R.740

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

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Desde finales del siglo XIX hasta la Revolución Socialista de Octubre de 1917

Libris 99646

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, AUGUSTO VIDAL ROGET
y ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ

Tomo V

UNIVERSIDAD DE OVIEDO
Seminario de Filosofía
Armario VI 7 08-5 Estante 5 4

Universidad de Oviedo
Seminario de Filosofía

EDITORIAL GRIJALBO, S. A.
México, D. F., 1963

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.

© 1963 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 11

CAPITULO I

COMIENZO DE LA ETAPA LENINISTA EN LA FILOSOFÍA DEL MARXISMO. DESARROLLO DEL MATERIALISMO DIALÉCTICO Y DEL MATERIALISMO HISTÓRICO EN EL PERÍODO DE LA PREPARACIÓN Y REALIZACIÓN DE LA PRIMERA REVOLUCIÓN RUSA 15

1. Condiciones históricas de la fase leninista en el desarrollo de la filosofía marxista. Rasgos característicos de esta fase 15
2. Premisas científicas de la etapa leninista de la filosofía marxista ... 33
3. Jalones principales de la vida y la obra de Lenin. Períodos fundamentales del desarrollo de la filosofía marxista-leninista antes de la Gran Revolución Socialista de Octubre 39
4. Desarrollo de la filosofía marxista por V. I. Lenin en la lucha contra las concepciones filosóficas y sociológicas del populismo 43
5. Desarrollo de la filosofía marxista por V. I. Lenin en la lucha contra el neokantismo y el revisionismo 51
6. Desarrollo del materialismo dialéctico e histórico por Lenin en el período de la primera revolución rusa. Propaganda de la ideología marxista en Rusia 60

CAPITULO II

DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA MARXISTA DESPUÉS DE LA PRIMERA REVOLUCIÓN RUSA (1908-1910). LA OBRA DE LENIN "MATERIALISMO Y EMPIRIOCRITICISMO" 68

1. Condiciones históricas del desarrollo de la filosofía marxista después de la primera revolución rusa 68
2. Desarrollo del materialismo dialéctico por Lenin en la lucha contra el idealismo y la metafísica 73
3. La nueva revolución operada en las ciencias naturales en la divisoria de los siglos XIX y XX y la generalización filosófica de sus resultados realizada por Lenin 105
4. Desarrollo del materialismo histórico por Lenin. Lenin y el principio del espíritu de partido en la filosofía 119

CAPITULO III

DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA MARXISTA POR V. I. LENIN EN EL PERÍODO DE NUEVO AUGE REVOLUCIONARIO Y DE PREPARACIÓN DE LA GRAN REVOLUCIÓN SOCIALISTA DE OCTUBRE (1910-1917) 130

1. Condiciones históricas del desarrollo de la filosofía marxista en los años de 1910 a 1917 130
2. Desarrollo del materialismo dialéctico en las obras de V. I. Lenin en los años de 1910 a 1914 134
3. Los "Cuadernos filosóficos", de V. I. Lenin 140
4. Desarrollo del materialismo histórico por Lenin, sus discípulos y compañeros en los años 1910-1917 161

5. Las ideas filosóficas leninistas a la luz de la revolución en la física que prosigue su curso en la segunda década del siglo XX 191

CAPITULO IV

LOS PROBLEMAS DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, DE LA ESTÉTICA, ÉTICA Y EL ATEÍSMO CIENTÍFICO EN LAS OBRAS DE LENIN Y DE SUS COLABORADORES (ANTES DE LA GRAN REVOLUCIÓN SOCIALISTA DE OCTUBRE DE 1917) 204
1. Los problemas de la historia de la filosofía y de las ciencias naturales 204
2. Los problemas de la estética 220
3. Problemas de la ética 229
4. El ateísmo científico 239

CAPITULO V

LOS TRABAJOS FILOSÓFICOS DE G. V. PLEJÁNOV DESPUÉS DE 1903 247
1. El período menchevique de G. V. Plejánov y sus concepciones filosóficas entre 1903 y 1918 247
2. La filosofía burguesa idealista y el revisionismo filosófico, vistos críticamente por Plejánov 249
3. Los problemas del materialismo dialéctico e histórico en los trabajos de Plejánov de los años 1903 a 1917 257

CAPITULO VI

LA LUCHA DEL MATERIALISMO Y EL IDEALISMO EN LAS CIENCIAS NATURALES Y LAS MATEMÁTICAS EN RUSIA, A FINES DEL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX 268
1. Tendencias materialistas e idealistas en la física. P. N. Lébedev 268
2. Problemas filosóficos de las matemáticas y de la lógica matemática 271
3. Desarrollo de las ideas materialistas en la doctrina de la sustancia. D. I. Mendeleev 275
4. La lucha por el materialismo en biología. K. A. Timiriázev 279
5. La lucha por el materialismo en fisiología. I. P. Pávlov 283

CAPITULO VII

CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA Y LA SOCIOLOGÍA BURGUESA-TERRATENIENTE IDEALISTA RUSA DE LA ÉPOCA DEL IMPERIALISMO 290
1. Crítica del neokantismo y de la filosofía místico-religiosa 291
2. Crítica de la sociología positivista 299

CAPITULO VIII

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y SOCIOLÓGICO DE LOS PUEBLOS QUE AHORA INTEGRAN LA U.R.S.S. DESDE FINES DEL SIGLO XIX HASTA LA GRAN REVOLUCIÓN DE OCTUBRE 305
1. Ucrania 307
2. Bielorrusia 313
3. Georgia 317
4. Azerbaidján 324
5. Armenia 326
6. Asia Central y Kazajstán 329
7. Letonia 334
8. Lituania 339

9. Estonia 341
10. Moldavia 343
11. Tartaria y Bashkiria 346
12. Osetia 350

CAPITULO IX

El pensamiento filosófico y sociológico en los países de Europa Oriental desde fines del siglo XIX hasta la terminación de la primera guerra mundial 356
1. Polonia 358
2. Los pueblos de Yugoslavia 368
3. Rumania 374
4. Bohemia y Eslovaquia 381
5. Hungría 389
6. Bulgaria 396
7. Albania 401

CAPITULO X

La filosofía y la sociología alemanas en la época del imperialismo (desde finales del siglo XIX hasta 1918) 411
1. La filosofía burguesa alemana a comienzos del siglo XX. El neokantismo. La fenomenología de E. Husserl 412
2. La sociología burguesa alemana a comienzos del siglo XX 427
3. La propagación de la filosofía marxista y la lucha contra el revisionismo en el movimiento obrero 432

CAPITULO XI

La lucha del materialismo y el idealismo en la ciencia natural y en la matemática en Alemania a finales del siglo XIX y comienzos del XX 446
1. Fortalecimiento de las posiciones del materialismo en la física teórica. Planck y Einstein 446
2. Problemas filosóficos de la matemática 452
3. La energética de Ostwald y su derrota en la lucha contra el materialismo 456
4. El desarrollo del materialismo y la doctrina sobre la estructura de la materia 460
5. La lucha del materialismo y el idealismo en la biología 462

CAPITULO XII

La filosofía y la sociología en Austria durante la época del capitalismo monopolista (hasta 1918) 467
1. Filosofía y sociología burguesas 468
2. Las concepciones filosóficas y sociológicas del austromarxismo 475
3. Las ideas materialistas en la ciencia natural a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX en Austria 479

CAPITULO XIII

La filosofía y la sociología inglesas durante la época imperialista 483
1. La filosofía burguesa de Inglaterra a finales del siglo XIX y comienzos del XX 484

2. La sociología burguesa en Inglaterra 497
3. Descubrimientos de los naturalistas ingleses a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Su significado filosófico 500
4. Difusión de la filosofía marxista 505

CAPITULO XIV

La filosofía y la sociología en Francia desde principios de la época imperialista hasta el término de la primera guerra mundial 510

1. La filosofía burguesa a finales del siglo XIX y comienzos del XX ... 512
2. La sociología burguesa a finales del siglo XIX y comienzos del XX ... 523
3. Descubrimientos de los naturalistas franceses y lucha del materialismo contra el idealismo en la ciencia natural 528
4. El pensamiento filosófico y sociológico en el movimiento obrero francés 532

CAPITULO XV

La filosofía y la sociología en Bélgica y en los Países Bajos durante la época imperialista (finales del siglo XIX y comienzos del XX) 539

1. Bélgica 539
2. Holanda 546

CAPITULO XVI

Desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico en Italia y en España durante la época del capitalismo monopolista (hasta la terminación de la primera guerra mundial) 554

Italia 554
1. El pensamiento filosófico y sociológico burgués a comienzos del siglo XX 555
2. Problemas filosóficos de las ciencias naturales, las matemáticas y la lógica a finales del siglo XIX y comienzos del XX 569
3. El pensamiento filosófico y sociológico en el movimiento obrero italiano a comienzos del siglo XX. La difusión de las ideas marxistas ... 572

España 577
1. La filosofía y la sociología burguesas en España a finales del siglo XIX y comienzos del XX 577
2. Difusión de las ideas marxistas en España 585

CAPITULO XVII

La filosofía y la sociología en los países de Europa septentrional en las condiciones del capitalismo monopolista (finales del siglo XIX-comienzos del XX) 590

1. Suecia 591
2. Dinamarca 595
3. Noruega 599
4. Finlandia 601

CAPITULO XVIII

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y SOCIOLÓGICO EN LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA EN LA ÉPOCA IMPERIALISTA (FINALES DEL SIGLO XIX-COMIENZOS DEL XX) 606
1. Tendencias principales de la filosofía idealista 607
2. El pensamiento sociológico burgués en la época del imperialismo ... 620
3. Los problemas filosóficos de las ciencias naturales en los trabajos de los hombres de ciencia norteamericanos 628
4. La difusión de las ideas filosóficas marxistas 632

CAPITULO XIX

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO EN EL CANADÁ DURANTE EL PERÍODO DE DESARROLLO DEL CAPITALISMO Y SU PASO A LA FASE MONOPOLISTA (DESDE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX HASTA EL TÉRMINO DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL) 637

CAPITULO XX

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y SOCIOLÓGICO DE LOS PAÍSES LATINOAMERICANOS A FINALES DEL SIGLO XIX Y COMIENZOS DEL XX 652
1. Brasil 653
2. México 657
3. Cuba 660
4. Uruguay 663
5. Argentina 665
6. Perú 669

CAPITULO XXI

PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y SOCIOLÓGICO EN CHINA DESDE PRINCIPIOS DEL SIGLO XX HASTA LA GRAN REVOLUCIÓN SOCIALISTA DE OCTUBRE 673
1. Concepciones filosóficas y sociológicas de los demócratas revolucionarios chinos. Sun Yat-Sen 676
2. La concepción del mundo de Lu Sin 691
3. Comienzo de la penetración de las ideas socialistas en China 694

CAPITULO XXII

EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y SOCIOLÓGICO EN LA INDIA DESDE COMIENZOS DEL SIGLO XX HASTA LA TERMINACIÓN DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL 697

CAPITULO XXIII

LA FILOSOFÍA DEL JAPÓN EN LA ÉPOCA IMPERIALISTA (HASTA EL FIN DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL) 709
1. La filosofía idealista 710
2. Desarrollo del pensamiento materialista 714

CAPITULO XXIV

El pensamiento filosófico y sociológico en Corea y Vietnam (desde fines del siglo XIX hasta principios del XX) 722
1. Corea 722
2. Vietnam 727

CAPITULO XXV

El pensamiento filosófico y sociológico en los pueblos del Cercano y Medio Oriente 732
1. Países árabes 732
2. Irán 738
3. Turquía 743
Conclusiones 752
Indice de nombres 763
Indice de conceptos 775

PROLOGO

En el tomo V de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA se estudia el desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico desde el comienzo de la época del imperialismo (fines del siglo XIX) hasta la Gran Revolución Socialista de Octubre de 1917.

A mediados de la década del 90 del siglo XIX se inicia un nuevo período en la historia del marxismo: el período del leninismo, es decir, la fase leninista de la filosofía marxista. El tomo quinto de nuestra HISTORIA muestra cómo Lenin desarrolló creadoramente esta filosofía en su tarea de fundar un partido marxista de la clase obrera y de preparar la revolución socialista en Rusia. También se examina en él la difusión de las ideas filosóficas marxistas en el movimiento obrero de otros países y la elaboración de los problemas de la filosofía por los marxistas de dichos países, así como la lucha contra el reformismo y el revisionismo en las esferas filosófica y sociológica.

Se hace, asimismo, un estudio de un hecho característico de fines del siglo XIX y comienzos del XX: la sucesiva descomposición del pensamiento filosófico y sociológico burgués en Europa y América, ligada al paso del capitalismo a su última fase, la fase imperialista.

Ofrecemos en el presente tomo de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA una breve exposición de las tradiciones progresistas del pensamiento filosófico y sociológico y de la lucha contra la ideología reaccionaria en algunos países de Oriente en relación con el auge de los movimientos democráticos y de liberación nacional en la época del imperialismo. Sin embargo, no se ha podido aún dar cuenta aquí del pensamiento filosófico y sociológico de ciertos países de Asia y Africa, insuficientemente estudiados en la literatura marxista.

En la obra se expone, en líneas generales, el desarrollo de las ideas filosóficas en las ciencias naturales a fines del siglo pasado y comienzos del presente, desarrollo que se manifiesta en la agudización de la lucha entre el materialismo y el idealismo en ese terreno, en la diversidad de interpretación y de análisis de los últimos adelantos de la ciencia y, ante todo, de la revolución operada en el dominio de la física.

El tomo V de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ha sido preparado y revisado por M. A. Dynnik, M. T. Iovchuk y B. M. Kédrov, miembros correspondientes de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S.; el académico M. B. Mitin y los doctores en Ciencias Filosóficas T. I. Oizerman y A. F. Okúlov. La redacción definitiva corrió a cargo de M. B. Mitin y M. T. Iovchuk.

y V. M. Kagánov (capítulos XIV-XX); S. A. Efírov (capítulos X y XII); A. V. Guliga (capítulo IX); E. V. Osipov (capítulos XXI-XXV); Yan Hin-shun y E. A. Safrónov. También tomaron parte en los trabajos de preparación y redacción del tomo L. G. Gorshkova, L. N. Manuílova, T. A. Zajárova y E. Y. Basin.

El índice de conceptos ha sido elaborado por L. N. Manuílova, y el índice de nombres por O. N. Trubitsin.[1]

En algunos capítulos y apartados de este tomo han sido utilizados trabajos de E. Y. Basin, V. V. Kaziútinski, S. T. Kaltajchián, A. A. Konopliankin, V. Krajewski (República Popular Polaca), V. N. Kuznetsov, E. Prister (Austria), V. N. Sadovski y V. I. Stoliarov.

Han colaborado asimismo en la preparación del tomo para la imprenta: K. V. Kichunova, E. A. Grossman, A. V. Deriúguina, E. E. Davídov, A. V. Kalínina, A. A. Kislova, I. I. Krávchenko, I. S. Morózova, M. T. Stepaniants, A. M. Ushakov, L. A. Chasovítina y L. V. Shumílova.

Los redactores y autores expresan su agradecimiento a los hombres de ciencia soviéticos y extranjeros que han tomado parte en la revisión y discusión de los materiales correspondientes al tomo quinto y a los cuatro primeros de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, aparecidos anteriormente.

LA REDACCIÓN.

[1] El índice bibliográfico correspondiente a los tomos V y VI de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA se incluirá en el tomo VI.

CAPITULO I

COMIENZO DE LA ETAPA LENINISTA EN LA FILOSOFIA DEL MARXISMO. DESARROLLO DEL MATERIALISMO DIALECTICO Y DEL MATERIALISMO HISTORICO EN EL PERIODO DE LA PREPARACION Y REALIZACION DE LA PRIMERA REVOLUCION RUSA

1. Premisas históricas de la fase leninista en el desarrollo de la filosofía marxista. Rasgos característicos de esta fase.

A fines del siglo XIX, la sociedad capitalista entró en una nueva y última fase de su existencia: el período del imperialismo. La lucha revolucionaria de las clases trabajadoras entró también en una nueva fase: la de las revoluciones que transcurren bajo la dirección de la clase obrera y conducen al socialismo. En esta época se desencadena una poderosa ola de movimientos de liberación nacional contra el imperialismo y la opresión colonial.

En las nuevas circunstancias históricas, la doctrina del marxismo en general y su filosofía —el materialismo dialéctico e histórico— adquirieron un desarrollo multilateral gracias a las obras de Vladimir Ilich Lenin, de sus discípulos y de sus compañeros de lucha, militantes del movimiento obrero revolucionario de Rusia y del extranjero, y también gracias a la labor teórica y práctica del Partido Comunista de la Unión Soviética, fundado por Lenin, y de los demás partidos marxistas-leninistas.

A mediados de la década del 90 del siglo XIX inauguróse un nuevo período en la historia del marxismo: el período del leninismo; comenzó así una fase nueva, la fase leninista, en el desarrollo de la filosofía marxista.

Lenin apareció en la palestra de la historia no sólo como un gran revolucionario proletario y clarividente político, jefe del movimiento obrero ruso e internacional, sino también como genial pensador que impulsó, con espíritu creador, la filosofía del marxismo en las condiciones de la nueva época, ligándola indisolublemente al movimiento práctico que aspiraba a la transformación revolucionaria de la sociedad.

El leninismo es inseparable del marxismo, del que es su continuación y desarrollo. El marxismo-leninismo es una teoría científica y revolucionaria armónica e íntegra. "El leninismo es el marxismo de la época del

imperialismo y de las revoluciones proletarias, de la transición del capitalismo al socialismo, de la edificación del comunismo." [1]

El leninismo es la bandera de la clase obrera y de las masas populares de la actual época histórica, cuyo contenido ha sido expuesto en todas sus facetas por la *Declaración de la Conferencia de Representantes de los Partidos Comunistas y Obreros,* celebrada en noviembre de 1960: "Nuestra época, cuyo contenido principal consiste en la transición del capitalismo al socialismo, iniciado por la Gran Revolución Socialista de Octubre, es la época de la lucha entre dos sistemas sociales opuestos, la época de las revoluciones socialistas y de las revoluciones de liberación nacional, la época del derrumbamiento del imperialismo, de la liquidación del sistema colonial, la época del paso de nuevos y nuevos pueblos al socialismo, del triunfo del socialismo y del comunismo en escala mundial." [2]

La etapa leninista en la filosofía del marxismo representa un nuevo peldaño en la evolución del materialismo dialéctico e histórico: abarca la totalidad de los problemas planteados a la filosofía por la historia contemporánea y por el movimiento obrero y de liberación nacional en escala mundial, así como por el progreso de la ciencia de nuestra época, problemas a los que han dado solución Lenin, sus compañeros de lucha y sus discípulos. En el proceso de la lucha contra las reaccionarias ideas filosóficas y sociológicas de la burguesía imperialista, contra las corrientes revisionistas, antimaterialistas y metafísicas en el movimiento obrero, la filosofía del marxismo-leninismo se manifiesta, en todo el dominio de los problemas gnoseológicos, sociológicos y de problemas filosóficos, como la verdadera doctrina filosófica científica y viva de nuestros tiempos. La fase leninista de la filosofía del marxismo se distingue, además, por el desarrollo creador, y en todos aspectos del método de la dialéctica materialista, que constituye la médula viva del marxismo.

Hay una diferencia esencial entre las condiciones históricas en que se abre la fase leninista en la filosofía del marxismo y las condiciones históricas de la aparición del marxismo y de su filosofía.

Marx y Engels desenvolvieron sus actividades en la época del capital premonopolista, cuando el capitalismo marchaba aún por la línea ascendente y la revolución proletaria no era todavía una empresa práctica inmediata.

Lenin y sus discípulos encabezaron la lucha del proletariado internacional en la época del imperialismo, cuando el capitalismo se descompone, deslizándose por la línea descendente, y cuando la revolución proletaria se convierte en una necesidad práctica y directa.

"El imperialismo —escribió Lenin— es una fase histórica particular del capitalismo, y esta particularidad es triple. El imperialismo es: 1) capitalismo monopolista; 2) capitalismo parasitario o en descomposición; 3) capitalismo agonizante." [3]

Los rasgos característicos del sistema capitalista en el período del im-

[1] Vladimir Ilich Lenin. *Biografía.* ed. rusa, Moscú, 1960, pág. 579.

[2] *Documentos de la Conferencia de Representantes de los Partidos Comunistas y Obreros.* Moscú, 1960, pág. 8 (en ruso).

[3] V. I. Lenin. *El imperialismo y la escisión del socialismo.* En *Obras completas,* edición rusa, t. 23, pág. 94.

perialismo son: la desigualdad del desarrollo económico y político, la brusca agudización de todas sus contradicciones, las guerras imperialistas y la esclavización y el saqueo de otros pueblos.

Imperialismo significa reacción en todos los terrenos. El paso de la libre competencia al sistema de monopolios lleva consigo la renuncia de la burguesía de los países imperialistas a las libertades democraticoburguesas y el aplastamiento de los anhelos de independencia nacional de los pueblos oprimidos. En cuanto a su supraestructura, el imperialismo se caracteriza por la adopción de las formas abiertamente reaccionarias y terroristas de dictadura del capital financiero, por la descomposición de la ideología y de la moral burguesas y por la decadencia del arte y de otras manifestaciones de la cultura espiritual burguesa.

Al mismo tiempo, en la época imperialista del capitalismo tiene lugar un progreso de la técnica y la ciencia. Con vistas a obtener grandes beneficios y a estimular la carrera de armamentos, los capitalistas aplican en amplia escala numerosos adelantos de la ciencia y de la técnica modernas, empleándolos para sus fines reaccionarios. En esto se manifiesta claramente la índole contradictoria del desarrollo capitalista en la época del imperialismo: la sociedad burguesa, que es, en su conjunto, capitalismo en putrefacción, durante su fase imperialista frena el progreso de las fuerzas productivas; las relaciones burguesas de producción conducen a la anarquía de la producción y a crisis crónicas de superproducción; sin embargo, incluso bajo el imperialismo se opera un progreso técnico, crecen las fuerzas productivas de la sociedad, aunque sumamente desigual, y la ciencia y la cultura se enriquecen con notables conquistas.

El leninismo enseña que bajo el imperialismo se agudizan al extremo las contradicciones antagónicas del sistema capitalista, dimanantes todas ellas de una contradicción fundamental: la existente entre las relaciones capitalistas de producción y el carácter de las fuerzas productivas de la sociedad. Esta contradicción llega hasta provocar conflictos entre unas y otras y conduce a la revolución socialista. El incremento de las fuerzas productivas, su concentración, que crea las premisas materiales para su socialización, y el creciente antagonismo entre el trabajo y el capital originan la necesidad histórica de transformar la sociedad capitalista en socialista por la vía revolucionaria.

Junto a la contradicción principal entre el trabajo y el capital, entre el proletariado y la burguesía, hay otras contradicciones del imperialismo, también profundas, como las existentes entre las diversas potencias imperialistas en su lucha por las fuentes de materias primas y por territorios ajenos. La ley del desarrollo desigual del capitalismo en la época imperialista determina que unos países capitalistas adelanten a otros. En virtud de ello, se acentúa la lucha entre las potencias capitalistas por un nuevo y violento reparto de un mundo ya repartido, mediante la expansión económica y militar y mediante las guerras imperialistas.

También crece y se ahonda, bajo el imperialismo, la contradicción entre las clases explotadoras de las naciones dominantes y privilegiadas, de una parte, y los cientos de millones de seres oprimidos de la colonia, y países dependientes, de otra. Los movimientos de liberación nacional, en los que, durante la época imperialista, comienza la clase obrera a

desempeñar un papel de creciente importancia, socavan las posiciones del imperialismo y convierten las colonias y los países dependientes, de reserva que eran del imperialismo, en reserva de la revolución proletaria.

Las contradicciones del imperialismo convierten el capitalismo ascendente en capitalismo putrefacto, elevan a necesidad histórica directa la revolución socialista, que derroca la dominación del imperialismo. Empero, el hecho de que las contradicciones antagónicas del capitalismo conduzcan por ley natural a la muerte de éste no significa que el proletariado deba esperar a que el capitalismo caiga de por sí, automáticamente, sin sacudidas revolucionarias. Del curso objetivo del proceso histórico social, que exige imperiosamente ancho cauce para el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad y la emancipación de los trabajadores de la esclavitud capitalista, se infiere la vital necesidad de una intervención activa del proletariado en la marcha de la historia, la necesidad de la revolución socialista.[4] Al realizar ésta, la clase obrera y las masas trabajadoras aceleran el derrumbamiento del capitalismo y ponen las relaciones de producción en armonía con el carácter de las fuerzas productivas de la sociedad, creando las condiciones para el avance gradual.

Degradación de la ideología burguesa en la época del imperialismo. Auge creciente del pensamiento marxista. El desarrollo desigual, y contradictorio en extremo, del capitalismo en su fase imperialista y el paso de la burguesía imperialista a posiciones cada vez más reaccionarias, provocan también la degradación de la ideología burguesa, la descomposición y decadencia de las teorías filosóficas y sociológicas burguesas. A fines del siglo XIX y principios del XX, los ideólogos burgueses, que desde hace tiempo habían abjurado de las concepciones materialistas, ateas, humanísticas e ilustradas de los pensadores burgueses del pasado, cultivan en la filosofía, en la sociología y en la ciencia doctrinas reaccionarias, idealistas y metafísicas, dirigidas contra el materialismo en general y contra el marxismo en particular (neokantismo, positivismo y su variante machista, pragmatismo, intuicionismo, concepciones místico-religiosas, idealismo "físico" y "fisiológico", weismanismo-morganismo, etc.). En estas y otras tendencias de la filosofía burguesa de fines del siglo XIX y co-

[4] Son totalmente gratuitos los infundios de los actuales falsificadores del marxismo-leninismo S. Hook, L Bochenski, G. Wetter y otros, quienes afirman que Lenin y sus seguidores, que encabezaron la lucha del proletariado por la revolución socialista, se apartaron del "determinismo económico" de Marx, abrazando la senda del voluntarismo y del subjetivismo. (S. Hook, *Marx and the Marxists*, Nueva York, 1955, pág. 77; L M. Bochenski, *Der Sowjetrussische dialektische Materialismus*, Berna, 1956, pág. 34; *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought*, Cambr., 1955, pág. 144.) Semejantes invenciones tergiversan burda y deliberadamente el sentido de las concepciones de Lenin, sus doctrinas sobre la revolución. Lenin, que concedía trascendental importancia al factor subjetivo en el triunfo de la revolución, siempre partió de la existencia de premisas objetivas, económicas y políticas, para ella. Por ejemplo, en su artículo *La bancarrota de la II Internacional* (1915), después de enunciar los tres rasgos de una situación revolucionaria, subraya lo siguiente: "Sin estos cambios objetivos, independientes de la voluntad no sólo de los grupos y partidos, sino incluso de las clases, la revolución, por regla general, no es posible" (V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. rusa, tomo 21, pág. 190). He ahí la posición verdadera —la posición marxista— de Lenin, que nada tiene de común con el subjetivismo o el voluntarismo, y que mantiene consecuentemente el punto de vista del materialismo histórico de Marx.

mienzos del XX se manifiestan cada vez con mayor relieve sus rasgos reaccionarios.

En la época del imperialismo, la filosofía burguesa está impregnada de pesimismo, de desconfianza en el progreso futuro de la sociedad, de aversión al movimiento revolucionario, particularmente al movimiento proletario socialista, del afán reaccionario de contener el desarrollo progresivo de la sociedad y de evitar su transformación revolucionaria. En sus intentos de frenar el desarrollo social, del que se desprende, por ley natural, la inevitabilidad de la lucha de clases, de las revoluciones y de la transformación socialista de la sociedad, los ideólogos burgueses predican las ideas retrógradas del racismo, del militarismo, de las guerras agresivas, de la liquidación de las libertades democráticas y de la independencia nacional de los pueblos. Al mismo tiempo, los ideólogos burgueses pretenden desarticular los movimientos proletario, democrático-revolucionario y nacional de liberación con el señuelo reformista del "progreso paulatino" en el marco del capitalismo, sin lucha de clases, sin revoluciones ni radicales transformaciones socialistas.

La filosofía burguesa, en la época del imperialismo, está saturada de desconfianza en la fuerza de la razón humana, de irracionalismo, escepticismo y agnosticismo. Se caracteriza por su intento de adosarse como un parásito a los nuevos adelantos de la ciencia, de limitar el progreso del pensamiento científico mediante un empirismo de vía estrecha y su renuncia a las generalizaciones teóricas, a prever el futuro. Otra de sus características es un relativismo extremo que siembra la duda en la capacidad del hombre para conocer la verdad objetiva, penetrar en los secretos de la naturaleza y dominar las leyes del desarrollo social.

Son habituales, en la época que analizamos, el reforzamiento del fideísmo y de las ideas místicas en la filosofía burguesa, la renuncia de los filósofos burgueses y de algunos científicos del mundo capitalista al pensamiento libre y al ateísmo de las doctrinas filosóficas progresistas del pasado, el entrelazamiento, cada vez más estrecho, de la filosofía burguesa con la religión, en cuya compañía trata de socavar los cimientos materialistas de la ciencia, pretendiendo dar una interpretación idealista a las últimas realizaciones científicas.

Característico de la ideología burguesa en la época del imperialismo es no sólo el descenso vertical del nivel de las investigaciones filosóficas, sino la acentuación de las tendencias nihilistas respecto a la filosofía como forma específica de conocimiento del mundo. Menudean los intentos de liquidar la filosofía como ciencia independiente. Las diversas ramas del irracionalismo niegan, en esencia, lo que constituye la principal característica de la filosofía: el pensamiento teórico y racional. El pragmatismo se desentiende del razonamiento teórico, considerando verdadero aquello que es útil y ventajoso para las clases explotadoras; el neopositivismo sólo ve en la filosofía un medio de "interpretación" de los hechos científicos, y niega la existencia de la filosofía como disciplina autónoma que se ocupa de las leyes más generales de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento; el neotomismo y otras doctrinas filosófico-religiosas procuran, como durante la Edad Media, convertir la filosofía en apéndice de la teología. Y así sucesivamente.

Ante el pensamiento marxista se plantearon, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, nuevas tareas históricas. Había que preservar el marxismo y toda la herencia del pensamiento filosófico avanzado de la humanidad contra la ideología reaccionaria burguesa, hacer una síntesis de los modernos descubrimientos de la ciencia, solidificar y ensanchar los fundamentos materialistas de la filosofía para combatir el peligro idealista y las corrientes místico-religiosas de diversa índole. Maduró la necesidad de dar un nuevo aspecto a la filosofía del materialismo dialéctico haciendo una síntesis del desarrollo social moderno y de las realizaciones de la ciencia, de rebatir las doctrinas antimarxistas en el movimiento obrero, de pertrechar ideológicamente al ejército de la revolución proletaria y de perfeccionar el bagaje teórico de los partidos marxistas de la clase obrera. Esta magna misión de desarrollar la filosofía marxista y desenmascarar la reaccionaria y putrefacta filosofía burguesa fue llevada a cabo por Lenin y los leninistas en el proceso de la lucha por la victoria de la revolución socialista.

El movimiento obrero a fines del siglo XIX y principios del XX. La lucha por un partido marxista de nuevo tipo contra el oportunismo y el dogmatismo en la II Internacional. A fines del siglo pasado y a comienzos del presente, el período relativamente pacífico en el desarrollo del movimiento del proletariado se vio reemplazado por un auge del movimiento revolucionario obrero, de liberación nacional y democrático general.

El ascenso del movimiento obrero revolucionario y la aparición de nuevas formas, más elevadas, de la lucha proletaria (huelgas políticas y manifestaciones que conducían a la insurrección armada) reclamaban su dirección ideológica y orgánica por parte de los partidos marxistas. Mientras tanto, los partidos socialdemócratas de la II Internacional, creados en la época de desarrollo relativamente pacífico del capitalismo, transigían con el oportunismo en sus filas, menoscababan el papel de la teoría marxista y reducían a la nada la lucha política. Iban convirtiéndose en apéndices de sus minorías parlamentarias o de los sindicatos, idealizaban las reformas y atribuían un papel absoluto a las actividades legales en pleno dominio de la burguesía, por cuya razón se vieron incapacitados para ponerse al frente de la lucha revolucionaria del proletariado en una época de madurez de la revolución. Existían en los partidos de la II Internacional elementos de izquierda, pero formaban una minoría insignificante. El oportunismo iba descomponiendo más y más los partidos socialdemócratas, y comenzaba a predominar en ellos.

Se planteó con toda agudeza el problema de crear partidos marxistas de nuevo tipo, intransigentes con el oportunismo y capaces de ligar estrechamente la teoría con la práctica de la lucha revolucionaria. Tal fue el Partido Bolchevique, fundado por Lenin en 1903, en el II Congreso del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia. La creación de un partido marxista de nuevo tipo en Rusia constituyó un punto crucial en el movimiento obrero internacional y un acontecimiento de trascendencia para toda una época. Lenin, jefe de los marxistas rusos y organizador del partido revolucionario marxista de la clase obrera de Rusia, fue uno de los más destacados teóricos y dirigentes del movimiento comunista internacional.

A diferencia de los partidos socialdemócratas de la II Internacional, el partido marxista de nuevo tipo creado por Lenin —el Partido Comunista de la Unión Soviética— fue el partido de la revolución proletaria y de la dictadura del proletariado, implacable con los oportunistas y revolucionarios respecto a la burguesía, el partido del marxismo creador, contrario a todo dogmatismo, una organización que representa la forma suprema del movimiento obrero socialista y dirige todas las demás organizaciones clasistas del proletariado.

Una de las principales tareas históricas del leninismo fue la lucha contra el oportunismo predominante en la II Internacional y contra el dogmatismo, muy difundido en el movimiento obrero, con sus concepciones filosóficas y sociológicas.

El oportunismo era un producto del desarrollo relativamente "pacífico" del capitalismo durante el último tercio del siglo XIX, cuando las revoluciones burguesas de Occidente constituían ya un pasado bastante remoto y las revoluciones proletarias no se planteaban todavía como un problema práctico inmediato. La base social del oportunismo eran, de una parte, los elementos pequeñoburgueses que penetraron en el movimiento obrero y, de otra, la creación de la llamada aristocracia obrera, formada por los trabajadores relativamente bien retribuidos, mimados por la burguesía a expensas de los superbeneficios y de la explotación de las colonias. Unos y otros, contaminados de la ideología burguesa, servían de vehículo de la misma en el seno del movimiento obrero.

El oportunismo representa un apoyo ideológico del capitalismo en el movimiento obrero. Los oportunistas descarados, revisando la teoría marxista, renegaron de las ideas de Marx sobre la revolución proletaria y la dictadura de la clase obrera y se pusieron a predicar las fantasías burguesas acerca del carácter no clasista de la democracia burguesa y de la integración del capitalismo en el socialismo, declararon caduca y sin vigencia la doctrina de Marx y Engels sobre la revolución proletaria y la dictadura del proletariado y tergiversaron la teoría marxista, afirmando que carecía de fundamento filosófico y que pecaba de abstracta y de utópica. Los representantes típicos del oportunismo en política y del revisionismo en teoría fueron los bernsteinianos en Occidente y los "economistas" y liquidadores en Rusia. Pero hubo oportunistas disfrazados, que se proclamaban marxistas fieles y "ortodoxos" y que, ocultándose tras la bandera del marxismo, desfiguraban el contenido revolucionario de la teoría de Marx y Engels y trataban de convertir en dogmas muertos y desvinculados del movimiento obrero ciertas tesis de esta teoría que, habiendo sido acertadas en su tiempo, exigían ser puntualizadas o modificadas en la nueva época (por ejemplo, la tesis de la imposibilidad del triunfo de la revolución socialista en un solo país). En la II Internacional, los abanderados de semejante dogmatismo oportunista fueron Kautsky y los líderes de los mencheviques rusos, que posteriormente se deslizaron definitivamente al pantano del oportunismo.

Al convertir en dogma la tesis de Marx y Engels sobre la simultaneidad del triunfo de la revolución socialista en todos o en la mayoría de los países europeos —tesis justas para la época del capitalismo premonopolista—, los teóricos de la II Internacional perdían de vista que, en las nuevas

condiciones históricas, la revolución socialista podía triunfar primero en uno o varios países. Y con ello frenaban la iniciativa revolucionaria del proletariado de aquellos países que, constituyendo un eslabón débil del imperialismo, se hallaban en el umbral de la revolución socialista.

Igual que los demás teóricos de la II Internacional, los mencheviques rusos interpretaban de la manera más dogmática y rutinaria la idea de Marx y Engels de que la revolución proletaria se produciría en los países capitalistas adelantados, asegurando que Rusia y otros países entonces relativamente atrasados desde el punto de vista económico no podrían realizar la revolución proletaria y habrían de esperar a que el desarrollo de las fuerzas productivas alcanzase el "nivel necesario".

Uno de los rasgos distintivos del oportunismo de la II Internacional consistía en que ocultaba y falseaba los fundamentos filosóficos del marxismo: el materialismo dialéctico e histórico. Los reformistas reemplazaban la dialéctica marxista, que fundamenta teóricamente la necesidad y la inevitabilidad de la transformación revolucionaria de la sociedad capitalista en socialista, por concepciones vulgares, metafísicas y evolucionistas, tomadas a préstamo de los filósofos y sociólogos burgueses, acerca del perfeccionamiento pacífico y gradual del capitalismo, de la democracia burguesa, de la cultura burguesa, etc. Como exponente de tales concepciones reformistas y metafísicas han quedado las ideas de E. Bernstein, quien, empeñado en refutar la dialéctica de Marx, la declaró "trampa hegeliana" y propuso arrojarla por la borda.

Los oportunistas pretendieron suplantar el materialismo dialéctico, radicalmente hostil a cualquier género de filosofía idealista, por una mezcolanza ecléctica de corrientes idealistas de la filosofía burguesa: neokantismo, machismo, etc.

Lenin decía: "En el campo de la filosofía, el revisionismo iba a remolque de la "ciencia" académica burguesa. Los profesores "retornaban a Kant", y el revisionismo se arrastraba tras los neokantianos; los profesores repetían, por milésima vez, las vulgaridades de los curas contra el materialismo filosófico, y los revisionistas, sonriendo complacidamente, mascullaban (repitiendo ce por be el último manual) que el materialismo había sido "refutado" desde hacía mucho tiempo. Los profesores trataban a Hegel como a un "perro muerto" y, predicando ellos mismos el idealismo, sólo que mil veces más mezquino y superficial que el hegeliano, se encogían desdeñosamente de hombros ante la dialéctica, y los revisionistas se hundían tras ellos en el pantano del envilecimiento filosófico de la ciencia, sustituyendo la "sutil" (y revolucionaria) dialéctica por la "simple" (y pacífica) "evolución". Los profesores se ganaban su sueldo del Estado ajustando sus sistemas, tanto los idealistas como los "críticos", a la "filosofía" medieval imperante (es decir, a la teología), y los revisionistas se acercaban a ellos, esforzándose en hacer de la revolución una "incumbencia privada", no en relación al Estado moderno, sino en relación al partido de la clase de vanguardia." [5]

Los dirigentes de los partidos de la II Internacional (Carlos Kautsky

[5] V. I. Lenin, *Marxismo y revisionismo*. En *Obras completas*, trad. esp., Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, tomo 15, pág. 27.

y otros), adictos a una política centrista, no combatieron consecuentemente el revisionismo y consideraron factible "conciliarlo" con el marxismo, admitiendo la posibilidad de "complementar" éste con determinados postulados filosóficos no marxistas, hasta que, por último, procedieron a inculcar activamente en los partidos socialdemócratas la "filosofía de la paz de clase", revisionista en esencia. Incluso personalidades tan relevantes del movimiento socialdemócrata de Europa Occidental como A. Bebel y W. Liebknecht, que continuaron siendo marxistas, no aquilataron totalmente el peligro del revisionismo filosófico ni supieron desplegar una lucha consecuente e irreductible contra él.

