip 2, cilt 2. Estambul, 1326-1908 (en caracteres árabes).

Investigaciones marxistas y otros trabajos científicos

Irán

Ajúndov, M. F.: *Tres cartas del príncipe indio Kemal-ud-Dovle al príncipe persa Jelal-ud-Dovle y la contestación de este último.* En *Obras filosóficas escogidas.* Bakú, 1953.
Bertels, E. E.: *Ensayo sobre historia de la literatura persa.* Leningrado, 1928.
Einhorn, J. A.: *La comedia de Mirza Malkom-khan "Aventura de Ashrafkhan, gobernador de Arabistán".* En el Boletín de la Universidad de Asia Central, fasc. 16, 1927.
Ivanov, M. S.: *Ensayo sobre historia del Irán.* Moscú, 1952. *Las insurrecciones de los babaístas en Irán.* Moscú, 1939.
Kuláguina, A. M.: *La expansión del capitalismo inglés en el Irán durante el último cuarto del siglo XIX.* Moscú, 1953.

Países árabes

Krachkovski, I. Y.: *Obras escogidas,* t. 2-5. Moscú-Leningrado, 1956-1958.
Levin, Z. I.: *Sobre el carácter de la cultura árabe en el siglo XIX.* En *Problemas de Filosofía,* 1958, núm. 6.
Recopilación árabe. Moscú, 1958.

Turquía

Miller, A. F.: *Historia compendiada de Turquía.* Moscú, 1948.
Recopilación turca. Moscú, 1958.
Smirnov, N. A.: *Historia del estudio del Islam en la U.R.S.S.* Moscú, 1953.
Stambúlov, V.: *Namik Kemal.* Moscú, 1935.

Bibliografía de autores no marxistas

Turquía

Charmes, Gabriel: *L'avenir de la Turquie. Le panislamisme.* París, 1886.
Enzyklopadie des Islam, t. I-IV. Leiden-Londres, 1913-1934.
Erisci Lütfü: *Türkiyede isci tarihi.* Estambul, 1951.
Gordlevski, Vl.: *Ensayos sobre literatura turca moderna.* Moscú, 1912.
Recopilación turca. San Petersburgo, 1909.

CAPITULO X

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO DEL JAPON EN EL PERIODO DEL CAPITALISMO PREMONOPOLISTA Y COMIENZOS DE SU TRANSFORMACION EN IMPERIALISTA (ULTIMO TERCIO DEL SIGLO XIX)

Obras de los clásicos del marxismo-leninismo

Marx, C.: *Carta a F. Engels del 8 de octubre de 1858.* C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas.* Leningrado, 1953.
— *Carta a F. Engels del 13 de febrero de 1866.* C. Marx y F. Engels, *Obras completas,* t. XXIII. Moscú-Leningrado, 1930.
* — *El capital,* tomos I-III. Trad. de W. Roces, 2ª ed., F. C. E. México-Buenos Aires, 1959.
* Lenin, V. I.: *El desarrollo del capitalismo en Rusia. Obras completas,* ed. cit., t. 3.
— *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo. Obras escogidas,* ed. cit., tomo I.

Obras de las figuras más destacadas del movimiento obrero

Katayama, Sen: *Mi vida.* Moscú-Leningrado, 1926. *Sobre la aparición y el desarrollo del marxismo en el Japón. Artículos y memorias (Con motivo del centenario de su nacimiento).* Moscú, 1959.

FUENTES

Fukudzava Yukiti: *Bummeiron gairiaku* (Breve esbozo sobre la civilización). Tokio, 1875. *Gakumon-no susume* (Llamamiento a la ciencia). *Obras completas,* t. III. Tokio, 1926 (en japonés).
Kato Hiroiuki: *Fueki mondzae* (Preguntas y respuestas sobre el comercio). *Meidzei bunka,* t. 9 (en japonés).
Nakae Tokusuke: *Iitinen yuhan* (Año y medio). Hakunbukan. Tokio, 1902. *Dzoku itinen yuhan* (Otro año y medio). Tokio, 1902 (en japonés).
Nakamura Masanao: *Seikiova kuno nasaru hei nasi* (Las teorías europeas sobre la falta de un príncipe son peligrosas). *Meidzei bunka,* 1928, t. 15 (en japonés).
Nisi Amane: *Tosakusiu* (Recopilación de trabajos filosóficos). Tokio, 1926. *Hiakati sinron* (Multiplicidad de nuevas teorías). *Meidzei bunka,* t. 15. Tokio, 1925. *Tisetsu* (Reflexiones sobre el saber). *Meidzei bunka,* t. 18. Tokio, 1929 (en japonés).
Tsuda Mamiti: *Sodzoron* (Sobre la imaginación). *Meiroku dzassi,* núm. 13. *Meidzei bunka,* t. 18. *Hon va hitotsu-no aradzaran* (Reflexiones sobre la inexistencia de una base única). *Meidzei bunka,* t. 18 (en japonés).

Investigaciones marxistas y otros trabajos científicos

Ensayos sobre historia moderna del Japón (1640-1917). Bajo la dirección de A. L. Galperin. Moscú, 1958.
Konrad, N. I.: *Primera etapa de la literatura burguesa del Japón.* Recopilación *Problemas de literatura de Oriente.* Leningrado, 1932.
Nagata Hirosi: *Nihon iuibutsuronsi* (Historia del materialismo japonés). Tokio Haiosia, 1936.
Naramoto Tatsuia: *Nihon sisoka* (Pensadores japoneses). *Mainiti simbunsia,* 1954 (en japonés).
Oi Tadasi: *Nihon-no siso* (El pensamiento japonés). Tokio, *Aoki sinse,* 1954 (en japonés).

Radul-Zatulovski, Y. B.: *La propagación del confucianismo en el Japón.* Moscú-Leningrado, 1947. *El "japonismo", filosofía del imperialismo japonés.* En *Trabajos de Filosofía*, núm. 2. Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la U. R. S. S. Moscú-Leningrado, 1948.

Toiama Sigueru: *Yamadzaki Seiti. Ol Tudasi, Kindai nahon sisosi* (Historia de las ideas contemporáneas en el Japón). Tokio, *Aoki sioten*, 1956.

Trii Hakuro: *Meidzei sisosi* (Historia de las ideas de la época Meidzei). Tokio, Mikasa siobo, 1935 (en japonés).

Zhíkov, E. M.: *La primera etapa del desarrollo del movimiento socialista en el Japón y el marxismo. En memoria de Carlos Marx. Recopilación de artículos con motivo del cincuenta aniversario de su muerte.* Leningrado, 1933. *Historia del Japón.* Breve ensayo. Moscú, 1939. *De la historia del liberalismo japonés (años 70 y 80 del siglo XIX). "Boletín de la Academia de Ciencias de la U. R. S. S. Serie de historia y filosofía"*, t. I, núm. 2. Moscú, 1944.