G. Plejánov, F. Mehring, P. Lafargue, D. Blagóev y algunos otros filósofos marxistas [6] combatieron la penetración de la filosofía burguesa y del revisionismo filosófico en el movimiento obrero durante la última década del siglo pasado y a comienzos del presente. Criticaron el agnosticismo y el idealismo subjetivo del neokantismo y del machismo, el irracionalismo de Schopenhauer, de E. Hartmann y de Nietzsche, las concepciones sociológicas reaccionarias de Stammler, Brentano, Struve y Sombart, el voluntarismo de los anarquistas y otros criterios antimarxistas, así como las tesis de los revisionistas. Mas sus críticas de la filosofía burguesa y del revisionismo filosófico no siempre fueron consecuentes y eficaces. Limitábanse, en ocasiones, a una repetición de las tesis generales del marxismo, formuladas a mediados del siglo XIX, e incluso a conclusiones del materialismo premarxista, sin tomar en consideración la nueva experiencia del desarrollo social ni los avances de la ciencia.

Por otra parte, solían inclinarse a ver en el revisionismo filosófico una mera equivocación teórica antes que un resultado de la influencia de la ideología burguesa; y no siempre profundizaron hasta descubrir sus raíces sociales.

En todo el movimiento obrero internacional, fueron los marxistas revolucionarios rusos, los bolcheviques, con Lenin al frente, quienes adoptaron, desde sus primeros pasos en política, la actitud más consecuente e irreconciliable hacia la filosofía burguesa, el oportunismo y el revisionismo. Desde el momento de su aparición, hacia 1895, el leninismo emprende una enérgica batalla, como poderosa fuerza internacional, contra la filosofía burguesa.

Carácter internacional de la doctrina leninista. Rusia, patria del leninismo. El leninismo es un fenómeno internacional, con raíces no sólo en Rusia, sino en el mundo entero. En él, en su teoría filosófica y método, han sido generalizados la experiencia del desarrollo social, y del movimiento obrero mundial, así como las realizaciones de la ciencia y de la cultura del mundo entero. El leninismo revela y explica científicamente las nuevas leyes del sistema capitalista mundial en el período del imperialismo, las leyes de la revolución de las masas oprimidas y explotadas de la época moderna.

La importancia internacional del leninismo estriba también en que el partido marxista de nuevo tipo, creado y pertrechado ideológicamente por

[6] Véase nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, tomos III y IV, trad. de José Laín y Adolfo Sánchez Vázquez, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1962.

él, se convierte en ejemplo para el movimiento obrero de todos los países, en modelo para los partidos comunistas y obreros contemporáneos.

Rusia ha sido la patria del partido marxista de nuevo tipo, la patria del leninismo. Era el nudo de todas las contradicciones del imperialismo y, a comienzos del siglo XX, disponía de fuerzas sociales avanzadas capaces de quebrantar la resistencia de las viejas fuerzas caducas de la sociedad. Al frente del movimiento emancipador de Rusia marchaba el proletariado más revolucionario del mundo, que conducía tras de sí a los campesinos revolucionarios. El movimiento socialista de la clase obrera alentaba y unía bajo su dirección los diversos torrentes de la lucha de liberación: el movimiento campesino contra los residuos del régimen feudal terrateniente, el movimiento de liberación nacional de los pueblos oprimidos contra los colonizadores y el movimiento general democrático contra el zarismo, por las libertades populares.

"La historia —escribía Lenin— plantea hoy ante nosotros una tarea inmediata que es la *más revolucionaria* de todas las tareas *inmediatas* del proletariado de ningún otro país. La realización de esta tarea, la demolición del más poderoso baluarte, no ya de la reacción europea, sino también (podemos decirlo hoy) de la reacción asiática, convertiría al proletariado ruso en la vanguardia del proletariado revolucionario internacional." [7]

En virtud de todos estos motivos, Rusia, que ya en las décadas del 80 y del 90 del siglo XIX era uno de los grandes centros del movimiento democrático revolucionario internacional, pasó a ser el centro del movimiento obrero revolucionario mundial a fines del siglo XIX y, particularmente, durante la primera revolución rusa. Maduraba en el país una magna revolución popular, democrático-burguesa, encabezada por el proletariado, que realizaba la revolución con procedimientos propios. La clase obrera de Rusia, en el curso de la lucha liberadora contra el zarismo y el capitalismo, iba transformándose en destacamento avanzado, en vanguardia del proletariado internacional. Las condiciones históricas del desarrollo social de Rusia la habían preparado para desempeñar este papel.

Según cálculos de Lenin, a fines del siglo XIX había en Rusia cerca de diez millones de obreros asalariados en la industria, en el transporte, en la construcción, en la agricultura, en la industria forestal, etc. En la gran industria, en los ferrocarriles y en las minas se contaban entonces alrededor de dos millones y medio de obreros.

La industria de Rusia se distinguía, respecto a la de varios países de Europa Occidental, por un mayor grado de concentración de la producción. Cerca de la mitad de los obreros industriales correspondía a empresas con 500 o más trabajadores. El núcleo fundamental del proletariado industrial estaba concentrado en grandes empresas, situadas en los principales centros industriales y políticos del país. La clase obrera de Rusia, agobiada por el yugo del imperialismo y del zarismo, había desechado, en su mayor parte, las ilusiones democrático-burguesas.

Pese a sus estrechísimos vínculos con la lucha revolucionaria de la clase obrera de Rusia, el leninismo no fue jamás un fenómeno únicamente ruso en ningún terreno, sin excluir el de la filosofía. Constituiría una fal-

[7] V. I. Lenin, *¿Qué hacer?* En *Obras completas*, ed. esp. cit., tomo 5, pág. 380.

sedad reducir el papel de Lenin y del leninismo, como hacían los trotskistas y otros enemigos del leninismo, a la aplicación del marxismo a Rusia, a la unión del marxismo y de la práctica revolucionaria en un país atrasado, con predominio de la población campesina. Desde sus primeros momentos, el leninismo se manifestó como una fuerza internacional.

Lenin y los leninistas adaptaron y aplicaron la teoría marxista a la vida social de Rusia y a la revolución rusa; pero, además, descubrieron las leyes generales del desarrollo del capitalismo mundial en su fase imperialista, las leyes de las revoluciones socialistas y de otras revoluciones de las masas populares oprimidas en diversos países, las leyes del paso del capitalismo al socialismo y de la edificación del comunismo, iguales para todos los países. Con ello, Lenin y sus colaboradores pertrecharon ideológicamente a todo el movimiento comunista internacional.

La sólida e inconmovible base teórica del leninismo fue la doctrina marxista, continuación y desarrollo de la cual es el leninismo. Este tiene por fundamento filosófico el materialismo dialéctico e histórico de Marx y Engels.[8] El leninismo se apoya en todas las conquistas de la ciencia y la cultura, inclusive en las que eran desconocidas de Marx y Engels por ser posteriores a ellos y por haber aparecido en una nueva época histórica.

Después de sintetizar la nueva experiencia histórica universal y los adelantos de la ciencia en la época moderna, Lenin y sus discípulos hallaron una respuesta científica a todos los problemas capitales planteados por el curso del movimiento revolucionario internacional y por el desarrollo de la cultura mundial, y trazaron las principales vías de avance hacia el socialismo para todos los países. En este sentido, el leninismo representa la suprema conquista de la cultura mundial.

Por otra parte, el leninismo, surgido en Rusia, reflejó en su doctrina los mejores rasgos y cualidades del proletariado revolucionario de este

[8] Los actuales "críticos" burgueses del leninismo propalan machacona y fastidiosamente la falsa versión de que el leninismo constituye un fenómeno puramente ruso, cuyas raíces no están en el marxismo, sino en algunas doctrinas políticas rusas, no marxistas, del siglo XIX, a saber, en las concepciones anarcoblanquistas de Bakunin, Tkachov, Necháev, etc. Ciertos falsificadores burgueses aseveran que "Lenin modificó radicalmente el legado marxista, tanto por su contenido como por su espíritu", bajo la influencia de los populistas y de los anarquistas rusos *(Russian Thought and Politics,* Cambr., 1957, pág. 339; G. Wetter: *Der dialektische Materialismus...,* Viena, 1958; *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought,* Cambr., 1955; *The mind of Modern Russia,* New Brunswick, 1955; P. Scheibert: *Von Bakunin zu Lenin,* Leiden, 1956, y otros). Wetter llega al extremo de proclamar la "especial afinidad" entre el leninismo y "el movimiento religioso ruso" de los eslavófilos y de V. Soloviov. Otro intento de contraponer el leninismo al marxismo lo emprende I. Bochenski *(Einführung in die Sowjetische Philosophie der Gegenwart. Beilage zur Wochenzeitung. "Das Parlament"*, 1959, t. 45/49, núm. 4).

Todas estas malintencionadas invenciones de los enemigos del leninismo persiguen un propósito perfectamente definido: oscurecer esta doctrina, sembrar la duda en lo tocante a su carácter internacional, disociar el leninismo del marxismo.

De la propia esencia del marxismo-leninismo, como doctrina única e internacional, y de la crítica demoledora y perseverante que Lenin hizo del populismo, de las corrientes místico-religiosas y de otras teorías hostiles al marxismo, se desprende con toda claridad la total inconsistencia y falsedad del intento de comparar el leninismo con las tendencias idealistas de diversa índole y de la calumniosa versión de la "separación" del leninismo del marxismo.

país, encarnó y elaboró desde el punto de vista del marxismo las mejores tradiciones y los más preciados tesoros de la cultura rusa, por cuya razón representa, asimismo, su suprema conquista.

El leninismo, prolongación y desarrollo del marxismo, se basa en las mejores tradiciones de la cultura democrática rusa, en la cultura de Herzen y Belinski, de Chernishevski y Dobroliúbov, de Nekrásov y Saltikov-Schedrín, de Séchenov, de Timiriázev y de otros ilustres representantes de la nación rusa.

Las grandes tradiciones revolucionarias de Rusia y las valiosas conquistas de la ciencia rusa, continuadas y desarrolladas por Lenin y por el Partido Comunista, se han convertido en patrimonio de la clase obrera internacional y de la humanidad progresista.

Gracias a Lenin y al leninismo, Rusia, patria del primer partido marxista de nuevo tipo en el mundo, primer Estado socialista de la tierra, primer país socialista de la historia, constituye un ejemplo inspirador para los trabajadores de todos los países. El desarrollo creador de la teoría marxista por parte de Lenin y de sus discípulos reviste carácter internacional y ha adquirido trascendencia histórica universal.

Principales problemas filosóficos elaborados y resueltos por el leninismo. La histórica empresa de desarrollar de un modo creador la filosofía marxista en la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias dimanaba de la necesidad de transformar revolucionariamente la sociedad, haciéndola pasar de la fase del capitalismo monopolista al socialismo; dimanaba, asimismo, de las exigencias del movimiento obrero internacional, que adquiría nueva experiencia y nuevas formas, y del progreso de la ciencia, manifestado con todo vigor en la revolución que acababa de producirse en las ciencias naturales.

Uno de los principales problemas que se planteaban en la fase leninista del desarrollo ante el pensamiento filosófico era el de descubrir y fundamentar filosóficamente las leyes de la vida social en las nuevas condiciones históricas (que no podían haber sido objeto directo de investigación para Marx y Engels), es decir, en el período del imperialismo y de las revoluciones proletarias, en la época del paso revolucionario del capitalismo al comunismo.

Lenin debía descubrir, y descubrió, el carácter y las leyes de la época histórica que se inicia entre fines del siglo XIX y comienzos del XX; demostró que los principios del marxismo hallaban también plena confirmación en las condiciones de la nueva época, concretó y desarrolló las conclusiones revolucionarias de la doctrina marxista aplicadas a las nuevas circunstancias históricas.

Ante la teoría marxista se presentaron nuevos problemas porque la revolución socialista se puso al orden del día como una tarea práctica inmediata. Requeríase cimentar, sobre la base teórica de la filosofía marxista leninista, una nueva teoría de la revolución socialista, que partía de la posibilidad objetiva —surgida bajo el imperialismo— de la victoria de la revolución proletaria primero en algunos países, e incluso en uno solo. En relación con esto, adquirió particular importancia el problema de la transformación de las revoluciones democrático-burguesas en revoluciones socialistas.

Además, como al proceso universal del movimiento revolucionario se incorporaban Rusia y otros países de Europa Oriental, seguidos de China, India y otras naciones de Oriente con cientos de millones de habitantes, de cuya lucha dependía la victoria definitiva del socialismo en el mundo y que no habían sido objeto directo de estudio científico en las obras de Marx y Engels, ante Lenin y los leninistas se planteó la tarea de hacer un análisis filosófico de la vida histórico-social y de los movimientos de liberación de estos países, teniendo en cuenta sus peculiaridades y demostrando la plena posibilidad de aplicar los principios del marxismo al movimiento revolucionario de todos los pueblos del mundo.

Era de suma importancia para el movimiento obrero internacional el poner de relieve, a la luz del materialismo dialéctico e histórico, el papel del factor subjetivo en el desarrollo social, es decir, el estudio de los problemas relativos a la actividad consciente de las clases más avanzadas, a su papel en la revolución, al papel de las organizaciones políticas creadas por las clases en lucha (el Estado, los partidos), al papel de las ideologías en el desarrollo de la sociedad, etcétera.

En momentos en que se estaba efectuando el paso de un período relativamente pacífico a otro de revoluciones proletarias, y en que la instauración de la dictadura del proletariado iba convirtiéndose en aguda necesidad vital, una de las tareas primordiales del marxismo creador consistía en fundamentar teóricamente la importancia de la ideología socialista y de la función dirigente del partido revolucionario de la clase obrera en la transformación revolucionaria de la sociedad. Era de especial interés explicar el papel del factor subjetivo de la revolución, sobre la base del materialismo dialéctico e histórico, porque a fines del siglo XIX y comienzos del XX se difundió en el movimiento obrero internacional la tesis reformista de la "espontaneidad", que rebajaba el papel de la teoría revolucionaria y de la ideología en general, negando la importancia de la actividad revolucionaria de la clase obrera y de su partido revolucionario. En tales condiciones, Lenin y sus seguidores concedieron atención primordial al problema de la supraestructura en la vida social, a la fundamentación filosófica del papel de la ideología y de las organizaciones políticas y de otra índole en el desarrollo de la sociedad.

Además de ampliar la interpretación materialista de la historia, formulada por Marx y por Engels, Lenin y sus discípulos elaboraron de manera profunda la teoría del materialismo histórico de las relaciones mutuas entre la base y la supraestructura, al papel de las ideologías y de las instituciones políticas en el desarrollo de la sociedad; de este modo cumplieron las tareas que Engels había planteado ante el materialismo histórico en cartas escritas poco antes de su muerte.

Posteriormente, en la nueva época histórica que siguió a la gran Revolución Socialista de Octubre, ante el Partido Comunista surgieron nuevos problemas teóricos referentes a los medios y a las leyes del paso del capitalismo al socialismo, a la creación y al desarrollo de las relaciones socialistas de producción, al Estado socialista, a la nueva ideología, a la nueva cultura, etc.

En la esfera del materialismo histórico, adquirieron relevante significación los problemas de las relaciones internacionales y de la situación

internacional, de la guerra y de la paz en la época del paso al socialismo y de la edificación del comunismo.

Por cuanto el imperialismo representa la reacción en toda la línea, incluso en lo concerniente a la filosofía, y trae consigo la necesidad de emprender una lucha aguda e implacable contra la ideología burguesa y el oportunismo en el movimiento obrero, ante los marxistas se planteó, y hoy sigue planteada, la tarea de criticar desde todos los puntos de vista la ideología de la burguesía reaccionaria, sus concepciones filosóficas, las corrientes antimaterialistas y antidialécticas en el movimiento obrero y en la ciencia. Lenin consideraba que el liberalismo burgués, podrido hasta la médula, había engendrado dentro del movimiento obrero un oportunismo que a menudo se enmascaraba tras un marxismo verbal, pero hostil al marxismo en la realidad. "...Cuando el marxismo hubo desplazado a todas las doctrinas más o menos completas, hostiles a él —escribía Lenin—, las tendencias que se albergaban en estas doctrinas comenzaron a buscar otros caminos. Cambiaron las formas y los motivos de lucha, pero la lucha continuó. Y el segundo medio siglo de existencia del marxismo (década del 90 del siglo pasado) comenzó con la lucha de la corriente hostil al marxismo, en el seno de éste." [9]

Si en la segunda mitad del siglo XIX, época en que Marx y Engels desarrollaron sus actividades, el marxismo tropezaba en el movimiento obrero con adversarios declarados de su filosofía (Proudhon, Bakunin, Lassalle, Dühring y sus seguidores), dentro del movimiento obrero de fines del siglo XIX y comienzos del XX se dio la particularidad de que los enemigos enmascarados del marxismo, escudándose tras una bandera marxista, pretendían "completar" esta doctrina con una nueva "gnoseología" (el neokantismo, el machismo, etc.), que no era sino un disfraz de la vieja basura idealista. Exponían nuevos "sistemas" que, de palabra, estaban "por encima" del materialismo y del idealismo (el empiriocriticismo, el empiriomonismo, etc.), pero que en la práctica no eran más que "opio espiritual" para embrutecer a los trabajadores y apartarlos de la lucha revolucionaria, conduciéndoles al pantano del idealismo y del clericalismo. Lenin y los leninistas hicieron una crítica enérgica de todas las variedades del oportunismo y del revisionismo, que pasaban de contrabando la ideología burguesa al movimiento obrero, y pertrecharon teóricamente al partido marxista de nuevo tipo, intransigente para con la ideología burguesa y el oportunismo.

Al mismo tiempo, Lenin, sus compañeros de lucha y sus discípulos se manifestaron con energía contra la interpretación dogmática del marxismo, consistente en aplicar mecánicamente conclusiones y tesis acertadas para un período histórico, en cualesquiera condiciones, sin reparar en la nueva situación histórica, en las peculiaridades de los nuevos períodos, en la nueva experiencia de las clases revolucionarias ni en los modernos avances de la ciencia. Lenin y sus seguidores, apoyándose en su concepción creadora del marxismo, contra la interpretación dogmática del mismo por parte de los mencheviques rusos y de los teóricos de la II Internacional, que

[9] V. I. Lenin, *Marxismo y revisionismo*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., tomo 15, pág. 18.

ocultaban con esta interpretación su oportunismo, dieron al movimiento comunista internacional un claro ejemplo de solución dialéctica, histórica y concreta, de los principales problemas de la lucha revolucionaria. Así fue como, en la etapa leninista de la filosofía marxista, se desarrollaron los principios inconmovibles del marxismo: espíritu de partido de la ideología y unidad de la teoría y de la práctica, principios ambos ligados indisolublemente.

La novísima revolución operada en las ciencias naturales, la crisis de la física y la enconada lucha entre el materialismo y el idealismo que se trabó en el seno de aquellas ramas científicas, requerían del materialismo dialéctico una síntesis filosófica de los nuevos descubrimientos, señalando a la física el camino para salir de la crisis, etc. En el cumplimiento de esta misión, el materialismo dialéctico adquirió un aspecto nuevo, contemporáneo. Tal fue la tarea que corrió a cargo de Lenin, de sus seguidores y de sus discípulos.

La solución de los importantísimos problemas filosóficos que planteaba una nueva época histórica sólo podía alcanzarse impulsando de nuevo el método de la filosofía marxista, el materialismo dialéctico, concretándolo y aplicándolo a las nuevas condiciones de la vida social, a la reciente experiencia del movimiento revolucionario y a los últimos adelantos de la ciencia. De ahí que, a lo largo de toda su actividad, Lenin fijase su atención en los problemas de la dialéctica materialista como ciencia. El estudio de la dialéctica materialista de Marx y Engels y su fundamentación sucesiva con los datos que iban aportando la vida social y la ciencia resultaban tanto más necesarios cuanto que, como dijo Lenin, "todos estaban de acuerdo" con el principio del desarrollo en el siglo XX, pero los filósofos burgueses y los revisionistas interpretaban dicho principio en un sentido metafísico, según un evolucionismo llano y vulgar, reduciéndolo a un aumento gradual o a la disminución de lo que ya existía, negando que los saltos y las revoluciones surjan en el desarrollo social con arreglo a leyes y rechazando el hecho inquebrantable de que la fuente del desarrollo reside en la lucha de las contradicciones internas. Los oportunistas de la II Internacional y otros enemigos del leninismo aseguraban que, en la época histórica, la dialéctica estaba siendo "refutada" por nuevos fenómenos de la vida social, que testimoniaban una suavización de las contradicciones sociales y la existencia de un progreso pacífico, gradual, etc.

En su lucha contra la concepción metafísica del desarrollo, Lenin y sus discípulos reafirmaron y defendieron la concepción dialéctico-materialista, enriqueciendo y concretando la doctrina de Marx y Engels sobre las leyes y categorías de la dialéctica materialista. El desarrollo de ésta por parte de Lenin y de sus seguidores afectó a todas las facetas de la doctrina filosófica marxista: su teoría del conocimiento, los problemas filosóficos de las ciencias naturales, el materialismo histórico, la historia de la filosofía, la ética, la estética y otras.

La implacable lucha ideológico-política del leninismo contra la reacción imperialista, contra el revisionismo y el dogmatismo en el movimiento obrero ruso e internacional y la aguda crítica de las teorías burguesas y reformistas respecto a la "suavización de las contradicciones", a la "paz de clases" y al "progreso evolutivo" demostraron una vez más la certeza

y la vitalidad del método científico del marxismo —la dialéctica materialista—, de sus tesis y de sus conclusiones sobre la lucha de los contrarios como fuente del desarrollo, sobre el carácter de éste en forma de saltos, sobre la transformación del fenómeno en su contrario, sobre la negación de lo viejo por lo nuevo, etc.

La lucha ideológico-política del leninismo y la actividad práctica revolucionaria del partido marxista creado por Lenin enriquecieron la dialéctica materialista con un contenido nuevo y le proporcionaron una forma más perfecta y desarrollada, revelaron el papel decisivo de la lucha de lo nuevo contra lo viejo en el desenvolvimiento social, la riqueza y la variedad de los cambios dialécticos de unos fenómenos en otros (por ejemplo, la transformación de la revolución democrático-burguesa en revolución socialista o la transformación de la guerra imperialista en guerra civil).

Esta estrechísima vinculación de la filosofía materialista dialéctica con la práctica del movimiento obrero revolucionario, conseguida por Lenin y los leninistas, no dio lugar, en modo alguno, al olvido ni a la subestimación de los problemas de la teoría del conocimiento. En su lucha ideológico-política contra la filosofía burguesa y el revisionismo, Lenin opuso a los adversarios del marxismo el punto de vista del materialismo dialéctico en todos los problemas gnoseológicos. A diferencia de Plejánov y de otros marxistas de la II Internacional que subestimaban la dialéctica materialista y eran incapaces de aplicarla al proceso cognoscitivo, Lenin reveló su importancia como ciencia, como teoría del conocimiento y como lógica del marxismo, fundamentando de manera profunda y multilateral las leyes y las categorías de la dialéctica materialista y enriqueciendo la gnoseología del materialismo dialéctico con la nueva experiencia de la historia y con los avances de la ciencia moderna.

La labor revolucionaria, teórica y práctica, de Lenin y los leninistas corresponde a un período histórico en que dentro de la ciencia y del movimiento obrero —a diferencia de la época precedente—, además del idealismo y del fideísmo, adquirieron gran difusión corrientes antimaterialistas ocultas, que se amparaban tras la bandera de la ciencia, y a veces tras la del marxismo, y que pretendían suplantar la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico por la gnoseología idealista kantiana, machista, etc., lo cual encerraba un enorme peligro para la filosofía científica. Lenin y sus discípulos, empeñados en una lucha contra las corrientes antimaterialistas y las desviaciones del materialismo dialéctico, defendieron, aplicaron de manera consecuente y desarrollaron el principio del espíritu de partido de la filosofía, evitaron que el materialismo en la ciencia y en la filosofía pudiera ser minado desde dentro, concretaron y profundizaron la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico y, con ello, fortalecieron enormemente los fundamentos dialéctico-materialistas del marxismo.

La etapa leninista de la filosofía marxista demuestra de manera incontrovertible que el materialismo dialéctico e histórico, igual que el marxismo en su conjunto, es una doctrina viva y creadora en constante desarrollo. El marxismo no admite conclusiones ni fórmulas inalterables, idénticas para todas las épocas y para diversas condiciones históricas. Desde el

punto de vista del marxismo, toda ciencia, incluyendo la filosofía marxista, que parta de principios fundamentales comprobados en la práctica, se enriquece con la nueva experiencia, con nuevos conocimientos, y puede, en consecuencia, modificar sus tesis y sus conclusiones de acuerdo con las nuevas circunstancias.

Así como en cada rama de la ciencia hay principios fundamentales, reiteradamente confirmados por la práctica, por la experiencia, con lo cual han pasado a ser verdades irrebatibles, así también los principios de la filosofía marxista-leninista son verdades objetivas incontrovertibles confirmadas por todo el curso de la historia, por la experiencia del movimiento revolucionario de las masas y por las conquistas de la ciencia.

Lo principal, lo que caracteriza a la teoría marxista o su filosofía —el materialismo dialéctico e histórico— es que los principios del marxismo-leninismo son generales para todo el movimiento obrero internacional. Los partidos marxistas-leninistas, que desarrollan con espíritu creador, concretan y enriquecen el materialismo dialéctico e histórico mediante su labor práctica y teórica, no se apartan de los principios del marxismo, antes bien siguen fieles a ellos y velan por su pureza.

Hay un hecho que determina la naturaleza creadora del marxismo y de su filosofía: el hecho de que el marxismo es la ideología revolucionaria de la clase obrera, ideología que da al traste con todas las relaciones sociales e ideas viejas y caducas, y crea un mundo nuevo, comunista. Al mismo tiempo, el marxismo es una ciencia rigurosa, que descubre acertada y profundamente las leyes del mundo objetivo en constante desarrollo.

Ya en la aurora del movimiento obrero ruso, en 1899, escribía Lenin: "Nosotros no consideramos, en absoluto, la teoría de Marx como algo acabado e intangible; estamos convencidos, por el contrario, de que esta teoría no ha hecho sino colocar las piedras angulares en la ciencia que los socialistas deben impulsar en todos los sentidos, siempre que no quieran quedar rezagados en la vida. Creemos que para los socialistas rusos es particularmente necesario impulsar *independientemente* la teoría de Marx, porque esta teoría da solamente los principios *directivos* generales, que se aplican *en particular* a Inglaterra, de un modo distinto que a Francia; a Francia, de un modo distinto que a Alemania; a Alemania, de un modo distinto que a Rusia." [10]

Partiendo de la dialéctica marxista, Lenin defendió siempre la necesidad de examinar cada tesis del marxismo históricamente, en relación con las otras tesis marxistas y con la experiencia concreta de la historia.

El leninismo exige un examen histórico concreto de todos los fenómenos del mundo objetivo y del conocimiento, condena a los dogmáticos que ignoran las peculiaridades históricas de la vida social de cada país y, además, combate las concepciones revisionistas, que rechazan o tergiversan los principios generales del marxismo-leninismo, exageran las particularidades de los países y las contraponen a las tareas internacionales comunes de la clase obrera. "El marxismo-leninismo es una gran doctrina revolucionaria única, la estrella polar de la clase obrera y de los trabaja-

[10] V. I. Lenin, *Nuestro programa*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 4, páginas 209-210.

dores del mundo entero en todas las etapas de su magna lucha por la paz, la libertad y una vida mejor y por la creación de la más justa de las sociedades: el comunismo." [11]

La etapa leninista en la filosofía marxista dura hasta hoy día, época del tránsito revolucionario del capitalismo al socialismo.

La época histórica actual es la época de la victoria de las grandes ideas del leninismo. Las ideas filosóficas marxistas-leninistas se desarrollan en nuestro tiempo de acuerdo con las nuevas circunstancias históricas, por el Partido Comunista de la Unión Soviética y por otros partidos comunistas y obreros, fieles a los principios del marxismo-leninismo, que elaboran la teoría del marxismo en estrecho vínculo con la práctica de la lucha revolucionaria, de la construcción del socialismo y del comunismo.

Unidad de la teoría y la práctica en la filosofía del marxismo-leninismo. Lenin, sus discípulos y sus colaboradores han desarrollado la filosofía marxista con un criterio creador no sólo en obras especialmente dedicadas a los problemas del materialismo dialéctico e histórico (como, por ejemplo, *Materialismo y empiriocriticismo* o *Cuadernos filosóficos).* En el desarrollo de la filosofía del marxismo han desempeñado relevante papel, y siguen desempeñándolo, otras obras de Lenin y de sus partidarios, dedicadas a problemas de la teoría del comunismo científico, a la estrategia y a la táctica del movimiento revolucionario y a cuestiones económicas. Estas obras, saturadas de profundo contenido filosófico, constituyen ejemplos insuperables de elaboración creadora de la teoría y del método del materialismo dialéctico e histórico.

También son de un valor inapreciable para el desarrollo de la filosofía marxista, así como para la aplicación de sus tesis y conclusiones, los documentos del movimiento comunista internacional, del Partido Comunista de la Unión Soviética y de otros partidos marxistas-leninistas, que reflejan el inmenso papel revolucionario y renovador de las ideas filosóficas del marxismo-leninismo.

La actividad práctica de organización y educación revolucionaria llevada a cabo por los partidos marxistas-leninistas contribuye inmensamente al desarrollo de la filosofía. Dicha actividad guarda íntima relación con la filosofía del marxismo, en cuyos principios se basa. La labor práctica revolucionaria no deja a un lado, en modo alguno, los problemas de la filosofía, sino que, por el contrario, constituye una fuente inagotable del desarrollo del pensamiento filosófico. La práctica enriquece constantemente el materialismo dialéctico e histórico con nuevas tesis y conclusiones, confirma irrebatiblemente la vitalidad de la teoría filosófica y del método del marxismo-leninismo y plantea a la filosofía nuevos problemas. La unidad de la teoría y la práctica revolucionaria garantiza la victoria de la concepción marxista-leninista del mundo sobre la ideología burguesa, el revisionismo y el dogmatismo.

En la labor práctica revolucionaria de los partidos marxistas-leninistas se comprueba la universalidad del método dialéctico materialista, su fuerza y su vitalidad. Tomando parte activa en la vida, fundamentando teórica-

[11] *Documentos de la Conferencia de Representantes de los Partidos Comunistas y Obreros*, ed. rusa, pág. 55.

mente los caminos y las leyes de la creación y del desarrollo de nuevas relaciones sociales, de una nueva organización política de la sociedad, de una cultura y de una moral nuevas, y contribuyendo al progreso de las ciencias naturales y de otras ramas científicas, la filosofía marxista-leninista no se convierte en ciencia de las ciencias, no suplanta a otras ciencias. La filosofía marxista-leninista pertrecha a la ciencia y a la práctica con el arma de la interpretación dialéctica materialista de los fenómenos de la naturaleza, de la vida social y del conocimiento, forja el modo dialéctico-materialista de abordarlos y sintetiza teóricamente los datos de la ciencia y de la práctica en la doctrina de las leyes más generales del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento.

La teoría y la práctica del leninismo desmienten los infundios de los "críticos" del marxismo, quienes afirman que el materialismo, y especialmente el marxismo, ignora la vida espiritual de la sociedad, carece de altos ideales y no ofrece campo para una labor libre y creadora del hombre. En realidad, es justamente el marxismo-leninismo el que inculca a la clase obrera y a todas las fuerzas sociales progresistas los sublimes ideales del comunismo, del triunfo de la justicia social en el mundo entero, e inaugura una nueva época en todos los aspectos de la filosofía que estudian las diversas facetas de la vida espiritual de la humanidad (la ética, la estética, la historia de la filosofía, el ateísmo, etc.). Con ello se revela el carácter multifacético, la esencia multilateral de la filosofía marxista, y se reafirma el vigor y la potencia de los principios del materialismo dialéctico e histórico en todas las esferas de la vida social.

La inmensa importancia filosófica de las actividades de Lenin y de sus discípulos se manifiesta también en la brillante confirmación de sus audaces previsiones científicas que fundamentan la posibilidad de que se produzcan acontecimientos, derivados con fuerza de ley de todo el curso del desarrollo social (triunfo de la revolución socialista y construcción del socialismo primero en un solo país; paso directo de los países anteriormente atrasados al socialismo salvando la etapa capitalista) y sus admirables pronósticos científicos basados en el progreso de la ciencia (ideas leninistas sobre "la infinitud de la materia en profundidad", carácter inagotable del electrón, etc.). Así se manifiesta, de modo evidente, la arrolladora fuerza vital de la filosofía marxista-leninista, que transforma el mundo.

Todo ello testimonia que el leninismo eleva la grande e invencible doctrina filosófica del marxismo a un nivel superior y constituye una poderosa fuerza que impulsa de un modo creador la concepción científica del mundo y determina el contenido principal del pensamiento filosófico de la humanidad en la época actual, así como las vías de su desarrollo ulterior en el futuro.

2. Premisas científicas de la etapa leninista de la filosofía marxista.

Junto a los factores histórico-sociales, en el advenimiento de la etapa leninista del materialismo dialéctico desempeñó un relevante papel la nueva

situación creada en las ciencias naturales en la divisoria de los siglos XIX y XX.

La revolución contemporánea operada en las ciencias naturales. La situación a que aludimos se caracteriza, ante todo, por la revolución operada en las ciencias naturales, muy distinta de la que se produjo a mediados y en la segunda mitad del siglo XIX. La esencia de esta nueva revolución consistió, ante todo, en la penetración de la física en el mundo de los fenómenos intraatómicos (microfenómenos). Con este motivo, sufrieron una radical modificación las viejas ideas sobre la estructura y las propiedades de la materia. Quedó de manifiesto la limitación de la imagen física del mundo creada en los siglos XVII y XVIII. Ya no era el átomo, concebido mecánicamente y dotado de una masa inalterable, el fundamento de la nueva imagen física del mundo, sino el electrón, con sus propiedades específicas (masa variable, enorme velocidad de movimiento, facultad de disgregarse en la desintegración radiactiva, etc.).

Tres descubrimientos decisivos determinaron el carácter general y la dirección principal de la novísima revolución en las ciencias naturales: el descubrimiento de los rayos Roentgen (1895), capaces de penetrar profundamente en la materia, justamente en la envoltura electrónica de los átomos; el de la radiactividad (1896), que condujo al descubrimiento de su portador material, el radio (1893), y el del electrón (1897), como parte integrante común de todos los átomos.

El primero y el tercero de estos descubrimientos permitieron llegar hasta la esfera exterior del átomo, hasta su envoltura; el segundo abrió el camino para que la ciencia penetrase en la esfera más profunda del átomo: en su núcleo.

Los citados descubrimientos en el terreno de la física destruyeron hasta su raíz las viejas ideas metafísicas sobre el átomo y los elementos químicos como objetos absolutamente inalterables, intransformables, indivisibles e incapaces de desarrollarse. El hecho de que cada uno de estos descubrimientos desbrozase el camino hacia una de las dos esferas del átomo (el núcleo o la envoltura) explica por qué no es posible señalar sólo uno de los tres, aunque cada uno de ellos por separado patentizaba la mutabilidad del átomo, su divisibilidad, la posibilidad de desintegrarlo y con ello echaba por tierra el viejo concepto metafísico de la estructura de la materia y sus partículas, reafirmando un nuevo concepto, dialéctico por su contenido.

Toda la evolución ulterior de la física del siglo XX representa, sustancialmente, una continuación y una profundización de los descubrimientos señalados, en los cuales se expresó la esencia de la revolución iniciada en las ciencias naturales: el estudio de la envoltura electrónica del átomo condujo a la creación de la mecánica cuántica; y el del núcleo, a la física nuclear. Ambas líneas del desarrollo científico coincidieron en la física de las partículas "elementales".

La penetración de la física en las profundidades de la materia convirtió esta ciencia en la rama rectora de las ciencias naturales contemporáneas. En los siglo XVII y XVIII, lo era la mecánica, que imprimía su sello en las restantes ramas y daba a las ciencias naturales en general un carácter mecanicista. En el siglo XIX, el papel rector dentro de las ciencias

naturales pasó al grupo que estudia las formas más complejas ("supramecánicas") del movimiento de la materia: a la física, a la química y a la biología. En el siglo XX, la física se convirtió en la rama determinante de las ciencias naturales, y precisamente aquellos capítulos suyos que se ocupan de los aspectos más elementales (entre los conocidos) de la materia, de las formas más generales y fundamentales, del ser (el espacio y el tiempo en su dependencia respecto de la materia y el movimiento) y de los tipos más generales de relaciones sujetas a leyes de los fenómenos de la naturaleza (leyes estadísticas y dinámica, etc.).

En las ciencias naturales del siglo XX, el papel rector pasó a la física porque ella descubría las propiedades más generales y fundamentales de la materia y las relaciones de sus partículas. Esto contribuía a esclarecer el origen de todos los tipos del movimiento de la materia y de las formaciones materiales, incluso del portador de la vida y de su producto supremo: el cerebro pensante. De tal modo, la física coadyuvaba a descubrir el camino del desarrollo dialéctico de la naturaleza desde sus grados más simples e inferiores (entre los conocidos) hasta los más elevados y complejos.

También la biología planteó nuevos problemas de primordial importancia. El problema de las concepciones del desarrollo adquirió trascendental importancia en las nuevas condiciones. Desde los tiempos de Darwin, la idea del desarrollo se había abierto paso no sólo en la biología, sino en otras ciencias naturales; ahora se contraponía a la dialéctica no tanto la concepción metafísica de la invariabilidad de la naturaleza cuanto la concepción mecanicista de su desarrollo. Ello impulsaba a la filosofía marxista a realizar un estudio multilateral de las dos concepciones posibles, surgidas históricamente, de la evolución, y a fundamentar la concepción dialéctica del desarrollo en contraste con la concepción metafísica y mecanicista del movimiento.

La novísima revolución en las ciencias naturales abarcó, asimismo, el campo de la fisiología. Correspondió el papel principal al método objetivo de estudio de la actividad nerviosa superior de los animales y del hombre, creado por I. P. Pávlov con el descubrimiento de los reflejos condicionados, gracias al cual no sólo la actividad corporal del organismo vivo, sino también la psíquica, pasó a ser objeto de la investigación científica. Todo ello guardaba relación directa con problemas filosóficos tan hondos como, por ejemplo, el de la relación entre la conciencia y la materia, aportando un enorme material científico nuevo que requería una generalización filosófica.

La crisis de las ciencias naturales contemporáneas. Un importante hecho que caracterizaba la situación creada en el dominio científico en la divisoria de los siglos XIX y XX fue la crisis de las ciencias naturales. La pugna entre el materialismo y el idealismo dentro de las ciencias naturales de aquel tiempo adquirió rasgos totalmente nuevos. Hasta fines del siglo XIX, en dichas ciencias predominaba de manera casi absoluta el materialismo, que se presentaba como un fenómeno espontáneo, no estructurado filosóficamente, o como un materialismo metafísico o mecanicista, e incluso vulgar, a veces. Hasta fines del siglo XIX, el idealismo filosófico era el principal adversario de las auténticas conquistas de las ciencias

naturales. En los descubrimientos de éstas, los idealistas veían un reforzamiento de las posiciones del materialismo, la confirmación de la concepción materialista de la naturaleza, contraria al idealismo. De ahí que, hasta fines del siglo XIX, los idealistas y los agnósticos acostumbrasen a especular con las debilidades y dificultades de la ciencia y con los defectos de muchos conceptos científicos, particularmente con las limitaciones del modo metafísico de pensamiento, que seguía imperando en la mente de los investigadores, pese al contenido objetivo de los propios descubrimientos de la ciencia, que confirmaban la dialéctica de la naturaleza.