Bibliografía de autores no marxistas

Ienaga Saburo: *Meidzei tetsugaki itikosatsu* (Algunas reflexiones sobre historia de la filosofía de la época Meidzei). En *Nihonkindai sisokenkiu* (Estudio de la historia de las ideas contemporáneas japonesas). Edición de la Universidad de Tokio, 1954 (en japonés).

Inoue Tetsudziro: *Meidzei tetsugaku kaisoroku* (Evocación de la filosofía Meidzei). Tetsugaku kodza, 1926 (en japonés).

Saigusa Hiroto: *Nihon-no iubutsuronsia* (Materiales japoneses). Tokio, Eihosia, 1956.

Sasaki Itsuro: *Kindai nihon-no sisoka* (Pensadores japoneses contemporáneos). Tokio, 1954.

Simode Haiakiti: *Meidzei siakai siso-kenkiu* (Estudio sobre la historia de las ideas sociales en la época Meidzei). Tokio, 1954 (en japonés).

INDICE DE NOMBRES

Abdo, Mohammed, 429, 440-442, 450
Abdul Hamid II, 448
Adomaitis-Sernas, Juozas, 241, 242, 254
Afanásiev, F., 219
Agaián, Gazaros, 221, 254
Agassiz, Jean Louis, 316
Agustín, Aurelio (San Agustín), 200
Ahmed, Jevad, 448
Ahvérdov, A., 218
Ajúndov, M. F., 217, 430
Al-Bekri, Seid Mohammed Tevfik, 448-450
Al-Bustani, Butrus, 438
Al-Kavakibi, Abd ar-Rahman, 441, 442, 450
Alberdi, Juan Bautista, 370, 377
Ales, Mikolas, 285
Altinsarin, Ibrai, 225, 226
Ameghino, Florentino, 366, 368-370
Andrews, Thomas, 116
Antonóvich, Maxim Alexéievich, 21-24, 31, 47, 131
Arbes, Jakub, 285
Arbure-Ralli, Zamfir, 251, 252
Arechavaleta, José, 379, 380
Aristóteles, 80, 82, 84, 95, 333, 376
Artsruni, Grigor, 220, 221
Asiri, Tashhodzha, 231
Asnik, Adam, 190
At-Tahtavi, Rifa Rafi, 437, 438
Avenarius, Richard, 69, 337, 480
Avséniev, P. S., 204
Axelrod, Pavel, 139, 144, 210
Azizbékov, M., 219

Baader, Franz Xaver von, 71
Babes, Víctor, 280
Babeuf, Graco, 20
Bacon, Francis, 80, 82, 84, 381
Bach, Alexei Nikoláievich, A. N., 129
Bakálov, G., 132, 297
Bakunin, Mijail Alexándrovich, 15, 32, 34, 35, 37, 40, 65, 251, 252
Balcescu, Nicolás, 280
Baliño, Carlos, 377
Ballod, Piotr Davídovich, 233, 234
Barreda, Gabino, 364-366
Barreto de Meneses, Tobías, 357-361, 363, 366
Bebel, Augusto, 158, 176, 210, 483
Béketov, Nikolai, 119
Belinski, V. G., 16, 20, 25, 27, 41, 65, 71, 79, 129, 130, 136, 138, 143, 167, 171, 173, 191, 226, 237
Belopolski, Aristarco Apolónovich, 121, 127
Bellamy, Edward, 334, 348
Bentham, Jeremías, 36, 460
Berdiáev, N., 40, 78
Bergson, Henri Louis, 106, 170, 327
Berkeley, George, 88, 169, 296, 322, 323, 325, 329, 331, 337
Bernard, Claude, 482
Bernstein, Eduard, 143, 145-147, 150-152, 156, 269, 372, 480
Biezbardis, Kaspar, 234, 235
Bilünas, Jonás, 243
Blagóev, Dimitri Nikoláevich, 135, 295, 297-302, 309, 483, 486
Bochenski, I. M., 161
Bogdánov, A., 151, 162
Bogdashevski, D., 183
Bogushévich, Francisco Kasimirovich, 207, 208, 210, 254
Boguski, J., 116
Böhme, Jakob, 71
Boltzman, Ludwig, 482
Bonch-Bruévich, V. D., 47
Bonnier, Pierre, 16
Borodin, Alexandr P., 132
Bosanquet, Bernard, 334
Bótev, Cristo, 295
Bowne, Borden Parker, 322, 323, 326
Boyle, Robert, 116
Bradley, Francis Herbert, 334
Brauner, Bogustav, 283, 284
Bray, John Francis, 186
Bredijin, Fedor Alexándrovich, 121, 126, 127
Brokmeyer, Henry K., 320
Brown, B. P., 321

Brúsnev, M. I., 135
Büchner, Friedrich Karl, 214, 291, 358, 378, 472
Buckle, Henry Thomas, 226, 262
Buda, 408, 414, 467
Bulgakov, S. N., 78, 143, 144
Bútlerov, Alexander Mijáilovich, 14, 113, 115, 485

Cabet, Etienne, 293
Cabral, Domingos Gedes, 362, 363
Cailletét, Louis Paul, 116
Carlyle, Tomás, 198, 285
Castro Alves, Antonio de, 357
Cech, Svatopluk, 285
Celakovsky, L. 283
Cermak, Jaroslav, 285
Coleridge, Samuel, 313
Comte, Augusto, 65-67, 69-70, 214, 262, 267, 285, 291, 340, 354-356, 364, 365, 418, 456, 466
Confucio, 408, 458, 460
Conta, Basilio, 277, 280
Copérnico, Nicolás, 155
Costa, Angel Floro, 378, 379
Cousin, Víctor, 354, 377
Croce, Benedetto, 482
Cuvier, Georges, 98, 104-106, 110

Chaadáiev, P. Y., 71
Chan Chi-Tun, 401
Chan Tsiai, 392
Chatterhi, Bankin Chandra, 417
Chavchavadze, L, 211
Chelpánov, G. I.. 183
Chen Huan-In, 386, 389, 410
Cherkézov, V. N., 145
Chernishevski, Nikolai G., 15-17, 20, 21, 23-25, 27-33, 37, 38, 40, 46, 60, 61, 68, 69, 71, 79, 107, 112, 129-133, 136, 138, 155, 165, 167, 171, 174, 187, 191, 207, 226, 233, 235, 237, 271, 276, 298
Chevishev, Pafnuti Lvóvich, 121, 127
Chicherin, Boris Nikoláevich, 60-64, 78, 79
Chu Si, 385, 403, 465