En la divisoria de los siglos XIX y XX, por primera vez en la historia de las ciencias naturales, se creó una situación radicalmente nueva, distinta por completo de la que existió a lo largo del siglo XIX: el idealismo se aferró no sólo a las debilidades y a los defectos de la ciencia, a las limitaciones de sus métodos de investigación, sino también a sus últimos progresos, que produjeron en ella una nueva revolución.

Lo que caracterizaba la nueva situación de las ciencias naturales era que los idealistas se aprovechaban, en su lucha contra el materialismo, del derrumbamiento de la metafísica y, en particular, de la caída de las viejas ideas metafísicas sobre la materia y su estructura. Pretendían aprovechar en su favor los nuevos descubrimientos de la física que venían a destruir las viejas nociones sobre la inalterabilidad del átomo, la constancia de la masa, etcétera. Una circunstancia facilitó esta maniobra: el desconocimiento de la dialéctica por los científicos, su alejamiento del materialismo dialéctico, fruto de la influencia de la ideología burguesa. También contribuyó a ello el hecho de que numerosos naturalistas defensores del materialismo, profesasen ideas metafísicas y mecanicistas sobre la materia y el movimiento, el espacio y el tiempo, la causalidad, los átomos y los electrones. Valiéndose de tal circunstancia, los idealistas trataron de presentar la bancarrota de la metafísica como la bancarrota del materialismo y de desplazarlo de la ciencia reemplazándolo por el idealismo y el agnosticismo. Esta tendencia reaccionaria de la filosofía idealista, dictada por la reacción general en toda la línea que llevaba consigo el imperialismo, produjo la crisis de la física contemporánea y, con ella, la de todas las ciencias naturales. Con tal motivo, en el campo de la biología arreció intensamente la lucha entre el darvinismo y el antidarvinismo, acompañada de la lucha del materialismo contra el idealismo y de la dialéctica contra la metafísica.

Según demostró Engels, en la época del capitalismo premonopolista la contradicción principal existente en todas las ramas de las ciencias naturales consistía en la total discordancia entre el modo caduco de pensar de los investigadores, cautivos de la metafísica, y el contenido genuino de los grandes descubrimientos científicos, en virtud de los cuales poníase de manifiesto la dialéctica inherente a la naturaleza. Se trataba de una contradicción entre el factor subjetivo (método de pensamiento empleado) y el factor objetivo (contenido de los descubrimientos) en la evolución de las ciencias naturales, entre la metafísica (imperante en la mente de los científicos) y la dialéctica (que se abría paso espontáneamente con cada descubrimiento importante). Sólo había un modo de resolver esta contradicción: que los propios científicos dominaran la dialéctica materialista.

Era el único camino para poner fin a la confusión y a las contradicciones que llenaban las ciencias naturales del siglo XIX.

En las nuevas circunstancias históricas del siglo XX, las contradicciones descubiertas por Engels en la evolución de las ciencias naturales del siglo XIX, cuando en ellas predominaba el materialismo, se agudizaron más todavía.

Ahora, en la época del imperialismo, la discordancia fue aprovechada y acentuada por los abanderados de la reacción filosófica a fin de desplazar el materialismo en general de las ciencias naturales, suplantándolo por el idealismo y el agnosticismo. El progreso mismo de la ciencia y la propia revelación del contenido objetivo de los procesos físicos, de carácter dialéctico, cualquiera que fuese su interpretación por los científicos, eran aprovechados para deducir conclusiones gnoseológicas reaccionarias de la revolución en las ciencias naturales y de los adelantos científicos. Así surgió una nueva contradicción, aún más profunda, en el desarrollo de las ciencias naturales de la época del imperialismo.

El idealismo continuaba manifestándose como enemigo jurado del materialismo, pero ahora no especulaba con las limitaciones y defectos de las viejas concepciones metafísicas sobre la materia y la naturaleza, sino con el fracaso de estas concepciones a la luz de los nuevos descubrimientos de la física. Al rechazar las concepciones metafísicas del viejo materialismo, los idealistas "físicos" abogaban por la metafísica de inspiración idealista, lo que se reflejaba, por ejemplo, en la absolutización del elemento de relatividad de nuestros conocimientos como elemento integrante de la dialéctica, en la exageración y absolutización de la determinación cuantitativa de los fenómenos físicos estudiados, llegando a su aislamiento de la propia materia, etc.

Para muchos investigadores, el verdadero sentido de los nuevos fenómenos de la física, a partir de los últimos años del siglo XIX, era incomprensible e inexplicable. A ciertos científicos comenzó a parecerles que, junto con las viejas nociones ya caducas sobre la estructura y las propiedades de la materia y sus micropartículas, se derrumbarían los propios pilares de las ciencias de la naturaleza, sus piedras angulares y todo el edificio del conocimiento científico. "La materia se desmaterializa", "la materia ha desaparecido". Estas manifestaciones testimoniaban el total desconcierto de aquellos naturalistas cuya concepción del mundo no estaba filosóficamente estructurada. Es más: algunos investigadores llegaron a creer que la ciencia había agotado sus posibilidades de progreso, y entrado en un callejón sin salida, que se había producido su bancarrota plena y que la crisis de la física constituía un síntoma directo de la muerte de la ciencia. Por otra parte, en contraposición a semejante escepticismo, se formulaban afirmaciones positivistas en el sentido de que la ventolera idealista carecía de importancia seria y no podía influir en el desarrollo de la ciencia, o de que la crisis revestía un carácter ocasional.

Problemas filosóficos planteados por el desarrollo de las ciencias naturales. La dispersión teórica no sólo entre los físicos, sino entre los representantes de otras ramas científicas, exigía a los filósofos marxistas una respuesta clara a las preguntas: ¿Qué sucede en la física contemporánea?, ¿en qué consiste la crisis de las ciencias naturales? Los marxistas

teóricos de la II Internacional (Plejánov y otros) no intentaron responder, pues ni siquiera se preocupaban por las ciencias naturales de su tiempo, ni veían relación alguna entre sus nuevos avances y la filosofía; y, si bien es verdad que criticaban el idealismo en boga, no ponían al desnudo sus tentativas de especular con las nuevas conquistas de la ciencia.

Fue Lenin quien dio respuesta a los problemas filosóficos planteados por la nueva revolución y por la crisis en las ciencias naturales.

En el artículo *Los que nos niegan* (1911) puso de relieve que la física contemporánea había enunciado nuevos problemas, importantes y complejos, a los cuales debía hacer frente el materialismo dialéctico.

Figuraba entre ellos el problema general de la relación entre la filosofía y las ciencias naturales, que surgía con un nuevo cariz en las condiciones de la revolución y de la crisis de esta rama de la ciencia. Se hizo evidente la radical contraposición entre las ciencias naturales y el materialismo dialéctico, de una parte, y entre las ciencias naturales y el idealismo filosófico y el fideísmo, de otra. Con tal motivo surgió el problema de la esencia de la crisis de la física moderna, de las causas que la habían producido y de las vías y procedimientos para superarla.

Se planteaba de manera muy especial el problema de la validez objetiva de las teorías, hipótesis y nociones científicas, el del valor objetivo de la propia ciencia y de sus conquistas y el de la solidez de los pilares sobre los que anteriormente se asentaba. Tales problemas eran literalmente impuestos a los científicos por el radical quebrantamiento de todos los anteriores conceptos y principios de la física. ¿Qué se venía por tierra y qué permanecía firme e inconmovible en medio de aquel impetuoso torrente de descubrimientos? He aquí la pregunta que se formulaban los filósofos y los investigadores de las más diversas corrientes. A los ojos de casi todos los científicos resultaba evidente que las anteriores ideas, consideradas hasta entonces como verdades absolutas, habían perdido tal carácter, mostrando su relatividad. Mas ¿cuál era el carácter de esta relatividad? ¿Contenían algún elemento absoluto las ideas científicas y, en caso afirmativo, en qué consistía ese elemento? Estas preguntas suscitaban divergencias. De ahí que se planteara de nuevo este viejo problema gnoseológico: qué es la verdad.

Con motivo del descubrimiento de algunos tipos de materia, desconocidos hasta entonces y dotados de propiedades nunca halladas antes por la ciencia, surgió en toda su agudeza el problema de la materia y de su relación con el movimiento. Algunos investigadores se preguntaban: ¿Se conserva la propia materia como base real del universo, pese a la mutabilidad de todos sus elementos, de sus propiedades y de las formas de su movimiento? Y si se conserva, ¿en qué propiedades y en qué manifestaciones de la misma podemos comprobarlo?

La variabilidad de las concepciones físicas sobre el espacio y el tiempo inducía a preguntar por el carácter del espacio y del tiempo reales y por su relación con la materia en movimiento. El descubrimiento de nuevos tipos de simulación sujeta a leyes de los fenómenos de la naturaleza (expresados matemáticamente con ayuda de relaciones y dependencias funcionales) requería una profundización de la interpretación científica de las leyes de la naturaleza, de la interacción de la causa y el efecto, etc.

Junto con el darvinismo y la nueva física, la doctrina de Pávlov reclamaba también un estudio filosófico del principio del determinismo, de la causalidad y la necesidad de la naturaleza.

Esta doctrina reveló el carácter reflejo de la actividad nerviosa superior y, en la lucha contra las reincidencias en el idealismo "fisiológico", planteó ante los marxistas, de manera imperiosa, la tarea de desarrollar en todos los planos la teoría del reflejo mediante la sucesiva aplicación de la dialéctica a esta teoría.

Por consiguiente, el estudio de cuestiones básicas para las ciencias naturales contemporáneas constituía uno de los rasgos característicos de la etapa leninista en la filosofía marxista.

El marxismo hubo de abordar los problemas filosóficos planteados por la novísima revolución en las ciencias naturales a fin de resolverlos desde las posiciones del materialismo dialéctico. En tal virtud, la filosofía marxista debía elevarse a un grado superior, correspondiente al nuevo nivel de desarrollo de las ciencias naturales.

3. Jalones principales de la vida y la obra de Lenin. Períodos fundamentales del desarrollo de la filosofía marxista-leninista antes de la Gran Revolución Socialista de Octubre.

Vladimir Ilich Ulianov (Lenin)[12] nació el 10 (22) de abril de 1870 en la ciudad de Simbirsk (hoy Ulianovsk). Hijo de un inspector de primera enseñanza, se graduó en 1887 en el Liceo Clásico de Simbirsk, y en 1891 terminó sus estudios como alumno libre en la Facultad de Derecho de la Universidad de San Petersburgo. En los años de su adolescencia, las concepciones de V. I. Ulianov (Lenin) se fueron formando bajo la influencia de la ideología democrático-revolucionaria, especialmente de las obras de N. G. Chernishevski y de la literatura progresista rusa. En 1888 ingresó en Kazán, en un círculo marxista organizado por N. E. Fedoséiev, comenzando, a partir de entonces, a estudiar *El Capital* y demás trabajos de Marx y Engels, así como las obras de Plejánov y de otros marxistas.

Durante su estancia en Samara (hoy Kuíbishev), de 1889 a 1893, Lenin critica la ideología populista desde el punto de vista del marxismo. En la primavera de 1893 escribe su artículo *Nuevos movimientos económicos en la vida campesina*, dedicado a rebatir, basándose en datos de la vida en el agro ruso después de la reforma, las utópicas teorías populistas, que negaban el desarrollo del capitalismo en Rusia.

Después de trasladarse a San Petersburgo (hoy Leningrado) en 1893, organiza círculos marxistas, propaga la teoría del marxismo entre los obreros avanzados y sigue combatiendo la ideología populista en su trabajo *A propósito del llamado problema de los mercados* (otoño de 1893) en el libro *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?*, escrito en la primera mitad de 1894, y en otras obras. La *Biografía de Lenin* dice muy acertadamente: "En esencia, el libro de Lenin *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los*

[12] Véase *Vladimir Ilich Lenin.* Biografía, ed. cit.

socialdemócratas? fue el primer manifiesto del naciente partido revolucionario marxista de Rusia." [13]

En otoño de 1894 leyó Lenin, ante un círculo de socialdemócratas petersburgueses, su informe *El reflejo del marxismo en la literatura burguesa*, en el que hacía objeto de severa crítica al "marxismo legal" de P. Struve. La obra de Lenin *Contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve* vio la luz en 1895.

En 1895 creó Lenin en Petersburgo la *Unión de lucha por la liberación de la clase obrera*, que, por primera vez en la historia de Rusia, unía el socialismo científico con el movimiento obrero, y constituyó el germen del partido marxista del proletariado de Rusia.

Lenin fue detenido en diciembre de 1895, permaneciendo en la cárcel más de catorce meses. En 1897 se le deportó a Siberia donde estuvo hasta 1900. Mientras duró el destierro dio fin a su libro *El desarrollo del capitalismo en Rusia* y escribió otras obras.

Durante la época de su deportación, continuó estudiando a fondo los trabajos de los fundadores del marxismo y la literatura filosófica clásica de la época anterior a Marx (Kant, Hegel, los materialistas franceses, etcétera), y sostuvo una amplia correspondencia sobre temas filosóficos con F. V. Lengnik. Por desgracia no han sido halladas las cartas de Lenin, en las que atacaba duramente al idealismo, defendiendo el materialismo dialéctico.

De 1900 a 1903, Lenin, en la emigración (Suiza, Alemania, Francia, Inglaterra), preparó ideológica y orgánicamente la creación del partido obrero marxista de Rusia en colaboración con Plejánov y otros miembros del grupo *Emancipación del Trabajo*. Dirigió el periódico *Iskra* y la revista teórica *Zariá*, que desempeñaron importante papel en la preparación ideológica del partido marxista. Después de la escisión del Partido en dos fracciones, la bolchevique y la menchevique, escisión producida en el II Congreso del Partido Obrero Social-demócrata de Rusia, Lenin se puso al frente de la organización bolchevique, revolucionaria y auténticamente marxista. Era éste el primer partido marxista de nuevo tipo, radicalmente distinto de los partidos reformistas de la II Internacional.

En la lucha por fundar el partido de nuevo tipo e incrementar el movimiento revolucionario, contra el oportunismo ruso e internacional, fue relevante el papel desempeñado por las obras de Lenin *¿Qué hacer?* (1902), *Un paso adelante, dos pasos atrás* (1904), *Las dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática* (1905) y otras. Durante los años de la primera revolución rusa (1905-1907), Lenin y los bolcheviques, dirigidos por él, encabezan los combates revolucionarios del proletariado ruso. En los años de reacción subsiguientes a la derrota de la primera revolución rusa, una de las misiones esenciales del partido consistió en defender los fundamentos teóricos del marxismo y en desarrollarlos. Esta empresa fue brillantemente realizada por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo* (1909) que constituyó una enorme contribución a la filosofía del marxismo. Revistieron asimismo particular trascendencia para el desarrollo de la filosofía marxista los trabajos de Lenin *Mar-*

[13] *Vladimir Ilich Lenin. Biografía*, pág. 36. ed. cit.

xismo y revisionismo (1908), *La actitud del partido obrero hacia la religión* (1909), *Las discrepancias en el movimiento obrero europeo* (1910), y otros.

Mientras preparaban una nueva revolución, los bolcheviques, encabezados por Lenin, presentaron una tenaz batalla al oportunismo en las filas del Partido (representado por los liquidadores y *otzovistas)* y fuera de Rusia, así como al centrismo de Kautsky en la II Internacional.

En 1912, bajo la dirección de Lenin, se celebró en Praga la VI Conferencia Panrusa del P.O.S.D.R., que expulsó del Partido a los mencheviques-liquidadores. La labor de Lenin en pro de la creación de un partido marxista independiente, del Partido Bolchevique, partido de nuevo tipo, se vio coronada por el éxito.

Durante la primera guerra imperialista mundial (1914-1917), Lenin elaboró la teoría y la táctica del Partido Bolchevique en los problemas de la guerra, la paz y la revolución, manteniendo una lucha decidida contra los jefes de la II Internacional, que habían abrazado la senda del socialchovinismo, y echando los cimientos de una nueva Internacional, la Internacional Comunista.

Las principales obras marxistas escritas en la época de la primera guerra mundial fueron los trabajos de Lenin *Cuadernos filosóficos* (1914-1916), *Carlos Marx* (1914), *Sobre la consigna de los Estados Unidos de Europa* (1915), *El programa militar de la revolución proletaria* (1916), *El imperialismo, fase superior del capitalismo* (1916), y *El Estado y la Revolución* (1917).

Al triunfar la revolución democrático-burguesa en Rusia, en febrero de 1917, Lenin salió de Suiza para Petrogrado, donde presentó, el 4 de abril, sus famosas *Tesis de Abril.*

Bajo la dirección de Lenin y del Partido Bolchevique, encabezado por él, la Gran Revolución Socialista de Octubre de 1917 alcanzó un triunfo de resonancia histórica universal.

Estos son los principales episodios de la labor revolucionaria, teórica y práctica, desplegada por Lenin en la época anterior a la Gran Revolución Socialista de Octubre.

El leninismo, incluyendo la etapa leninista del desarrollo de la filosofía marxista, desde mediados de la década del noventa, en que surgió, hasta nuestros días, representa una doctrina íntegra e indivisible, que se desarrolla y se enriquece sin cesar con la experiencia del movimiento revolucionario y con los progresos de la ciencia. Antes y después de la Gran Revolución Socialista de Octubre, el leninismo ha sido y es un desarrollo del marxismo, la ampliación y el enriquecimiento de la filosofía marxista con nuevas conclusiones y tesis, la acertada aplicación del método del marxismo —la dialéctica materialista— a las nuevas condiciones históricas.

La historia de la etapa leninista en la filosofía marxista, tanto antes de la Gran Revolución Socialista de Octubre como después de la misma, que inauguró una nueva era en la historia de la humanidad, se divide en períodos, correspondientes a los principales jalones históricos y a los acontecimientos más destacados del movimiento revolucionario. Desde el surgimiento del leninismo hasta la Gran Revolución Socialista de Octubre

de 1917 cabe apreciar dos períodos fundamentales en el desarrollo de la filosofía marxista-leninista.[14]

El *primer período*, que inaugura la etapa leninista del materialismo dialéctico e histórico y que comienza con la aparición del leninismo, abarca la elaboración de la filosofía marxista por Lenin y sus compañeros durante la época del nacimiento y creación del partido marxista de nuevo tipo en Rusia, de la preparación y realización de la primera revolución rusa. Este período, que comprende cerca de quince años (1894-1907), corresponde al momento histórico del paso definitivo del capitalismo mundial a su última fase, la fase imperialista. En el terreno político e ideológico, el período en cuestión se caracteriza por la penetración de elementos burgueses en el movimiento obrero, por la putrefacción interna de los partidos socialistas de la II Internacional, corroídos por las influencias oportunistas burguesas y pequeñoburguesas. Y en el plano filosófico, lo característico del período es una enconada lucha ideológica del materialismo dialéctico contra el neokantismo, el positivismo, la sociología subjetivista del populismo y el anarquismo, así como contra el revisionismo filosófico, difundido en el seno del movimiento obrero.

Por lo que concierne a la filosofía, Lenin y sus compañeros se fijan principalmente, durante este período, en los problemas del materialismo dialéctico, particularmente en la fundamentación filosófica del papel del factor subjetivo en la vida social, en la teoría de la revolución, etc.

El *segundo período* de la etapa leninista en la filosofía marxista, anterior a Octubre de 1917, es el del desarrollo del materialismo dialéctico e histórico durante los años comprendidos entre la primera y la segunda revoluciones rusas (1908-1917), en las condiciones creadas por la preparación, a cargo de las principales potencias capitalistas, de la primera guerra imperialista mundial y por esta misma guerra. El período a que nos referimos abarca dos fases históricas: 1) los años de reacción subsiguientes a la derrota de la primera revolución rusa (1908-1910), y 2) los del nuevo auge del movimiento obrero, la primera guerra mundial, la segunda revolución democrático-burguesa en Rusia y su transformación en la Gran Revolución Socialista de Octubre (1910-1917).

En la esfera de la filosofía, este período se caracteriza, de una parte, por la deserción de muchos representantes de la burguesía y de la intelectualidad burguesa —entre ellos no pocos compañeros eventuales de viaje del movimiento obrero— al campo del idealismo, de la religión y del misticismo y, de otra parte, por el "deslinde filosófico" que realizaron Lenin y los bolcheviques, dirigidos por él, salvaguardando y ampliando las bases filosóficas del marxismo, desenmascarando el machismo y las demás corrientes de la filosofía idealista de entonces, y criticando toda desviación hacia el idealismo en la ciencia y en el movimiento obrero.

Además, el período de 1908 a 1917 distinguióse por la detenida elaboración que Lenin hizo de la dialéctica materialista como ciencia, como lógica y teoría del conocimiento del marxismo, por su brillante aplicación

[14] De los períodos fundamentales del desarrollo de la filosofía marxista-leninista después de la Gran Revolución Socialista de de Octubre de 1917 trataremos en el tomo VI de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

de la dialéctica a las condiciones de la época del imperialismo y al análisis de las guerras y revoluciones de la nueva época. A este período corresponden magnos descubrimientos científicos de Lenin en los terrenos del materialismo histórico (análisis de las contradicciones y leyes del imperialismo, nueva teoría de la revolución socialista, nueva solución del problema de la guerra y la paz, doctrina sobre el Estado, sobre la dictadura del proletariado, etcétera).

Estas conclusiones teóricas y nuevas tesis de Lenin hallaron expresión en las decisiones y los documentos del Partido Bolchevique y en la prensa del Partido.

4. Desarrollo de la filosofía marxista por V. I. Lenin en la lucha contra las concepciones filosóficas y sociológicas del populismo.

Sólo después de derrotar ideológicamente al populismo y de rebatir sus conceptos filosóficos, sociológicos, económicos y políticos pudo crecer, fortalecerse y desarrollarse el marxismo en Rusia. Y fue Lenin quien asestó a la ideología populista el golpe de gracia.

En su crítica del positivismo populista, Lenin analizó los problemas cardinales del materialismo dialéctico e histórico, defendiendo y desarrollando los principios de la filosofía marxista.

Lenin refutó de la manera más categórica la afirmación de Mijailovski de que Marx no tenía filosofía propia. Esta especie ha sido propalada posteriormente, y en la actualidad la propalan los adversarios del marxismo, incluyendo a revisionistas de distinto jaez. Lenin puso de relieve que el marxismo había inaugurado una nueva era en el desarrollo de las ciencias sociales, que Marx y Engels fundaron una filosofía cualitativamente nueva y formularon los rasgos fundamentales de ésta con entera exactitud. La solución marxista de los problemas filosóficos difiere de modo sustancial de las soluciones propuestas por los pensadores precedentes. La interpretación materialista de la historia, parte inalienable de la filosofía marxista, elevó por vez primera la sociología al rango de ciencia. Lenin hacía hincapié en que Marx "ha colocado por primera vez la sociología sobre una base científica" [15] y en que la elaboración de una nueva teoría filosófica y político-económica significaba un gigantesco progreso de la ciencia social.[16]

Elaboración por Lenin de la dialéctica marxista en la lucha contra la metafísica de los populistas. Lenin sometió a crítica los falsos conceptos de Mijailovski sobre la dialéctica marxista, injustamente identificada por los populistas con la dialéctica idealista de Hegel. Según demostró Lenin, la argumentación populista contra el método dialéctico no ofrecía novedad alguna en comparación con las aseveraciones de los filósofos burgueses, que confundían el marxismo y la filosofía hegeliana. Uno de los teóricos del populismo —Zhitlovski— escribía, por ejemplo, repitiendo las vul-

[15] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. I, pág. 154.
[16] Ibídem, pág. 283.

gares divagaciones de los antimarxistas de Europa Occidental, que "el materialismo y la lógica dialéctica son elementos que, en el sentido filosófico, pueden considerarse incompatibles".[17]

Lenin refutó la afirmación de Mijailovski de que la tríada hegeliana desempeñaba un papel decisivo en el método de Marx, haciendo notar que los conceptos y juicios de los marxistas no se sustentaban sobre la "tríada", sino sobre la concordancia entre la teoría de Marx y la realidad. Al criterio idealistasubjetivo del populismo, basado en la distinción de "lo bueno" y "lo malo", "lo importante" y "lo no importante", el marxismo opone el criterio objetivo del conocimiento de la vida social. "En lugar de la diferencia en importante y no importante —observa Lenin—, estableció lo existente entre la estructura económica de la sociedad, como *contenido*, y la *forma* política e ideológica..." [18]

Cuando caracteriza el método de Marx, lo primero que hace Lenin es recalcar el valor de su fundamento teórico, el materialismo, que lleva en sí la idea del desarrollo y que niega los métodos del subjetivismo en el examen de los fenómenos sociales. El método del marxismo es en un todo contrapuesto al de los populistas, que representa un conjunto de procedimientos subjetivistas de examen de los fenómenos y una apreciación moral abstracta de los mismos, cuyo criterio es la convicción del "individuo críticamente pensante".

Criticando el eclecticismo populista, cuyo rasgo esencial era el reconocimiento de la "equivalencia" de todos los aspectos del objeto, de donde se deducía la selección arbitraria de ellos. Lenin puso de relieve que el método dialéctico obliga a elevarse, a remontarse por encima del concepto de la mera interacción y a efectuar una investigación científica multilateral de la realidad, destacando lo fundamental y decisivo entre el cúmulo de fenómenos. El marxismo —escribía Lenin— ha sabido distinguir lo esencial, las relaciones de producción, en la intrincada red de fenómenos sociales, y con ello ha logrado explicar científicamente el desarrollo de la sociedad.

Con su crítica de los métodos subjetivistas del populismo, Lenin demostró que dichos métodos no tenían nada que ver con la idea científica del desarrollo y la interpretación dialéctica de la fuente del movimiento y de los cambios. Frente a la concepción subjetivista del populismo, Lenin descubre la fuente objetiva del desarrollo, analizando este problema con datos relativos a las relaciones económico-sociales y políticas de la Rusia de aquel tiempo y llegando a valiosas conclusiones filosóficas respecto al contenido de la ley de la unidad y lucha de los contrarios.

Lenin subraya, en su análisis del proceso histórico del desarrollo del capitalismo en Rusia, que su base reside en la lucha de los contrarios económicos y sociales. Los populistas, en cambio, guiados por su método ecléctico, en lugar de reconocer y descubrir las contradicciones de la vida, las silencian, pretendiendo conciliarlas. Frente a este método populista, que implica la pasividad y la adaptación al orden establecido, Lenin pro-

[17] *Rússkoie Bogatsvo*, 1898, núm. 6, pág. 59.

[18] V. I. Lenin, *Contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve*. En *Obras completas*, ed esp. cit., t. 1, pág. 429.

clama: "...A lo pasivo hay que oponer lo que participa en la lucha de las *fuerzas sociales,* opuestas la una a la otra. *Hier liegt der Hund begraben.*" [Ahí está enterrado el perro. *Ed.*][19]

En *El desarrollo del capitalismo en Rusia,* Lenin mostró la dialéctica objetiva de las relaciones económico-sociales rusas imperantes a la sazón y puso de manifiesto que el surgimiento de lo nuevo y progresivo va acompañado de la lucha contra lo viejo y caduco. El capitalismo, al destruir las formas propias del régimen de servilismo en la vida social, suprimió el aislamiento, el patriarcalismo, y al mismo tiempo engendró nuevas relaciones sociales, nuevas formas de antagonismos que son la fuente del ulterior avance progresivo. Lenin, viendo la esencia del desarrollo en las contradicciones internas, escribía: "La contradicción no significa una imposibilidad. *(Widerspruch* no es lo mismo que *Widersinn.)* La acumulación capitalista, esta auténtica producción por la producción, es también una contradicción. Mas ello no le impide existir ni ser la ley de un determinado sistema económico. Lo mismo cabe decir respecto a las restantes contradicciones del capitalismo." [20]

Lenin exige un análisis del factor progresivo en la unidad de los contrarios en lucha, pues la examina a la luz de las acciones y de la lucha de las clases progresistas. El moderno desarrollo histórico-social conduce a la inevitable caída del capitalismo y a la victoria del elemento progresivo de los contrarios en lucha, a la victoria de la clase obrera revolucionaria.

Concretando la concepción dialéctica del desarrollo, Lenin hizo una profunda crítica de la pobre teoría del evolucionismo vulgar que, a fines del siglo XIX y principios del XX, se había extendido, tanto en las ciencias sociales como en las naturales. El capitalismo —explica Lenin— sólo puede desarrollarse a saltos, que son el resultado de la lucha de fuerzas económicas y sociales contrapuestas. "Numerosos errores de los escritores populistas provienen de sus intentos de demostrar que este desarrollo desproporcionado, a saltos, frenético, no es desarrollo." [21] Partidarios como eran del evolucionismo vulgar y de la conciliación de las contradicciones de la vida social, los populistas liberales rechazaban la teoría dialéctica sobre los saltos y eran enemigos de la revolución social, afirmando que la evolución de la sociedad incrementaba la confianza entre los grupos sociales y eliminaba la lucha entre las clases.

Desarrollo del materialismo histórico por Lenin en la lucha contra la sociología subjetivista del populismo. En su disputa con el populismo, muestra Lenin la abierta oposición entre la interpretación materialista de la historia y la sociología subjetivista. Esta última tiene su punto de partida en el ideal abstracto de "el individuo críticamente pensante" que, a juicio de los populistas, puede modificar a su antojo las relaciones sociales. El materialismo histórico, por el contrario, parte del reconocimiento de la ley objetiva del desarrollo social. En el proceso de la actividad

[19] V. I. Lenin, *Contenido económico del populismo.* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 1, pág. 370. Nota 1.

[20] V. I. Lenin, *Por una caracterización del romanticismo económico.* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 2, pág. 172.

[21] V. I. Lenin, *El desarrollo del capitalismo en Rusia.* En *Obras completas,* t. 3, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1957, pág. 590.

y de la lucha de los hombres en la sociedad van tomando cuerpo leyes que tienen fuerza de acción objetiva, como las leyes de la naturaleza. El marxismo ve en el desarrollo de la sociedad un proceso histórico natural, con arreglo a leyes.

Contrariamente a los ideólogos populistas, que, a semejanza de los neokantianos, excluían de la sociología las leyes del desarrollo de la sociedad, so protexto de que los fenómenos de la vida social eran siempre "irrepetibles" y "únicos", Lenin subraya la reiterabilidad de los fenómenos sociales, históricamente interpretada, y su sujeción a leyes.

Con arreglo al denominado método subjetivo en sociología, aceptado por los populistas, era imposible aplicar una ley general a los fenómenos sociales. La historia, según ellos, era un cúmulo de casualidades y de actos del libre albedrío de "individuos críticamente pensantes".

En su crítica de la sociología subjetivista de los populistas, Lenin señala que la interpretación materialista de la historia comienza por analizar lo esencial de las relaciones sociales: las relaciones materiales. Esto permite comprobar la reiterabilidad de los fenómenos sociales en su aspecto cardinal y también descubrir las leyes del desarrollo económico y social de la sociedad humana.

Contestando a Mijailovski, que había declarado que la historia la hacía "el individuo vivo con todas sus ideas y sentimientos", Lenin escribió: "Eso es muy cierto. Pero ¿qué es lo que determina esas "ideas" y "sentimientos"? ¿Puede defenderse en serio la opinión de que aparecen por azar, de que no dimanan necesariamente de un medio social dado, que sirve de material, de objeto de la vida espiritual del individuo, y que se refleja positiva o negativamente en sus "ideas y sentimientos", en la forma en que se representa los intereses de una u otra clase social?" [22]

Lenin critica el voluntarismo y el idealismo subjetivo de los populistas, explica el carácter objetivo de las leyes de la sociedad, analiza el problema del determinismo, el de la condicionalidad causal de la voluntad y de la actividad de los hombres en la sociedad. Los hombres no son dueños de modificar a voluntad las relaciones sociales ni de encauzar los procesos objetivos del movimiento social por cualquier camino. La voluntad y los actos de los hombres están condicionados por las leyes objetivas del desarrollo social. De ahí que un marxista, en sus investigaciones, tome como punto de partida la conexión objetiva interna de los fenómenos de la sociedad, y ante todo, el modo material de producción, que constituye lo principal y esencial en este sentido.

Lenin refutó la oposición metafísica que establecían los populistas entre lo subjetivo y lo objetivo en el desarrollo de la sociedad y la solución ecléctica que daban al problema de las relaciones entre la libertad y la necesidad. Contraponiendo la libertad de la voluntad a la necesidad, y confundiendo el determinismo con el fatalismo, aseguraba Mijailovski que si, desde el punto de vista de la interpretación filosófica común de lo existente, nuestros actos están supeditados a un determinismo incondicional, en el plano de la actividad práctica los hombres obran libremente, sin

[22] V. I. Lenin, *Contenido económico del populismo.* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 1, pág. 424.

que dependan lo más mínimo de las condiciones históricas. "La contradicción entre la necesidad y la libre voluntad —escribía— es virtualmente insoluble, y nosotros hemos de apoyarnos ya en la una, ya en la otra." [23]

También frustró Lenin los intentos de los populistas de imponer al marxismo una interpretación fatalista de la historia, e hizo ver que precisamente el conocimiento de las leyes objetivas del desarrollo de la sociedad proporcionado por el marxismo constituye la condición indispensable para una actividad racional y fructífera de los hombres. "Lejos de presuponer el fatalismo, el determinismo da base para la actuación consciente." [24]

Rebatiendo las ideas de los populistas, Lenin probó que la necesidad representa la base de la libre actividad de los hombres y de las clases en la sociedad. Las leyes objetivas del desarrollo de ésta no pueden contraponerse a la actividad histórica de los hombres. Dichas leyes se forman en el proceso de la actividad y de la lucha de las clases sociales y se basan en las relaciones de producción y en la lucha de clases de los hombres en el seno de la sociedad. Las leyes de esta última son el producto objetivo de la actividad y de la lucha de las clases en cierta etapa del desarrollo histórico y, al mismo tiempo, determinan la voluntad, la conducta y la actividad de los hombres.

Convencido de que una de las tareas esenciales del materialismo histórico consistía en descubrir las leyes más generales del desarrollo de la sociedad, Lenin consignó también la importancia de la investigación de las leyes especiales propias de una sociedad en tal o cual grado de su evolución histórica. "La importancia científica de semejante investigación consiste en aclarar las leyes especiales (históricas) que rigen el surgimiento, la existencia, el desarrollo y la muerte de un organismo social determinado y su reemplazo por otro, por un organismo superior." [25]

Corresponde a Lenin el mérito histórico de haber concretado y desarrollado la doctrina marxista de las formaciones económico-sociales. Lenin subrayó: que, 1) la sociedad representa un "organismo social" en un grado determinado de desarrollo histórico; 2) que a este organismo le son inherentes leyes peculiares de funcionamiento y desarrollo; 3) que el concepto de formación económico-social abarca todos los aspectos esenciales de la sociedad en este grado de su desarrollo histórico: el modo de producción, las distintas concepciones políticas, jurídicas e ideológicas y las instituciones correspondientes, las relaciones y la lucha de las clases, los vínculos familiares, sus formas, etc. El marxismo preceptúa, al estudiar cualquier faceta de la vida social, que se tenga en cuenta el grado concreto de evolución de la sociedad, es decir, la formación social dada y, en primer término, la base de la misma.

La formación social es un organismo cuya base la constituyen las relaciones de producción, que corresponden al carácter y al nivel de

[23] N. K. Mijailovski, *Obras*, t. III, pág. 440. Petersburgo, 1897.

[24] V. I. Lenin, *Contenido económico del populismo.* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 1, pág. 439.

[25] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo"...?* En *Obras completas*, tomo 1, pág. 179. (Lenin cita aquí las palabras en las que Marx transcribe la descripción que del método dialéctico dio la revista *Vestnik Evropi* en 1872 en la nota: *El punto de vista de la crítica de C. Marx sobre la Economía política.—Red.)*

las fuerzas productivas. El modo de producción representa el rasgo principal de una formación social. De ahí que Marx, procurando recalcar este elemento decisivo, se refiera a la formación económico-social. Pero, sin embargo, observa Lenin, "Marx, siempre y en todas partes, estudiaba las superestructuras correspondientes a estas relaciones de producción, cubría el esqueleto de carne y le inyectaba sangre." [26]

Lenin puso al desnudo la inconsistencia de los intentos de Mijailovski y de otros sociólogos burgueses de reducir la interpretación materialista de la historia a un vulgar "materialismo económico". El marxismo —aducía Lenin— exige que se estudien no sólo las relaciones económicas, sino todas las relaciones sociales. "Por ello, *El Capital* obtuvo un éxito tan gigantesco, pues esta obra del "economista alemán" ha puesto ante los ojos del lector toda la formación social capitalista, como organismo vivo, con los diversos aspectos de la vida cotidiana, con las manifestaciones sociales efectivas del antagonismo de clases propio de las relaciones de producción, con su superestructura política burguesa destinada a salvaguardar el dominio de la clase de los capitalistas, con sus ideas burguesas de libertad, igualdad, etc., con sus relaciones familiares burguesas." [27]

En la polémica con los populistas, Lenin trató particularmente de esclarecer que la interpretación materialista de la historia no tiene nada de común con el "materialismo económico", variedad del fatalismo social. Denunciando el truco sofístico de Mijailovski, quien llegó a afirmar que las ideas de Marx sobre el futuro se sustentaban sobre la fe en la infalibilidad del esquema de desarrollo de Hegel, Lenin dejó sentado que la sociedad no se desarrolla en virtud de una fatal predeterminación, sino en una lucha encarnizada de lo nuevo contra lo viejo, lucha llevada a cabo por hombres y por clases. El marxismo reclama una intervención activa de la clase revolucionaria en el proceso histórico-social. El materialismo marxista lleva implícita la exigencia de ayudar activamente a la parte progresista en la lucha de los contrarios, al lado progresivo del desarrollo social, de actuar con vistas a la transformación revolucionaria de la realidad, de combatir a las fuerzas reaccionarias en la historia.

Descubriendo la falsedad de las ideas populistas sobre el papel del individuo en la historia, señaló Lenin que la fuente metodológica del subjetivismo de los populistas residía en la contraposición entre la actividad del individuo y las leyes del desarrollo social, lo que halla reflejo en la antítesis de la libertad y de la necesidad, establecida por ellos. Lenin decía: "La cuestión real que surge al valorar la actuación social del individuo consiste en saber en qué condiciones se asegura el éxito a esta actuación. ¿Qué garantiza que esa actividad no resultará un acto individual que se hunde en el mar de actos opuestos? En ello consiste precisamente la cuestión que resuelven de modo diferente los socialdemócratas y los demás socialistas rusos: ¿cómo ha de arrastrar a las masas la actividad dirigida a realizar el régimen socialista, para aportar resultados serios? Es evidente que la solución de esta cuestión depende directa e inmediatamente de la

[26] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo"...?* En *Obras completas*, ed. esp. cit., pág. 153.
[27] Ibídem.

idea que se tenga de la agrupación de las fuerzas sociales en Rusia, de la lucha de clases que constituye la realidad rusa..." [28]

El marxismo —explicaba Lenin— ofrece una solución a este problema sin contraponer la actividad del individuo a las leyes del desarrollo social ni el libre albedrío a la necesidad, sino descubriendo la conexión dialéctica existente entre ellos. El marxista asocia el problema del papel del individuo en la historia con el de la actividad de la clase a que pertenece dicho individuo, con las relaciones reales entre las clases. Pero los sociólogos subjetivistas eligen la conciencia del individuo como punto de partida para el estudio de la sociedad. Lenin hace notar la disparidad de estos principios metodológicos, consignando que el "sociólogo materialista, al estudiar determinadas relaciones sociales entre los hombres, estudia con ello mismo a los *individuos reales*, de cuyas acciones se forman las relaciones mencionadas. El sociólogo subjetivista, aunque al parecer comienza sus razonamientos hablando de los "individuos vivos", de hecho empieza atribuyendo a éstos "ideas y sentimientos" que considera racionales (porque al aislar a sus "individuos" de la situación social concreta, se imposibilita para estudiar los *verdaderos* sentimientos e ideas de dichos individuos), es decir, "empieza por una utopía", cosa que ha tenido que confesar el señor Mijailovski".[29]

Así, pues, Lenin patentizó que el materialismo histórico no niega ni restringe el papel del individuo o su actividad, sino que busca el fundamento objetivo, económico-social y sujeto a leyes de esta actividad. La importancia del individuo viene determinada por el movimiento y por los actos de las masas, cuyo papel se acredita sin interrupción en el proceso de la historia. Lenin, después de Marx, resalta la ley de la vida social de acuerdo con la cual "a medida que se amplía y profundiza la creación histórica de los hombres, debe crecer también la masa de población que forja conscientemente la historia".[30]

Lenin plantea el problema del papel del individuo y de las clases bajo el capitalismo en el terreno de la lucha de clases contemporánea. La comprensión del hecho indiscutible de que la historia de la sociedad es la historia de las acciones de las masas populares (en la sociedad antagónica, la historia de la lucha de clases) permite también apreciar en su valor la actividad de los políticos e ideólogos de la clase obrera, quienes, apoyándose en el movimiento de las amplias masas populares y poniéndose al frente del mismo, ejercen señalada influencia sobre el curso de los acontecimientos históricos.