Dábev, Evtim, 297
Dalton, John, 113, 117, 130
Danielson, Nikolai Frantsevich, 37, 61, 135, 419
Danilevski, Vasili Yákovlevich, 79, 107, 202, 205, 206
Darwin, Carlos, 23, 105-107, 109, 110, 130, 132, 155, 243, 249, 252, 280, 313-316, 321, 327, 353, 356-358, 366, 368, 377-379, 397, 418, 482
Datta, Bhupendranath, 421 *n*
Davy, Humphry, 113
Dayananda, Mulshankar, 416
De Gortari, Eli, 367
De la Luz y Caballero, José. 373
De León, Daniel, 346, 348-351
De Morais-i-Vale, Manoel María, 354
De Roberti, Evgueni Valentínovich, 66-68
Debs, Eugene, 346, 347
Demos, Miguel, 355
Descartes, René, 48, 291, 418, 448, 467
Dewey, John, 320, 333
Díaz, Porfirio, 364, 366
Diderot, Denis, 27
Dietzgen, Joseph, 346, 347, 351, 483
Diksztain, S., 199
Dilthey, Wilhelm, 480
Dobrogeanu-Gherea, Constantin, 277, 279, 309
Dobroliúbov, Nikolai, 20, 43, 47, 65, 71, 79, 115, 129-131, 133, 174, 191, 226, 237, 271
Dokecháev, Vasili, 100, 111, 112
Domanovski, Endre, 290
Domasevicius, Andrius, 244
Dombrowski, Jaroslaw, 259-261
Donish, Ajmad, 231
Dostoievski, Fedor Mijáilovich, 41-47, 71, 226
Dragománov, M.. 184
Draper, John William, 107
Dühring, Eugen, 34
Dzerzhinski, Félix, 244
Dzhami, Abdurrahmon Nuriddin bin-Ahmad, 229
Dzhordzhadze, A., 215

Echeverría, Esteban, 370, 377
Eisler, Rudolf, 62
Elkski, Alexandr Kárlovich, 207
Emerson, Ralph Waldo, 326
Engels, Federico, 13, 30, 33, 34, 36, 37, 111, 116, 129, 133, 135-137, 139, 143, 148, 150, 151, 153-156, 158, 161, 162, 165, 167, 176, 177, 184, 187, 192, 199, 210, 214, 235, 238, 254, 259, 261, 264, 266, 267, 271, 276, 277, 282, 285, 286, 297, 299, 301, 302, 309, 311, 312, 315, 345-349, 351, 371, 372, 383, 446, 468, 471-473, 475-478, 483, 485, 489, 490

Eötvös, Jozef, 289, 292
Erdélyi, Janos, 292
Ernst, Paul, 151

Faraday, Miguel, 113
Faramush-jane, 430
Fédorov, Evgraf Stepánovich, 121, 125, 126, 129
Fedosiéev, N. E., 135
Ferry, Jules, 427
Feuerbach, Ludwig, 27, 87, 165, 167
Fichte, Johann Gottlieb, 54, 169, 418, 481
Fin Hui-Fen, 386, 387, 410
Firdusi, Abul-Cassim Firdusi de Tus, 226
Fischer, Kuno, 373
Fiske, John, 317-319
Flammarión, Camilo, 249
Flerovski (Vasili Vasílievich Bervi), 28-31
Fonvízina, N. D., 44
Fourier, Carlos, 24, 34, 293, 363
Francisco José I, 290
Frank, Semión Ludwigovich, 78
Frankel, Leo, 259, 294, 309
Frankó, Yákovlevich, Iván, 184, 191-199, 202, 254, 483
Frashëri, Naim, 303-306
Frashëri, Sami, 303, 307
Friche, Vladimir Maxímovich, 173
Fukudzava, Yukiti, 454, 458-463
Furkat, Zakirdzhán, 228, 229, 254

Gabrovski, Nikola, 295
Ganus, Ignac Jan, 285
Garibaldi, Giuseppe, 106
Gentile, Giovanni, 482
George, Henry, 253, 334, 348
Gibbs, J. W., 350
Gibes, Josef, 286
Giddings, Franklin Henry, 341, 343
Giuzelev, Iván, 296
Gobineau, Joseph Arthur, 427, 482
Goethe, Johann Wolfgang, 481
Gogotski, Silvestr Silvestrovich, 59, 60
Gómez Pereira, Antonio, 374
Gómez Robledo, Antonio, 361
Gompers, Samuel, 348
Gonsalves de Magallanes, Domingo José, 354
Gorianínov, Pavel Fédorovich, 130
Gorki, Máximo, 47, 243
Grabovski, Pavel Arsénievich, 184, 187-191, 202, 254
Gray, Asa, 315, 316, 350, 482
Green, Thomas Hill, 334
Gregus, Agost, 290
Grigóriev, A. A., 45
Grinchenko, Boris D., 189
Grinevitski, Ignati, 209
Grot, Nikolai Yákovlevich, 84-86, 183
Gueórgov, Iván, 296
Gueórguiev, Gavril, 302
Guesde, Jules, 16
Gulápchev, Spiro, 296
Gurinóvich, Adam Kalikástovich, 207, 210, 211, 254
Gyulai, Pál, 291, 292

Haeckel, Ernst Heinrich, 353, 356-359, 361, 378-380, 482
Hafiz de Chiraz, 226
Hamsun, Knut, 175
Hare, Richard, 254
Hartmann, Eduard von, 66, 195, 253
Harris, William T., 320, 321
Haywood, William, 346-348
Haze, H., 348
Hazini, 229
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 21, 23, 34, 57-59, 61, 62, 64, 70, 80, 87, 88, 117, 152, 166, 167, 226, 238, 288, 292, 320, 326, 418, 465, 417, 476, 477, 481
Heine, Enrique, 242
Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand, 101, 206, 313
Helveccio, Claudio Adrián, 168
Heráclito de Efeso, 359
Herbart, Johann Friedrich, 275, 281, 282
Hermann, Karl August, 245
Herrera y Obes, Julio, 381, 382
Herzen, Alexandr Ivánovich, 15, 16, 32, 58-60, 65, 79, 115, 129-131, 138-145, 191-192, 233, 234, 253, 261, 271
Hetenyi, Janos, 290
Hodge, Charles, 314
Hodgskin, Thomas, 186
Holbach, Paul Heinrich, 168, 357
Hook, Sidney, 160, 173
Hostinsky, Otakar, 281
Howison, George Holmes, 321, 336, 338
Hua Hen-Fan, 386
Huan Siu, 392
Hume, David, 296, 322, 325, 327, 331, 418
Hun Tsi-Chen, 386
Hunian Hao, 396
Huxley, Thomas, 313, 392

Ignátov, V. N., 139
Inoue, Enrio, 463
Inoue, Tetsudziro, 456, *n.*, 463
Ionescu-Rion, Raicu, 279
Ito, Dzinsai, 459
Ivánovich, Dimitri, 119