Con la aparición del partido proletario y con la propagación de las ideas del marxismo, aumenta sin cesar la influencia de las masas trabajadoras, encabezadas por el proletariado, en el curso de la historia.

Guiándose por este planteamiento general del problema del papel de las masas populares en la historia, Lenin lo aplica concretamente a las

[28] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo"...?* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 1, pág. 142.

[29] V. I. Lenin, *Contenido económico del populismo...* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 1, págs. 424-425.

[30] V. I. Lenin, *¿A qué herencia renunciamos?* En *Obras completas*, ed. esp. cit., tomo 2, pág. 514.

condiciones sociales de la época, considerándolo como el problema del movimiento revolucionario de las masas populares bajo la dirección del proletariado, como el problema de la alianza de la clase obrera con los campesinos, bajo la hegemonía del proletariado.

Al tiempo que combatía a los populistas, Lenin estudió una serie de cuestiones relativas a la interpretación materialista de la historia. Defendió la concepción marxista del Estado y sometió a una crítica demoledora la de los populistas. Recalcó que el Estado no es una organización situada por encima de las clases (como afirmaban aquéllos), sino un instrumento de dominio y de supeditación en la sociedad. En su obra *¿Quiénes son los "amigos del pueblo"?*, Lenin, concretando la tesis de Marx sobre la transición revolucionaria del capitalismo al comunismo, concibió la fórmula teórica y política de esta transformación revolucionaria de acuerdo con las condiciones de la lucha revolucionaria en Rusia.

"Es la clase de los obreros a la que los socialdemócratas dirigen toda su atención y toda su actividad. Cuando sus representantes avanzados asimilen las ideas del socialismo científico, la idea del papel histórico del obrero ruso, cuando estas ideas alcancen una amplia difusión y entre los obreros se creen sólidas organizaciones, que transformen la actual guerra económica dispersa de los obreros en una lucha consciente de clases, entonces EL OBRERO ruso, alzándose a la cabeza de todos los elementos democráticos, derribará el absolutismo y conducirá AL PROLETARIADO RUSO (al lado del proletariado DE TODOS LOS PAÍSES) *por el camino directo de la lucha política abierta a* LA REVOLUCIÓN COMUNISTA VICTORIOSA." [31]

Esta tesis leninista contiene el núcleo de la nueva teoría de la revolución socialista: la idea de la hegemonía del proletariado, de la alianza de la clase obrera con los campesinos y de la transformación de la revolución democrático-burguesa en revolución socialista. En sus trabajos posteriores, sobre todo en los del período de la revolución de 1905, Lenin elaboró todas estas tesis con mayor amplitud aún.

Por consiguiente, en la lucha contra la filosofía y la sociología populistas, Lenin defendió, explicó y desarrolló las tesis cardinales del materialismo dialéctico e histórico en conexión estrecha con las tareas políticas entonces planteadas ante la clase obrera rusa y ante los socialdemócratas revolucionarios.

En su libro *El desarrollo del capitalismo en Rusia,* reveló las peculiaridades del capitalismo en este país, realizó un estudio ejemplar y clásico, desde el punto de vista sociológico, de la economía campesina, de los adelantos de la industria, de las relaciones sociales, etc. Estas investigaciones sociológicas concretas, basadas en el examen de un material cuantioso y en el análisis de numerosos datos estadísticos, nos ofrecen un brillante ejemplo de aplicación del materialismo histórico al estudio de diversas facetas de la vida social. Con ayuda de los hechos recogidos y generalizados. Lenin echó por los suelos la versión populista sobre el carácter artificial del capitalismo en Rusia, destruyó la leyenda populista de la "originalidad" del desarrollo del país y puso de relieve la diferen-

[31] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo"...?* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 1, pág. 318.

ciación de los campesinos y el incremento de la lucha de clases en el campo.

La teoría y el método del materialismo histórico forman una sociología genuinamente científica, constituyendo la base del estudio concreto de los fenómenos de la vida social. Esta conclusión se deduce necesariamente de los trabajos de Lenin.

5. Desarrollo de la filosofía marxista por V. I. Lenin en la lucha contra el neokantismo y el revisionismo.

Para la defensa, la fundamentación y el ulterior desarrollo de la filosofía marxista, fue de capital importancia la lucha de Lenin contra el "marxismo legal", el bernsteinismo, el "economismo" y el menchevismo, lucha que sostiene cuando en la socialdemocracia internacional se intensificaba la tendencia oportunista que halló su expresión teórica en el revisionismo.

El programa teórico de tal tendencia reclamaba una revisión del marxismo revolucionario y de sus bases filosóficas. En la batalla emprendida contra el materialismo dialéctico e histórico dentro del movimiento obrero, el revisionismo partía, principalmente, de la filosofía del neokantismo.

La variante rusa del revisionismo internacional fue el "marxismo legal", que surgió al margen del movimiento obrero, como un reflejo del marxismo en la literatura burguesa, y que anticipó en su programa la revisión del marxismo intentada posteriormente por el bersteinismo en Occidente. Lenin comentó luego este hecho, diciendo que la historia les había jugado una mala pasada a los oportunistas de un país atrasado, obligándoles a anticiparse a los oportunistas de algunos países adelantados.

Los "marxistas legales", como Struve, Bulgakov y otros, pretendían supeditar y acomodar el movimiento obrero a los intereses de la sociedad burguesa. En su opúsculo *Notas críticas acerca del desarrollo económico de Rusia* (1894), Struve escamoteó de la teoría de Marx la doctrina de la lucha de clases, de la revolución proletaria y de la dictadura del proletariado.

En lo concerniente a filosofía, los "marxistas legales" se manifestaban contra el materialismo dialéctico e histórico y en favor del neokantismo, completado, en la explicación de la historia, con un materialismo económico vulgar.

En sus artículos *Algo más sobre la teoría de la realización* (1899), *Crítica no crítica* (1900) y otros, Lenin tilda de eclécticos y antidialécticos los puntos de vista filosóficos de los "marxistas legales", calificándolos de expresión directa de la filosofía burguesa de aquel tiempo. Struve y sus partidarios seguían, en muchos casos, a neokantianos como Cohen, Riehl, Simmel y Stammler. Criticando el libro de Bernstein *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* y el de Kautsky *Bernstein y el programa socialdemócrata*, decía Struve: "El hecho de que la socialdemocracia, en la persona de Bernstein, haya pedido un empréstito básico a la ciencia "burguesa" no representa ni un oprobio ni una desgracia.

Esperemos que esto contribuya a que la expresión "ciencia burguesa" pierda el influjo que ejerce sobre las mentes." [32]

Con ello, Struve aludía a Lenin, que había declarado que los "marxistas legales" y los bernsteinianos iban muy a la zaga de la ciencia burguesa.

Fue Lenin uno de los primeros marxistas que pusieron al desnudo el fondo ideológico del neokantismo, su esencia reaccionaria y clasista.

Aun en vida de Engels, Lenin criticó a los "marxistas legales" en el artículo *Contenido económico del populismo y su crítica en un libro del señor Struve*, trabajo que era una respuesta al libro de Struve *Notas críticas acerca del desarrollo económico de Rusia*. La censura de las opiniones de Struve fue todavía más ruda en el artículo *Reflejos del marxismo en la literatura burguesa*. "Como se ve por el título —escribió Lenin posteriormente—, la polémica con Struve fue entonces incomparablemente más fuerte y concreta (por las conclusiones socialdemócratas) que en el artículo publicado en la primavera de 1895." [33] V. I. Lenin tenía el propósito de someter a un examen sistemático la tendencia neokantiana en la filosofía.[34]

Los "marxistas legales" negaban que Marx tuviese "una filosofía fundamentada" y, partiendo de esta negación, propugnaban la unificación de la teoría económico-social del marxismo con la filosofía neokantiana.

Lenin, hallándose en el destierro, movilizó a los socialdemócratas revolucionarios para hacer frente al neokantismo que, cada vez más acusadamente, salía a la luz como baluarte filosófico del revisionismo. Descontento ante la inhibición de Plejánov en la batalla ideológica contra los "marxistas legales" y contra sus concepciones filosóficas neokantianas, Lenin escribía: "Lo que no acierto a comprender es cómo *ha podido* Kámenski [35] dejar sin la debida réplica los artículos de Struve en *Nóvoeie Slovo* contra Engels." [36]

Era imprescindible combatir decididamente el neokantismo. "Después de leer a Stammler —decía Lenin— he visto los artículos de Struve y de Bulgakov en *Nóvoie Slovo* y me ha convencido de que hay que tomar en serio el neokantismo." [37] En una carta a la redacción de *Zhizn*, dirigida contra Struve, escribía Vorovski con gran acierto: "Hay que reconocer que ya entonces (en 1894—*Red.)* algunos oídos sensibles, por ejemplo los de Tulin,[38] percibían notas falsas en los gorjeos del señor Struve.[39]

En una serie de artículos, *Crítica no crítica* entre otros, Lenin se manifestó contra los intentos de Struve y de Bulgakov de "fecundar" el marxismo con la "filosofía crítica" del neokantismo, arguyendo que los auténticos revolucionarios marxistas, los que habían avanzado en lugar de retroceder hacia Kant, ofrecían una doctrina íntegra y congruente,

[32] *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, XIV Bd. Berlín, 1899, S. 739.
[33] V. I. Lenin, Prólogo a la recopilación *12 años*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 13, pág. 92.
[34] V. I. Lenin, *Una crítica no crítica*. En *Obras completas*, t. 3, ed. esp. cit., página 623, nota.
[35] Seudónimo de Plejánov.
[36] V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. rusa, t. 34, pág. 21.
[37] Ibídem, pág. 20.
[38] Seudónimo de Lenin.
[39] *Zhizn*, San Petersburgo, 1901, enero, pág. 308.

la del materialismo dialéctico, que era un producto legítimo e inevitable del desarrollo de la filosofía, de la ciencia social.

A la vez que desbarataba las burdas maniobras de los "marxistas legales", que pretendían despojar al marxismo de su base filosófica, reveló Lenin el contenido de la filosofía marxista, fundamentalmente nuevo en comparación con toda la filosofía precedente, la radical contraposición de sus principios respecto a toda la filosofía burguesa de la época, y rechazó las tentativas de los "marxistas legales" de separar el materialismo histórico del materialismo dialéctico y de convertir asimismo la interpretación materialista de la historia en un vulgar sistema de "materialismo económico".

También demostró Lenin la unidad del materialismo dialéctico y del materialismo histórico: éste parte de las premisas generales de aquél en la solución de los problemas histórico-sociales.

Por primera vez en la literatura marxista, Lenin, combatiendo a los "marxistas legales", desarrolló teóricamente el problema del espíritu proletario de partido, enriqueciendo con ello la filosofía marxista.

Como respuesta a los "marxistas legales", que atribuían a la doctrina de Marx un carácter "polémico" y "tendencioso", Lenin demostró que el marxismo presenta un cuadro perfecto de las contradicciones capitalistas, las cuales existen realmente. Para conocer la sociedad antagónica actual es necesario colocarse en las posiciones del partidismo proletario, que descubre las leyes objetivas del desarrollo contradictorio del capitalismo y las de la lucha de clases. "Colocándome en este punto de vista del objetivismo de la lucha de clases —escribe Lenin—, no justifico lo más mínimo la realidad; al contrario, señalo en esa *misma* realidad las fuentes y fuerzas más profundas (aunque en el primer momento no se las aprecia) de su transformación." [40]

El espíritu de partido de la doctrina marxista, lejos de impedir el conocimiento objetivo y científico del proceso histórico, lejos de dificultar su justa comprensión, representa una condición indispensable para el conocimiento más profundo y acertado de la realidad. El espíritu proletario de partido garantiza el conocimiento objetivo y científico de la sociedad y las leyes de su desarrollo. Lenin enseña que el espíritu proletario de partido y la verdad histórica coinciden en su reflejo de la realidad.

Lenin pone al descubierto la diferencia radical entre el abierto espíritu de partido militante marxista y el objetivismo burgués, forma enmascarada del partidismo. Struve se conformaba con registrar "tendencias históricas insuperables" en el desarrollo del capitalismo, abrazando así su defensa, que tuvo su más evidente manifestación en la consigna: "¡Aprendamos del capitalismo!"

Struve, objetivista burgués, se mantenía en las posiciones de la concepción abstracta y mecanicista del determinismo interpretado en el sentido fatalista. Refiriéndose a la falsificación struviana del determinismo, de la necesidad y de las leyes del progreso histórico, decía Lenin: "Así hablan los objetivistas, y no los marxistas (materialistas). Entre estas

[40] V. I. Lenin, *Sobre la línea política*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 18, página 322.

concepciones (sistemas de ideas) existe una diferencia..." [41] El determinismo de Struve implica una mera comprobación metafísica de los hechos y una contraposición de las leyes objetivas de la historia a la labor activa de los hombres, de las clases y de los partidos. La necesidad de cualquier hecho, según Struve, determinaba su índole progresiva. Criticando este aserto, escribió Lenin: "Al demostrar la necesidad de una serie dada de hechos, el objetivista siempre corre el riesgo de convertirse en un apologista de los mismos..." [42]

Gran parte de la crítica leninista del objetivismo burgués estuvo dedicada a su esencia positivista, que le hacía inclinarse ante los hechos, despreciando el nexo dialéctico interno que les une.

Definiendo su punto de vista como "pensamiento según el principio de la causalidad", Struve propugnaba separar de la ciencia social la actividad práctica de los grupos y clases sociales en el proceso histórico. La interpretación materialista de la historia era para él fatalismo social al margen de la actividad individual de los hombres. Struve afirmaba que el materialismo ignoraba pura y simplemente la personalidad como un ente sociológicamente insignificante.[43] De tal modo, el papel del factor subjetivo en la vida social era excluido de la sociología. Bulgakov llegó a declarar que la interpretación de la historia debía hacerse a base de "acontecimientos despersonalizados".

El objetivismo de los "marxistas legales" —señala Lenin— entrañaba la negativa a analizar la evolución social desde las posiciones de la clase consecuentemente revolucionaria de la sociedad, del proletariado. Struve disertaba sobre la "conveniencia" del progreso, en general, para los campesinos, sin examinar el desarrollo del capitalismo en el campo desde el punto de vista del movimiento revolucionario del proletariado. Al tiempo que ponía de relieve el "carácter progresista" del capitalismo, eludía el problema del incremento de la lucha de clases en la sociedad contemporánea, silenciando la misión socialista del proletariado.

Lenin desentrañó la posición clasista de Struve y criticó su objetivismo, que enfocaba de manera unilateral, preconcebida y apologética el progreso burgués. El objetivismo de los "marxistas legales" no pasaba de ser una forma de exteriorización del subjetivismo clasista de la burguesía.

En su análisis del fundamento gnoseológico del partidismo burgués en la teoría, Lenin hizo notar la tergiversación por los ideólogos burgueses del proceso de conocimiento de la realidad, la elevación metafísica de sus aspectos aislados al plano de lo absoluto. Uno de los rasgos característicos del método del objetivismo burgués, según consigna Lenin, consiste en el enfoque abstracto del conocimiento de la realidad. Semejante enfoque vela las relaciones y la lucha de clases, y viene a ser una apología del capitalismo. Lenin subraya que "el abstracto carácter de la crítica que hace el señor Struve imprime su sello a *todo* el libro... Lo que más re-

[41] V. I. Lenin, *Contenido económico del populismo...* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 1, pág. 419.
[42] Ibídem, pág. 419.
[43] P. Struve, *Notas críticas acerca del desarrollo económico de Rusia.* San Petersburgo, 1894, pág. 33.

quiere ser enmendado en la obra es precisamente el *planteamiento de la cuestión.*" [44]

Al método del objetivismo burgués, con su enfoque abstracto y metafísico de los fenómenos sociales, opuso Lenin el análisis marxista, cuyo punto inicial es el enfoque histórico-concreto. Criticando la fórmula abstracta de Struve sobre la "conveniencia" del progreso en general, dijo Lenin:

"Hay que formular con mayor concreción el problema, hay que pasar del progreso en general al "progreso" capitalista de la sociedad rusa..." [45] Las divagaciones abstractas del objetivista, encubriendo el contenido clasista, burgués, de su punto de vista, conduce a conclusiones burguesas.

"Este intento de situarse por encima de las clases —escribía Lenin— hace que los planteamientos del autor sean tan nebulosos que de ellos se pueden sacar conclusiones burguesas..." [46]

Según demostró Lenin, la sofística es uno de los rasgos esenciales del objetivismo. Los "marxistas legales", partiendo de la contraposición antidialéctica entre lo abstracto y lo concreto y entre lo general y lo particular, pretendían hacer pasar determinadas instituciones de la sociedad capitalista como, por ejemplo, el Estado, por instituciones de toda la sociedad, y el progreso de la sociedad capitalista por el progreso en general. Esta peculiaridad del objetivismo burgués fue denunciada constantemente por Lenin tanto en el plano teórico como en el político.

V. I. Lenin hizo resaltar que, contrariamente al objetivismo, que elimina de su campo visual los antagonismos sociales, el marxismo no sólo los tiene en cuenta, sino que toma abiertamente partido, defendiendo los intereses de la clase de vanguardia de la sociedad, es decir, del proletariado.

"El objetivista —escribe Lenin— habla de la necesidad de un proceso histórico dado; el materialista hace constar con precisión que existen la formación económico-social dada y las relaciones antagónicas engendradas por ella. Al demostrar la necesidad de una serie dada de hechos, el objetivista siempre corre el riesgo de convertirse en un apologista de los mismos; el materialista pone al desnudo las contradicciones de clase, y, al proceder así, fija ya su posición. El objetivista habla de "tendencias históricas invencibles"; el materialista habla de la clase que "administra" el orden de cosas económico dado, creando determinadas formas de reacción de las otras clases. Como vemos, el materialista es, de una parte, más consecuente que el objetivista y aplica su objetivismo con mayor profundidad y plenitud. No se limita a señalar la necesidad del proceso, sino que aclara qué formación económico-social es precisamente la que da su contenido a ese proceso, *qué clase, precisamente,* determina esa necesidad." [47]

[44] V. I. Lenin, *Contenido económico del populismo...* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 1, pág. 461, nota.
[45] Ibídem, pág. 461.
[46] Ibídem, pág. 490.
[47] Ibídem, págs. 419-420.

Aquí formula Lenin, con una concisión extrema, la diferencia radical entre el método del marxismo y el del objetivismo burgués.

Crítica leninista del "materialismo económico" vulgar. El objetivismo de los "marxistas legales" guardaba relación "por abajo" no sólo con el neokantismo, en la solución de los problemas filosóficos generales, sino también con el "materialismo económico", una de las variantes del dogmatismo "por arriba", en la interpretación de la vida social. Ya en *Quiénes son los "amigos del pueblo"*, Lenin rechazó los intentos de Mijailovski de atribuir un "materialismo económico" a Marx y Engels, escribiendo a este respecto: "¿Pero dónde ha leído usted que Marx y Engels se refieran necesariamente al materialismo económico? Al caracterizar su concepción del mundo la llaman sencillamente materialismo." [48] En su artículo *Contenido económico del populismo y su crítica en el libro del señor Struve*, Lenin sometió a un análisis crítico el "materialismo económico" de que se habían pertrechado los "marxistas legales".

Para éstos, el "materialismo económico" era un arma teórica de lucha contra la interpretación materialista de la historia y un medio de justificar el capitalismo. El "materialismo económico" apartaba de su campo visual la lucha de clases en la sociedad. Los "marxistas legales" negaban la posibilidad de que las clases y los partidos influyesen en el desarrollo histórico-social, y también rechazaban el papel del individuo en el proceso de la historia.

Los "marxistas legales" no reconocían la función de las contradicciones como fuerza motriz de los fenómenos sociales. Al hablar de tendencias históricas "invencibles" del capitalismo, Struve consideraba que la acción del proletariado y de su partido sobre el proceso de la historia no podía modificar el resultado de la evolución espontánea. En este caso, las teorías fatalistas de Struve, tomadas de prestado a Stammler y a otros neokantianos, venían a coincidir con la teoría de la espontaneidad, surgida en el seno de la II Internacional, que condenaba a la clase obrera a amoldarse pasivamente al curso espontáneo de los acontecimientos.

Criticando el "materialismo económico", al que se limitaban los mencheviques rusos y muchos oportunistas de la II Internacional, Lenin exaltó el carácter creador del marxismo, señalando que la misión de un marxista consiste, ante todo, en analizar las contradicciones y los antagonismos de la sociedad, las relaciones y la lucha de las clases. En el análisis leninista de la vida social adquirió especial significación la tesis sobre la necesidad de dilucidar qué clase "dirige" el movimiento social, es decir, qué clase es la fuerza progresista que imprime su sello a todo el curso del desarrollo de la sociedad. Aplicada a Rusia, esta interpretación dialéctico-materialista de las leyes sociales implicaba la admisión de que la base del desarrollo del país residía en el movimiento de las masas trabajadoras, dirigidas por el proletariado, contra la autocracia y el capitalismo, o sea equivalía a admitir la hegemonía del proletariado.

El kantismo y el "materialismo económico" representaban para los "marxistas legales" un instrumento teórico con que justificar el refor-

[48] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo"...?* En *Obras completas.* ed. esp. cit., pág. 163.

mismo. Struve y sus acólitos emprendieron una furiosa cruzada contra la teoría marxista de la lucha de clases y de la revolución, pero Lenin deshizo sus intentos de revisar la doctrina revolucionaria de Marx: "Los "adeptos de Marx" no han introducido ninguna *enmienda*, ni importante ni no importante, en las concepciones de su maestro." [49] La revolución es una forma de desarrollo social necesaria y lógica.

Lenin defiende y justifica la conclusión de Marx sobre la necesidad de la dictadura del proletariado en la transición del capitalismo al socialismo. Su *Proyecto y explicación del programa del Partido Socialdemócrata* estipula que para llevar a cabo tal transición "es menester que el poder político, o sea el poder para la dirección del Estado, pase de manos de un gobierno que se halla bajo la influencia de los capitalistas y terratenientes, o de manos de un gobierno integrado por representantes elegidos por éstos directamente, a manos de la clase obrera".[50]

También rebatió Lenin la opinión de Struve y de otros "marxistas legales" de que el Estado es la "organización del orden", especificando que "Decir de él que es "ante todo" *(sic* ¡?!) la "organización del orden" significa no comprender uno de los más importantes puntos de la teoría de Marx." [51]

Lucha de Lenin contra el revisionismo filosófico. Su importancia internacional. Tras los filósofos burgueses neokantianos, fueron los revisionistas los que iniciaron la campaña contra el marxismo. El órgano teórico de la socialdemocracia alemana, *Die Neue Zeit*, y, sobre todo, el periódico *Vorwärts*, manifestaban su desdén hacia el materialismo y abrazaron desembozadamente la defensa del neokantismo.

Bernstein, con su opúsculo *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, inauguró la campaña revisionista contra el marxismo revolucionario y su cimiento filosófico, el materialismo dialéctico e histórico.

Los artículos de Bernstein y de otros revisionistas contra la filosofía del materialismo dialéctico fueron acogidos jubilosamente por la burguesía. "La socialdemocracia oficial alemana... —escribía Schultze-Gaewernitz— rompe cada vez más con el materialismo, ese amigo de su infancia que ahora le estorba..." [52]

En su artículo *Crítica no crítica*, Lenin, que seguía atentamente las manifestaciones del neokantismo en las publicaciones burguesas y socialdemócratas, se mostró particularmente interesado por la "tendencia ecléctica" en la filosofía y en la economía política de la época, y expresó la esperanza de hacer, con el tiempo, un examen sistemático de esta corriente teórica burguesa.

Al mostrar la insolvencia teórica y el reaccionarismo de las declaraciones de Bernstein contra la dialéctica materialista, escribía Lenin:

[49] V. I. Lenin, *Contenido económico del populismo...* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 1, pág. 458.
[50] V. I. Lenin, *Proyecto y explicación del programa del Partido Socialdemócrata.* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 2, pág. 100.
[51] V. I. Lenin, *Contenido económico del populismo...* En *Obras completas*, tomo 1, pág. 458.
[52] G. Schultze-Gaewernitz, *¿Marx o Kant?* San Petersburgo, 1909, pág. 18.

"...Las acusaciones de Bernstein se dirigen contra la dialéctica, la que, supuestamente, conduciría a construcciones arbitrarias, etc., etc. Bernstein repite estas frases (de las que ya están aburridos los lectores rusos) sin hacer la menor tentativa por demostrar en qué consiste la falsedad de la dialéctica y si Hegel o Marx y Engels son culpables de errores metodológicos (y exactamente qué errores). El único medio por el cual Bernstein pretende justificar y fundamentar su punto de vista es el de señalar el "carácter tendencioso" de uno de los párrafos de las conclusiones de *El Capital* (sobre la tendencia histórica de la acumulación capitalista). Esta acusación ya está muy gastada; fue formulada por Eugenio Dühring, por Julius Wolf y por muchos otros, en Alemania; fue presentada también —agregaremos por nuestra cuenta—, por el señor I. Zhukovski en la década del 70 y por el señor N. Mijailovski en la década del 90 (este mismo señor Mijailovski que en otro tiempo, por esa misma razón, acusara al señor I. Zhukovski de acrobacia)." [53]

Después de criticar los puntos de vista de Bernstein y sus manifestaciones contra el materialismo y la dialéctica, Lenin indica que el revisionismo representaba un viraje en redondo hacia la "crítica" burguesa de la filosofía del materialismo dialéctico. En el dominio del materialismo histórico, los bernsteinianos atribuían a Marx un "materialismo económico", predicaban la suavización de las contradicciones sociales, la evolución del capitalismo hasta convertirse en socialismo, y rechazaban la teoría marxista de la revolución.

En la batalla contra el bernsteinismo y su variedad rusa, el "economismo", Lenin impulsó la filosofía del marxismo, particularmente ciertos problemas relativos al materialismo histórico, y sometió a detenido análisis diversos aspectos del principal problema filosófico-sociológico planteado ante el marxismo: el papel del factor subjetivo en la historia y varias cuestiones relacionadas con él, como son el papel de las ideas en la historia, el nacimiento y el desarrollo de la ideología proletaria y su influencia sobre el proceso histórico-social, la lucha de clases, etc.

También fue objeto de la crítica leninista la concepción metafísica de los "economistas" —Prokopóvich, Kuskova y otros—, apologistas del "materialismo económico" y de la teoría de la espontaneidad. Según ellos, la historia de la sociedad humana no representa sino un proceso espontáneo sobre cuya dirección no puede ejercer influencia alguna la actividad de los hombres, de las clases ni de los partidos. El movimiento obrero es tan sólo una faceta de este proceso general espontáneo; de ahí la pretendida imposibilidad de acelerarlo: ni la clase ni el partido están en condiciones de influir sobre leyes económicas incontestables.

Los "economistas" contraponían, metafísicamente, el factor objetivo al subjetivo, lo espontáneo a lo consciente y la lucha económica a la lucha política, y afirmaban que el movimiento obrero espontáneo conducía fatalmente al socialismo.

En su obra *¿Qué hacer?*, Lenin hizo un análisis crítico de las ideas

[53] V. I. Lenin, *Comentario.* Karl Kautsky. Bernstein un das Socialdemokratische Program. Eine Antinkritik (Karl Kautsky, *Bernstein y el programa socialdemocrático. Una anticrítica.—Red.)* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 4, págs. 192-193.

de los "economistas" y desarrolló el aspecto teórico de un problema político práctico de gran trascendencia en aquel tiempo: el de la unión del movimiento obrero con el socialismo, estudiando en todas sus facetas la cuestión de dar una conciencia socialista al movimiento obrero espontáneo. La doctrina del socialismo —señalaba V. I. Lenin— no surgió en el seno del movimiento obrero espontáneo, sino fuera de él, sobre la base de una síntesis de sus tendencias y de las leyes históricas del desarrollo social.

"La conciencia política de clase —escribía Lenin— no se le puede aportar al obrero *más que desde el exterior*, esto es, desde fuera de la esfera de las relaciones entre obreros y patronos. La única esfera en que se pueden encontrar estos conocimientos es la esfera de las relaciones de *todas* las clases y capas con el Estado y el gobierno, la esfera de las relaciones de *todas* las clases entre sí." [54]

La ideología científica socialista surge de la ciencia, de la observación de las relaciones entre las clases, del análisis de las leyes y de la generalización de la experiencia de la lucha de clases del proletariado contra la burguesía.

La teoría de la espontaneidad predicada por el "economismo" significaba no sólo la negación del papel activo de la conciencia en la vida social, sino una absoluta incomprensión del papel de la lucha de clases en la sociedad. En su examen de la lucha de clases del proletariado contra la burguesía, los "economistas" la circunscribían a la lucha económica, principalmente, negando la significación primaria de la forma política de la lucha de clases.

A lo largo de su crítica de los "economistas", Lenin puntualiza y amplía la interpretación marxista de la relación existente entre las formas económica y política de la lucha de clases, sosteniendo la tesis de la primacía de la lucha política del proletariado contra la burguesía sobre la lucha económica. Toda lucha de clases en la sociedad tiene sus raíces y premisas económicas, pero de ello no se ha de inferir que la lucha económica es lo primordial.

"Del hecho de que los intereses económicos desempeñan un papel decisivo —escribía Lenin— *no se desprende en modo alguno* la conclusión de que la lucha económica (sindical) tenga una importancia primordial, pues los intereses más esenciales, "decisivos", de las clases pueden ser satisfechos *únicamente* por transformaciones *políticas* radicales en general; en particular, el interés económico fundamental del proletariado puede ser satisfecho únicamente por medio de una revolución política que sustituya la dictadura de la burguesía por la dictadura del proletariado. B. Krichevski repite el razonamiento de los "V. V. de la socialdemocracia rusa" (la política sigue a la economía, etc.) y de los bernsteinianos de la alemana (por ejemplo, Woltmann alegaba precisamente los mismos argumentos para probar que los obreros, antes de pensar en una revolución política, debían adquirir una "fuerza económica").[55]

Lenin orientó al partido marxista de la clase obrera hacia la hábil

[54] V. I. Lenin, *¿Qué hacer?* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 5, pág. 429.
[55] Ibídem, pág. 398, nota.

combinación y utilización en su plenitud de todas las formas de la lucha de clases, destacando con especial relieve la trascendencia de la lucha política del proletariado.

6. Desarrollo del materialismo dialéctico e histórico por Lenin en el período de la primera revolución rusa. Propaganda de la ideología marxista en Rusia.

La revolución de 1905, que inauguraba una nueva etapa de la lucha revolucionaria no sólo en Rusia, sino en el mundo entero, determinó la necesidad de un desarrollo ulterior de la filosofía marxista, especialmente del materialismo histórico, en íntima conexión con diversos problemas políticos de candente actualidad. Fue a Lenin y a sus compañeros a quienes correspondió esta tarea. En su obra *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, decía Lenin que sin materialismo dialéctico no podía haber una justa teoría política, ni una táctica acertada de la clase obrera, ni un certero análisis de la revolución en curso.

Dos tácticas de la socialdemocracia. Constituye un modelo de elaboración de la dialéctica marxista para su aplicación concreta a las condiciones de la revolución democrática en Rusia en la nueva época histórica. Este libro coloca en primer plano aquellos aspectos del método dialéctico que destacaban la propia vida y los acontecimientos revolucionarios: el problema de la verdad concreta, de las relaciones entre lo general y lo particular, de la correlación de lo objetivo y lo subjetivo, de las relaciones entre la revolución y la evolución en el proceso histórico y del papel de la actividad práctica en la transformación de la posibilidad en realidad.

El problema de la verdad concreta y su importancia en la lucha contra el dogmatismo de los mencheviques. En su análisis de la nueva época histórica, de la nueva distribución de las fuerzas de clase y de las peculiaridades de la táctica en la revolución democrático-burguesa durante la época del imperialismo, Lenin opone el enfoque histórico-concreto de los fenómenos sociales al planteamiento abstracto y dogmático que caracterizaba a las concepciones teóricas de los mencheviques. Criticando su dogmatismo, observaba Lenin que la exposición de las ideas mencheviques recordaba "la opinión de Marx en sus famosas "tesis" sobre Feuerbach acerca del viejo materialismo, extraño a la idea de la dialéctica".[56]

Lenin revela la dialéctica de lo general y lo particular, de lo abstracto y lo concreto, demostrando que lo general, aislado de lo particular, se vuelve abstracto, irreal. La consideración y comprensión de lo particular representa la comprensión de lo general en su peculiaridad histórica concreta en un momento dado. La verdad objetiva es siempre concreta, reflejando la dialéctica de lo general y lo particular. Lenin subraya en estas palabras la dialéctica de lo general y de lo particular en el desarrollo social: "...En Rusia observamos también los mismos procesos *fundamentales* en el desarrollo del capitalismo, las mismas tareas *fundamentales*

[56] V. I. Lenin, *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática.* En *Obras completas*, trad. esp., t. 9, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1959, pág. 38.

de los socialistas y de la clase obrera, aunque esto no debe hacernos olvidar en ningún caso las *particularidades* de Rusia, que deben estar *plenamente reflejadas* en las particularidades de nuestro programa." [57]

Abordar los problemas de un modo histórico concreto significa desentrañar las peculiaridades, la originalidad de una situación. Este enfoque preserva del subjetivismo y del dogmatismo, constituyendo uno de los importantes elementos de la dialéctica.

El análisis histórico concreto, enseñado por Lenin, exige el estudio de los fenómenos en sus vínculos recíprocos y en su condicionamiento. No hay fenómenos aislados o "puros". Para fijar la línea política del proletariado y su táctica, hay que considerar todos los hechos y la multiformidad de la situación concreta, así como las tendencias principales de su desarrollo. También hay que saber destacar, en medio de esta multiplicidad de fenómenos, el principal y decisivo, separándolo de los secundarios o no esenciales. El momento cumbre del conocimiento está en el análisis del proceso en su conjunto. El todo es algo más que una simple suma o interacción de los aspectos de un fenómeno: es el conocimiento de las leyes generales en su forma concreta y en una manifestación original. Las posiciones de los mencheviques eran hostiles a este enfoque dialéctico materialista de los fenómenos de la vida social.

Combatiendo a los mencheviques, Lenin pone al descubierto los fundamentos teóricos de su línea táctica en lo tocante a la interpretación de la revolución rusa de 1905-1907. Los mencheviques suplantaban la dialéctica por la metafísica, ignorando el contenido histórico concreto de los acontecimientos en curso e invocando remotas analogías históricas para justificar su política antipopular.

Según señaló Lenin, los mencheviques, en lugar de deducir el "carácter general de la revolución rusa" mediante un examen preciso de los datos concretos relativos a los intereses y a la situación de las distintas clases del país, deducían la táctica, la actitud hacia los diversos partidos, de una frase general acerca del "carácter general de la revolución". Lo *general* era metafísicamente divorciado de lo *particular* y se convertía en algo abstracto, contrapuesto a lo concreto. Lenin llamaba la atención sobre el hecho de que Plejánov, analizando los problemas de la táctica, no dijese "una sola palabra sobre las condiciones concretas rusas". En el lugar de lo vivo y concreto, los mencheviques ponían lo muerto, lo dogmático, escolásticamente abstracto. Por eso, como indicó Lenin, interpretaban de manera absolutamente errónea el sentido y la significación del término "revolución burguesa". Semejante modo de abordar el problema era equivocado de medio a medio. La analogía representaba en él un papel de prueba irrefutable, y la sofística suplantaba a la dialéctica. La invocación de las "verdades generales" por los mencheviques, sin un análisis concreto de la realidad, significaba teóricamente una traición a la dialéctica marxista, y políticamente encubría su oportunismo.

Eran igualmente anticientíficos los "fundamentos" filosóficos de otros partidos antimarxistas, como los socialrevolucionarios y los anarquistas,

[57] V. I. Lenin, *Proyecto de programa de nuestro partido*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 4, pág. 233.

propugnadores del idealismo subjetivo, del voluntarismo y de la metafísica, que, en sus artículos y en su propaganda, pretendían desacreditar el marxismo atribuyéndole un sistema de ideas materialistas vulgares. El social-revolucionario Chernov publicó en 1907 una recopilación de artículos contra el marxismo, con el título de *Ensayos filosóficos y sociológicos*, en la que se esforzaba por transformar la interpretación materialista de la historia en una doctrina de fatalismo social. A la doctrina marxista sobre las leyes económico-sociales oponía Chernov el voluntarismo y el subjetivismo. "Las "leyes" —escribía— "dirigen" los fenómenos con los que guardan relación igual que la veleta "dirige" el viento cuyo movimiento está llamada a indicar." [58]

Estas dos corrientes —fatalismo y voluntarismo— fueron derrotadas por Lenin.

Lenin y el papel del factor subjetivo en la historia. Crítica del fatalismo social. En sus obras correspondientes al período de la primera revolución, Lenin vuelve a tratar un problema filosófico tan de actualidad como el de la relación entre los factores objetivo y subjetivo en el proceso histórico.

Durante la revolución de 1905, los mencheviques, vulgarizando el materialismo histórico, aseveraban que en Rusia no se daban condiciones para transformar la revolución democrático-burguesa en revolución socialista. Tildaban de voluntaristas a los bolcheviques, indicando que éstos concedían esencial importancia al factor subjetivo en la historia y, en particular, en un período revolucionario.

Desmintiendo estas patrañas mencheviques, Lenin hacía ver que en circunstancias revolucionarias se eleva inevitablemente el papel del factor subjetivo. El curso y el desenlace de la revolución dependen, en grado considerable, del papel que desempeñen la conciencia y la organización del proletariado y de los campesinos por aquél dirigidos. "...La capacidad creadora del pueblo en materia de organización, particularmente la del proletariado, y luego la de los campesinos, se manifiesta en los períodos de torbellino revolucionario millones de veces más fuerte, más rica, más productiva que en los períodos del llamado tranquilo (a paso de carreta) progreso histórico." [59]

El aspecto subjetivo del movimiento revolucionario está condicionado por leyes económico-sociales. Elementos de la actividad y la lucha de la clase obrera como la conciencia política, la organización, la perseverancia y el deseo de victoria sobre la autocracia y el capitalismo provienen, en fin de cuentas, de las condiciones históricas objetivas del desarrollo del movimiento obrero. Pero todos ellos son inculcados y cultivados por el partido marxista. Este infunde la conciencia socialista en el movimiento obrero espontáneo, lo organiza y dirige la lucha económica del proletariado, y elabora la teoría, la estrategia y la táctica de aquél como clase.

Surgido con arreglo a leyes y en determinadas condiciones objetivas históricas, el factor subjetivo ejerce activa influencia sobre el proceso de la historia.