Jakobson, Karl Robert, 246
James, William, 313, 320, 338
Jansen, Harry, 245
Janson-Braun, Jan, 237, 240
Jaszi, Oszkar, 291
Jemal ed-Din al Argani, Seid, 429
Jomiakov, Alexei S., 71
Joynes, John, 16
Jurkowski, Julio, 380, 381
Justo, Juan Bautista, 372

Kaibara, Ekken, 459
Kalinovski, Konstantin Semiónovich (Kastus), 207, 210
Kallas, Rudolf Gotfrid, 245
Kan Yu-Vei, 390-403, 408, 410-411
Kant, Immanuel, 21, 22, 27, 38, 54, 67, 69-71, 80, 85, 87, 88, 126, 154, 165, 169, 275, 296, 322, 373. 418, 448, 465, 481
Karavélov, Luiben, 295
Karéiev, Nikolai Ivánovich, 70
Karinski, Mijail, 80, 86-97, 99
Karonin, S., 171
Katkov, Mijail, 78, 79
Kato, Hiroyuki, 454, 462-464
Kautsky, Carlos, 145, 151, 235
Kavelin, Konstantin Dmítrievich, 68, 69, 78, 100, 101
Kelles-Krauz, K., 268, 269
Kemal, Namik, 444-448, 450
Kemeny, Zsigmond, 290
Kerkapoly, Károly, 290
Kermani, Mirza, Aga-jan, 429
Kesravi Tebrizi, Ahmed, 432
Kirdzhiev, G. A., 295
Kireievski, Iván, 71
Kirkov, Gueorgui, 302
Klacel, Frantisek (Matous), 285
Kochman, Leo, 286
Kohn, Hans, 178, 254
Kostandián, Galust, 223
Kostomárov, Nikolai Ivánovich, 183, 188
Kotiubinski, Mijail, 184
Kovalevski, Pável Ivánovich, 204
Kovalevski, Vladimir Onúfrievich, 14, 70. 100, 104-106, 129, 202
Kozlov, Alexei, 183
Kozlovski, F., 87
Kral, Janko, 288
Krasser, Frederik, 280
Krejci, Jan, 283
Krilov, Vladimir, 228
Krístev, Kristiu (Kiril), 296
Kristoforidhi (Nelko), Konstantin, 303
Krivenko, Serguei Nikoláievich, 37
Kropotkin, Piotr Alexándrovich, 420
Kroska, Pankrac, 286
Krusinski, Stanislaw, 264, 265
Krzywicki, Ludwik, 265-268
Kulish, P. A., 183, 184, 188. 197
Kunanbáev, Abai, 225-227, 254
Kurnatovski, V., 214

Labriola, Antonio, 158, 176, 283, 483
Lafargue, Pablo, 158, 176, 192, 277, 298, 483
Laffite, Pierre, 354, 356
Lamarck, Jean Baptiste, 18, 109
La Mettrie, Julien Offray de, 357
Lange, Friedrich Albert, 66, 169
Laplace, Pierre Simón, 331
Lapouge, Jorge Vacher de, 427, 482
Lashkov, Vasili Lúkich, 250, 251, 254
Lassalle, Fernando, 235, 294, 298, 346
Lavrov, Piotr Lavróvich, 32-34, 37, 65, 136, 298
Lazerson, Max, 178
Le Conte, Joseph, 317, 318
Lébediev, P. N., 122, 124
Lecoq de Boisbaudran, Paul Emile, 118
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 80, 245, 321, 467
Leich, L., 139
Lemos, Miguel, 356
Lenin, V. I., 13, 15, 17, 24, 26, 31, 32, 38, 39, 40, 47, 48, 52, 53, 55, 56, 61, 69, 71, 79, 132, 135, 136, 144, 145, 152, 156, 177, 178, 187, 192, 193, 257, 261, 310, 325, 329, 346, 348, 429, 471, 485, 489, 490
León XIII, 241
Leonard, Pável Stepánovich, 247, 248, 251
Leóntiev, Pavel Mijáilovich, 78
Lérmontov, Mijail Yúrievich, 226, 228, 242
Lesévich, Vladimir Víktorovich, 69. 70
Lessing, Gotthold Ephraim, 27, 481
Levitski, Iván Emeliánovich, 195
Levski (Ivanov), Vasil, 295

Li-Huan-Chan, 385
Li Shou-Lan, 386
Lian Tsi-Chao, 391, 392, 394, 396-398, 401, 410
Liapunov, Alexandr Mijáilovich, 121, 127, 128
Liebig, Justus von, 112
Liebknecht, Guillermo, 210
Lin Tse-Siui, 386
Lincoln, Abraham, 374
Linitski, P. I., 183
Littré, Emile, 354
Lobachevski, Nikolai, 126, 130, 183
Lomonósov, Mijail Vasílievich, 128-130
Lopatin, G. A., 37, 64, 78, 135
Lossky, N. O., 74, 254,
Lotze, Hermann, 245
Lu Sian-Shan, 409
Lunacharski, Anatoli, 47
Luxemburgo, Rosa, 269, 309, 485
Luzin, Iván Ivánovich, 214
Lyell, Charles, 23

Lloyd, Harry, 348

Mac Cosh, James, 317
Mac Taggart, 334
Mach, Ernst, 15, 38, 67, 68, 70, 122, 145, 155, 170, 183, 267, 283, 296, 316, 480
Machis-Kekstas, Jonás, 242-243, 481, 485
Mackrosty, Henry William, 151
Mahrburg, Adam, 270
Maiashvili, G., 212
Majaradze, Filipp, 215
Majorescu, Titu, 275
Malkom-jan, Mirza, 430-432, 434, 450
Malon, Benoît, 16
Malthus, Thomas Robert, 52, 109, 186
Mamed-Kuli-Zade, D., 218
Manes, Josef, 285
Manning, Clarence, 254
Mao Tse-Tung, 391, 401, 403
Márkov, Andrei Andréievich, 121, 127, 128
Markovic, Svetozar, 275
Marras, Francis Fathallah, 439, 440
Martí y Pérez, José Julián, 373-376
Marx, Carlos, 13-15, 30, 33-37, 39, 40, 61, 132, 133, 135-139, 142, 144, 147, 148, 150-151, 153-155, 157-159, 162, 165-168, 176, 177, 184, 185, 187, 192, 199, 210, 212, 214, 235, 238, 246, 254, 259, 261, 264, 266, 267, 271, 273, 276, 282, 285, 286, 294, 297, 299-302, 309, 312, 345-349, 351, 360, 371, 372, 383, 412, 419, 446, 452, 468, 469, 472-476, 478, 480, 483, 485, 489
Masaryk, Tomás Garrigue, 281-283
Maximov, Cristo, 295
Mayer, Alfred, 40
Mayer, Julius Robert, 130
Mchelidze, Estate Simónovich (seudónimo Bosleveli), 212
Méchnikov, Ilya Ilich, 14, 100, 105, 106, 216
Mehring, Franz, 158, 176, 298, 483
Meidzi, 393
Men-Tse, 460
Mendeleev, Dimitri Ivánovich, 14, 113-121, 129, 130, 283, 284, 477, 485
Mendes, Raimundo Teixeira, 355, 356
Menéndez y Pelayo, Marcelino, 373
Mentovics, Ferenc, 291
Merezhkovski, Dmitri, 47
Mestre, José Manuel, 373
Metternich, Clemente, 159
Meyer, Julius Lothar, 119
Miatadzji, 231
Mickiewicz, Adam, 242
Midhat-pachá, 445
Migliniek, Peter, 235
Mihailescu, Stefan, 280
Mijailovski, Nikolai Konstantínovich, 37-40, 69
Mijalchev, Dimitri, 296
Miklujo-Maklai, Nikolai, 112
Mill, John Stuart, 80, 81, 83, 84, 88, 90, 93, 155, 262, 285, 313, 324, 392, 418, 455, 456, 460, 481
Mintses, Boris, 296
Mirza Hussein Alí, 428
Mishkin-klich, 231
Mitko, Fimi, 303
Mohammed II el Conquistador, 447
Moleschott, Jakob, 214, 291, 358, 378, 472
Molla, Mohammed-Alí Barforushi, 428, 437
Mont-Alverne, Fray Francisco de, 354
Montesquieu, Charles Louis, 392, 449, 465
Moreno, Mariano, 370
Morgan, Lewis Henry, 343, 344, 349, 351
Morózov, N. A., 129
Motoda, Toya, 458
Motora, Yudizro, 463, 464
Moyano, Carlos M., 368
Muhi (seud. de Hodja Muhitdin binni Mohammed Rizo), 229
Mukimi (Mohammed Amin-hodja), 229-231

Müller, Friedrich Max, 101, 415
Munis, Patricio, 354
Musorgski, Modest Petróvich, 132

Nadj Narayan Boshu, 417
Vezírov, Nadzhaf-bek, 218
Nägeli, Karl Wilhelm, 111
Nakae Tokusuke (Tomin), 453, 458, 465-468
Naamura Masanao (Keyu), 454, 455, 458
Narimánov, Narimán, 218
Naumann, Karl Friedrich, 125
Naúmovich, Iván, 195
Navoí, Nizamadin Alisher, 226, 229
Necháev, Serguei, 251
Nedejde, Ion, 278, 279
Nekrásov, Pavel Alexéievich y Nikolai Alexéievich, 31, 128, 132, 207, 226, 235, 242
Neruchev, Mijail Vasílievich, 252, 253
Neruda, Jan, 284, 285
Neúmov, Nikolai Ivánovich, 171
Neurus-bey, 446
Nietzsche, Friedrich, 169, 195, 200, 254, 327, 333, 334, 482
Nikoladze, Niko Yákovlevich, 211
Ninoshvili (seud. de Egnate Fomich Ingorokva), 213, 214
Nisi, Amane, 454-457
Nusbaum-Hilarowiz, Josef, 262

Oborski, Ludwik, 261
Odzaki Kovo, 462
Ogariov, Nikolai P., 15, 16, 131, 261
Ojorowicz, Julián, 262
Okumiya, Dzodzai, 465
Olminski, Mijail Stepánovich (seud. de Alexandrov), 47
Orlovski, Iósif Danílovich, 208
Ostroúmov, M., 204
Ostwald, Wilhelm Friedrich, 119, 122, 296, 316, 462
Owen, Roberto, 363

Pantsijava, Yákov, 215
Paronián, Akop, 219
Parrington, V. L., 313, 318
Pasmanik-Velínov, 299, 296, 301
Patanali, 415 *n*
Paulsen, Friedrich, 205
Pavlik, Mijail Ivánovich, 184
Pávlov, I. P., 102, 132, 216
Pecka, Josef Boleslau, 286, 309, 486
Pedro el Grande, 393
Peirce, Charles Sanders, 320, 324-330, 332-334
Pelagic, Vaso, 271-273, 275
Pereira Barreto, Luis, 355
Perojo, José del, 373
Perov, V. G., 132
Petöfi, Sandor, 242, 291, 292
Pictet, Raoul Paul, 116
Pikler, Gyula, 291
Písarev, D. L., 15, 16, 47, 107, 129, 131, 226, 234, 235, 237, 271
Planck, Max, 316
Platón, 21, 71, 73, 200, 296, 376, 467
Plejánov, Gueorgui Valentínovich, 40, 50, 137-179, 187, 192, 210, 214, 235, 238, 283, 298, 483
Plotino, 71, 467
Podolinski, S. A., 184, 185, 187, 202, 254
Popov, A. S., 124
Potrésov (Starover), 144
Prochaska, Juri, 283
Prokópiev (Debagori-Mokrievich, Vladimir), 229
Proudhon, Pedro José, 32, 34, 186
Pscholka, A., 207
Pulszkij, Agost, 291
Pumpurs, Andrei, 235
Purkyne, Jan Evangelista, 283
Pushkin, Alejandro, 226, 228, 242, 243, 248

Rada, Jerónimo de, 303
Rainis, Jan, 237-239, 254, 483
Ramakrishna Paramahansa, 414-416, 422, 487
Ramanudha, 414
Ramírez, Carlos María, 381
Ramírez, Gonzalo, 378
Reale, Miguel, 361
Redkin, Piotr Gueórguievich, 58-60
Redbird, Regner, 55
Reimann, Willem, 245
Renán, Ernesto, 447
Repin, I. E., 132
Rhodes, Cecil, 427
Rickert, Heinrich, 157
Riehl, Alois, 66
Rimski-Kórsakov, N. A., 132
Romero, Silvio, 361-363
Roshlévich, O., 195
Rosin, Fritz (Friedrich Adámovich; seudónimo lit. Asis), 237, 240

Rousseau, J. J., 48, 226, 246, 305, 440, 465
Royce, Josiah, 317, 320, 326, 334-339
Rozánov, Vasili Vasílievich, 47
Rulie, Karl, 130
Rumi, Jalal ud-Din, 303
Rutkovski, Leonid Vasílievich, 80, 86, 96-99