[58] V. Chernov, *Ensayos filosóficos y sociológicos*, Moscú, 1947, pág. 84.
[59] V. I. Lenin, *El triunfo de los kadetes y las tareas del partido obrero*. En *Obras completas*, t. 10, ed. esp. cit., pág. 253.

Ni la lucha de clases ni la actividad de los partidos transcurren al margen de las leyes del desarrollo social, antes bien, se incorporan a ellas como importantes elementos. Lenin exhortaba al partido a impulsar la revolución lo más adelante que fuera posible, y establecía un nexo entre la transformación de la posibilidad de victoria de la revolución en realidad y las acciones revolucionarias de la clase obrera dirigida por el partido proletario. El factor subjetivo es, en este sentido, decisivo. Por eso hablaba Lenin de "organizar la revolución", de "impulsar" la revolución hacia adelante. La práctica revolucionaria del proletariado y de su partido desempeña el papel decisivo para convertir la posibilidad de la victoria de la revolución en realidad. Los mencheviques tildaban de idealistas a los bolcheviques imputándoles el reconocimiento del papel revolucionario y transformador del proletariado, con su partido a la cabeza, y el de la hegemonía del proletariado en la revolución. Salta a la vista el dogmatismo de los mencheviques, que asignaban al proletariado el papel de apéndice de los acontecimientos espontáneos. No querían comprender que la voluntad de la clase revolucionaria y de su partido, basada en una perfecta comprensión de las leyes del desarrollo social y en la actividad revolucionaria de la clase obrera, es esencial para modificar las relaciones sociales.

Refutando el objetivismo y el fatalismo social de los mencheviques, escribía Lenin que en el III Congreso del Partido, por un lado, y en la Conferencia menchevique, por otro, habían hallado expresión dos maneras distintas de interpretar los acontecimientos históricos. "La resolución del Congreso llama a la lucha a una clase determinada, por un objetivo inmediato, definido de un modo preciso. La resolución de la Conferencia razona sobre la lucha recíproca de las distintas fuerzas. Una resolución expresa la psicología de la lucha activa; otra, la de la contemplación pasiva; una está impregnada de llamamientos a la acción viva; la otra, de razonamientos muertos." [60]

Desarrollo por Lenin de la doctrina marxista sobre la revolución. El punto central de los estudios de Lenin sobre el materialismo histórico en los años de 1905 a 1907 fue el problema de la revolución. Lenin desarrolló con un criterio creador la doctrina marxista sobre la revolución, haciendo una profunda fundamentación teórica de las nuevas formas de la revolución democrático-burguesa y de sus leyes en la época del imperialismo. Para ello tomó en consideración las peculiaridades históricas del capitalismo monopolista y el desplazamiento del centro del movimiento revolucionario a Rusia. La revolución de 1905 fue la primera revolución burguesa de la historia universal en la que el proletariado desempeñó el papel dirigente.

Entre tanto, el menchevismo no se guiaba por la situación real, ni por las relaciones sociales concretas, ni por la lucha de las clases de Rusia en la época del imperialismo, sino por lucubraciones abstractas acerca de la revolución burguesa en general y por analogías con las anteriores revoluciones burguesas de Occidente.

[60] V. I. Lenin, *Dos tácticas de la socialdemocracia...* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 9, pág. 34.

La propia vida mostraba las nuevas formas de la revolución democrático-burguesa, producto de la nueva correlación de clases creada bajo el imperialismo.

Fue Lenin quien reveló las peculiaridades de la revolución democrático-burguesa en la época del imperialismo. La tesis leninista sobre el papel dirigente de la clase obrera en la revolución se desprendía necesariamente de la propia dialéctica del desarrollo social de la nueva época y constituía un descubrimiento científico de alcance histórico, embrión de la nueva teoría de la revolución creada posteriormente por Lenin.

Lenin demostró que el triunfo de la revolución dependía directamente del grado en que el proletariado consiguiera imponer su hegemonía, conducir tras de sí a los campesinos y, al mismo tiempo, aislar a la burguesía liberal. Con ello desarrolló la teoría marxista de la lucha de clases, enriqueciéndola con la tesis de la hegemonía del proletariado, de la dirección de las masas campesinas en la revolución por la clase obrera y su partido.

Descubrió Lenin, asimismo, las leyes de la lucha de clases en la revolución democrático-burguesa de la época imperialista, esclareciendo las formas y los medios característicos de esta lucha. Demostró que la revolución de 1905, por sus procedimientos de lucha, era proletaria, ya que recurrió a las huelgas de masas y a la huelga general política. "La peculiaridad de la revolución rusa —dijo— consiste precisamente en que, por su contenido social, fue una revolución *democrático-burguesa*, mientras que, por sus medios de lucha, fue una revolución *proletaria*." [61]

Propugnando el análisis dialéctico, histórico, concreto, de los procedimientos de combate, decía Lenin: "...El marxismo exige incondicionalmente que el problema de las formas de lucha se enfoque *históricamente*. Plantear este problema al margen de la situación histórica concreta es tanto como no comprender los rudimentos del materialismo dialéctico. En diferentes momentos de la revolución económica, con sujeción a las diversas condiciones políticas, culturales-nacionales y de vida, etc., se destacan en primer plano diferentes formas de lucha, como las formas de lucha fundamentales y, en relación con esto, varían a su vez las formas secundarias, accesorias." [62]

Es de sumo valor para el materialismo histórico la puntualización que hizo Lenin de la doctrina marxista acerca del papel de las masas populares en la revolución, de la enorme importancia revolucionaria de la alianza de la clase obrera con los campesinos. Después de hacer constar que toda revolución social profunda está vinculada a las acciones del pueblo, puso de relieve que la alianza de la clase obrera con los campesinos refleja la ley objetiva de la acción de las masas populares en las condiciones de la nueva época histórica.

Maduraba en Rusia una revolución grandiosa en la que estaban interesadas enormes masas humanas. Lenin tuvo en cuenta la tesis marxista de que cuanto mayor sea la masa aglutinada para una acción común tendiente al logro de un objetivo, tanto más honda será la revolución político-

[61] V. I. Lenin, *Informe sobre la revolución de 1905*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 23, págs. 240-241.

[62] V. I. Lenin, *La guerra de guerrillas*. En *Obras completas*, t. 11, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, pág. 208.

social. La profunda comprensión del carácter popular de la revolución en curso coadyuvó al descubrimiento leninista de la necesidad de la dictadura revolucionaria del proletariado y de los campesinos.

Las tesis de Lenin sobre la dictadura democrática revolucionaria del proletariado y de los campesinos está inspirada por la dialéctica. Lenin reveló las leyes objetivas de esta dictadura, señalando que tenía pasado y futuro. Su pasado era la lucha contra la monarquía y contra el régimen de semiservidumbre; su futuro, la lucha contra la propiedad privada sobre los medios de producción, el tránsito de la república democrática al socialismo. La dictadura democrática revolucionaria del proletariado y de los campesinos —consideraba Lenin— debía reflejar el proceso de transformación de la revolución democrático-burguesa en revolución socialista.

La teoría leninista de esta transformación refutó el criterio dogmático de la forzosidad de un largo período de desarrollo "pacífico" entre la revolución burguesa y la socialista, criterio que predominaba de modo absoluto en la II Internacional. La fuente de este criterio residía en la experiencia de las revoluciones llevadas a cabo en la época de la formación del capitalismo y de su fase industrial.

Los mencheviques negaban la posibilidad de un rápido tránsito de la revolución democrático-burguesa a la socialista. Plejánov escribió: "Necesariamente, entre estos dos momentos mediará un espacio de tiempo considerable." [63] En contraposición a esta tesis dogmática, Lenin defendió la nueva ley del desarrollo histórico-social de la revolución, descubierta por él: "*El proletariado debe llevar a término la revolución democrática, atrayéndose a la masa campesina, para aplastar por la fuerza la resistencia de la autocracia y paralizar la inestabilidad de la burguesía. El proletariado debe llevar a cabo la revolución socialista, atrayéndose a las masas de elementos semiproletarios de la población, para romper por la fuerza la resistencia de la burguesía y paralizar la inestabilidad de los campesinos y la pequeña burguesía.*" [64]

Con su teoría de la revolución, Lenin demolió las concepciones dogmáticas y revisionistas que predominaban en la II Internacional acerca de este asunto. Los reformistas contraponían al marxismo revolucionario un pobre "socialismo ético", cimentado sobre la filosofía idealista. La "revolución social" no era considerada por los revisionistas como un conflicto material en el desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, ni como una lucha revolucionaria encarnizada entre el proletariado y la burguesía, sino como un proceso gradual de modificación de la conciencia social, de adaptación del derecho a la economía o a la ética. Llegó a considerarse que la causa de la "revolución social" eran las "fuerzas intelectuales y éticas". "La nueva formación socialista —aseguraba el reformista E. Fischer— sólo puede surgir mediante un proceso de lenta labor reformista..." [65]

Muchos teóricos de la II Internacional establecían un nexo dogmático entre la posibilidad de la revolución socialista y la existencia obligada de

[63] G. V. Plejánov, *Obras*, t. 13, Moscú-Leningrado, 1926, pág. 179 (en ruso).
[64] V. I. Lenin, *Dos tácticas de la socialdemocracia...* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 9, pág. 81.
[65] *Sozialistische Monatshefte*, 1913, t. 3, 18 bis., fasc. 26, pág. 1132.

una mayoría proletaria en el país. En los días de la revolución rusa, Kautsky, e incluso Bebel, defendían el vetusto dogma de que el proletariado no debería tomar el poder antes de constituir la mayoría del país. "Los marxistas y los revisionistas —afirmaba Bebel— coinciden en que el proletariado va aumentando más y más y, por último, acabará constituyendo la enorme mayoría de la nación." [66]

Esta idea dogmática de la revolución proletaria fue criticada por Lenin, quien, en su artículo *Marxismo y revisionismo*, escribía: "Sería un profundo error pensar que es necesario que la mayoría de la población se proletarice "por completo" para que esa revolución sea realizable." [67]

La ampliación por Lenin de la doctrina marxista sobre la revolución y sobre la transformación de la revolución democrático-burguesa en socialista constituye un admirable ejemplo de análisis dialéctico materialista de los complicadísimos fenómenos sociales de la época contemporánea.

*

El leninismo, nacido en las condiciones históricas de la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias, a mediados de la década del noventa del siglo XIX, constituye una fase nueva y superior en el desarrollo del marxismo y de su filosofía, el materialismo dialéctico e histórico.

La filosofía marxista-leninista se desarrolló y perfeccionó en el proceso de preparación, fundación y reforzamiento del primer partido marxista de nuevo tipo, el Partido Comunista de la Unión Soviética, que pasó a ser ejemplo para los partidos proletarios revolucionarios de todos los países.

En las diversas etapas del movimiento comunista internacional, Lenin y sus discípulos estudiaron y enriquecieron todos los aspectos de la filosofía del marxismo, prestando especial atención a aquellos que más convenía desarrollar y promover a primer plano en cada momento, para bien de la labor revolucionaria y de la ciencia, y con el fin de combatir la ideología burguesa y el revisionismo.

Durante el primer período de la etapa leninista en la filosofía del marxismo, que abarca desde el nacimiento y la creación del partido marxista de nuevo tipo y de preparación y realización de la primera revolución rusa (1894-1907), los problemas del materialismo histórico ocuparon el puesto principal en la filosofía marxista. En su lucha contra la sociología subjetivista del populismo y del anarquismo y contra la filosofía neokantiana, convertida en base teórica del "marxismo legal" y del revisionismo filosófico en el seno de la II Internacional, Lenin estudió y explicó teóricamente aquellos problemas de la interpretación materialista de la historia que revestían primordial interés para el movimiento obrero revolucionario: el de las leyes de la evolución de la sociedad, el de las formaciones sociales y su desarrollo, el de la transformación de la revolución democrático-burguesa en revolución socialista y algunos otros. Tuvo particular

[66] *Protokol über die Verhandlungen des Parteitages der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, abgehalten zu Jena*, Berlín, 1905, pág. 297.

[67] V. I. Lenin, *Marxismo y revisionismo*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 15, página 33.

importancia para la filosofía del marxismo la fundamentación teórica, realizada por Lenin, del factor subjetivo de la revolución, del papel de las ideas avanzadas y del partido político de la clase obrera en la vida de la sociedad.

Las obras de Lenin correspondientes al período que nos ocupa contienen un examen, en forma creadora, de la dialéctica materialista; demuestran que la vida social bajo el imperialismo produce una agudización de las contradicciones y de los antagonismos de la sociedad capitalista, y rebaten las concepciones metafísicas, evolucionistas vulgares, de los bernsteinianos, de los "marxistas legales" y de otros ideólogos del antimarxismo que predicaban el "perfeccionamiento gradual" reformista de la sociedad burguesa y rechazaban su transformación revolucionaria.

Los trabajos de Lenin, que se distinguen por su profundo contenido filosófico, desarrollan de un modo creador la teoría y el método del marxismo, y constituyen la base teórica y la bandera filosófica del partido marxista de nuevo tipo, inaugurando una nueva etapa del materialismo dialéctico e histórico y del marxismo en general.

CAPITULO II

DESARROLLO DE LA FILOSOFIA MARXISTA DESPUES DE LA PRIMERA REVOLUCION RUSA (1908-1910). LA OBRA DE LENIN "MATERIALISMO Y EMPIRIOCRITICISMO"

1. Condiciones históricas del desarrollo de la filosofía marxista después de la primera revolución rusa.

Bajo la influencia directa de la primera revolución rusa, el movimiento obrero de Occidente y Oriente se elevó a un grado superior. La ola revolucionaria que se desencadenó en Asia entera constituyó la mejor prueba de que la revolución rusa había dejado huella profunda en la conciencia de los pueblos y de que su influjo, manifestado en el avance de cientos de millones de seres, era imposible de extirpar. Había terminado el período "pacífico" que siguió en los países de Europa a la Comuna de París. La lucha del proletariado internacional contra el capitalismo entraba en una nueva fase.

"Los obreros avanzados de los países del mundo —escribía Lenin— contemplan con interés y emoción este vigoroso auge del movimiento universal de liberación en todas las partes del mundo y en todas las formas. La burguesía de Europa, atemorizada por la potencia del movimiento obrero, se ha arrojado en brazos de la reacción, del militarismo, del clericalismo y del oscurantismo. Pero el proletariado de los países europeos y la joven democracia de los países asiáticos, pletóricos de fe en sus fuerzas y de confianza en las masas, acuden a reemplazar a esta burguesía, putrefacta ya antes de morir.

El despertar de Asia y el comienzo de la lucha del proletariado avanzado de Europa por el poder marcan el comienzo de una nueva era de la historia universal, iniciada a principios del siglo XX." [1]

Al despertar a millones de obreros y a decenas de millones de campesinos a la lucha política, la revolución rusa de 1905 se convirtió en palanca poderosa que aceleró el movimiento revolucionario en el mundo entero y produjo cambios considerables en la vida económica y en la correlación de las fuerzas de clase en Rusia. La autocracia rusa no podía ya gobernar como antes. Su política tendía a amoldarse a las condiciones burguesas de la época, a salvaguardar los intereses del zarismo y de los terratenientes mediante una alianza descarada con los capitostes burgueses-

[1] V. I. Lenin, *El despertar de Asia.* En *Obras completas*, ed. rusa, t. 19, pág. 66.

capitalistas en el campo y con los magnates del capital comercial e industrial. Sin embargo, los cambios ocurridos en la vida económica y política del país no eliminaron los rasgos fundamentales del viejo régimen monárquico-terrateniente, pues las tareas esenciales de la revolución democrático-burguesa no se habían cumplido.

A la derrota de la revolución de 1905-1907 siguió una ofensiva redoblada de las fuerzas reaccionarias. El trienio de 1908 a 1910 fue un período de inaudito desenfreno de la contrarrevolución y de represalias policíacas contra la clase obrera y el movimiento revolucionario. A esta ofensiva descarada de la reacción política correspondió una campaña ideológica reaccionaria contra el socialismo y la democracia. La recopilación *Veji,* editada en 1909 por intelectuales pertenecientes al partido Kadete (constitucional demócrata), representó una manifestación característica de la ofensiva contrarrevolucionaria en el frente ideológico durante aquellos años.

En lo concerniente a ideología, la ofensiva reaccionaria se expresó en ataques furibundos contra el movimiento obrero, la revolución y el marxismo y en el cultivo de un ambiente decadentista. Las obras de escritores aristocrático-burgueses del estilo de Merezhkovski, Sologub, Artsibáshev o Guippius constituyen una prédica desembozada del misticismo. Muchos filósofos, escritores y periodistas burgueses se dedicaron a "refutar" el marxismo a bombo y platillo. La filosofía materialista fue el blanco de sus más escogidas calumnias, y el idealismo y la religión fueron proclamados "conquista suprema" del espíritu humano.

La descomposición ideológica hizo mella también entre los compañeros de viaje de la revolución. Al compás de los reaccionarios marchaban los mencheviques, los socialrevolucionarios y los anarquistas que, durante la época del desenfreno de las represalias contrarrevolucionarias, abjuraron cobardemente la revolución, afirmando que nadie quería ya hacer la revolución en Rusia de acuerdo con Marx y que nadie pensaba ya en la dictadura del proletariado.

Una parte de los intelectuales adscritos al Partido, que se consideraban marxistas aunque no pisaban firmemente el terreno del marxismo, se apartó de él bajo el influjo de la ideología burguesa y entró en la senda del revisionismo filosófico. Surgieron entre ellos algunos que comenzaron a difundir teorías idealistas totalmente hostiles al marxismo —el neokantismo o el machismo— y a predicar la religión, el misticismo, o la "búsqueda de Dios", intentando "demostrar" que el proletariado necesitaba una religión "propia", "marxista". A. V. Lunacharski defendió los absurdos asertos idealistas de que el hombre era profundamente religioso de por sí y de que el marxismo venía a constituir una variante de la filosofía religiosa. En una reunión ampliada de la Redacción del periódico bolchevique *Proletari,* celebrada en París en el verano de 1909, Lenin planteó el problema de la actitud hacia los "constructores de Dios".

"Teniendo en cuenta —dice la resolución aprobada en la asamblea— que en la actualidad, y en medio de un ambiente de decadencia del movimiento social, el incremento del espíritu religioso en el seno de la intelectualidad burguesa contrarrevolucionaria ha dado a este problema importante significación social y que, en conexión con este incremento del

espíritu religioso, hay, incluso, ciertos socialdemócratas que pretenden vincular la defensa de la fe y de la "construcción de Dios" a la socialdemocracia y hasta atribuir al socialismo científico un carácter de fe religiosa, la Redacción ampliada de *Proletari* declara que considera esta tendencia, propagada más acusadamente en los artículos del camarada Lunacharski, como contraria a los fundamentos del marxismo y perjudicial, por su esencia, y no sólo por su terminología, para la obra revolucionaria, socialdemócrata, de ilustración de las masas obreras, y que la fracción bolchevique no tiene nada de común con semejantes adulteraciones del socialismo científico." [2]

La revisión ideológica del marxismo se fundía con la campaña general de la reacción contra el partido del proletariado y contra la revolución, así como con la campaña antimarxista de los oportunistas de Europa Occidental. Los jefes de la II Internacional, que subestimaban la filosofía en su conjunto, negaban que el marxismo tuviese filosofía propia y aseguraban que era posible conciliar el marxismo en política con el idealismo en filosofía. Criticando esta actitud conciliadora de los teóricos de la II Internacional hacia el idealismo, Lenin escribía a Máximo Gorki el 13 de febrero de 1908: "...Al materialismo, como filosofía, *lo tienen siempre postergado. Neue Zeit*, el órgano más ponderado y culto, es indiferente en filosofía, jamás fue un partidario ferviente del materialismo filosófico y últimamente publica sin la menor reserva los trabajos de los empiriocriticistas." [3]

Conforme aumentaban las contradicciones de clase entre el proletariado y la burguesía, tanto más iba agravándose la pugna entre las dos corrientes principales del movimiento obrero internacional: la revolucionaria y la oportunista. Inquietos por la creciente influencia radicalizadora del movimiento obrero ruso, los oportunistas de la II Internacional hacían cuanto estaba a su alcance por empequeñecer su papel y significación. Lenin destacaba el hecho de que los teóricos de la II Internacional hubieran sido totalmente incapaces de valorar la importancia universal de la experiencia de la primera revolución rusa y de cumplir con su deber revolucionario, es decir, de estudiar y divulgar las enseñanzas de aquella revolución.

La moda machista se inició en Rusia antes de la revolución de 1905. A. Bogdánov y sus seguidores trataban de suplantar la filosofía marxista por el idealismo subjetivo. Rusia padeció por aquellos años una auténtica inundación de publicaciones burguesas extranjeras, hostiles a la filosofía científica materialista. Se tradujeron y difundieron en gran cantidad libros de Mach, de Avenarius, de Petzoldt, de W. James y de otros filósofos reaccionarios burgueses.

En 1904, Lenin conoció el libro de Bogdánov *Empiriomonismo* y, sin demora, escribió al autor criticando sus conceptos machistas. En 1906 leyó Lenin la continuación de este libro. Su carta a Gorki fechada el 25 de febrero de 1908 relata la impresión que le produjo: "Después de leerlo

[2] *Actas de la reunión ampliada de la Redacción de "Proletari"*. Ediciones del Partido. 1934, pág. 174.
[3] V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. rusa, t. 34, pág. 336.

me enfurecí terriblemente: para mí resultaba aún más evidente que Bogdánov seguía un camino archiequivocado, un camino no marxista. Le escribí entonces una "declaración de amor", expresada en una cartita filosófica de tres cuadernos. En ella le explicaba que yo era, naturalmente, un *marxista de filas* en materia de filosofía, pero que sus trabajos, admirablemente escritos, en forma clara y popular, me habían convencido definitivamente de que en el fondo no tenía razón y que quien la tenía era Plejánov. Mostré los cuadernos en cuestión a varios amigos (Lunacharski entre ellos) y tuve la intención de publicarlos con el título de *Observaciones de un marxista de filas en materia de filosofía,* pero no llegué a ponerlo en práctica." [4]

Lenin hizo ver la necesidad de combatir resuelta e implacablemente la filosofía machista. En su ataque contra la plataforma antimarxista del grupo Vperiod, escribió: "En *nuestro* tiempo, en el campo del arte, de la ciencia y de la filosofía se está desarrollando una lucha entre los marxistas y los machistas." [5]

En el artículo *Los que nos niegan,* censurando la falta de principios del menchevique Potrésov y de sus seguidores, empeñados en declarar el machismo "asunto privado" de cada socialdemócrata, Lenin hace gran hincapié en la necesidad de presentar batalla a esta corriente filosófica reaccionaria. "El machismo —escribe—, como variedad del idealismo, es, *objetivamente,* un instrumento de la reacción, un portador de la reacción. Por eso, en un período histórico (1908-1910) en que "arriba" vemos no sólo la "Duma devota" de los octubristas y de los Purishkiévich, sino también a los devotos kadetes, a la devota burguesía liberal, la lucha contra el machismo "por abajo" no es un hecho casual, sino algo inevitable." [6]

A los exabruptos mencheviques sobre la "inutilidad" y la "ociosidad" de la lucha contra el machismo, Lenin replicó que la labor teórica del Partido estaba determinada por las necesidades del movimiento proletario revolucionario. Las masas —decía— asimilan ahora una experiencia nueva, inmensamente rica, de una obra revolucionaria directa. La lucha por la filosofía revolucionaria, por el marxismo revolucionario, se había convertido en consigna del día. Para resolver los problemas planteados ante el Partido en el período de preparación de la nueva revolución había que salvaguardar la filosofía del marxismo depurándola de mistificaciones y falseamientos. "...Esta depuración —escribía Lenin a Gorki en carta del 11 de abril de 1910— se halla en íntima conexión con el corazón mismo del movimiento obrero, que aprende a organizar el trabajo socialdemócrata en esta época difícil, que aprende precisamente negando: negando el liquidacionismo y el *otzovismo,* se abre camino." [7]

[4] V. I. Lenin, *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 13, págs. 456-457. Desgraciadamente, aún no ha sido posible encontrar el manuscrito a que alude Lenin, que debía ser un anticipo de su obra *Materialismo y empiriocriticismo.*

[5] V. I. Lenin, *Notas de un publicista.* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 16, página 199.

[6] V. I. Lenin, *Los que nos niegan.* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 17, página 68.

[7] V. I. Lenin, *Obras completas,* ed. rusa, t. 34, págs. 369-370.

Ante Lenin y sus discípulos surgió la tarea de defender la filosofía del Partido frente a los atentados enemigos, tanto más peligrosos cuanto que se enmascaraban tras la bandera del marxismo. Si en las etapas precedentes de la existencia del partido marxista figuraban en primer plano las cuestiones económicas y políticas, orgánicas y tácticas, en la nueva época de reacción sobresalían, por encima de todo, los problemas filosóficos esenciales. La pugna entablada revestía enorme trascendencia no sólo para Rusia, sino para el extranjero, puesto que en las filas de la II Internacional predominaba la transigencia centrista respecto al revisionismo.

Urgía poner al desnudo el idealismo filosófico y someter a crítica a aquellos dirigentes de la II Internacional que, con su "inhibición", ayudaban realmente al machismo y a otras doctrinas reaccionarias de la filosofía burguesa. Esta empresa fue realizada por Lenin con su obra *Materialismo y empiriocriticismo.*

En la preparación de este libro genial representó un importante peldaño el artículo de Lenin *Marxismo y revisionismo.* Publicado en 1908, contenía un minucioso análisis del revisionismo filosófico, cuyas fuentes y raíces clasistas quedaron al descubierto. Lenin advertía en él que el triunfo del marxismo en el movimiento obrero había impulsado a sus enemigos a modificar los procedimientos de lucha. Encubiertos con un ropaje marxista, y so pretexto de "enmendar" a Marx, emprendieron una revisión en regla de las principales tesis filosóficas del marxismo a fin de despojarle de su contenido revolucionario y materialista. Según observó Lenin, los ataques revisionistas contra el marxismo se mantenían en todas las direcciones fundamentales: en lo tocante a filosofía, el revisionismo repetía los postulados idealistas y metafísicos de los ideólogos burgueses; y en cuanto a la política, trataba de alterar los fundamentos del marxismo, su teoría de la lucha de clases, de la revolución proletaria y de la dictadura del proletariado.

Lenin anunciaba en el citado artículo que en un futuro próximo demostraría que todo lo dicho en él sobre los revisionistas neokantianos era también aplicable, en esencia, a los "nuevos" revisionistas neohumanistas y neoberkelianos.[8] Refiriéndose a la polémica de Plejánov con los machistas, escribía Lenin a Gorki el 24 de marzo de 1908: "Plejánov tiene *completa* razón contra ellos en lo esencial, pero no sabe, o no quiere, o le da pereza, expresarse *concretamente,* detalladamente, sencillamente, sin asustar demasiado al público con sutilezas filosóficas. Y yo lo diré *a mi manera,* cueste lo que cueste." [9]

Materialismo y empiriocriticismo fue un ejemplo no superado en la defensa de la filosofía materialista. Lenin patentizó en ella que entre la filosofía científica y la política del Partido existía un nexo directo y estrecho. "...La línea política del marxismo —escribió posteriormente— está ligada indisolublemente a sus bases filosóficas." [10]

[8] V. I. Lenin, *Marxismo y revisionismo.* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 15, página 28, nota.

[9] V. I. Lenin, *Obras completas,* ed. rusa, t. 34, pág. 338.

[10] V. I. Lenin, *La actitud del partido obrero ante la religión.* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 15, pág. 382.

Lenin dio clara respuesta a la pregunta de cuál era la posición del partido revolucionario marxista en la lucha filosófica. Denunciando el carácter oportunista de la consigna: "Plena libertad de pensamiento revolucionario y filosófico" en el seno del Partido, como una tentativa de pervertir a los obreros con la ideología burguesa, escribía: "El partido del proletariado es una unión libre, constituida *para combatir* los "pensamientos" (léase la ideología) de la burguesía, para defender y realizar una concepción del mundo determinada: la marxista." [11] Este fin era el que perseguía su libro *Materialismo y empiriocriticismo.*

2. Desarrollo del materialismo dialéctico por Lenin en la lucha contra el idealismo y la metafísica.

Cuestiones fundamentales del materialismo dialéctico, analizadas por Lenin. En su libro *Materialismo y empiriocriticismo,* Lenin, guiándose por los principios de la filosofía marxista, opuso el materialismo dialéctico al empiriocriticismo en todos los problemas gnoseológicos y dio solución a importantísimos problemas nuevos relacionados con la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico. De tal modo, prosiguió brillantemente la obra iniciada por Marx y Engels.

Lenin se propuso estudiar atentamente la aplicación de la dialéctica a la teoría del conocimiento y desarrollar la teoría marxista del reflejo, enriqueciéndola con los novísimos datos de la ciencia y con la experiencia del movimiento revolucionario de la clase obrera.

De acuerdo con la definición de Lenin, el sentido de la teoría del reflejo consiste en la afirmación de que "fuera de nosotros existen cosas. Nuestras percepciones y representaciones son imagen de las cosas. La comprobación de estas imágenes, la separación de las verdaderas y las erróneas, la da la práctica".[12] A medida que se desarrolla nuestro conocimiento de estas imágenes, las copias, las fotografías, van haciéndose más precisas y completas. En el estudio de los problemas gnoseológicos, Lenin aconsejaba siempre enfocar el conocimiento históricamente, en su movimiento y desarrollo.

"En la teoría del conocimiento —decía—, como en todos los otros dominios de las ciencias, hay que razonar dialécticamente, o sea no suponer jamás a nuestro conocimiento acabado e invariable, sino analizar el proceso gracias al cual el *conocimiento* nace de la *ignorancia* o gracias al cual el conocimiento incompleto llega a ser conocimiento más completo y más exacto." [13]

Aplicar la dialéctica a la teoría del conocimiento significaba, según Lenin, sostener el punto de vista de que el "conocimiento humano tiene

[11] V. I. Lenin, *Acerca de la fracción de los de "Vperiod".* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 16, pág. 262.

[12] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo,* trad. esp., Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, pág. 111. (En español existen además la versión publicada por Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948, y la de Editorial Cartago, Buenos Aires, que forma el t. 14 de las *Obras completas* de V. I. Lenin.—*Trad.)*

[13] Ibídem, pág. 104.

en la ignorancia su punto de partida..." [14] Precisamente así enfoca Lenin todas las cuestiones relativas al conocimiento.

La teoría dialéctico-materialista del conocimiento es aplicada por él en el examen de todos los problemas filosóficos y, particularmente, al tratar el problema fundamental de la filosofía —el problema de la relación entre el pensamiento y el ser— con todos los conceptos que de ella se derivan (materia. conciencia, sensaciones, etc).

Lenin generalizó y resumió en el concepto esencial del materialismo filosófico (el concepto de materia) los resultados del desarrollo de éste a lo largo de dos milenios de historia de la filosofía, el balance de la lucha entre el materialismo y el idealismo en torno al problema filosófico fundamental y también los datos más importantes de las ciencias naturales contemporáneas, sobre todo los aportados por la física. La creación de este concepto sobre la base de las nuevas adquisiciones del pensamiento filosófico y de las ciencias naturales debe considerarse uno de los principales elementos nuevos con que Lenin contribuyó a enriquecer la filosofía marxista. En la divisoria de los siglos XIX y XX, contra este concepto arremetieron con especial brío los idealistas —filósofos y físicos—, tratando de "refutarlo" con ayuda de artificios filosóficos de carácter general y también con datos de la física. Precisamente porque los enemigos de la filosofía materialista dirigían su golpe principal contra el concepto antedicho, era más necesario que nunca defenderlo. Y Lenin lo hizo.

Otro importante concepto de la teoría del conocimiento —la sensación— sufrió ataques no menos violentos que el concepto de materia. El machismo, variedad del berkeleísmo, es decir, del idealismo subjetivo, tergiversaba la esencia de las sensaciones, convirtiéndolas en una especie de "elementos universales" primarios y declarando las cosas y todo el mundo exterior meros "complejos de sensaciones". Lenin presentó batalla a los machistas también en este terreno, desarrollando y profundizando la interpretación dialéctico-materialista de las sensaciones sobre la base de los adelantos de las novísimas ciencias naturales referentes, en particular, a la fisiología de los órganos sensoriales, del sistema nervioso y del cerebro humano.

Para ello partió de la teoría marxista del reflejo, teniendo en cuenta el nexo dialéctico y las transformaciones recíprocas entre fases esenciales del conocimiento: la sensible y la teórico-abstracta. Esta última fue objeto de un estudio profundísimo de Lenin con motivo del análisis de la relación entre las verdades objetiva, absoluta y relativa, todo ello ligado al desarrollo del pensamiento teórico.

La dialéctica materialista aparece brillantemente cuando Lenin analiza la verdad como un avance del conocimiento hacia el objeto y como un acercamiento consecutivo hacia él mediante un conocimiento cada vez más completo del mismo. El problema gnoseológico (la admisión de la verdad objetiva) es tratado y explicado por Lenin descubriendo la dialéctica del proceso cognoscitivo (tesis de que el conocimiento marcha hacia la verdad absoluta a través de una sucesión infinita de verdades relativas). Desarrollando las ideas de Engels al respecto, Lenin se remite, en particular, a "la

[14] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Ed. Pueblos Unidos, pág. 104.

aplicación hecha por Engels de la dialéctica a la gnoseología (ejemplo: la verdad absoluta y la verdad relativa)".[15]

En relación con el problema de la verdad, Lenin dedicó singular atención al papel de la práctica como criterio de lo verdadero, defendiendo la interpretación materialista de la práctica en oposición al concepto idealista subjetivo del machismo y del pragmatismo. Y también aquí, el enfoque dialéctico del análisis leninista va vinculado indisolublemente al concepto materialista, gnoseológico, sobre la práctica como base de todo el proceso del conocimiento, como prueba de la veracidad de los conocimientos teóricos obtenidos.

La indivisibilidad de la dialéctica y la teoría materialista del conocimiento inspira todas las investigaciones de Lenin acerca de las categorías esenciales de la filosofía marxista: materia y movimiento, espacio y tiempo, causalidad y ley, libertad y necesidad. Lenin expresa de manera consecuente la idea del nexo recíproco entre admisión de la objetividad de nuestro conocimiento y la de la mutabilidad tanto del propio objeto como de su reflejo en nuestra mente en la forma de conceptos determinados. "La mutabilidad de las representaciones humanas sobre el espacio y el tiempo no refuta la realidad objetiva de uno y otro, como la mutabilidad de nuestros conocimientos científicos sobre la estructura y las formas de movimiento de la materia tampoco refuta la realidad objetiva del mundo exterior." [16]

Además de criticar el fondo idealista de la gnoseología de los machistas rusos, Lenin hace resaltar el carácter antidialéctico de sus ideas: "Todas las desdichas de nuestros machistas proceden de que se han puesto a hablar de materialismo dialéctico dando fe a los profesores reaccionarios, sin saber *ni* dialéctica *ni* materialismo." [17]

Por cuanto combatían al marxismo desde las posiciones del subjetivismo idealista, los machistas habían de manifestarse necesariamente contra la dialéctica. Adulterando el verdadero sentido de algunas de sus tesis, por ejemplo la de la mutabilidad del saber humano, las redujeron al relativismo, y, tergiversadas de este modo, las convirtieron en base de su teoría del conocimiento, con lo cual, según dijo Lenin, asimilaron "bajo una forma unilateral y deformada ciertas partes constitutivas de la dialéctica (el relativismo, por ejemplo)".[18]

Con su elaboración del materialismo dialéctico, desarrollando sus principios generales y de sus categorías fundamentales, Lenin generalizó en el plano filosófico las conquistas de las ciencias naturales y, ante todo, de la física.

Crítica de la filosofía machista desde las posiciones del materialismo dialéctico. El desarrollo de la filosofía marxista llevado a cabo por Lenin iba acompañado de una crítica constante de los adversarios del materialismo dialéctico, entre ellos de los revisionistas filosóficos que, escudándose en el deseo de "desarrollar" el materialismo dialéctico, suplantaban

[15] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. antes citada, pág. 265.
[16] Ibídem, pág. 188.
[17] Ibídem, págs. 120-121.
[18] Ibídem, pág. 369.

sus principios más importantes por tesis de la filosofía burguesa reaccionaria.

Lenin puso al descubierto la esencia idealista-subjetiva del machismo, el fideísmo pasado de contrabando por los prosélitos de Mach, la confusión que éstos introducían en los problemas cardinales de la teoría del conocimiento, el escolasticismo, el eclecticismo y la sofística que impregnaban los escritos machistas.

Verbalmente, los machistas pretendían eludir el *problema fundamental de toda filosofía,* "superar la unilateralidad" del materialismo y del idealismo. A este fin inventaron cierta "doctrina de los elementos del mundo" que de por sí eran "neutrales" respecto de lo físico y de lo psíquico, pero que en un sentido eran físicos y en otro psíquicos.

Lenin puso en claro, sin lugar a dudas, la falsedad de semejante "doctrina" y la total inconsistencia de los intentos de "colocarse por encima" del materialismo y del idealismo, buscando una supuesta "tercera línea" en filosofía. Demostró que todas las tentativas machistas de soslayar el problema de la relación entre el pensamiento y el ser, entre la conciencia y la materia, no constituían, en realidad, sino idealismo más o menos encubierto. En fin de cuentas, venía a comprobarse que los llamados "elementos del mundo" de la teoría machista eran las sensaciones, a cuyos complejos se daba el nombre de cuerpos. Así, pues, se declaraba que lo primario eran las sensaciones, mientras que la materia se consideraba cosa secundaria, derivada de aquéllas. Por intrincado que sea el camino que se siga y por abstractas que sean las construcciones lógicas a que se recurra para resolver los problemas gnoseológicos, no es posible eludir el problema fundamental de la filosofía, que surge ante los investigadores reclamando una respuesta precisa y clara; y las dos únicas respuestas factibles, si se trata de un sistema filosófico consecuente, son: materialismo o idealismo. Es un gran mérito teórico de Lenin haber señalado el acierto de esta tesis y rechazado toda posibilidad de soslayar el problema fundamental de la filosofía.

"Los cuerpos son complejos de sensaciones." Esta tesis inicial de la filosofía de Mach conduce inevitablemente a la negación de la existencia de todo cuanto no sea la conciencia individual del sujeto. Pero, en la vida diaria, toda persona comprueba que existen otros seres, que existe el mundo exterior. Hay, pues, una flagrante contradicción entre la filosofía machista y la convicción humana de la existencia de objetos en el medio circundante, e incluso de otras personas. El machismo tuvo que tomar en cuenta, en mayor o menor grado, el profundo convencimiento de los hombres de que existe el mundo exterior y reconocer de algún modo la realidad no sólo del "yo" sensible, sino también del medio que le circunda.

Con vistas a encubrir la esencia idealista-subjetiva de su filosofía, los machistas sacaron a la luz la teoría de la denominada "coordinación de principio", según la cual la existencia del objeto presupone la del sujeto. El empiriocriticista Avenarius, repitiendo los postulados de Berkeley y de Fichte y sin reparar en los datos de la ciencia y de la práctica, afirmaba que sin el "yo", es decir, sin la conciencia, sin el sujeto, no existía el "medio", o sea el mundo exterior; el "no-yo" ("contratérmino de la coordinación") y el "yo" ("término central de la coordinación") existían

siempre juntos. Por consiguiente, en opinión de los machistas, no había realidad objetiva fuera de la conciencia e independientemente de ella.

Es evidente que el "reconocimiento" machista del medio circundante no eliminaba el idealismo subjetivo de la filosofía empiriocriticista aunque, en cierto modo, ocultaba su esencia idealista.

Según indicaba Lenin, los datos de las ciencias naturales estaban en abierta contradicción con la teoría machista de la "coordinación de principio". Las ciencias naturales enseñan que la tierra existió antes que el hombre; en consecuencia, hubo un tiempo en que no existía, ni podía existir, ningún "complejo de sensaciones", mientras que nuestro planeta llevaba muchos millones de años girando alrededor del Sol.