Saadi, Muslihiddin, 226, 229, 303
Sabina, Karel, 285
Said Ahmad-han, 417
Saint-Simon de Rouvroy, Henri-Claude, 363, 482
Sakínov, Yanko, 302
Saladino, 446
Saltigánov, Toktogul, 231-233
Saltikov-Schedrín, Mijail Evgráfovich, 24-26, 31, 47, 132, 207, 226
Sarasvati, Dayananda, 425, 487
Sarmiento, Domingo Faustino, 370, 371
Sarták, Gustav, 290
Scalabrini, Pedro, 371
Scheleiermacher, Friedrich Ernst Daniel, 313
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, 54, 169, 326, 476, 481
Schmidt, Konrad, 143, 146, 151, 156
Schopenhauer, Arturo, 21, 52, 54, 66, 195, 253, 275, 340, 376, 418
Schultze, B., 45, 254
Séchenov, Iván Mijáilovich, 14, 19, 69, 80, 100-104, 115, 129-130, 204, 206, 477, 485
Seid Ail-Mohammed Sirazi, 428
Selim I el Terrible, 447
Séneca, Lucio Anneo, 306
Shankara-Acharga, 414
Shaumián, S. G., 224
Shelgunov, Nikolai Vasílievich, 16, 17, 19-21, 31, 131, 136, 483
Shevchenko, T. G., 184, 191, 198
Shimkov, Andrei Petróvich, 202, 203
Shinasi, Ibrahim, 444-445
Shirvani, Seid Azim, 218
Shkliarevski, Alexei Serguéievski, 202-204
Sho-Hun, 452
Shohin, Shamsiddin Mahmud, 231
Shuliátikov, Vladimir, 162, 173
Siue Fu-Chen, 386, 388, 410
Siui Shou, 386
Skoldowska-Curie, María, 262
Skvortsov-Stepánov, I. I., 13
Slüpas, Jonás, 242
Smetana, Augustin, 285
Smetana, Bredich, 285
Smith, Adam, 392
Smolujowski, Marian, 262
Soloviov, Vladimir Serguéievich, 70-78
Sorge, Friedrich, 36, 135, 311, 345, 346, 351
Soriano de Souza, José, 354
Sourg, J., 169
Spencer, Herbert, 457, 481
Spinoza, Baruch, 165
Springer, Anton Henrich, 285
Stalin (Dzhugashvili), José Visariánovich, 215
Stamati-Ciurea, Constantin, 248-250
Stambólov, 294
Stammler, Rudolf, 143, 161
Stasek, Antal, 285
Stásov, Vladimir Vasílievich, 26, 27, 31, 132
Stinca, Stefan, 279, 280
Stirner, Max (seud. de Schmidt Kaspar), 34
Stolétov, Alexandr Grigórievich, 14, 121, 122
Strájov, N. N., 45, 50, 79
Struve, Piotr Berngárdovich, 143-147, 150, 151, 161
Stuchka, Piotr Ivánovich (seud. Veterán), 237, 240
Studnicka, Frantisek Josef, 283
Stur, Ludovit, 285, 286, 288
Sulek, Bogoslav, 273, 274
Sun Yat-Sen, 389, 393, 410
Suvorin, A. S., 78, 79
Svetla, Carolina, 285
Swientojowski, Alexandr, 262

Tagore, Dvidzhendranath, 417
Tagore, Ganendranath, 417
Tagore, Rabindranath, 417, 418
Talíbov, Abd-or-Rahim, 430, 432-436, 450
Tan Si-Tun, 391, 392, 396, 403-408, 410
Táncsics, Mihály, 293, 294
Teichmüller, Gustav August, 245
Terletski, Ostap (seud. V. Kistka, Iv. Zanevich), 184
Tijomírov, Lev, 139, 145, 146, 149
Timiriázev, Kliment Arkádievich, 14, 100, 106-111, 113, 129, 130, 485
Tinisson, Jan, 245
Tkachov, Piotr Nikitich, 32, 35-37, 40, 136, 251

Togolok Moldo (Abdrajmánov Baimbet), 232
Tokaziewicz, Josef, 260
Tokugawa, 452, 453, 455
Tolstói, León Nikoláevich, 41, 48-56, 172, 201, 226, 243
Townsend, H. G., 322
Toyama, Masaiti, 457
Trendelenburg, 245
Troitski, Matvei Mijáilovich, 83, 84, 88, 91
Trubetskoi, S., 64, 78
Trusévich, Stanislav, 244
Trúsov, Anton, 37
Tsankov, Drakan, 295
Tsen Ho-Fan, 385
Tsereteli, Gueorgui Efímovich, 211, 213, 254
Tsuda Mamiti, 454, 464, 465
Tsulukidze, Alexandr G., 215, 219
Turguénev, Iván, 226
Tusovick, Dimitar, 275
Twardowski, K., 270
Tyndall, John, 313

Uberweg, Friedrich, 169
Ueki, Emori, 460
Ukraínka, Lesia (seud. de Larisa Petrovna Kosach-Kvitki), 184, 199-202, 254
Umov, Nikolai Alexéievich, 14, 121, 123, 124
Uspenski, G. I., 132, 171
Ustinóvich, Kornili, 195
Utin, Nikolai, 37

Vaida, Janos, 292-294
Valijánov, Chokán, 225
Vant'Hoff, Jakobus, 482
Van Tao, 386, 387, 410
Van Yan-Min, 409
Varela, José Pedro, 379
Vaso, Shkodrani, 303
Vázquez y Vega, Prudencio, 381
Vei Yuan, 386
Veidenbaum, Eduard, 235-237, 254
Vekilhargi, Naum, 303
Vellanski (Kavunnik), Danilo, 189
Verne, Julio, 249
Virchow, Rudolf Ludwig Karl, 110
Vivekananda (Narendranat Dutt), 417-425, 487
Vives, Juan Luis, 373
Vladislávlev, Mijail Ivánovich, 81-83
Vlaikov-Veselin, Todor, 295
Vo Jen, 385
Vogt, Karl, 214, 291, 378, 472
Volinski, Akim Lvóvich (Flexer), 171
Voltaire (François-Marie Arouet), 465
Vorontsov, Vasili Pávlovich, 37, 39
Vvedenski, Alexandr, 87
Vyrúbov, Grigori Nikoláievich, 65, 66

Wan Chun, 392
Ward, Lester Frank, 340, 341, 343
Warynski, Ludwik, 264
Weismann, August, 104, 105
Weiss, Kristian Samuil, 125
Werkmeister, William Henry, 232
Wetter, Gustav, 40, 162, 178
Weydemeyer, Joseph, 345, 346, 351
Wialoblocki, 265
Wilde, Eduard Yúrievich, 246, 247, 254
Willard Gibbs, Josiah, 316
Winchell, Alexander, 314, 315, 317
Wolf, Kaspar, 130
Wright, Chauncey, 324-327
Wrubliewski, Valeri, 260, 261
Wundt, Wilhelm, 205, 296

Xenopol, Alexandr, 275

Yan Fu, 384, 391, 392, 395, 397-399, 406, 407, 409, 410
Yanka Luchina, 207-209
Yenaga Haburo, 459 *n*
Yurkévich, P. D., 25, 183
Yuzhakov, Serguei, 37