Para aparentar haber superado la contradicción entre el empiriocriticismo y las ciencias naturales, que certificaban la existencia de la naturaleza antes que la del hombre, Avenarius introdujo una enmienda en su "teoría de la coordinación": en la remota época en que el hombre —y su conciencia— no habían aparecido aún, el miembro central, según Avenarius, no equivalía a cero, sino que era "potencial". Mas no por ello desaparecieron los defectos de la filosofía machista; por el contrario, se agravaron. ¿Qué coordinación es ésta —preguntaba Lenin—, si en una pretendida "alianza indisoluble" de dos socios, uno de ellos es sólo potencial y existirá en una incierta época futura, mientras que el otro existe desde tiempos inmemoriales?

Lenin denuncia estos artilugios filosóficos como un intento de hacer pasar furtivamente el idealismo subjetivo bajo el ropaje de una supuesta filosofía científica. Si se admite la existencia de "un miembro central potencial" respecto de un medio futuro, o sea antes de la aparición del hombre, será completamente lícito admitirlo con respecto a un medio pasado, es decir, después de la muerte del hombre. Es conclusión lógica de la filosofía machista. De donde se deduce que el machismo se aproxima estrechamente al fideísmo y sirve de justificación a las patrañas religiosas sobre la "inmortalidad del alma" o el "mundo del más allá".

Avenarius procuró salvar su teoría de la "coordinación de principios" aduciendo que cuando los investigadores hablaban del pasado de la tierra antes de la existencia del hombre, se "agregaban mentalmente" en calidad de espectadores de lo que entonces existía. Pero tal sofisma fue desbaratado por Lenin: "Desde el momento que nos "agregamos mentalmente", nuestra presencia será *imaginaria*, mientras que la existencia de la tierra antes que el hombre es *real*. En verdad el hombre *no ha podido*, por ejemplo, observar como espectador la tierra en estado incandescente, y "concebir" su presencia en la tierra ígnea es *oscurantismo*, enteramente igual que si yo me pusiera a defender la existencia del infierno con el argumento siguiente: Si yo me "agregara mentalmente" en calidad de observador, podría observar el infierno. La "conciliación" del empiriocriticismo con las ciencias naturales consiste en que Avenarius accede complaciente a "agregar mentalmente" lo que las ciencias naturales *excluyen* en absoluto." [19]

La tentativa de los machistas de hacer pasar sus concepciones idealistas y metafísicas por la filosofía del sentido común, por el punto de vista del

[19] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 74.

"realismo ingenuo", que coincide con las ideas ordinarias de la mayoría de la humanidad, no resiste ninguna crítica, pues es un vulgar sofisma. "El "realismo ingenuo de todo hombre de buen sentido —escribe Lenin— que no haya pasado por un manicomio o por la escuela de los filósofos idealistas consiste en admitir que las cosas, el medio, el mundo, existen *independientemente* de nuestra sensación, de nuestra conciencia, de nuestro yo y del hombre en general." [20]

Para el materialismo dialéctico, el mundo sensorialmente perceptible existe de manera objetiva, al margen e independientemente de la conciencia del hombre y de la humanidad en general. Así lo confirma la práctica. Cualquier persona de buen sentido, no dominada por el opio del idealismo, cree en la existencia objetiva de la naturaleza.

La posición idealista subjetiva del machismo fue sometida por Lenin a una crítica seria y minuciosa, en lo que concierne a la interpretación de la experiencia, por cuanto este concepto era objeto de múltiples falsificaciones en la filosofía machista.

Ante todo, Lenin demostró la total inconsistencia del aserto de los machistas de que ellos, mediante el concepto "experiencia", habían superado la "anticuada" división entre materialismo e idealismo. En realidad, la experiencia puede ser interpretada en un sentido idealista o materialista, y las diversas definiciones de este concepto expresan las dos líneas fundamentales filosóficas indicadas, y sólo estas dos. La experiencia es invocada por Berkeley, por Hume y por Diderot. Los machistas, que pretenden remontarse sobre el materialismo y el idealismo con ayuda de la palabreja "experiencia", practican el idealismo, aunque a veces se desvíen hacia la interpretación materialista de la experiencia, confundiendo incoherente y ecléctícamente las dos tendencias filosóficas fundamentales. Al enfocar subjetivamente la experiencia, los machistas adulteran su verdadero sentido. En puridad, según recalcó Lenin, "toda la doctrina de Mach, en el amplio sentido de la palabra, no es más que una deformación, por medio de insensibles gradaciones, del sentido real de la palabra "experiencia".[21]

Con su enfoque subjetivista de la experiencia, los machistas la privan de todo significado objetivo. No hay diferencia esencial —señalaba Lenin— entre las tesis de Mach y de Avenarius sobre la conciencia individual como artífice de la naturaleza y la afirmación de Bogdánov de que el mundo físico es la experiencia. "socialmente organizada", de la "humanidad colectiva". Criticando a Bogdánov, escribía Lenin: "Pensar que el idealismo filosófico desaparecerá por el hecho de que la conciencia del individuo sea reemplazada por la conciencia de la humanidad, o la experiencia de un solo hombre por la experiencia socialmente organizada, es como pensar que el capitalismo desaparecerá por el hecho de que un capitalista sea reemplazado por una sociedad anónima." [22]

Plejánov no comprendió que los machistas "depuraban" la experiencia de todo reconocimiento de la realidad objetiva que nos transmiten las sensaciones. Se equivocaba al afirmar que para ser materialista bastaba

[20] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 65.
[21] Ibídem, pág. 327.
[22] Ibídem, pág. 252.

admitir la experiencia como objeto de la investigación. Perdía de vista que no sólo los materialistas, sino también los idealistas, podían interpretar la experiencia como "objeto de investigación", pues esto no determina la dirección de una línea filosófica. He aquí la cuestión fundamental: ¿Encierra la experiencia una realidad objetiva? Lenin criticó, desde el punto de vista del marxismo creador, el criterio de Plejánov sobre la experiencia, aunque consideraba que éste había hecho una exposición fiel del materialismo dialéctico.

La interpretación machista de la experiencia se basa en la separación del sujeto y el objeto. Lenin, ateniéndose a una interpretación severamente científica de la experiencia, observa en ella un nexo dialéctico entre el sujeto y el objeto. Según él, la experiencia es el fruto de la influencia del mundo exterior sobre el hombre que cobra conciencia de sí mismo, sirve de base para una labor práctica y teórica adecuada a un fin.

Quiere decirse que la experiencia, producto de la influencia del medio ambiente sobre el hombre, posee un contenido objetivo.

Frente a la teoría materialista del conocimiento, los machistas propugnaban su gnoseología apoyándose en el denominado *principio de la economía del pensamiento* o "principio del menor gasto de fuerzas", según el cual, la ciencia persigue el propósito de "describir lo más económicamente posible" los datos de la experiencia, el testimonio de nuestras sensaciones. Al "principio de la economía del pensamiento" se le dio una forma seudocientífica que le permitía granjearse el reconocimiento no sólo de los filósofos idealistas, sino de ciertos naturalistas.

Lenin descubrió la superchería de aquella apariencia científica y puso de relieve la esencia reaccionaria, idealista, del "principio" en cuestión.

Por supuesto, el conocimiento científico es "económico" (si admitimos este desdichadísimo término), es decir, siempre elimina de los materiales con que cuenta la ciencia todo aquello que dificulta o alarga el camino de la verdad, lo que no guarda relación con ella o la desfigura. El pensamiento es "económico" —razonaba Lenin— cuando refleja fielmente la realidad. Pero la "economía" machista encerraba un sentido muy distinto. Los machistas declararon que el reconocimiento de la existencia del mundo exterior implicaba "una duplicación" del mismo, un dualismo; en aras de la "economía" declararon existentes sólo las sensaciones, negando la existencia de la realidad objetiva.

Así —concluye Lenin— "el principio de la economía del pensamiento, si, en efecto, se pone "*en la base* de la teoría del conocimiento", no puede llevar *más que* al idealismo subjetivo. Indiscutiblemente, "lo más económico" es "pensar" que existo sólo yo y mis sensaciones, una vez que introducimos en la *gnoseología* un concepto tan absurdo." [23]

El genuino progreso de la ciencia no tiene nada de común con el "principio de la economía del pensamiento". Para evidenciar su subjetivismo y su inaudito extravío bastaría contrastarlo con algunos descubrimientos científicos. En efecto, ¿es más "económico" considerar el átomo indivisible o divisible en partículas más simples? ¿Es más económico pensar que la masa del electrón es constante o variable? No hay "econo-

[23] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 182.

mía" capaz de resolver semejantes cuestiones. De lo que aquí se trata es de determinar el acierto o desacierto de tal o cual noción, y la ciencia rechaza, inevitablemente, las nociones erróneas, aunque éstas reúnan las ventajas de la "economía" machista.

Lenin puso al descubierto la fragilidad de los intentos machistas de presentar el principio de la "economía del pensamiento" como un estímulo para el desarrollo de las teorías científicas. La ciencia asciende peldaño tras peldaño, teoría tras teoría, y si las construye así, y no de otro modo, ello no obedece a que el hombre desea pensar más "económicamente", sino a que va descubriendo nuevas zonas del mundo circundante, penetrando en nuevas profundidades de éste y observando la acción de nuevas leyes objetivas de la naturaleza, cada vez más complejas. Precisamente por la aparición de nuevos objetos materiales y de nuevos procesos, independientes de su voluntad y de su conciencia, el hombre se ve *obligado* a modificar sus ideas, *amoldándolas* a los objetos y procesos materiales. De no ser así, sería "más económico" mantener las ideas científicas totalmente inmutables, encuadrándolas dentro de un esquema establecido para siempre. Pero la ciencia altera a diario sus conceptos y sus teorías, sin reparar en "economía" alguna.

Aunque el materialismo niega el "principio de la economía del pensamiento" como base gnoseológica de la ciencia, está muy lejos de considerar que el conocimiento ha de conseguirse por caminos y procedimientos particularmente difíciles o con ayuda de ideas y teorías complejas en grado sumo. Pero el problema de los medios de conocimiento, de los conceptos científicos y de las teorías no ha de resolverse desde el punto de vista de su "sencillez" o de la "economía del pensamiento", sino atendiendo a su concordancia con el objeto, es decir, discerniendo si son verdaderos o falsos. Por "económica" y "simple" que resulte una teoría, será rechazada, en fin de cuentas, si no corresponde al objeto. La idea de prescindir de la ley de la conservación de la energía, de renunciar a la ley de la conservación de masa o de rechazar la de la igualdad de la acción y reacción podría ser muy "económica", pero la suerte de estas leyes se decidió al comprobarse que concordaban con la realidad y la reflejaban. Y por más que se afanen por eliminarlas los adeptos de la "economía del pensamiento", permanecerán inconmovibles.

Tratando de dar cierta apariencia científica al "principio de la economía del pensamiento", los machistas la equipararon a la llamada "descripción simple" de que se valen algunos investigadores. Tal intento, como demostró Lenin, era de lo más burdo: los investigadores de las ciencias naturales, al hablar de "descripción simple", se refieren a la descripción de la realidad objetiva, de cuya existencia no les cabe duda, mientras que la propia esencia de la "economía del pensamiento" machista estriba precisamente en la negación de esta realidad, en la proclamación de las sensaciones, desligadas de la fuente objetiva, como "lo único existente".

Lenin puso en claro el carácter kantiano del "principio de la economía del pensamiento" y planteó la siguiente cuestión: por cuanto la existencia de la realidad objetiva se niega, proclamando que "lo único existente" son las sensaciones, ¿de dónde procede el "principio de la economía"?

Sólo puede proceder del sujeto. Pero las sensaciones no contienen esta "economía". Por consiguiente, el principio de la "economía" no proviene de la "experiencia", antes bien, se halla por encima de ella, la precede, constituyendo a modo de una condición supraexperimental, semejante a las categorías a priori de Kant. Así queda al descubierto uno de los muchos embrollos inherentes a toda la filosofía machista; y ella misma da al traste con su tesis inicial: la de que todo el conocimiento procede de la experiencia.

La crítica de Lenin al "principio de la economía del pensamiento" machista ayudó a la ciencia a desembarazarse de las tergiversaciones que se le imponían y contribuyó a la justa comprensión del complejo proceso del desarrollo de las teorías científicas.

Para poner de relieve el carácter de epígono de la filosofía machista, Lenin estudió su evolución, comparándola con otras corrientes filosóficas. Ello le permitió comprobar que los machistas, en filosofía, representaban un retroceso y no un avance, aunque presumían de haber creado una tendencia "nueva" y pretendían revestir sus concepciones con el ropaje de una filosofía "novísima", proclamándola "la última palabra" de la ciencia, una nueva etapa filosófica, una síntesis de los datos más recientes de las ciencias naturales, etc. Lenin patentizó que las pretensiones de los partidarios de Mach eran totalmente disparatadas y que los machistas no habían aducido contra el materialismo un solo argumento que no hubiera sido ya usado por Berkeley.

Con una fuerza persuasiva irrebatible, subrayó Lenin que el machismo venía a ser una restauración de las doctrinas filosóficas reaccionarias del pasado, sólo que con distinto disfraz. Pero si Berkeley y Fichte atacaban abiertamente al materialismo y al ateísmo, "desterrando" sin ambages la sustancia material de la filosofía, "en nuestro tiempo —según anotaba Lenin— esas mismas ideas sobre lo "económico" que sería eliminar la "materia" de la filosofía, se presentan bajo una forma mucho más artificiosa y embrollada por el empleo de una terminología "nueva", destinada a hacerlas aparecer ante las gentes ingenuas ¡como una filosofía novísima"!" [24]

Lenin investiga la conexión del machismo con la denominada escuela inmanentista de la filosofía idealista, cuyos propósitos se caracterizan del siguiente modo: "Volvamos a Kant, decían los neokantianos reaccionarios. Volvamos a Fichte y Berkeley: he aquí lo que dicen *en esencia* los reaccionarios inmanentistas." [25] A juicio de éstos, el mundo exterior, la naturaleza, es una "manifestación de la conciencia" y se halla "en relación absoluta" con ella. Lenin explicó que la filosofía de los inmanentistas, pese a todos sus intentos de hacerse pasar por "realistas", caía de lleno dentro del solipsismo. "...Los inmanentistas son los más acérrimos reaccionarios, apóstoles declarados del fideísmo, consecuentes en su oscurantismo. No se encuentra *ni uno* solo de ellos que no haya orientado abiertamente sus más acabados trabajos teóricos sobre gnoseología a la defensa de la religión, a la justificación de tal o cual reminiscencia de la Edad

[24] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 16.
[25] Ibídem, pág. 233.

Universidad de Oviedo Seminario de Filosofía

Media." [26] Al descubrir Lenin la unidad de criterio de machistas e inmanentistas, fue posible comprender con claridad meridiana la índole reaccionaria del machismo, lacayo ideológico de la burguesía imperialista y acólito de la religión.

Estudio del problema fundamental de la filosofía y definición del concepto filosófico de la materia. La obra *Materialismo y empiriocriticismo* contiene un examen leninista del problema fundamental de la filosofía, la relación entre el pensamiento y el ser, y de las categorías a él ligadas: lo objetivo y lo subjetivo, la "materia" y la "conciencia" (las sensaciones). Para resolver el problema en cuestión hay que aclarar la amplitud y el contenido de estas categorías fundamentales y la relación entre ellas, así como sus nexos con otras categorías de la filosofía y de las ciencias naturales.

Lenin dijo que los conceptos de "materia" y "conciencia", en gnoseología, son amplísimos. En virtud de ello, su definición sólo puede limitarse a indicar cuál de los dos se considera primario y cuál secundario. Por tal motivo, la definición de las categorías de "materia" y "conciencia" ha de concretarse a señalar la dirección de la línea filosófica: o bien se parte de la conciencia y de las sensaciones para ir de ellas a la materia, o bien se parte de la materia para luego ir a la conciencia y a las sensaciones.

Precisamente enfocando de este modo las dos amplísimas categorías gnoseológicas, Lenin formuló su *definición del concepto de materia*, que es una de las más altas conquistas de la filosofía marxista. Dicha definición dice así: "La materia es una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva, que es dada al hombre en sus sensaciones, que es copiada, fotografiada, reflejada por nuestras sensaciones, y que existe independientemente de ellas." [27] De donde se deduce que la conciencia es interpretada como un reflejo de la materia. En esta definición, el carácter primario de la materia y el secundario de la conciencia encuentran su expresión directa: lo reflejado puede existir y existe antes de su reflejo, al margen y con independencia de él, mientras que el reflejo deriva de lo reflejado y depende de ello.

El concepto de materia abarca los innumerables aspectos y formas de la realidad objetiva, que se nos da en las sensaciones; aspectos y formas que poseen las propiedades más diversas: físicas, químicas, biológicas, etc. La definición de Lenin se distingue por el hecho peculiar de que no atribuye a la materia ninguna de las propiedades concretas estudiadas en las ciencias naturales como, por ejemplo, masa, inercia, impenetrabilidad y otras, como propiedades generales o universales; tampoco obliga al materialismo a reconocer determinados rasgos o manifestaciones físicas de la materia. La definición leninista es tan flexible, que el descubrimiento de cualquier propiedad de la materia, inesperada y anteriormente desconocida, resulta compatible con la filosofía materialista dialéctica, reafirmando sus fundamentos.

Lenin dijo que la única "propiedad" de la materia cuya admisión era forzosa para el materialismo consistía en ser realidad objetiva, en existir

[26] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., págs. 231-232.
[27] Ibídem, pág. 134.

fuera e independientemente de la conciencia y ser reflejada por ésta (cuando ésta existe). Ni el desarrollo del saber ni los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales pueden eliminar esta "propiedad", ni hallar objetos materiales desprovistos de ella, ni descartar o modificar el problema de la fuente de nuestros conocimientos. Lo cual quiere decir que el concepto de materia, que expresa la citada "propiedad" de los objetos de la naturaleza, nunca puede envejecer o resultar superfluo. "Por eso —afirma Lenin—, decir que este concepto puede "hacerse anticuado" es un *pueril balbuceo*, es repetir insensatamente los argumentos de la filosofía *reaccionaria* a la moda." [28]

Pasando a examinar el segundo aspecto del problema fundamental de la filosofía, Lenin hace resaltar que entre la materia y la sensación —conciencia— no hay nada esencial que las separe o que impida el conocimiento. Esto va formulado en la tesis de que la materia no es *dada* en las sensaciones, las cuales fotografían, calcan la materia. Lenin señala que la materia es lo "directamente dado" al hombre y con lo que el hombre trata en su práctica vital y en su labor gnoseológica.

En consecuencia, el concepto de la materia estudiado por Lenin contiene una solución materialista del problema fundamental de la filosofía. El segundo aspecto del problema —la cognoscibilidad de la materia— no puede desligarse del primero. Un materialista consecuente, que reconozca el carácter primario de la materia y el secundario de la conciencia, ha de admitir también, inevitablemente, la cognoscibilidad de la materia. El nexo recíproco y la mutua condicionalidad de estas tesis fueron demostrados por Lenin.

El eminente revolucionario destacó la extraordinaria trascendencia del concepto de "materia" para deslindar las tendencias filosóficas. Si la línea idealista en filosofía se expresa directamente en la negación de la prioridad de la materia, la línea materialista tiene su exponente en el reconocimiento de la prioridad de la materia, definida como realidad objetiva que percibimos a través de las sensaciones.

Con el estudio del concepto de la materia está relacionado el descubrimiento por Lenin de la dialéctica de lo absoluto y lo relativo al resolver el problema de la relación entre la materia y la conciencia. "...La contradicción entre la materia y la conciencia —escribe Lenin— no tiene significado absoluto más que dentro de los límites de un dominio muy restringido: en este caso, exclusivamente dentro de los límites de la cuestión gnoseológica fundamental acerca de qué es lo que hay que reconocer como lo primario y qué es lo que hay que reconocer como lo secundario. Más allá de estos límites la relatividad de tal oposición no suscita duda alguna." [29]

La contraposición entre la materia y la conciencia no puede ni debe ser excesiva, pues no pueden existir ideas, pensamientos, sensaciones ni representaciones sin el hombre. No hay sensaciones ni pensamientos de por sí, sin la materia que los origine. Las sensaciones y la conciencia no son sino una propiedad interna de la materia especialmente organizada;

[28] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 135.
[29] Ibídem, pág. 155.

lejos de constituir algo ajeno a la naturaleza, son un producto de ella, tan natural como los mismos objetos materiales que las producen. Por tal razón, contraponer la conciencia a la materia significa contraponer a la naturaleza una de sus manifestaciones. En consecuencia, tal contraposición es relativa y sólo posee una significación incondicionada y absoluta en el caso, rigurosamente determinado, que indicamos antes.

Ya observaba Lenin cuán erróneo sería olvidar que la antítesis de la materia y la conciencia, del pensamiento y el ser, reviste un carácter relativo. "Los límites de la necesidad absoluta y de la verdad absoluta de ese contraste relativo son precisamente los límites que determinan la *dirección* de las investigaciones gnoseológicas. Operar fuera de esos límites con el contraste entre la materia y el espíritu, entre lo físico y lo psíquico, como un contraste absoluto, sería un error inmenso." [30]

La prueba aportada por Lenin contra el establecimiento de un contraste absoluto entre la materia y la conciencia robusteció las bases del materialismo dialéctico y, al mismo tiempo, se convirtió en un arma para combatir el dualismo, según el cual la materia y la conciencia son absolutamente opuestas como dos sistemas independientes por completo el uno del otro.

Sin embargo, al determinar los límites del marco dentro del cual es admisible oponer la materia y la conciencia, Lenin advertía también el error de borrar totalmente el contraste. Semejante equivocación fue cometida por Dietzgen, quien, partiendo de una tesis acertada (la de que existen y son "reales" no sólo la materia, sino el pensamiento y la conciencia), llegó a la falsa conclusión de que convenía "ampliar" el concepto de "materia", incorporándole todos los fenómenos de la realidad, es decir, incluyendo en él el pensamiento, la conciencia y las sensaciones, lo que, a juicio de Lenin, representaba un grave error. Enfocando de ese modo el problema, "pierde sentido el contraste gnoseológico entre la materia y el espíritu, entre el materialismo y el idealismo".[31] El pensamiento no puede ser considerado material —decía Lenin—. Ello nos llevaría a una intolerable confusión del materialismo con el idealismo. El contraste gnoseológico de la materia y la conciencia no ha de considerarse como una antítesis de lo existente y lo inexistente. Existen tanto la materia como la conciencia. Lenin combatió enérgicamente a los idealistas, que atribuían al materialismo la absurda afirmación de que la conciencia era "menos real" que la materia.

Lenin examinó las ideas físicas sobre la estructura y las propiedades de la materia en íntima relación con el concepto filosófico de materia, y demostró, con extraordinaria profundidad, lo absurdo del aserto de que la materia "desaparece", aserto derivado del descubrimiento de la estructura eléctrica del átomo, de la posibilidad de desintegrarlo y de la variabilidad de la masa del electrón.

A este respecto, dejó sentado que la "desaparición de la materia" a que se referían los físicos no guardaba relación alguna con la distinción entre materialismo e idealismo. En efecto, cuando los físicos decían: "La

[30] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 271.
[31] Ibídem.

materia desaparece", querían expresar la siguiente idea: si antes se consideraba que en la naturaleza existían separadamente una sustancia ponderable (que era la única a la que se llamaba "materia"), la electricidad y el éter, ahora se comprobaba que la "materia ponderable" podía ser reducida a electricidad, y toda la investigación del mundo físico conducía no a tres conceptos, sino a dos: electricidad y éter. Pero éste era un problema físico, relativo a la estructura de la materia, a las nuevas propiedades y a los nuevos aspectos de aquélla, y no era lícito mezclarlo con una cuestión gnoseológica sobre la fuente de nuestro conocimiento y sobre la existencia de la realidad objetiva al margen e independientemente de la conciencia.

Todo se reduce —según subrayó Lenin— a saber si existen los electrones fuera de la conciencia humana, como realidad objetiva, o no existen. Las ciencias naturales respondían sin el menor titubeo: ¡Sí, existen! Lo cual significaba que los electrones eran tan materiales como los átomos formados por ellos y como una sustancia ponderable corriente. Consecuentemente, no cabía hablar de la "desaparición de la materia" en modo alguno. No era la materia la que desaparecía, sino la anterior idea limitada de los físicos sobre la estructura y las propiedades de la materia, abriendo paso a un conocimiento más profundo de las mismas. Las ciencias naturales llevaban a conocer la unidad de la materia; esto representaba una grandiosa conquista de la ciencia, pues implicaba una penetración más profunda en la esencia de las cosas.

Desconocedores de la dialéctica materialista, los físicos buscaron unos supuestos elementos finales, invariables, una esencia inalterable de las cosas. Consideraron que estos elementos eran los átomos absolutamente indivisibles e invariables, la masa invariable, etc., tratando de encuadrar todos los fenómenos de la naturaleza dentro de aquellos "últimos ladrillos del edificio universal". Pero Lenin replicó que admitir la existencia de elementos invariables, de una esencia inmutable de las cosas, no era materialismo dialéctico, sino materialismo metafísico.

Esta cardinal distinción, establecida por Lenin, entre el materialismo dialéctico y el metafísico es de importancia fundamental. La comprobación de que no existen en la naturaleza "elementos invariables" ni "sustancias inmutables", de que el electrón no tiene masa inalterable, echa por tierra los conceptos metafísicos, confirmando brillantemente el materialismo dialéctico. Negando la existencia de cualquier "inmutabilidad" en la naturaleza o de cualquier "sustancia absoluta" en el sentido que las presentaba la filosofía académica reaccionaria, Lenin escribía que la "esencia" de las cosas o "sustancia" también son relativas y expresan una profundización del conocimiento de la materia por el hombre. Ayer se había llegado sólo hasta el átomo, mientras que ahora se llegaba hasta el electrón. Mas éste no era el límite. El materialismo dialéctico insiste en el carácter temporal, relativo y aproximado de todos estos jalones del conocimiento de la materia alcanzados por la ciencia, que se halla en constante progreso.

La tesis de Lenin *sobre la infinitud de la materia en profundidad* y *sobre la inagotabilidad de la materia* en todas sus formas y en sus partículas más diminutas representa una profunda generalización del desarrollo de la ciencia en lo concerniente a la estructura y a las propiedades de la

materia. "El electrón —escribía Lenin— es tan *inagotable* como el átomo; la naturaleza es infinita, pero existe infinitamente, y este reconocimiento —que es el único categórico, el único incondicional— de su *existencia* fuera de la conciencia y de las sensaciones del hombre es precisamente lo que distingue el materialismo dialéctico del agnosticismo relativista y del idealismo." [32] El progreso de la ciencia ha corroborado el acierto y la profundidad de esta tesis cardinal del materialismo dialéctico sobre la estructura de la materia, enunciada y fundamentada por Lenin.

No ya sólo desde el punto de vista filosófico, sino también por lo que respecta a las ciencias naturales, es de gran importancia la tesis de la inagotabilidad del electrón y la de cualquier partícula de la materia. Una vez admitida la estructura electrónica de la materia, los físicos repitieron un viejo error metafísico, declarando que ya no era el átomo, sino el electrón, el elemento "último", "inmutable" e "inestructural", la "sustancia absoluta" final, más allá de la cual no se podía ir.

Las ideas de Lenin sobre la inagotabilidad de la materia y de su infinitud en profundidad previnieron contra este serio error, que dificultaba el progreso del pensamiento científico. Plantearon a los científicos la tarea de seguir penetrando en el electrón, investigando nuevas y nuevas propiedades del mismo y revelando su estructura interna.

Tomadas en conjunto, las tesis leninistas relativas a la materia representaban no sólo un nuevo desarrollo de la filosofía marxista, sino también una importante base filosófica para el progreso de las ciencias naturales, en especial la física.

Desarrollo de la teoría marxista del reflejo. Interpretación materialista-dialéctica de las sensaciones. En su libro *Materialismo y empiriocriticismo,* Lenin dio un considerable impulso a la teoría marxista del reflejo, que abarca todos los grados y formas del conocimiento, y subrayó el papel especial de las sensaciones en el proceso cognoscitivo, caracterizándolas como el nexo directo de la conciencia con el mundo exterior. Las sensaciones —decía— son el primer peldaño del conocimiento, pues "nada podemos saber ni de las formas de la sustancia ni de las formas del movimiento si no es por nuestras sensaciones".[33]

El pensamiento abstracto-teórico es ya un grado superior del conocimiento. Pero sea cual fuere el grado de generalización y abstracción de los conceptos, éstos no tienen otro origen que las sensaciones. Criticando a los idealistas, señalaba Lenin que la fuente de las abstracciones científicas serán siempre los datos proporcionados por los sentidos.

Si, como demostró Lenin, la solución del problema fundamental de la filosofía se halla ligado a la admisión o negación del concepto de "materia", a su vez, "la cuestión de admitir o rechazar el concepto de la materia es para el hombre una cuestión de confianza en el testimonio de sus órganos de los sentidos..." [34] De palabra, los machistas abogaban por una confianza plena en tal testimonio y admitían las sensaciones tal y como son en toda su plenitud. Pero Lenin asentó que, en realidad, los machistas desconfia-

[32] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 290.
[33] Ibídem, pág. 337.
[34] Ibídem, pág. 135.

ban de dicho testimonio y empobrecían el papel de las sensaciones despojándolas de lo principal: de su contenido objetivo. Los machistas negaban un hecho archidemostrado por la práctica: el de que en las sensaciones, el hombre *percibe* el mundo exterior, la naturaleza, la realidad circundante. que existe fuera e independientemente de nosotros y de nuestras sensaciones. Al reconocer que las sensaciones pertenecen al sujeto, se encuentran "dentro de él" y corresponden a la esfera de su "yo" personal, de su conciencia, se escamoteaba el hecho de que el verdadero contenido de las sensaciones es el mundo exterior, que el propio surgimiento de las sensaciones se debe al mundo exterior, del que son imágenes.

De lo dicho se desprende que los machistas abordaban metafísicamente las sensaciones, separando lo subjetivo de lo objetivo en ellas y negando lo objetivo.

Lenin demostró brillantemente que una solución materialista consecuente del problema fundamental de la filosofía sólo es posible mediante un enfoque dialéctico de la sensación. La sensación es la unidad, que se penetra recíprocamente de lo subjetivo y lo objetivo, unidad que forma su esencia. Lenin la definió concisa, pero expresivamente: "La sensación es una imagen subjetiva del mundo objetivo, del mundo *an und für sich*." [35]

Con su crítica de la gnoseología empiriocriticista, Lenin puso de relieve que su tesis cardinal: "Los cuerpos son complejos de sensaciones", pretendiendo ser original no hacía sino expresar la archiconocida solución idealista del problema fundamental de la filosofía y representaba una simple repetición del idealismo subjetivo de Berkeley.

Se debe a Lenin un profundo estudio del carácter de las sensaciones. Los seguidores de Mach, en su afán de refutar la teoría materialista del conocimiento, afirmaban que ni siquiera cabía imaginar cómo era posible obtener una sola emoción psíquica o una sensación de las magnitudes con que opera la física: masas, cargas, movimientos. Semejante aserto les parecía sobremanera convincente, pero Lenin lo rebatió, arguyendo que el materialismo dialéctico no se proponía, ni mucho menos, obtener sensaciones del movimiento de la materia, ni trataba de reducirlas al movimiento de la materia ni a ningún otro elemento material.

El materialismo dialéctico ve en la sensación una de las propiedades de la materia en movimiento, pero esta propiedad es cualitativamente original, distinta de sus restantes propiedades. Las sensaciones, imágenes del mundo exterior, nacen por la acción de objetos materiales sobre nuestros órganos de los sentidos y están indisolublemente relacionadas con determinados procesos materiales que se operan en el cerebro o sustrato material especialmente organizado. Lenin insistía en que no era posible examinar las sensaciones al margen del sistema nervioso y del cerebro del hombre. No existe algo así como las sensaciones de "nadie", es decir, fuera del sujeto. Las sensaciones "de nadie" constituyen un disparate del idealismo rechazado por la ciencia y por la práctica. "...La sensación sin el hombre, anterior al hombre, es un absurdo, una abstracción muerta, un subterfugio idealista." [36] Admitir las sensaciones "de nadie",

[35] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 122.
[36] Ibídem, pág. 249.

las sensaciones "en general", significa, de hecho, atribuirlas a Dios. Así, pues, el idealismo, al convertir esta interpretación de las sensaciones en base de su gnoseología, se desliza hacia el fideísmo.

Lenin concedía importancia esencial a la tesis de que las sensaciones son imágenes, reflejos, copias o fotografías de los cuerpos que influyen sobre nuestros órganos sensoriales. Para atenerse al materialismo, es decir, para resolver de una manera rigurosamente científica el problema fundamental de toda filosofía, no basta reconocer que las sensaciones constituyen una propiedad de la materia altamente organizada y son consecuencia de estímulos materiales exteriores; hay que reconocer, asimismo, que tienen analogía y semejanza con las cosas. Negarlo es, según la caracterización de Lenin, "semimaterialismo", agnosticismo.

Los investigadores y filósofos que consideraban las sensaciones como símbolos, jeroglíficos o signos convencionales de las cosas hubieron de sufrir también la crítica leninista. Este criterio agnosticista era profesado, en particular, por el eminente fisiólogo alemán Helmholtz y lo compartía también Plejánov, aunque, en líneas generales, se mantuvo en las posiciones del materialismo dialéctico. Lenin indicaba que si las sensaciones no son imágenes de las cosas, sino solamente signos o símbolos desprovistos de "toda semejanza" con los propios objetos, quedaba quebrantada la tesis primordial materialista de que la realidad objetiva existe al margen de las sensaciones, puesto que los signos, o símbolos, son perfectamente posibles en relación con objetos imaginarios. La teoría jeroglífica del conocimiento no se aviene con el concepto materialista de que conocemos las propiedades objetivas de las cosas con ayuda de los órganos sensoriales, pues, como razonaba Lenin, "introduce cierta desconfianza respecto a la sensibilidad, desconfianza respecto a las indicaciones de los órganos de los sentidos. Está fuera de duda que la imagen nunca puede igualar enteramente al modelo. Pero una cosa es la imagen y otra el símbolo, el *signo convencional*. La imagen supone necesaria e inevitablemente la realidad objetiva de lo que "refleja". El "signo convencional", el símbolo, el jeroglífico, son nociones que introducen un elemento completamente innecesario de agnosticismo." [37]

Lenin señaló vigorosamente el papel reaccionario y retrógrado del idealismo y la significación progresista de la filosofía materialista, y demostró la diametral oposición de ambas tendencias en su examen de los problemas científicos, especialmente el de la aparición de la sensibilidad en la materia. Es sabido que existen la materia orgánica y la inorgánica. Las ciencias naturales han comprobado que la materia orgánica es un fenómeno posterior, producto de un largo período de evolución de la materia inorgánica. La sensación, en forma netamente expresada, es privativa de la materia orgánica. Aunque entre una y otra, es decir, entre la materia sensible y la insensible, existe una diferencia cualitativa, una y otra constan de las mismas partículas (átomos, electrones, etc.). Siendo así, debe haber entre ellas un vínculo genético. ¿Cómo surge la sensación? Resolver este problema es una de las tareas más importantes y más complejas de la ciencia.

[37] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 259.

Partiendo de la tesis de la unidad del universo y del nexo recíproco de sus fenómenos, Lenin llegó a la conclusión de que *toda* la materia debe poseer una propiedad esencialmente análoga a la sensación, la propiedad de reflejar, existente "en los cimientos del edificio mismo de la materia",[38] es decir, en las más elementales de sus variedades. Esta propiedad no es aún la sensación: solamente es "afín" a ella. Pero de esa propiedad surge la sensación como propiedad de la materia especialmente organizada. Así, pues, a las ciencias naturales se le planteó la tarea de descubrir la esencia de la propiedad general de reflejar, que pertenece *a toda* la materia, hallar formas concretas de esta propiedad, inherente a tipos de materia cada vez más complejos, desde la materia inorgánica hasta el cerebro humano, poseedor de una propiedad de reflejar como la conciencia, y estudiar la forma en que las diferentes formas del reflejo se convierten unas en otras.

Las ciencias naturales cumplen esta tarea paso a paso, siguiendo el camino trazado por el materialismo contemporáneo.

Por el contrario, el idealismo, después de enunciar su "solución" del problema, le dio virtualmente de lado, lo puso boca abajo y desvió por completo la atención de los científicos. En vez de indagar la diferencia concreta entre la materia orgánica y la inorgánica, así como la aparición de una nueva propiedad de la materia en el curso de su desarrollo —la sensación—, los idealistas declararon dogmáticamente que las sensaciones son ciertos "elementos" de los que se formaban todos los cuerpos. Así, pues, las sensaciones se consideraban algo "originariamente dado", "elementos" primarios; y al problema de su aparición se le daba de lado. No eran las sensaciones las que aparecían en el transcurso de la evolución de la materia, sino el mundo el que se formaba como un complejo de sensaciones. Contra la tesis materialista de que la sensación nace sólo cuando la materia llega a una fase determinada, Mach formuló la "objeción" de que, en tal caso, "la sensación puede surgir de improviso" y de que el problema de la procedencia y el modo de surgir de la sensación no está claro. Y, puesto que desconocemos cómo surgió la sensación, ésta debe ser declarada primaria, y la materia, secundaria.

Lenin explicó hasta qué punto era frágil este argumento machista contra el materialismo. Predijo que los experimentos futuros proporcionarían un cuadro detallado (físico, químico, biológico y fisiológico) de la interdependencia y de las transformaciones mutuas entre la materia insensible y la sensible. Pero, desde el punto de vista filosófico, la cuestión planteada queda resuelta con entera precisión a la vista del hecho indiscutible, certificado por las ciencias naturales, de que la sensación, en forma claramente expresada, es privativa de la forma superior de la materia (la materia orgánica), de ciertos procesos que se efectúan en la materia especialmente organizada y que surgen en virtud de la evolución de la materia inorgánica con arreglo a sus leyes. Ello permite afirmar sin vacilación que la materia es lo primario, mientras que la conciencia, el pensamiento, la sensación, son lo secundario.

Haciendo un resumen de la lucha entre el materialismo y el idealismo

[38] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 37.

en este tema, escribió Lenin que "en realidad falta investigar una y otra vez de qué forma se relaciona la materia que supuestamente no está dotada de ninguna sensibilidad con la materia compuesta de los mismos átomos (o electrones) y que al mismo tiempo está dotada de la capacidad claramente manifestada de sentir. El materialismo plantea claramente esta cuestión, aún no resuelta, incitando así a su solución, incitando a nuevas investigaciones experimentales. El machismo, es decir, esta variedad del idealismo confuso, oscurece la cuestión, y desvía del buen camino su estudio por medio de un vacío subterfugio verbal: del término "elemento".[39]

Gracias al profundo análisis filosófico de las sensaciones efectuado por Lenin, muchos naturalistas pueden evitar graves yerros. Algunos investigadores impresionados por la extraordinaria eficacia de los métodos de la física, la química y la bioquímica en el estudio del aspecto fisiológico de las funciones psíquicas, suelen interpretar la esencia de las sensaciones de una manera simplista. Creen que hay que "separar" las sensaciones del movimiento de la materia o "reducirlas" a él. Lenin demostró que esto era un grave error.

Sólo por el camino que Lenin trazó alcanza la psicología científica verdaderos triunfos, rechazando lo mismo la separación idealista entre la conciencia, las sensaciones, y la materia, que la identificación de aquéllas con ésta, propugnada por el materialismo vulgar.

Lenin establece una diferencia tajante entre el enfoque del problema de las sensaciones por los marxistas y por los machistas.