Zapotocky, Ladislav, 285, 286, 309, 486
Zardabi, Hasán-bek Metik-zad (Mélikov), 216-218, 254
Zaslavski, E. O., 182
Zasúlich, Vera, 139, 144, 210
Zea, Leopoldo, 366
Zein-ol-Abedin Maraguei, 430
Zenkovski, Vasili, 51, 62, 64, 78, 79, 162
Zein-ol-Abedin, Maraguei, 432
Zetkin, Clara, 16
Zíber, N. I., 61, 136
Ziya-bey, 445
Zheleznikar, Franz, 259, 274, 309
Zhemaite (Zimantene), Julia Antónovna), 243
Zhivkova, Vela, 297

INDICE DE CONCEPTOS

Absoluto, lo, 321
Advayta, 414
Agnosticismo, 46, 87, 89, 109, 113, 114, 119, 127, 154, 194, 249, 280, 327, 360, 361, 370, 481, 485
Alma universal, 73
Anarquismo, 34, 141, 145, 265, 277, 298
Anarquistas, 176, 198, 251, 260, 265, 300
Antidarvinistas, 107
Antiintelectualismo, 480
Apriorismo, 87
Arte, el, 17, 161, 171, 175, 176, 213, 227, 320, 483
  del futuro, 55
  realista, 255
  supremo, 55
Ascetismo, 53
Ateísmo, 42, 47, 236, 245, 326, 466, 487
Atomística, teoría, 119
Atomos, 262, 369

Babaísmo, 428
Bakuninistas, 35
Behaísmo, 428, 431
Biología, 130, 205, 313, 482
  leyes de la, 68
Biologismo, 68
Budismo, 458, 459, 487

Cambios cualitativos, 119
  cuantitativos, 119, 146
Casualidad, 74, 262
  absoluta, 331
Causalidad, 154, 183, 203-206, 212, 276, 380
Ciencia, 181, 320
Ciencias naturales, 100, 102, 272, 483-485
Cognoscibilidad del mundo, 194, 468
Comunismo científico, 347, 485
Concepción del mundo, 88
Concepción idealista, 83
  hegeliana, 62
  marxista del mundo, 237
  materialista del mundo, 274
  mecanicista del mundo, 123
Concepciones blanquistas, 36
  materialistas, 189
  populistas, 36
  voluntaristas, 197
Confucianismo, 453, 458, 460, 487
Conocimiento integral, 73
  sensible, 97
Cooperación compleja, 38
  simple, 38
Cosa en sí, la, 68, 322
Cristianismo, 201, 245
  nuevo, 52
  primitivo, 43

Darvinismo, 107, 109, 187, 193, 216, 236, 262, 314, 315, 366, 485
  social, 268, 463
Darvinistas, 107
Deducción, 84, 93. *Véase* Inducción y deducción
  e inducción, 91
Democracia revolucionaria, 13, 15, 16, 24, 31, 69, 231
Demócratas revolucionarios:
  en Armenia, 219
  en Bielorrusia, 207
  en Estonia, 246
  en Georgia, 215
  en Hungría, 293-294
  en Letonia, 233-235
  en Lituania, 240
  en Polonia, 260, 261
  en Rusia, 132, 184, 198, 493
  en Ucrania, 186, 191, 202
Determinismo, 276, 325
  económico, 158
  materialista, 462
Dialéctica, 88
  de Hegel, 62, 64, 148, 471
  idealista, 481
  materialista, 142, 145, 148, 150, 482
  marxista, 149

objetiva, 250
Dictadura del proletariado, 186, 252, 300, 348, 475
Doctrinarismo, 167
Dogmatismo, 87

Eclecticismo, 242, 281, 354, 356-358, 377, 379, 381-383
Empirismo, 71, 77, 91
idealista, 324
Empiriocriticismo, 69, 70, 267
Energetismo, 122
Escepticismo, 29, 89, 360
Escolástica, 200, 353, 354, 361, 363, 373, 375, 377, 434, 450, 488
medieval, 444
Escuela manchesteriana japonesa, 452-453
psicológica, 350
Eslavismo, 23, 45
Eslavófilos, 23, 71
Espacio, el, 248, 370
Espíritu absoluto, 62
humanista, 46
objetivo, 50
de partido, 479
Espiritismo, 115, 121, 131, 195, 204, 481, 484, 485
Espiritualismo, 115, 363, 376, 382, 467
Espontaneidad, 164
Estado, 286, 320
Estética, 31, 158, 175, 276, 296, 483
idealista, 172
marxista, 171
realista, 24, 132, 198
materialista, 26, 202
Etica, 42, 53, 232. *Véase* Moral
Evolución creadora, 318
emergente, 318
Evolucionismo, 277, 357
materialista, 323
mecanicista, 332
de Peirce, 333
teísta, 317, 320
vulgar, 110, 147, 151, 300, 361, 487
Experiencia, 102

Fantasías apriorísticas, 266
Fatalismo, 50
Fideísmo, 357, 485
Filosofía:
burguesa, 69, 481, 482
científica, 70
clásica alemana, 169
cósmica, 318, 319
crítica, 70
de Hegel, 23, 58, 87, 321
del eclecticismo, 353
del personalismo, 321
de la historia, 49
de la revelación, 17
idealista, 14, 15, 80, 250, 309, 484
religiosa, 47, 487
marxista, 91, 177, 178, 259, 470, 476, 481, 483-485
pesimista, 376
positiva, 58
Física, 223, 482
Formas lógicas, 95, 322

Gnoseología, 69, 76, 156, 157, 248. *Véase* Teoría del conocimiento
materialista, 472

Hegelianismo, 52, 59, 79, 290, 317, 482, 484
Héroes, 160, 161, 210
Humanismo, 42, 44, 282, 392, 481
cristiano, 43
religioso, 282
revolucionario, 282
socialista, 286

Idea absoluta, 50
automovimiento de la, 471
Idealismo, 22, 23
absoluto, 317, 340, 481
aristocrático-burgués, 57
filosófico, 56, 267
hegeliano, 166, 290
metafísico, 313
místico-religioso, 57
objetivo, 245, 318
subjetivo, 68, 88, 197, 205, 214, 291, 322, 323, 329-331, 338, 456, 481,
religioso, 42, 57, 241, 270
ruso, 79
Ideología anarquista, 35
populista, 485
Ilustración, ideología de la, 437
Individualismo burgués, 267, 338
Inducción y deducción, 80
Inducciones, 90
Induismo, 413, 425
Irracionalismo, 72, 375, 480
Islamismo, 228, 306, 425, 446