Según la filosofía machista, la sensación es una barrera, un límite entre nuestra conciencia y el mundo material objetivo, que existe fuera de ella. De acuerdo con el materialismo dialéctico, por el contrario, la sensación es un nexo, un puente entre el mundo material objetivo y nuestra conciencia.

Para la filosofía de Mach, la sensación es un límite más allá del cual no puede ir nuestra conciencia y, por tanto, el mundo material objetivo es rechazado, dejado al margen. Según el materialismo dialéctico, la sensación nos da la imagen del mundo objetivo y nos permite conocer el mundo exterior.

Desde el punto de vista del machismo, la misión de las ciencias naturales y de la ciencia en general se reduce al análisis de las sensaciones, a su descripción y a la descripción del nexo existente entre ellas. De acuerdo con el materialismo dialéctico, el mundo objetivo, obrando sobre nuestros sentidos, suscita en nosotros determinadas sensaciones que reflejan propiedades objetivas de las cosas y permiten a la ciencia avanzar en el conocimiento de éstas e investigar las leyes del desarrollo del mundo.

En el libro de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo* hallamos una fundamentación teórica completa del principio que proclama el enlace indisoluble del organismo con el medio. Lenin emplea especialmente este principio en su estudio de las sensaciones, e indica que todo el absurdo del idealismo, su monstruoso sofisma, consiste en "considerar la sensación no ya como vínculo de la conciencia con el mundo exterior, sino como un tabique, un muro que separa la conciencia del mundo exterior".[40]

[39] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., págs. 37-38.
[40] Ibídem, pág. 44.

Lenin expone la decisiva influencia del medio circundante, del mundo exterior, en la formación de las sensaciones y no sólo de ellas, sino de la conciencia en general, desarrollando la profunda idea de que las sensaciones guardan relación con el intercambio de sustancias y energías entre el organismo y el mundo exterior, y relaciona la existencia de este intercambio con el hecho de que las sensaciones del organismo proporcionan representaciones fieles del mundo exterior.[41]

La unidad del organismo y el medio, del organismo y el mundo exterior, inspira toda la obra de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo* y constituye un principio rector de toda la ciencia de la naturaleza viva.

Desarrollo de la teoría marxista del reflejo: estudio de la teoría de la verdad y de su criterio, la práctica. La obra *Materialismo y empiriocriticismo*, modelo clásico de aplicación de la dialéctica a la teoría del conocimiento, contiene, en particular, un estudio de la verdad, de la cognoscibilidad del mundo y de sus leyes.

La teoría materialista dialéctica del reflejo se asienta en la afirmación de que la materia se mueve y cambia perennemente. Lenin define el conocimiento como un complejo proceso de constante penetración del pensamiento en el interior de la materia, de la naturaleza, subrayando que la esencia de los objetos es relativa, que entre la cosa en sí y su manifestación no existe discrepancia alguna y que el desarrollo del conocimiento humano no tiene límite.

Donde Lenin estudia con mayor minuciosidad y detalle el carácter dialéctico del conocimiento es en la teoría de la *verdad objetiva, absoluta y relativa*, con la cual asestó un golpe mortal al relativismo machista.

Los partidarios de Mach tergiversaban el hecho de la mutabilidad de los conocimientos humanos y adulteraban los novísimos datos de la ciencia, asegurando que el derrumbamiento de los viejos principios de la física daba al traste con toda idea de la verdad absoluta, pretendiendo hacer ver que no existía nada absoluto en el terreno del conocimiento, lo cual, a juicio de ellos, indicaba el triunfo completo del relativismo. Bogdánov llegó a tildar de ecléctico a Engels por admitir la verdad absoluta. Es un mérito de Lenin el haber revelado la índole idealista y metafísica del relativismo filosófico, haciendo, por primera vez, un amplio análisis crítico de éste y demostrando que la negación de la verdad absoluta equivale al idealismo.

"...Se puede negar el elemento de lo relativo en estas o las otras representaciones humanas sin negar la verdad objetiva; pero no se puede negar la verdad absoluta sin negar la existencia de la verdad objetiva." [42] En efecto, eso era lo que hacían los machistas. Aprovechaban la negación de la verdad absoluta como argumento contra la existencia de la materia y de las leyes objetivas en la naturaleza. Propugnando el relativismo puro e interpretando torcidamente la relatividad de los conocimientos humanos, trataban de convencer a los demás de la imposibilidad de la existencia de un mundo objetivo, independiente de la conciencia. Al mismo tiempo, el relativismo filosófico caía en la metafísica típica, ignorando el carácter

[41] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., págs. 35-36.
[42] Ibídem, pág. 127.

dialéctico de las relaciones entre la verdad absoluta y la verdad relativa. El carácter metafísico de tal actitud consiste en que lo relativo se interpreta sólo como relativo, descartando totalmente lo absoluto, mientras que la dialéctica materialista ve en todo lo relativo algo absoluto.

Según demostró Lenin, la diferencia radical entre el materialismo dialéctico y el relativismo filosófico estriba en el reconocimiento incondicional de la verdad objetiva.

Lenin amplió la definición de la verdad hecha por Marx en su tesis sobre Feuerbach, y definió la verdad objetiva como una verdad que posee contenido objetivo, independiente del hombre y de la humanidad. Con ello se venía abajo el subjetivismo de los machistas.

La verdad objetiva —enseña Lenin— es un reflejo fiel de los objetos y fenómenos que existen al margen del hombre, es la concordancia entre la conciencia, que refleja a la naturaleza, y la naturaleza, reflejada por la conciencia. Bogdánov aseveraba que el carácter objetivo del mundo físico estriba en que el mundo existe no para un hombre cualquiera, sino para todos, y en que tenía para todos una "significación general".

Contrariamente a esto, Lenin sostenía que la objetividad del mundo consiste en el hecho de existir sin depender de nadie. Entre la tesis de la existencia de la verdad objetiva y la tesis de que las sensaciones son imágenes del mundo exterior existe una ligazón interna. "Considerar nuestras sensaciones como las imágenes del mundo exterior, reconocer la verdad objetiva, mantenerse en el punto de vista de la teoría materialista del conocimiento, todo ello es uno y lo mismo." [43] La tesis de las ciencias naturales de que la tierra existió antes que el género humano es una verdad objetiva, pues esta teoría responde a una realidad objetiva.

Para evidenciar lo obsurdo de las disquisiciones de Blei y de otros machistas, que afirmaban que el marxismo no es una verdad objetiva, sino sólo una concepción subjetiva de Marx, Lenin replicó que la teoría del marxismo es una verdad objetiva por reflejar la práctica de la lucha de clases del proletariado y responder a las leyes objetivas del desarrollo de la sociedad.

Los argumentos de Bogdánov, que admitían la verdad objetiva sólo "en los límites de una época determinada", denotaban, según Lenin, la confusión de dos cuestiones: 1) ¿Existe la verdad objetiva?, y 2) ¿Pueden las representaciones del hombre, que expresan una verdad objetiva, expresarla de una vez, totalmente, incondicionalmente, absolutamente, o sólo de una manera aproximada y relativa?

Desde el punto de vista del materialismo dialéctico, el reconocimiento de la verdad objetiva implica el de la verdad absoluta. "Reconocer la verdad objetiva, es decir, independiente del hombre y de la humanidad, significa admitir de una manera o de otra la verdad absoluta." [44] Por lo que respecta al conocimiento de la verdad objetiva, éste no se realiza de una vez de un modo total, incondicional, y absoluto, sino de una manera aproximada, relativa.

Aplicando la dialéctica al problema de la verdad absoluta y relativa,

[43] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 135.
[44] Ibídem, pág. 138.

Lenin deslinda el materialismo marxista del materialismo metafísico, por una parte, y del relativismo filosófico, por otra.

El materialismo metafísico es incapaz de plantear acertadamente este problema y de resolverlo. La incomprensión de la relatividad del conocimiento humano condujo a los materialistas metafísicos a esta conclusión: puesto que la verdad es objetiva, es también absoluta. El metafísico Dühring presentaba todas las tesis científicas como verdades definitivas y eternas.

Para el materialismo dialéctico —como observó Lenin— no existe una muralla infranqueable entre la verdad relativa y absoluta. Por condicionales y relativos que sean nuestros conocimientos, expresan una verdad objetiva y, al mismo tiempo, ofrecen una verdad absoluta "que resulta de la suma de verdades relativas. Cada fase del desarrollo de la ciencia añade nuevos granos a esta suma de verdad absoluta..." [45]

En cambio, para la teoría relativista del conocimiento —señalaba Lenin— la cuestión de la verdad objetiva, absoluta y relativa, es un libro guardado bajo siete llaves.

La dialéctica materialista encierra un elemento de relativismo, pero no se reduce a él. Admite la relatividad de nuestros conocimientos, pero no en el sentido de la negación de la verdad objetiva, sino en el de la condicionalidad histórica de la aproximación de nuestros conocimientos a esta verdad.

Lenin relacionaba directamente el reconocimiento o la negación de la verdad objetiva con el problema fundamental de la filosofía: la división en las dos tendencias históricas fundamentales: idealista y materialista. "Para el primer punto de vista —el del agnosticismo o, yendo un poco más lejos, el del idealismo subjetivo— no puede haber verdad objetiva. Para el segundo punto de vista, es decir, el del materialismo, es esencial el reconocimiento de la verdad objetiva." [46]

¿Hasta qué consecuencias puede llevar la negación de la verdad objetiva? Lenin dice que esta negación "concuerda" plenamente con el fideísmo. La negación de la verdad objetiva implica una cobarde tolerancia para con la religión y las supersticiones; y, por el contrario, el reconocimiento de esta verdad rechaza incondicionalmente todas las variantes del fideísmo.

Aclarando la posición de Engels, que criticaba a Dühring por amontonar "verdades eternas", Lenin hacía constar que no se trata de que no haya verdades eternas —las hay—, sino de que Dühring jugaba a cada momento con el término "verdad eterna", sin reparar en el vínculo dialéctico de lo "eterno" y lo "temporal", de lo absoluto y lo relativo, ni advertir que estos elementos opuestos se transforman mutuamente el uno en el otro. "Desde el punto de vista del materialismo moderno, es decir, del marxismo, son históricamente condicionados los *límites* de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva, absoluta, pero es *incondicionada* la existencia de esta verdad, es incondicionado el hecho de que nos aproximamos a ella. Son históricamente condicionados los

[45] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 141.
[46] Ibídem, pág. 131.

contornos del cuadro, pero es incondicionado el hecho de que este cuadro representa un modelo objetivamente existente." [47]

Tal como demostró Lenin, la diferencia entre la verdad absoluta y la relativa es lo bastante "imprecisa" como para servir al progreso de la ciencia y evitar el anquilosamiento de las teorías e ideas científicas, impidiendo que se conviertan en dogmas inertes y petrificados. Y, por otra parte, es lo bastante "precisa" como para preservarse, con insuperable energía, del idealismo, del agnosticismo y del fideísmo. Entre la "imprecisión" y la "precisión" aludidas hay un límite que no advirtieron los relativistas, a causa de lo cual rodaron hacia la filosofía reaccionaria.

Tanto Lenin como Engels invocaron la ley Boyle-Mariotte como ejemplo ilustrativo de la correlación existente entre la verdad relativa y la absoluta. Mas Lenin no se limitó a ejemplos aislados; lejos de ello, planteó y resolvió el problema, totalmente nuevo, de la correlación de diversas teorías científicas que constituyen etapas enteras en el desarrollo de la ciencia. Esto reviste gran importancia para refutar el relativismo filosófico y desarrollar la teoría dialéctico-materialista del conocimiento.

Por ejemplo, el paso de la antigua teoría mecánica de la materia a la nueva teoría electromagnética, que tuvo lugar en la física en la divisoria de los siglos XIX y XX, no es para los relativistas otra cosa que un simple cambio del "sistema de símbolos", del sistema de reglas para "aliviar la memoria". Este tránsito era, a juicio del relativismo puro, un abandono total de los antiguos conceptos seguido de la creación de nuevos conceptos sobre un terreno vacío. En consecuencia, según los relativistas, la ciencia se desarrolla mediante "cataclismos", sin enlace ni sucesión entre las teorías viejas y las nuevas, sin la menor preparación de los nuevos conceptos.

En cambio, para el materialismo dialéctico el desarrollo de la ciencia representa el tránsito de un conocimiento menos profundo a otro más profundo de la esencia de los fenómenos. El mundo es uno; en él no hay límites perpetuos ni murallas inamovibles; todos los fenómenos guardan relación entre sí y se transforman mutuamente. Esta relación, según hacía resaltar Lenin, proviene de la propia dialéctica de las transformaciones materiales. "El movimiento de los cuerpos se transforma en la naturaleza en el movimiento de lo que no es un cuerpo de masa constante, en el movimiento de lo que es carga desconocida de una electricidad desconocida en un éter desconocido..." [48] De donde se infiere que la mecánica y la teoría electrónica son reflejos interdependientes de las leyes del movimiento de la materia en diversas condiciones. "El mundo es materia en movimiento... y la mecánica refleja las leyes del movimiento de esa materia en relación a movimientos lentos, mientras que la teoría electromagnética las refleja en relación a movimientos rápidos." [49] Cada una de estas dos teorías, por constituir reflejos relativamente exactos de las leyes de un núcleo determinado de fenómenos, contiene un elemento de verdad absoluta. Con el progreso de la ciencia aumenta la "suma de verdad absoluta". Pero este incremento no representa, en modo alguno, una sim-

[47] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 142.
[48] Ibídem, pág. 312.
[49] Ibídem.

ple adición aritmética de nuevos granos de verdad a los viejos, sino que presupone una radical transformación de los antiguos conceptos e ideas científicas, la reducción del campo de actividad de antiguas leyes de un determinado núcleo de fenómenos y el descubrimiento de nuevas leyes, más profundas.

Cuando Lenin resolvió, en un plano dialéctico materialista, el problema de la relación entre la mecánica y la teoría electromagnética, socavó el terreno bajo los pies de los relativistas filosóficos, pues mostró el nexo existente entre las diversas fases del conocimiento del mundo, nexo que es necesario, independiente de la voluntad subjetiva, y cuya base radica en la unidad del universo, consistente en su materialidad.

Después de responder a la pregunta sobre la correlación de lo objetivo, lo relativo y lo absoluto en el conocimiento, Lenin defendió el valor objetivo de los conceptos y teorías científicos, haciendo ver que la teoría científica, incluida la teoría de la física, era una fotografía de la realidad objetiva cada vez más exacta. Con ello creó una sólida base para el fructífero progreso de la ciencia, fuesen cuales fueren las transformaciones que esperasen en el futuro a las concepciones y a las teorías. A partir de entonces, pudieron los científicos, sin temor por la suerte de los conocimientos ya adquiridos, penetrar audazmente en profundidades inexploradas del mundo que nos circunda, seguros de ir a través de las verdades relativas hacia la verdad absoluta y de que todo cuanto de valioso había creado la ciencia conservaría su significado imperecedero. Al negar la verdad objetiva, los idealistas, de hecho, apuntaban contra todas las ciencias naturales. Lenin las protegió del golpe y desarmó a los idealistas.

En *Materialismo y empiriocriticismo*, desarrolló y enriqueció la doctrina marxista sobre el papel de la *práctica* en el proceso gnoseológico y asestó con ello otro golpe demoledor a la gnoseología idealista. "El punto de vista de la vida, de la práctica, debe ser el punto de vista primero y fundamental de la teoría del conocimiento." [50] Según Lenin, toda la práctica humana se anudaba en la propia teoría del conocimiento.

Por el contrario, los prosélitos de Mach, al igual que otros idealistas, separaban de la práctica la teoría del conocimiento. Consideraban la práctica como un elemento no sujeto a análisis gnoseológico; y la gnoseología estaba, según su criterio, totalmente desligada de la práctica. Para ellos, escribía Lenin, "la práctica es una cosa y la teoría del conocimiento es otra completamente distinta; se las puede colocar una al lado de la otra sin que la primera condicione a la segunda".[51]

Para descubrir el carácter escolástico del empiriocriticismo y de todo el idealismo, Lenin adujo que si el criterio de la práctica se tomaba como base de la teoría del conocimiento, esto conducía, sin remisión, al materialismo. Pero eso era precisamente lo que rehuían los partidarios de Mach y otros idealistas, pues trasladaban la práctica más allá de los límites de la ciencia y de la teoría del conocimiento. Lenin hizo ver que la veracidad de los conocimientos humanos no podía ser aclarada al margen de la práctica de la sociedad. La práctica confirma que las sensaciones pro-

[50] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 150.
[51] Ibídem, pág. 146.

porcionan al hombre una representación fiel y objetiva del mundo exterior sin la cual no podría existir el género humano. Sólo ella permite distinguir las ilusiones de la realidad auténtica y comprobar si nuestras representaciones responden al mundo exterior. Si, a lo largo de la historia, la práctica reafirma tal o cual teoría, es porque esa teoría representa una verdad objetiva.

Lenin consideraba que el concepto de "práctica" abarcaba la actividad histórico-social, la labor de producción y la obra revolucionaria, transformadora, del hombre, así como la comprobación de las teorías e hipótesis mediante experimentos científicos. "...En la práctica, que nos sirve de criterio en la teoría del conocimiento, hay que incluir asimismo la práctica de las observaciones astronómicas, de los descubrimientos, etc." [52]

Por otra parte, Lenin hizo constar que el invocar la práctica no determina todavía la posición gnoseológica del filósofo, pues dicho criterio puede ser interpretado en el sentido objetivo y subjetivo.

La crítica que Lenin hizo de la tergiversación subjetiva del concepto de "práctica" pertrechó ideológicamente a los marxistas para la lucha contra el pragmatismo que, al igual que el machismo, rechaza la verdad objetiva y sustenta la posición reaccionaria de la imposibilidad de conocer el mundo. El pragmatismo, que imita al machismo al considerar los objetos como "complejos de sensaciones", sostiene que las ideas ponen de manifiesto su "veracidad" mediante el éxito de actos basados en estas ideas y que sólo el éxito puede separar lo verdadero de lo falso.

Denunciando la falsificación idealista subjetiva de la verdad y de la práctica, escribía Lenin: "El conocimiento puede ser biológicamente útil, en la práctica del hombre, en la conservación de la vida, en la conservación de la especie, únicamente cuando refleja la verdad objetiva, independiente del hombre. Para el materialista, 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*, la cual puede ser considerada independientemente de la teoría del conocimiento." [53]

Como bien demostró Lenin, el pragmatismo es un puntal de la religión. Su interpretación de la verdad como lo prácticamente provechoso y útil justifica y aprueba hasta el peor de los oscurantismos. Si a las clases explotadoras les resulta útil y conveniente embriagar la conciencia de las masas con supersticiones y prejuicios de toda suerte, estas supersticiones y prejuicios son declarados útiles y beneficiosos y elevados al rango de verdad en vista del indudable éxito que reportan a las clases dominantes.

Después de descubrir la esencia reaccionaria del pragmatismo, Lenin advirtió que esta doctrina filosófica veía con muy buenos ojos al machismo. El idealista norteamericano Carus, que se denominaba "admirador y amigo personal de Mach", predicaba la "teoría científica" y combatía airadamente el materialismo espontáneo de los naturalistas. "Es completamente evidente —escribe Lenin— que estamos en presencia de un líder

[52] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 147.
[53] Ibídem, pág. 146.

de la cofradía de sinvergüenzas literarios americanos que trabajan por embriagar al pueblo con el opio religioso." [54]

Lenin probó —y con ello enriqueció la interpretación marxista del papel de la práctica como criterio de la verdad— que el propio criterio debía ser abordado de manera dialéctica, sin convertirlo en algo absoluto. "...El criterio de la práctica no puede nunca, en el fondo, confirmar o refutar *completamente* una representación humana, cualquiera que sea." [55] Sin embargo, ello no justifica en modo alguno el escepticismo ni el dogmatismo: "Este criterio también es lo bastante "impreciso" para no permitir a los conocimientos del hombre convertirse en algo "absoluto"; pero, al mismo tiempo, es lo bastante "preciso" para sostener una lucha implacable contra todas las variedades del idealismo y del agnosticismo." [56]

La práctica histórico-social de los hombres confirma la justeza de la teoría materialista del conocimiento y el carácter quimérico de la gnoseología idealista. A su vez, las ciencias naturales modernas convencen a cualquier persona ecuánime de que la ciencia ofrece una verdad objetiva que representa un reflejo fiel de la realidad objetiva, es decir, un conocimiento cuyo contenido, como dijo Lenin, no depende del hombre ni de la humanidad.

Elaboración de las categorías principales de la filosofía marxista. En defensa del materialismo dialéctico en todos los problemas filosóficos, Lenin dedicó especial atención a las categorías principales de la filosofía marxista: movimiento, espacio y tiempo, causalidad, sujeción a leyes, necesidad, categorías que estudió en íntima relación con la categoría fundamental del materialismo filosófico, la categoría de "materia", de la que hablamos anteriormente.

Estudió el concepto del *movimiento* tomando como punto de partida su vinculación indisoluble con la materia. El desarrollo de la física dio pie al descubrimiento de nuevas formas de movimiento en las que aún quedaba por aclarar *qué* se movía. Prestos a especular con esta circunstancia, los machistas pretendieron demostrar que el movimiento era posible sin materia. Aprovechándose, por ejemplo, de que la naturaleza del electrón no estaba todavía suficientemente estudiada, los idealistas proclamaron la electricidad como "fuerza inmaterial", "movimiento puro" sin envoltura material. La electricidad es declarada auxiliar del idealismo —anotaba Lenin—, pues ha destruido la vieja teoría de la estructura de la materia, ha desintegrado el átomo y descubierto nuevas formas del movimiento material tan distintas de las antiguas, tan poco estudiadas hasta ahora, tan extraordinarias, tan "milagrosas", que hasta cabe pasar furtivamente la interpretación de la naturaleza como movimiento inmaterial (espiritual, mental o psíquico).

Desconocedores de lo que se movía en las formas de movimiento recién descubiertas, los científicos centraron su atención en el estudio del aspecto energético de los nuevos fenómenos de la naturaleza. Así se obtuvieron diversos resultados científicamente valiosos. La energética re-

[54] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 247.
[55] Ibídem, pág. 150.
[56] Ibídem.

sultó ser un método racional de investigación de cierto núcleo de fenómenos naturales. "El naturalista ve en la energética un cómodo procedimiento de exposición de las leyes del movimiento material, en unos tiempos en que los físicos, si podemos expresarnos así, han dejado el átomo sin pasar al electrón." [37]

Este modo de estudiar la naturaleza llamó la atención de los idealistas, que comenzaron a entonar toda clase de loas a la energética y a "desarrollarla", convirtiéndola en todo un sistema filosófico. A ello se dedicó especialmente el físico-químico Ostwald. A los naturalistas poco versados en filosofía les parecía que, aunque el procedimiento era un tanto exagerado y unilateral, no dejaba de ser, virtualmente, el mismo que ellos empleaban para resolver problemas científicos concretos y que, en líneas generales, era útil. Lenin puso de relieve que, en realidad, la "energética" de Ostwald era hostil a la energética de que se valían las ciencias naturales, las cuales interpretaban las transformaciones de la energía como algo objetivo, independiente de la conciencia y al margen de ella. Así, pues, urgía Lenin, la energética, como teoría científica, es la doctrina del movimiento material, implica la realidad objetiva del mundo físico y está indisolublemente ligada al concepto de materia.

Sin embargo, Ostwald y Mach negaban la materialidad del movimiento y rechazaban la existencia de la realidad objetiva en él reflejada.

¿Qué actitud mantienen los idealistas al estudiar la esencia de las formas de movimiento recién descubiertas? En lugar de buscar e investigar, de acuerdo con las ciencias naturales, el portador material de este movimiento, se desentendía a priori de la propia empresa científica y afirmaba: lo que se mueve no existe. Por el contrario, el materialismo, acentuando la atención en la búsqueda de lo que se mueve, prestó a las ciencias naturales un valioso servicio en la tarea de localizar el portador material del movimiento y de esclarecer la esencia de los tipos de movimiento recién hallados. El progreso posterior de las ciencias naturales confirmó plenamente la razón del materialismo.

Generalizando los datos científicos sobre el movimiento de la materia, Lenin predijo que la física no se detendría, ni podría detenerse, en el conocimiento de la forma electromagnética del movimiento, en la creación de un cuadro electromagnético del universo, sino que, indefectiblemente, proseguiría su avance, y vaticinó el descubrimiento de formas aún más complejas del movimiento de la materia. Por "peregrinas" y "contrarias al buen sentido" que parecieran estas formas más complejas del movimiento, su descubrimiento constituiría una nueva y brillante reafirmación del materialismo dialéctico. Lenin puso especial empeño en afirmar que el materialismo dialéctico, a diferencia del materialismo mecanicista, metafísico, estaba muy lejos de presentar como única imagen del mundo —en su calidad de materia en movimiento— una imagen "mecánica", o electromagnética, o cualquiera otra mucho más compleja.

El ulterior progreso de la ciencia ha evidenciado que el conocimiento de los fenómenos electromagnéticos no constituye el límite del saber científico y que no existe tal "límite". Así ha encontrado confirmación el

[37] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 316.

materialismo dialéctico que, como indicaba Lenin, además de considerar el movimiento como una cualidad inseparable de la materia, rechaza cualquier interpretación simplista del mismo.

Aseguraban los idealistas que, concibiendo el movimiento sin materia, se elevaban por encima del materialismo y el idealismo, superaban la unilateralidad de ambas corrientes filosóficas y eliminaban por completo el problema fundamental de la filosofía: el de la relación entre el pensamiento y el ser. Pero Lenin disipó toda duda: "La tentativa de *concebir* el movimiento sin materia introduce de contrabando el *pensamiento* separado de la materia, y esto precisamente es idealismo filosófico." [58]

Lenin reveló con suma sutileza el vínculo existente entre la concepción del movimiento sin materia y el idealismo. Quien admite el movimiento sin materia suele silenciar la relación entre el pensamiento y la materia como si no existiese. Pero, sin embargo, aunque se la haya silenciado al principio, dicha relación termina por abrirse paso y por aflorar a la superficie de manera más o menos visible.

Si existe el movimiento sin materia, quiere decirse que "la materia ha desaparecido". Pero, de ser así —objeta Lenin—, ¿qué ha sido del pensamiento? Al desaparecer la materia desaparece también el pensamiento; con la desaparición del cerebro y del sistema nervioso desaparecen las representaciones y las sensaciones; desaparece, pues, todo, sin que se salve ni siquiera el razonamiento sobre la posibilidad del movimiento sin materia. Y si se admite que el pensamiento sobrevive a la materia desaparecida, ello significa que quien tal hace se ha colocado en la posición del idealismo, el cual proclama la existencia del espíritu, de la conciencia y de las sensaciones al margen de la materia. Como bien subrayó Lenin, "eso es precisamente lo que les sucede a aquellos que, por razones de "economía", quieren concebir el movimiento sin la materia, puesto que sólo por el hecho de continuar su razonamiento admiten *tácitamente* la existencia del pensamiento *después* de la desaparición de la materia".[59]

Por consiguiente, Lenin demostró que la tesis de la indivisibilidad de la materia y el movimiento guarda estrecha relación con el problema fundamental de la filosofía, por cuanto el separar el movimiento y la materia conduce directamente a conclusiones idealistas en el terreno de la gnoseología. La reafirmación de la unidad entre el movimiento y la materia representó un impulso de la doctrina dialéctica materialista de la unidad del mundo, concebido como materia en movimiento. Las nuevas facetas reveladas en esta doctrina le proporcionaron una base aún más amplia.

Otra contribución de Lenin al desarrollo de la filosofía marxista son sus tesis sobre *el espacio y el tiempo*. Engels los consideraba formas objetivas de la materia en movimiento y aducía, como prueba, que el uno y el otro son infinitos. Le impulsó a hacerlo la necesidad de criticar el "esquema universal" de Dühring, que afirmaba la finitud del universo. En su lucha contra el machismo, Lenin profundizó la concepción materialista del tiempo y el espacio, mostrando sus nexos con el problema fundamental de la filosofía. Quien admite la existencia de la realidad objetiva

[58] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 297.
[59] Ibídem, pág. 296.

"está obligado a admitir también la realidad objetiva del tiempo y del espacio".[60] Los adeptos de Mach sólo veían en este concepto lo relativo, lo subjetivo. El machista inglés K. Pearson sostenía, por ejemplo, que el espacio y el tiempo carecían de existencia real, pues no eran sino un modo subjetivo de percibir las cosas. El espacio, según Pearson, es "un orden o categoría de la percepción de los objetos", y el tiempo, no más que una "categoría de la percepción". Y Bogdánov interpretaba el espacio y el tiempo sólo como productos de la labor organizadora y armonizadora de la mente humana.

Lenin enseña que el espacio y el tiempo son de naturaleza objetiva y que en su concepción se refleja la realidad objetiva; la materia en movimiento no puede desplazarse si no es en el espacio y en el tiempo.

Para demostrar lo absurdo de las concepciones idealistas del espacio y el tiempo, apeló al hecho incontrovertible de que la naturaleza existió millones de años antes de la aparición del hombre, del pensamiento humano y de la experiencia.

La interpretación materialista del tiempo y el espacio va vinculada, en la obra de Lenin, a su examen dialéctico. Las representaciones humanas del tiempo y el espacio son relativas por cuanto en cada fase del desarrollo del conocimiento reflejan con relativa fidelidad el espacio y el tiempo, objetivamente existentes. Y cuanto más profunda y plenamente los van reflejando, las representaciones científicas de ellos van progresando, en virtud de lo cual cambian y se aproximan a la verdad absoluta, objetiva.

En el siglo XIX, las ciencias naturales y el materialismo premarxista consideraban el tiempo y el espacio como formas del ser, independientes a una de otra y enteramente al margen de la materia en movimiento; se las tenía por una especie de "recipiente" de los procesos materiales.

El cambio radical en las ideas sobre la estructura, las propiedades y las leyes de la materia en movimiento, suscitado por los novísimos descubrimientos físicos realizados en la divisoria de los siglos XIX y XX, no podía dejar de influir sobre los conceptos de tiempo y espacio. El estudio de las leyes de los movimientos ultrarrápidos de objetos materiales, cuya velocidad se aproxima a la de la luz, determinaron el abandono de las ideas de Newton del "espacio absoluto" y del "tiempo absoluto", arraigadas en la física y sustentadas sobre la mecánica del movimiento, relativamente lento, de los cuerpos microscópicos. Frente a la idea metafísica de la total inmutabilidad de las propiedades del tiempo y del espacio, de la separación de ambos entre sí y de ambos respecto a la materia en movimiento, se abrieron paso en la ciencia ideas totalmente nuevas: la de la íntima ligazón entre el espacio, el tiempo, el movimiento y la materia, la de que las propiedades del espacio y del tiempo están condicionadas por la materia en movimiento y la de su variabilidad y dependencia respecto de la rapidez del movimiento de la materia.

Invocando ciertas dificultades existentes en la creación de la teoría de la electricidad (que, realmente, no eran sino dificultades transitorias), los machistas exigían la condena de la concepción materialista de la tridimensionalidad del espacio, tratando de inculcar en los naturalistas la

[60] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 187.

falsa idea de que la electricidad existe fuera del espacio material de tres dimensiones en que se verifican los procesos físicos y químicos. Mach decía: "No es obligatorio representar los elementos químicos en un espacio de tres dimensiones", pues hacerlo supondría "imponerse una restricción innecesaria".[01]

Como réplica a la declaración oscurantista de Mach sobre la necesidad de buscar elementos de electricidad fuera del espacio real, de tres dimensiones, Lenin defendió y fundamentó con gran profundidad filosófica la idea imperante en las ciencias naturales sobre el espacio tridimensional y sobre la imposibilidad de que existan fuera de dicho espacio electricidad, átomos o partículas de materia por minúsculas que sean, poniendo de relieve la falsedad anticientífica de los artilugios encaminados a "desplazar" las indagaciones más allá del tiempo y del espacio, en los cuales existe y se mueve la materia. Lenin encuentra un nexo directo entre la renuncia a la idea del espacio objetivo tridimensional, entre el intento de "salirse" de él, y la tendencia de los fideístas a pasar furtivamente la versión de seres existentes fuera del tiempo y del espacio.

¿Son reales o ideales el tiempo y el espacio? Ese es el planteamiento gnoseológico de este problema. ¿Son nuestras representaciones del tiempo y del espacio aproximadas a las formas reales objetivas del ser o, por el contrario, no son sino un producto de las sensaciones humanas que se desarrollan, se organizan, armonizan entre sí, etc., como proclamaban los machistas? Sólo una solución materialista de este problema, es decir, sólo la admisión de la realidad objetiva del espacio, del tiempo y de su reflejo en nuestra conciencia puede crear premisas científicas para la fructífera investigación de sus propiedades. Pero no ha de confundirse la existencia de la naturaleza en el tiempo y en el espacio con la mutabilidad de las concepciones humanas de uno y otro.

Sin embargo, precisamente en la confusión de los dos conceptos era en lo que los machistas basaban su crítica de las ideas materialistas. Mas, como señalaba Lenin, la mutabilidad de nuestras concepciones del tiempo y del espacio no descarta la realidad objetiva de los mismos, de igual manera que la mutabilidad de los conocimientos científicos sobre la estructura y las formas del movimiento de la materia no refuta la realidad objetiva del mundo exterior en general.

Lenin señaló también la inconsistencia de los intentos machistas de negar la realidad objetiva del espacio y del tiempo invocando la diferencia entre el llamado "espacio fisiológico" y el "espacio geométrico", o entre el "espacio de la percepción sensible" y el "espacio abstracto", con lo cual confundían dos cuestiones absolutamente distintas, confusión que también cometía Bogdánov. Censurando los errores de éste, decía Lenin: "Una cosa es la cuestión de saber cómo precisamente con ayuda de los diferentes órganos de los sentidos percibe el hombre el espacio y cómo se forman de esas percepciones los conceptos abstractos del espacio, en el curso de un largo desarrollo histórico; y otra cosa completamente distinta es saber si la realidad objetiva, independiente de la humanidad,

[01] Citado según la obra de V. I. Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*, página 193.

corresponde a esas percepciones y a esos conceptos de la humanidad. Esta última cuestión, aun cuando es la única cuestión filosófica, "no la ha advertido" Bogdánov bajo el fárrago de investigaciones de detalle concernientes a la primera cuestión..." [62]

La indicación de Lenin contra esta confusión de cuestiones distintas en la doctrina del tiempo y el espacio tiene importante significación metodológica.

Desarrollando la crítica hecha por Engels de los conceptos de Dühring, reveló Lenin la relación que guarda el problema del tiempo y el espacio con el de la *causalidad* y señaló, tomando el ejemplo de Dühring, que quien no admite la realidad objetiva del tiempo y del espacio se desliza inevitablemente hacia el reconocimiento de los "motivos finales" y de los "primeros impulsos", que no son sino diferentes denominaciones de Dios. Dicho de otro modo, la interpretación torcida del concepto de tiempo y espacio lleva a una concepción equivocada, metafísica, de la causalidad; implica el paso a las posiciones del idealismo.

Lenin enriqueció la doctrina marxista de las leyes del movimiento de la materia. La admisión de las leyes objetivas por el materialismo —según demostró él— se halla en íntima relación con la admisión de la realidad objetiva del mundo exterior. La actitud ante la causalidad es de suma trascendencia para determinar la línea filosófica de tal o cual doctrina. La solución que ofrezca para el problema de la causalidad define con entera precisión la pertenencia de una escuela filosófica a una de las dos corrientes fundamentales.

Existe estrecha afinidad entre la concepción subjetivista de la causalidad y el idealismo filosófico. Lenin demostró que atribuir el orden, la necesidad, la causalidad, a la lógica, a la razón, a la conciencia, no sólo contrapone el mundo exterior a la lógica, a la razón y a la conciencia, sino que hace del mundo una parte de la razón, en lugar de considerar ésta como parte de la naturaleza. Lenin explicó la existencia objetiva de la causalidad, la necesidad, y la sujeción a leyes y la posibilidad de su fiel reflejo en la conciencia del hombre, subrayando que la concepción humana de la causa y el efecto siempre simplifica un tanto el nexo objetivo de los fenómenos, aunque refleja dicho nexo, que realmente existe en el mundo exterior, en la naturaleza. A medida que progresa la ciencia, este reflejo va haciéndose más preciso y completo. En numerosos casos, el nexo causal de los fenómenos puede ser expresado, en tales o cuales correlaciones cuantitativas, a través de fórmulas matemáticas. Pero esto no significa en absoluto que la propia razón engendre nexos causales, y los dicte la naturaleza. Por el contrario, la fuente de las nuevas ideas sobre el nexo causal reside en la propia realidad objetiva, conocida por el hombre cada vez más profunda y plenamente.

En sus intentos de rebatir la teoría materialista sobre las leyes de la naturaleza, sobre el nexo causal de los fenómenos, los machistas invocaban la variabilidad de las fórmulas de la ley de la causalidad. Lenin replicó poniendo al descubierto el error de suplantar el problema de la posición materialista o idealista sobre la ley de la causalidad (es decir, de la fuente

[62] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 201.

de nuestras nociones sobre esta ley), por el problema de tal o cual expresión de la misma (o sea, por el grado de precisión alcanzado en el arte de formular). Pero, escribía Lenin, en realidad, "...la cuestión verdaderamente importante de la teoría del conocimiento que divide las direcciones filosóficas no consiste en saber cuál es el grado de precisión que han alcanzado nuestras descripciones de las conexiones causales, ni si tales descripciones pueden ser expresadas en una fórmula matemática precisa, sino saber si el origen de nuestro conocimiento de esas conexiones está en las leyes objetivas de la naturaleza o en las propiedades de nuestra mente, en la capacidad inherente a ella de conocer ciertas verdades aprioríslicas, etc." [63]

Al tropezar con un hecho como la relatividad y la limitación de las viejas ideas científicas sobre las leyes de la naturaleza, los idealistas declararon que se habían convertido en "ruinas" los principios y las leyes de la ciencia, particularmente leyes como la de la igualdad de la acción y de la reacción, de la conservación de la energía y la de la conservación de la masa. En realidad, el progreso de la ciencia no daba pie, ni mucho menos, para desechar estas leyes científicas fundamentales u otras análogas. Lo único que exigía era su puntualización. En la forma en que dichas leyes se conocían hasta fines del siglo XIX, forma históricamente restringida, hallaron reflejo determinadas propiedades de la realidad objetiva.

En consecuencia, estas leyes representaban una verdad objetiva, aunque no en su totalidad, sino sólo en parte, es decir, que eran una verdad relativa. Antes, cuando aún estaba poco estudiado el campo electromagnético, la ley de la acción y de la reacción se consideraba propia sólo de los cuerpos que interaccionan, compuestos de átomos y moléculas. En la formulación del campo electromagnético no se tenía en cuenta como uno de los cuerpos que interaccionaban entre los cuales se efectúa la acción y la reacción. De hecho, vino a comprobarse que la ley en cuestión era aplicable tanto al campo electromagnético como a los cuerpos compuestos de átomos y moléculas. La aparente infracción de esta ley en algunos casos obedecía precisamente a que no se concedía la debida importancia al campo electromagnético. La ley de la acción y de la reacción hubo de ser aplicada a una nueva esfera de fenómenos. Y al hacerlo comprobóse que su fórmula anterior seguía siendo acertada cuando los cuerpos no poseían campo electromagnético.

Algo análogo sucedió con la ley de la conservación de la energía. Se hablaba de su infracción ante el hecho de que los átomos radiactivos desprenden permanentemente calor sin gasto aparente de ninguna otra energía. Sin embargo, se aclaró que existe otra forma de energía que no se tomaba en cuenta en la antigua formulación de la ley de conservación y cuyo desgaste equivale precisamente a la cantidad de la energía térmica aparecida. La ley de la conservación de la energía hubo de aplicarse a una forma de energía anteriormente desconocida. La antigua formulación de la ley es muy justa cuando los núcleos atómicos no sufren alteraciones internas producidas por la irradiación de energía.