Intuicionismo, 106, 170
Itai, 404, 405

Juicio, 81, 82, 93, 156
  deducido, 98
  fundamentador, 98
  fundamental, 98

Kantismo, 69, 104, 484
Karma, 424

Lassalismo, 299
Ley dialéctica universal, 63
  objetiva, 18, 117
  orgánica de la división del trabajo, 38
  de la antítesis, 175
  de la conservación y transformación de la materia, 236
  de la unidad y lucha de contrarios, 23, 148
  de los tres estados, 71
  periódica de los elementos, 118, 119, 120, 283, 485
Leyes del desarrollo social, 39, 140, 157
  objetivas, 19, 251, 253
Leyes y formas de la lógica, 97, 205
Liberalismo burgués, 60, 68
Liberalismo de Chicherin, 61
Libertad y necesidad, 54
Lógica formal, 82, 85, 86, 95
Lógica kantiana, 79, 87
Lucha de clases, 149, 162, 172, 188, 246, 249, 278, 296, 300, 301, 365, 441
Luteranismo, 234

Machismo, 479
Maltusianismo, 276, 481, 482
Masa, 210
  inerte, 159
Masas populares, 184
Marxismo legal, 143, 158, 265. *Véase* Revisionismo, reformismo
Materia, 248, 250, 369, 370
Materialismo, 22
  antropológico, 106
  científico, 145
  científico-natural, 312, 313
  de Feuerbach, 165
  de las ciencias naturales, 255
  dialéctico, 89, 104, 136, 145, 152, 154, 197, 254, 255, 472, 476-479, 481, 483, 486
  económico, 158
  en la ciencia, 128
  francés, 170
  filosófico, 13, 42, 130, 480, 481
  histórico, 142, 157, 161, 164, 167, 265, 267, 276, 279, 472-475
  mecanicista, 122, 331, 358, 462, 464
  metafísico, 95
  vulgar, 214, 242, 480
Materialistas económicos, 153
Mecanicismo, 358
Meliorismo, 342
Menchevismo, 177
Mesianismo, 288, 481
Metafísica, 100
  idealista, 59, 62
Método científico, 330
  dialéctico, 148
    de Hegel, 166
  subjetivo, 33
Métodos inductivo y deductivo, 366
Misticismo, 24, 58, 69, 70, 72, 77, 204, 217, 481
Monismo, 193, 358, 362, 378
  filosófico, 359
  limitado, 414
  naturalista, 359
Monogenismo, 343
Moral, la, 17. *Véase* Etica
Movimiento, 18
  babaísta, 427
  y cambio de la materia, 193
Mundo objetivo, 50, 325

Naturalismo, 321, 357, 481
Necesidad, 213
Negación de la negación, 148
Neoconfucianismo, 465, 486
Neoeslavófilos, 79
Neohegelianismo, 479
  italiano, 482
Neokantismo, 57, 58, 79, 131, 144, 147, 163, 183, 259, 308, 373, 479, 481
Neokantianos, 15, 66, 145, 154, 157
Neomaltusianismo, 279
Nihilismo, 45
Nietzscheanismo, 479

Objetivismo, 20
  filosófico, 471
  liberal burgués, 60
  teológico, 73
Oportunismo, 152, 177, 178, 260, 278, 309, 486

Oportunistas, 145, 215
Oscurantismo filosófico, 57

Panislamismo, 429, 447
Panislamistas, 448
Panteísmo, 303, 304
Papel del individuo en la historia, 158
Pensamiento abstracto, 104
  filosófico materialista, 128
Pensamiento y lenguaje, 103
Perdón universal, 45
Personalismo, 323
Pesimismo, 52
Peso atómico, 284
Petrashevtsi, 24, 28, 41
Poligenismo, 343
Populismo, 31, 40, 138, 139, 140, 141, 153, 210, 212, 295, 301, 486
  armenio, 221, 222
  en Rusia, 137, 213
  liberal, 37, 39
  revolucionario, 31, 32
  revolucionario en Rusia, 251
Populistas, 28, 136, 142, 143, 145, 176, 198, 210, 298, 299
Positivismo, 15, 57, 58, 59, 65, 68, 69, 70, 79, 131, 183, 264, 267, 259, 270, 285, 291, 308, 313, 317, 324, 353, 354, 363, 364, 366, 453, 455, 457, 458, 466, 482, 484, 485, 487, 488
  disidente, 355
  "de Varsovia", 262, 263
  ortodoxo, 356
Positivistas, 38, 66, 67, 263, 324
Práctica, la, 127
Pragmatismo, 317, 324-326, 330, 338, 479
  absoluto, 334, 338
Principio absoluto, 59
Principios abstractos, 71
Protestantismo, 44, 292
Psicología idealista, 100
Purusha, 423

Quietismo, 53
Química, 223, 284, 313
  física, 350

Racionalismo, 71, 72, 77, 357
Realidad objetiva, 278, 320, 324
Realismo, 44, 208
  crítico, 207
Reformadores ilustrados, 389
Reformismo, 150, 287, 300, 302, 348
Reformistas, 479
Relación causal, 94
Relativismo neokantiano, 155
Religión, 161, 272. *Véase* Teología
Revisionismo, 138, 143, 149, 150, 260, 301, 302, 309, 372
  filosófico, 147, 170
Revisionistas, 146, 150, 151, 153, 479
  rusos, 162
Revolución democrático-burguesa, 177
  social, 147
Revoluciones proletarias, 177

Saltos en el desarrollo, 63
Samadhi, 415, 421, 423
Sensualismo, 67
Ser puro, 72
Simbolismo, 131, 174
Síntesis acertada, 29, 30
Sintoísmo, 453, 458, 487
Sistema periódico, 284
Sistematismo absoluto, 64
Sobrenaturalismo, 74
Socialismo:
  científico, 76, 137, 164, 159, 224, 259, 277, 285, 297, 353, 377
  cristiano, 76
  obrero, 34
Socialdemocracia rusa, 202
Sociocracia, 342
Sociología subjetiva, 35, 285, 292, 294, 348, 353
Sociología vulgar, 173
Subjetividad, 21
Subjetivismo, 73, 375, 466
Sudras, 420

Teísmo, 290, 318
Teleología, 74, 270, 183
Teología, 51, 77, 190, 312, 318, 357, 358, 363, 450, 484
Teosofía libre, 77
Teoría lógica de Karinski, 95
Teoría:
  marxista, 177, 192
  del conocimiento, 19, 156
  materialista, 156
  dialéctica del conocimiento, 157
  biopsicológica, 482

Teorías lógicas, 79
Terrenalismo, 45
Tiempo, 248
Tolstoísmo, 56
Trascendentalismo, 326

Unidad universal, 72, 74
Utilitarismo, 36, 326, 455. 460
  en el arte, 46
Utopía teocrática, 75, 76

Vedanta, 415
Vejismo, 21, 70
Verdad artística, 201
  objetiva, 155
Vivencias sociales, 68
Vitalismo, 107, 131, 205, 485
Voluntarismo, 158, 340, 481, 482
  absoluto, 334

Yoga, 423
Yuan, 403

Este cuarto 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 8 de mayo de 1962 en los Talleres Gráficos Victoria, S. A., Jesús Terán, 9, México, 1, D. F. Ejemplares: 5.000.
Fecha de edición: 15 de mayo de 1962.