Pudiera decirse casi lo mismo de la ley de la conservación de la masa:

[63] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, pág. 169.

lejos de derrumbarse, pasó a sustentarse sobre un pedestal más sólido, extendiéndose a una esfera de fenómenos bastante más amplia; y su vieja forma mantuvo su valor dentro de determinados límites.

De lo dicho se infiere que toda ley científica confirmada por la experiencia es una verdad relativa (aplicable a cierto número de fenómenos en determinadas condiciones) y contiene un elemento de verdad absoluta que conserva una validez imperecedera.

La teoría marxista del conocimiento de las leyes objetivas de la naturaleza y el modo de asimilarlas fue expuesta por Engels en su *Anti-Dühring*. El estudio y concretización de esta teoría, iniciados por Lenin en su trabajo *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?*, hallaron su continuación en la obra *Materialismo y empiriocriticismo*. Ante todo, Lenin, siguiendo la senda trazada por Engels, demostró que la interpretación marxista de la relación existente entre la libertad y la necesidad se basa en la solución materialista dialéctica del problema fundamental de la filosofía. El idealismo deduce la necesidad no del mundo exterior, sino de la conciencia. El hombre es el artífice de las leyes de la naturaleza, afirmaba Pearson. Las leyes de la naturaleza son obra del pensamiento, repetía Bogdánov.

Negar la necesidad y la sujeción a leyes como cosas inherentes a la propia naturaleza —decía Lenin— significa negar la objetividad de la ciencia, supeditarla a la religión. Con su estudio del problema de la libertad y la necesidad, Lenin enriqueció el materialismo dialéctico aportándole las tesis de la objetividad de las leyes del mundo exterior y sobre la concordancia de los factores objetivo y subjetivo en la vida de la sociedad. "...La necesidad de la naturaleza es lo primario, y la voluntad y la conciencia del hombre lo secundario. Estas últimas deben, indefectible y necesariamente, adaptarse a la primera..." [64]

Quiere decirse que la libre voluntad y la libertad de acción de los hombres no consiste en la independencia respecto de las leyes de la naturaleza ni en que estas leyes se pueden derogar o crear, sino en el conocimiento de ellas. Mientras las leyes de la naturaleza no son conocidas, los hombres son sus esclavos. Pero, una vez conocidas las leyes que actúan fuera de la voluntad y de la conciencia de los hombres, éstos pasan a ser señores de la naturaleza y ponen las citadas leyes a su servicio. La necesidad conocida sirve de base para la actividad práctica. Mas por mucho poder que el hombre alcance sobre la naturaleza, ello no supone la abolición de sus leyes objetivas. "La inteligencia humana ha descubierto muchas cosas prodigiosas en la naturaleza y descubrirá más aún, aumentando su poder sobre ella, pero esto no quiere decir que la naturaleza sea una creación de nuestro espíritu..." [65]

Con su libro *Materialismo y empiriocriticismo*, V. I. Lenin elevó el materialismo a un grado superior y lo defendió en todos sus puntos contra los ataques de la filosofía reaccionaria.

[64] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 204.
[65] Ibídem, pág. 313.

3. La nueva revolución operada en las ciencias naturales en la divisoria de los siglos XIX y XX y la generalización filosófica de sus resultados realizada por Lenin.

El libro de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo* fue escrito en la época de la novísima revolución en las ciencias naturales, iniciada en la divisoria de los siglos XIX y XX. Se hacía notar la imperiosa necesidad de un análisis filosófico de los adelantos de las ciencias naturales desde el punto de vista del materialismo dialéctico. Tal análisis era tanto más necesario cuanto que la filosofía idealista respondía a su modo a las cuestiones planteadas por el moderno desarrollo de las ciencias naturales, desorientando a los naturalistas, apartándolos del camino de la verdad y creando una situación de crisis en las ciencias de la naturaleza, sobre todo en la física. A la luz de estas circunstancias adquiere un valor verdaderamente gigantesco el trabajo en el que Lenin realizó dicho análisis.

Algunas peculiaridades de la novísima revolución en las ciencias naturales (1895-1908). Una de las particularidades de la novísima revolución que se produjo en las ciencias naturales a últimos del siglo XIX y principios del XX fue la aceleración del proceso tendiente a desplazar el método analítico, unilateral, de investigación por el sintético. Este proceso abarcó las teorías sobre diversos objetos materiales, sus propiedades y formas de existencia.

La generalización filosófica del proceso halló su expresión en la trascendental conclusión de Lenin sobre la necesidad de sustituir el materialismo metafísico por el dialéctico.

El descubrimiento de la variabilidad de la masa del electrón de acuerdo con la velocidad de su movimiento demostró que, en el dominio de los microprocesos, la relación entre la masa (como propiedad física de la materia) y el movimiento es esencialmente distinta de la que admitía la mecánica de Newton.

Descubrióse que las partículas microscópicas, que se mueven a una velocidad gigantesca, cercana a la de la luz, cambian de masa. La masa de una partícula en reposo es inferior a la de la misma partícula en movimiento.

Ya de por sí, esto sugería la existencia de una vinculación indisoluble entre la masa y el movimiento de las partículas microscópicas, cosa que se deducía de la teoría de la relatividad, creada por Einstein en 1905. Sin embargo, una expresión más completa de los nexos entre la masa y la energía (para la física, esto expresaba la unidad de la materia y el movimiento) fue hallada por Einstein, basándose en la misma teoría, en la forma de la ley fundamental que unificó las dos leyes de la conservación que existían anteriormente por separado: la de la conservación de la masa y la de la conservación de la energía. La ley de Einstein dice que la energía total de cualquier cuerpo es cuantitativamente igual a la masa de este cuerpo multiplicada por el cuadrado de la velocidad de la luz como factor de proporcionalidad. De donde se infería que la masa y la energía estaban íntimamente vinculadas.

Así, pues, la ley de Einstein constituyó una nueva y brillante reafir-

mación y fundamentación científicas de la teoría del materialismo dialéctico acerca de la indivisibilidad de la materia y el movimiento, en virtud de la cual no hay movimiento sin materia ni materia sin movimiento.

De la teoría de la relatividad de Einstein se deducía otra importante consecuencia que borraba la separación entre el espacio y el tiempo, así como entre ellos y el movimiento de la materia. También aquí, la anterior desarticulación fue sustituida por una síntesis de representaciones teóricas que venían a confirmar el materialismo dialéctico.

Resultó que, en los casos de movimiento ultrarrápido, con velocidades cercanas a las de la luz, se manifiesta, en primer lugar, la mutua vinculación entre el cambio de las relaciones espaciales de los cuerpos (longitud del cuerpo en movimiento) y de las relaciones temporales de los procesos (duración de un proceso que se opera sobre un cuerpo en movimiento) y, en segundo lugar, la dependencia de los cambios de tiempo y espacio respecto de la velocidad del movimiento del cuerpo, es decir, su dependencia del movimiento de la materia.

Apenas comenzó a derrumbarse la metafísica bajo los primeros golpes de la novísima revolución operada en las ciencias naturales, maduró la necesidad de suprimir en ellas el antiguo abismo existente entre la sustancia corpórea y la luz y entre la discontinuidad y la continuidad.

En la divisoria de los siglos XIX y XX, el proceso de superación de ese abismo metafísico tenía como determinantes dos descubrimientos notables.

El primero de ellos fue la comprobación experimental de que la luz posee masa, realizada por P. N. Lébedev en 1899-1900.

Según demostró posteriormente S. I. Vavílov, en los datos experimentales de Lébedev se encierra en forma latente la ley fundamental de Einstein, pero no en su forma general, sino en su aplicación a la óptica. Si la luz, como sustancia, posee masa, aunque sea cualitativamente distinta, de ello se infiere lógicamente, en primer término, que la luz es tan material como la sustancia corpórea, y, en segundo, que cabe esperar que también en otros aspectos, por ejemplo en su estructura, se comprobará la unidad de la luz y la sustancia corpórea y se eliminará el antiguo abismo entre ellas.

Poco después del descubrimiento de Lébedev, asestó Max Planck el segundo golpe a la oposición metafísica de la sustancia corpórea y la luz. Estudiando el espectro de la radiación térmica de los cuerpos, descubrió el carácter discreto, discontinuo, del proceso de emisión de energía electromagnética por radiadores elementales. Para caracterizar la discontinuidad de los procesos de emisión de energía, Planck introdujo la magnitud especial h, que expresa el cuanto de acción y está relacionada con el movimiento de los cuerpos. Este descubrimiento evidenció que el movimiento posee una estructura tan discontinua como la materia.

Cinco años después del descubrimiento de Planck, Einstein introdujo el concepto de fotón (partícula de luz), demostrando el carácter discreto (cuántico) de la luz.

Así se operó, en el dominio de la física, el proceso de eliminación del método analítico unilateral para sustituirlo por el sintético, que representaba uno de los resultados constructivos, positivos, de la novísima revo-

lución en las ciencias naturales, pues dicha revolución iba encaminada no sólo a destruir lo anticuado, sino a crear nuevas ideas sobre la estructura de la materia y las formas de su movimiento.

No obstante, en el período de 1895 a 1907 este proceso no hacía sino comenzar y estaba todavía muy lejos de su culminación relativa. En aquella época, el descubrimiento de Planck no condujo aún a la unificación de la teoría de la luz con la teoría de la sustancia; por el contrario, produjo la escisión de la óptica, unificada hasta entonces, en dos partes independientes y acusadamente aisladas: una, en la que seguía dominando con carácter exclusivo la vieja teoría ondulatoria; otra, en la que preponderaba, también de modo exclusivo, la nueva teoría cuántica. Aún ignoraban los científicos el modo de unificar las dos ramas. Esta tarea, en el marco de la teoría de la luz, quedó sin resolver durante dos primeros decenios del siglo XX.

En cuanto a la teoría de la sustancia corpórea no marchaban mejor las cosas. Los nuevos descubrimientos físicos relacionados con el electrón, con la radiactividad y con los rayos X, aunque fueron realizados a un mismo tiempo, no guardaban relación entre sí o, si la tenían, era puramente externa y ocasional, como sucedió con el descubrimiento de la radiactividad. Es más: en los primeros años que siguieron a estos descubrimientos se desconocía su principio unificador común, su esqueleto, que fue posteriormente la ley periódica de Mendeleev, pero ya no en el aspecto químico, sino en el físico.

Durante el primer período de la novísima revolución de las ciencias naturales, los descubrimientos realizados en el terreno de la física (electrón, radiactividad, etc.) no parecían tener ni visos de conexión con la ley periódica, circunscrita entonces a la química. Las casillas del sistema periódico de los elementos, con su acusada silueta rígidamente establecida, parecían descartar toda posibilidad de conversiones recíprocas entre los elementos. Desde el principio mismo, la base de la ley periódica fue la masa del átomo como propiedad mecánica fundamental del elemento, mientras que los nuevos descubrimientos, especialmente el electrón y la radiactividad, testimoniaban con creciente poder persuasivo que las propiedades más fundamentales no eran las propiedades mecánicas de la materia, sino las eléctricas, por cuya razón había que buscar nexos no entre las propiedades químicas y mecánicas de los elementos (como hacía Mendeleev), sino entre las propiedades químicas y eléctricas de los átomos (contra lo cual se manifestó siempre el sabio ruso de la manera más enérgica).

Por otra parte, pudiera parecer que la base de la ley periódica era el concepto del átomo inmutable, dotado de propiedades invariables, comprendido su peso atómico, invariable también. Mas el descubrimiento de la radiactividad reveló la mutabilidad de los átomos de algunos elementos y el cambio no sólo de sus propiedades químicas, sino también de su peso atómico en virtud de su desintegración radiactiva.

Tropezaron con una gran dificultad aquellos químicos que trataban de mantener la ley periódica en el marco de la ciencia de la sustancia corpórea; la dificultad consistía en que el número de elementos químicos que iban descubriéndose comenzaba a rebasar notablemente el de lugares

vacantes en el sistema periódico de Mendeleev. Es más: existían tres elementos distintos (en el caso del plomo), que debían ocupar en el sistema periódico sitios distintos (por tener peso atómico diferente), mientras que en la tabla del sistema no había lugares para los nuevos elementos con semejante peso.

Todo ello produjo entre los físicos y los químicos numerosas confusiones, rayanas a veces en el desconcierto, ante la incapacidad de enjuiciar acertadamente la situación creada en la ciencia. Al parecer, la ciencia de la sustancia corpórea habíase escondido sin remedio en dos corrientes autónomas: la vieja, que partía de la ley periódica, reconocía la inmutabilidad del átomo y del peso atómico como cualidad fundamental de la materia y continuaba desarrollándose únicamente con los medios de la química, y la nueva, iniciada con el descubrimiento de los rayos Roentgen, del electrón y de la radiactividad, que progresaba impetuosamente basándose en las ideas de la desintegrabilidad del átomo y de la naturaleza eléctrica de la materia, en total divorcio con la ley periódica como base de la teoría de la sustancia.

Bien es cierto que en los propios albores del siglo XX hubo intentos, aunque muy tímidos, de hallar el camino de la síntesis de ambas corrientes. J. J. Thomson expuso en 1904 el llamado modelo estático del átomo, según el cual la carga positiva se distribuye equitativamente por todo el volumen del átomo, y los electrones se sitúan, inmóviles, en el interior del átomo como "incrustados" en un medio compacto con carga positiva. Este modelo, sobremanera imperfecto, no podía servir de base para la síntesis teórica de las diversas tendencias existentes entonces en la física y la química, de las que partían en distintas direcciones, como ríos desbordados, las obras de los científicos. Pero poseía una cualidad que había de desempeñar con posterioridad un papel de primordial importancia. Thomson, en su modelo, colocó los electrones por capas, comparando esta distribución con la de los elementos químicos en los períodos del sistema de Mendeleev.

Aunque de manera muy nebulosa, esto sugería ya una perspectiva para la ulterior síntesis teórica de todos los descubrimientos físicos mediante su generalización e interpretación sobre la base única de la ley periódica.

Pero mientras se llegaba a esto, el idealismo trató de aprovecharse de la desorientación teórica reinante entre los físicos y químicos para asestar un golpe al materialismo. Las conclusiones gnoseológicas de los idealistas, que especulaban con los datos de la física de entonces, las analizó detalladamente Lenin en su libro *Materialismo y empiriocriticismo*, poniendo al desnudo la inconsistencia de la argumentación idealista y descargándole un golpe demoledor.

Además, Lenin demostró que los novísimos descubrimientos de las ciencias naturales confirmaban plenamente el materialismo dialéctico y sólo podían ser comprendidos e interpretados con acierto desde las posiciones de la filosofía marxista.

Análisis leninista de la revolución en las ciencias naturales y de la crisis de la física contemporánea. La obra de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo* fue una genial respuesta a las trascendentales preguntas formuladas por las ciencias naturales y, en particular, por la física.

Pese a que el progreso de la ciencia iba poniendo de manifiesto, cada día con mayor evidencia, la dialéctica objetiva de la naturaleza, las ideas imperantes entre los naturalistas resultaban incapaces de reflejar justamente esta dialéctica. A fines del siglo XIX predominaba entre ellos un materialismo espontáneo. Sus concepciones teóricas generales descansaban sobre la mecánica de los cuerpos macroscópicos (ordinarios). Se afirmaba que la materia constaba de átomos absolutamente inmutables, simples e indivisibles (inestructurales), los cuales realizaban un movimiento puramente mecánico impulsados por fuerzas de atracción y repulsión. Las leyes del movimiento de los átomos se consideraban idénticas a las del movimiento mecánico de los cuerpos, pues la naturaleza, en todas sus partes, de la mayor a la más pequeña, parecía absolutamente idéntica, reducida, en última instancia, a los procesos mecánicos. El enfoque metafísico repercutía, asimismo, en las ideas de los naturalistas sobre la misión de la propia ciencia que, según ellos, consistía en buscar una "esencia" final, "inalterable", de las cosas, la "última" sustancia y unas leyes de la naturaleza "absolutas" y perennes.

Entre los físicos de entonces estaba tomando cuerpo el convencimiento de que la física había adquirido ya su "forma definitiva" y que, por tanto, a las generaciones venideras no les quedaba otra misión que la de confirmar los resultados anteriormente obtenidos o mejorar algunos detalles de poca importancia.

Para dar idea de esta opinión sobre la ciencia de aquel tiempo, es muy expresiva la opinión de un físico alemán, citado por Planck: "Cuando comencé mis experimentos físicos y pedí a mi honorable maestro Felipe Jolly un consejo acerca de las condiciones y de las perspectivas de mis trabajos me dibujó la física como una ciencia muy desarrollada, totalmente madura, que debería adquirir pronto su forma estable y definitiva a partir del momento en que fue coronada con el descubrimiento del principio de la conservación de la energía. Ciertamente, en tal o cual rincón podría observarse, y eliminarse, alguna brizna de polvo o alguna concavidad, pero el sistema, como conjunto, tenía bastante solidez, y la física teórica se acercaba visiblemente al mismo grado de perfección de que gozaba la geometría desde hacía siglos." [66]

Entre tanto, en las ciencias naturales de fines del siglo XIX se estaba produciendo una transformación radical de todos sus conceptos y teorías. El contenido objetivo, esencialmente dialéctico, de los progresos científicos había de dar al traste con la concepción unilateral, metafísica y mecanicista que preponderaba entonces en las ciencias naturales. El estudio de los procesos térmicos demostró ya que las leyes del calor no se reducían a la del movimiento mecánico de ciertas moléculas. De ello era testimonio la necesidad de recurrir al concepto de la probabilidad y a leyes estadísticas muy apartadas de la mecánica. Empero, la mayor amenaza a la interpretación mecanicista del universo se encerraba en las teorías de la electricidad y del magnetismo, donde surgían dificultades insuperables para la concepción mecanicista. Los últimos años del siglo XIX

[66] Max Planck, *De lo relativo a lo absoluto*, trad. rusa, págs. 15-16. Vólogda, 1925.

se distinguieron por los descubrimientos, verdaderamente revolucionarios, efectuados en las ciencias naturales.

El descubrimiento y la explicación teórica de la radiactividad sepultaron definitivamente la idea metafísica de la inmutabilidad absoluta de los átomos. La existencia de una partícula ínfima de electricidad negativa (el electrón) contribuyó a esclarecer la estructura atómica de la electricidad. La idea de la discontinuidad penetró y tomó carta de ciudadanía en la teoría de la electricidad. Se aclaró que los electrones podían ser extraídos de átomos de cualquier clase y que, por consiguiente, formaban parte de todos los átomos, los cuales, hasta entonces, se consideraban "las últimas partículas de la materia". El átomo apareció a los ojos de los físicos como un complejo sistema de partículas cargadas eléctricamente. Se derrumbó la arraigada idea de que el átomo era simple e inestructural, absolutamente indivisible e inmutable.

Como resultado de la generalización de aquellos datos que evidenciaban la estructura eléctrica de los átomos, surgió la teoría electrónica, que estableció una conexión entre la teoría electromagnética y la atómica. El atomismo entró en inmediata relación con el electromagnetismo, siendo la base de su vínculo las leyes de los fenómenos electromagnéticos, y no las de la mecánica. En esto residía la esencia de la teoría electrónica de la estructura de la materia, que alcanzó gran éxito en la explicación de múltiples fenómenos de la naturaleza.

Una de las grandes conquistas de la ciencia fue la comprobación de que la masa del electrón no era constante, sino que, por el contrario, variaba de acuerdo con la velocidad. La teoría electrónica trató de explicar esta variabilidad admitiendo que la masa del electrón no era de origen mecánico, sino totalmente electromagnético. Quedó en evidencia que la inclusión de todos los fenómenos naturales en el dominio de la mecánica resultaba imposible, por cuanto se comprobó que la base de muchos procesos físicos era la forma electromagnética del movimiento de la materia, y no la forma mecánica. Las propias leyes de la mecánica aparecieron ante los naturalistas como restringidas y supeditadas a las leyes de la electrodinámica, más profundas que aquéllas.

Todos estos descubrimientos destruían los pilares de las antiguas ideas sobre la estructura y el movimiento de la materia. Bajo la presión de tales adelantos, la interpretación mecanicista del universo hubo de ceder el paso a la nueva teoría electromagnética.

Ante todo, la revolución en las ciencias naturales a fines del siglo XIX y comienzos del XX consistió en el derrumbamiento de los conceptos anticuados, mecanicistas, sobre la naturaleza y en la aparición de una nueva concepción de la estructura de la materia y de su movimiento, así como sobre del espacio y el tiempo. Esta revolución suponía un grandioso éxito en la profundización del conocimiento de la realidad objetiva y de sus leyes, testimoniando el poderío de la ciencia. Pero como en la mente de la mayor parte de los naturalistas imperaba el método metafísico de razonar, los grandes descubrimientos científicos y el derrumbamiento de las antiguas ideas provocaron inmensas dificultades de orden teórico y la confusión de los conceptos.

En efecto, pasaron a ser relativas y variables algunas propiedades de

la materia que antes se tenían por "absolutas". Se desmoronaron ideas como la indivisibilidad del átomo, la invariabilidad de la masa y otras, consideradas por los investigadores de pensamiento metafísico como pedestales inconmovibles del concepto materialista de la naturaleza, que ellos compartían espontáneamente. Hubo que renunciar a la ingenua convicción de que la física se aproximaba a su "punto culminante", al descubrimiento de la "esencia inmutable" de las cosas. La variabilidad de la masa de los electrones puso en tela de juicio el "principio de conservación de la masa". La constante emanación por las sustancias radiactivas de una energía cuya fuente se ignoraba aún, dio pie a la versión de que "el gran revolucionario, el radio", quebrantaba la ley de la conservación de la energía. El hecho de que sólo para las partículas eléctricas, sin contar las radiaciones electromagnéticas, resultase aplicable la ley de la igualdad de la acción y de la reacción hizo poner en duda las leyes de la mecánica en general. Los tres viejos conceptos de "materia", "electricidad" y "éter", que hasta muy poco antes se consideraban como últimos elementos de la naturaleza por la ciencia, parecían quedar reducidos a dos: la electricidad y el éter.

El idealismo procuró aprovechar para sus fines reaccionarios el desplome vertical de los conceptos y teorías científicas provocado por los novísimos descubrimientos físicos. Dos tendencias perfectamente delimitadas luchaban en el terreno de la física: la materialista (injustamente denominada "neomecanicista" por aquel entonces) y la idealista, llamada también "conceptualista" y "dinámica". La tercera corriente, intermedia, conocida como "escuela crítica" o "energética", no era independiente y, en puridad, propugnaba las mismas ideas que la escuela idealista.

A comienzos del siglo XX, pertenecían a la tendencia materialista de la física la inmensa mayoría de los científicos que habían permanecido fieles a sus convicciones materialistas, entre los cuales figuraban los hombres de ciencia más ilustres de aquella época: Mendeleev, Stoliétov, Umov, Pávlov, Timiriázev, Lébedev, Thomson, Larmor, Boltzman, Planck, Lorentz, Langevin, Cornu, Rücker, etc. Los partidarios del idealismo entre los físicos quedaron en minoría. Eran sus cabezas más visibles Mach, Duhem, Poincaré y Ostwald. Estos físicos, detractores del materialismo, que pretendían dar a los novísimos adelantos de la ciencia una interpretación idealista, fueron caracterizados por Lenin como idealistas "físicos". En su lucha contra el materialismo, los idealistas "físicos" se confabularon con los oscurantistas descarados y con los abanderados de la reacción filosófica.

Los idealistas "físicos" quisieron convertir el electrón en un cómplice suyo, valga la expresión. Declararon que el átomo se "desmaterializaba", puesto que era desintegrable y estaba compuesto exclusivamente de partículas eléctricas. Especulando con la impotencia filosófica de los naturalistas, que contraponían el éter y la electricidad a la "materia" (sustancia ponderable), los idealistas "físicos" interpretaron como "desaparición" de la materia el hecho de que las partes integrantes del átomo fuesen los electrones, diferentes, por sus propiedades, a las manifestaciones corrientes de la materia anteriormente conocidas. Y al declarar desaparecida la materia, intentaron lograr que se admitiera la existencia del movimiento sin materia, revistiéndolo con el ropaje del "energetismo". Empe-

ñados en ignorar que la ciencia había obtenido un conocimiento más rico y variado de la estructura de la materia, descubierto leyes más generales del movimiento de ésta y proporcionado una interpretación más profunda de las propiedades del espacio y del tiempo, los idealistas "físicos" exageraban la importancia del hundimiento de las viejas teorías y conceptos físicos para proclamar que "la ciencia había fracasado", que las teorías científicas carecían de todo valor gnoseológico y sólo representaban un cúmulo de "recetas técnicamente útiles", aunque convencionales, que no proporcionaban un conocimiento objetivo de la naturaleza. Este grupo de físicos negaba categóricamente la verdad objetiva y la realidad objetiva reflejada por las teorías científicas.

En su pugna contra el materialismo, los idealistas "físicos" atribuían a sus ideas el pretencioso título de "filosofía de las ciencias naturales modernas" cuando, en realidad, socavaban los cimientos de la ciencia, traicionando, particularmente, las ciencias naturales. Lenin decía: "La filosofía del naturalista Mach es a las ciencias naturales lo que el beso del cristiano Judas fue a Cristo. Aliándose, en el fondo, al idealismo filosófico, entrega Mach las ciencias naturales al fideísmo." [67]

En medio de la situación creada por el desmoronamiento de muchos conceptos, la deserción de algunos físicos del campo materialista y su evasión a las posiciones del idealismo dificultaron sobremanera el avance de la ciencia. Con ello guardaba relación el fenómeno que Lenin denominó crisis de la física. "La *esencia* de la crisis de la física contemporánea consiste en el desquiciamiento de las viejas leyes y de los principios fundamentales, en prescindir de la realidad objetiva existente fuera de la conciencia, es decir, en la sustitución del materialismo con el idealismo y el agnosticismo." [68]

Síntomas análogos de crisis se observaron en otras ramas de las ciencias naturales, especialmente en la biología y en la fisiología, que también atravesaban un período de rápido auge y de transformación de sus conceptos y teorías fundamentales. Pero Lenin concentró su atención en la crisis de la física porque, primero, la física se había convertido en la rama rectora de las ciencias naturales y, segundo, porque era precisamente en la física donde la crisis había adquirido una gravedad especial. Por otra parte, la causa de los síntomas de crisis en otras ramas de las ciencias naturales era la misma: el paso de una parte de los investigadores científicos del materialismo al idealismo y al agnosticismo en plena época de derrumbamiento de los principales conceptos y teorías de las ciencias naturales. De ahí la importancia general del análisis leninista del idealismo "físico" y de sus causas, de la crisis de la física y de sus soluciones: este análisis es aplicable tanto a la física como a todas las demás ramas de la ciencia que se ocupan de la naturaleza. No se limitó Lenin a criticar el idealismo "físico"; descargó, asimismo, un golpe demoledor al llamado idealismo "fisiológico" y adujo argumentos incontrovertibles para combatir las concepciones idealistas en la biología.

El análisis leninista de la crisis producida en las ciencias naturales a

[67] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 389.
[68] Ibídem, pág. 285.

fines del siglo XIX y comienzos del XX nos ofrece un brillante ejemplo de actuación del marxismo creador.

Examinando la crisis de la física, Lenin investigó con especial atención los motivos que habían dado lugar al nacimiento del idealismo "físico". Después de analizar la lucha empeñada entre las dos tendencias en la física de varios países (Inglaterra, Alemania, Francia, Rusia), mostró que el idealismo "físico" era una corriente ideológica internacional, independiente de cualquier sistema filosófico exclusivo y derivada de ciertos motivos generales ajenos a la filosofía, cuyas fuentes radicaban en la situación político-social del régimen burgués, llegando a su última fase: la fase imperialista, a la que se halla relacionada la reacción en toda la línea.

Al mismo tiempo, Lenin descubrió las causas gnoseológicas del surgimiento del idealismo "físico", originado por las peculiaridades del desarrollo de la física en la sociedad burguesa.

Una de las causas que suscitaron la aparición del idealismo "físico" fue, como dice Lenin, la formalización de la física, la matematización de sus conceptos, ocasionada por la elevación del papel de los métodos matemáticos en dicha rama científica.

El incremento del peso específico de las matemáticas en la física, así como en las restantes ramas de las ciencias naturales, constituye un gran progreso del pensamiento científico que permite expresar las leyes de la naturaleza en una forma más rigurosa, que refleja más exactamente no sólo el aspecto cuantitativo de las relaciones existentes entre los fenómenos de la naturaleza, sino también, y por intermedio suyo, las peculiaridades cualitativas. Gracias a la aplicación de los métodos matemáticos, más modernos y perfectos, el desarrollo de la teoría física es más correcto, y las conclusiones más consecuentes y serias, siendo posible investigar ciertos nexos entre diversas facetas de los procesos, que permanecerían ocultos a no ser por la aplicación de las matemáticas, con el actual nivel de la técnica experimental. Los métodos matemáticos hacen posible realizar previsiones científicas de gran alcance teórico y práctico.

Sin embargo, la concepción formalista de las matemáticas —no como reflejo de determinadas facetas de la naturaleza, sino como construcciones creadas a voluntad por la razón humana— dio como resultado que las previsiones y generalizaciones basadas en las matemáticas comenzaran a interpretarse como testimonio de la supeditación de la naturaleza a los imperativos de la razón: puesto que de una ecuación se infiere una determinada conclusión, la naturaleza obedece al pensamiento, es creada por él. "Las tentativas reaccionarias —escribe Lenin— nacen del mismo progreso de la ciencia. Los grandes avances de las ciencias naturales, la aproximación a elementos homogéneos y simples de la materia cuyas leyes de movimientos son susceptibles de una expresión matemática, hacen olvidar la materia a los matemáticos. "La materia desaparece"; no subsisten más que ecuaciones. Esta nueva etapa de desarrollo parece retrotraernos a la antigua idea kantiana: la razón dicta sus leyes a la naturaleza." [60]

Lenin hizo una crítica demoledora de las tentativas idealistas de que-

[60] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, págs. 343-344.

brantar la idea de la objetividad del conocimiento científico so pretexto de que el desarrollo de la física requería una creciente aplicación de los métodos matemáticos al elaborar los datos obtenidos en la indagación científica. Los idealistas "físicos" proclamaron que el empleo de las matemáticas daba a entender que la física no operaba con materia ni con la realidad objetiva, sino con símbolos convencionales. Después de rebatir estas ideas reaccionarias, Lenin hizo una concienzuda fundamentación filosófica de la posibilidad de aplicar los métodos matemáticos en las ciencias naturales, demostrando que la posibilidad de formular las leyes físicas en forma de ecuaciones matemáticas no encerraba una "derrota del materialismo", sino, por el contrario, un gran éxito de las ciencias naturales materialistas, que testimoniaba la aproximación de la ciencia a elementos homogéneos y simples de la materia.

La homogeneidad del objeto de la física: he ahí, según Lenin, la condición para realizar mediciones y cálculos matemáticos. Para desenmascarar las tentativas machistas de reducir el concepto de la materia a una simple relación numérica de las aceleraciones de los cuerpos sujetos a una acción recíproca y, con ello, declarar desaparecida la materia, Lenin arguyó que si se toma un cuerpo cualquiera como unidad, el movimiento de los cuerpos restantes puede expresarse con una simple relación de aceleramiento. Pero téngase en cuenta que los cuerpos no desaparecen por ello ni dejan de existir fuera de nuestra conciencia. Cuando resulte posible presentar tal o cual esfera de fenómenos como movimientos de los electrones, de todas las ecuaciones que expresan las leyes de estos fenómenos, se podrá "separar" el electrón, precisamente porque se le comprenderá en todas partes, y la relación de los grupos o de los complejos de electrones se reducirá a su mutua aceleración. Pero esto sería así —observaba Lenin— si las formas del movimiento fuesen tan sencillas como las de la mecánica.

Esta última salvedad reviste importante significación de principio. Lenin nunca pierde de vista que las leyes del movimiento electromagnético son incomparablemente más profundas que las del movimiento mecánico de los cuerpos, por cuya razón no cabe imaginar la "reducción" de todos los fenómenos físicos a la mecánica.

Conocíase en la física que muchas ecuaciones diferenciales relativas a diversas esferas de fenómenos eran muy semejantes entre sí. Lenin subrayó que en esta "sorprendente analogía" de las ecuaciones diferenciales se manifestaba la unidad de la naturaleza, y aprovechó tal circunstancia para combatir la "teoría del acondicionamiento general", haciendo ver que los pregoneros de semejante "teoría" no conseguirían eludir esta pregunta: ¿Quién se las habrá ingeniado para "acondicionar" la naturaleza física de una manera tan uniforme?

Otro de los motivos que engendraron el idealismo "físico", según indica Lenin, fue la incomprensión de la relación entre lo relativo y lo absoluto en el conocimiento, incomprensión conducente al relativismo filosófico. Como quedó señalado más arriba, toda tesis científica, siendo relativa, es al mismo tiempo un reflejo objetivo de la realidad, un reflejo de la naturaleza que contiene cierto elemento de lo absoluto. La incomprensión o la negación de esta verdad lleva indefectiblemente al idealismo.

Para el metafísico idealista, lo relativo no es más que relativo, sin el menor elemento de absoluto.

Según palabras de Lenin, el problema de la correlación existente entre el relativismo y la dialéctica quizá sea el principal para explicar las desventuras teóricas del machismo.

Lenin hizo una crítica contundente del idealismo "físico", poniendo de relieve lo absurdo de sus tentativas de apoyarse en los novísimos avances de la física para "refutar" el materialismo.

Uno de los problemas centrales en torno del cual se desarrolló la aguda lucha entre el materialismo y el idealismo en la física fue el de si las teorías físicas eran reflejo, copia, fotografía de la realidad objetiva, o signos convencionales, símbolos, productos arbitrarios de la conciencia humana. Los idealistas "físicos" trataban, ante todo, de probar la subjetividad y arbitrariedad del conocimiento científico, negando todo valor objetivo a las teorías científicas. Resaltando la importancia de la objetividad de la ciencia, Lenin señalaba que "la crisis de la física contemporánea viene de que ha dejado de reconocer franca, clara y resueltamente el valor objetivo de sus teorías..." [70] Veía la esencia del idealismo "físico" en los "devaneos mentales" en lo tocante a la objetividad de la física.

Al negar la veracidad objetiva de las teorías científicas, los idealistas "físicos" se unían estrechamente al fideísmo, desbrozándole el camino. Lenin puso al desnudo el nexo que asociaba la negación de la verdad objetiva, ofrecida por las ciencias naturales, con el fideísmo: si las ciencias naturales, en sus teorías, no nos proporcionan una imagen de la realidad objetiva, sino que nos dan sólo jeroglíficos, símbolos, signos convencionales, etc., con el mismo "fundamento" podría justificarse la introducción de la idea de Dios... Como no podía atacar directamente a la ciencia, el fideísmo no la repudiaba; repudiaba sólo sus "desmedidas pretensiones", la pretensión de alcanzar la verdad objetiva. Se rebelaba contra el reconocimiento de la verdad objetiva porque tal reconocimiento socavaba el terreno del fideísmo.

Lenin demostró que la interpretación subjetivista de la verdad por el idealismo "físico" era totalmente incompatible con las ciencias naturales, que los esfuerzos de los idealistas por "librar" a las ciencias naturales de la "desmedida pretensión" de descubrir la verdad objetiva constituía, en realidad, un ataque a los fundamentos de la ciencia. Así, pues, la lucha por la admisión de la verdad objetiva era, a juicio de Lenin, una lucha por el derecho a existir de la propia ciencia.

Uno de los méritos más notables de Lenin es el de haber protegido la ciencia frente a los intentos de estrangularla realizados por los idealistas de toda especie. Para lograr su propósito le fue de suma utilidad la teoría marxista de la verdad, desarrollada por él. Los hombres de ciencia, de un modo o de otro, llegaban, en su mayoría, a comprender espontáneamente la relación entre las verdades objetiva, relativa y absoluta; así lo determinaba la lógica del desarrollo de la ciencia misma. Empero, sin la seria fundamentación materialista dialéctica realizada por Lenin, esta relación no hubiera podido ser esclarecida en toda su plenitud.

[70] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 341.

El materialismo espontáneo de los naturalistas adolecía del mismo defecto que el materialismo metafísico: su incapacidad para aplicar la dialéctica a la teoría del conocimiento. No estaba en condiciones de calibrar en toda su profundidad la relación entre la verdad absoluta y la verdad relativa. Y de esta debilidad se valieron los idealistas "físicos" y los fideístas para declarar que puesto que la verdad es relativa, aproximada, no puede reflejar la realidad objetiva. Lenin refutó tales patrañas y desmintió indiscutiblemente que el carácter relativo y aproximado de las tesis científicas no sólo no desmiente que éstas son reflejo de la realidad objetiva, sino que, muy al contrario, confirma brillantemente la teoría dialéctico-materialista de la verdad.

La relación entre las ciencias naturales y las dos tendencias en filosofía, según Lenin. Con vistas a aislar las ciencias naturales de la filosofía materialista, E. Mach y sus seguidores arguyeron que eran indiferentes a la lucha filosófica y no tomaban partido entre el materialismo y el idealismo. "La ciencia no toma partido alguno en la lucha del materialismo con el idealismo y la religión: tal es la idea preferida, no sólo de Mach, sino de todos los profesores burgueses contemporáneos..." [71] Lenin demostró sin lugar a dudas que la idea de la indiferencia de las ciencias naturales hacia la lucha del materialismo contra el idealismo y la religión era absurda y gratuita, contradiciendo lo que podía ver a cada paso cualquier persona ecuánime. Las ciencias naturales, en conjunto, constituyen un alegato contra el idealismo en todas sus formas. A su vez, el idealismo va dirigido contra las ciencias naturales, aunque haga frecuentes declaraciones altisonantes de fidelidad a la ciencia y a su espíritu y su método.

Las ciencias naturales son inconciliables con el idealismo. La concordancia de éste con ellas es una "concordancia" para ahogar la verdad. Lenin lo hizo patente con multitud de ejemplos y, particularmente, con el de la teoría científica de la energía. Según observábamos más arriba, los idealistas "físicos", después de "concordar" con ella, la suplantaron por la "energética" reaccionaria de W. Ostwald, hostil a las ciencias naturales. Semejante suplantación es muy propia del idealismo: nunca acepta tal como son los datos proporcionados por las ciencias naturales y siempre ha de interpretarlos a su manera, apartándose del espíritu y del sentido de las verdades científicas.

No es cierto que las ciencias naturales se muestren indiferentes hacia la lucha que libran el materialismo y el idealismo; lejos de adoptar una actitud contemplativa e imparcial, toman partido por la filosofía materialista, la cual tiene en ellas un aliado fiel. En su análisis de los problemas más complejos y delicados, Lenin busca siempre en las ciencias naturales los argumentos más serenos y convincentes. *Materialismo y empiriocriticismo* contiene múltiples referencias a los adelantos de la física, la química, las matemáticas, la geología, la biología y la fisiología. En esta obra, Lenin invoca a menudo las opiniones de los más eminentes naturalistas, que le sirven de aliados.

Ciertamente, no todos los naturalistas son materialistas; y son muchos menos los que lo declaran. Algunos se alejan por completo del materia-

[71] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 145.

lismo; otros vacilan entre el materialismo y el idealismo; en los terceros se observan ciertos devaneos idealistas; muchos tienen miedo al propio término "materialismo", temen ser tachados de seguidores de esta tendencia y se hacen cruces sólo de oírla nombrar, aunque con su labor práctica, científica, aplican y defienden los postulados del materialismo. La inmensa mayoría de los naturalistas, según consignó Lenin, se mantenían en las posiciones del materialismo, aunque en la mayoría de los casos lo hiciesen de una manera espontánea, inconsciente, cosa explicable por el hecho de que "¡Las ciencias naturales admiten *inconscientemente* que su doctrina refleja la realidad objetiva, y esta filosofía es la *única* compatible con las ciencias naturales!" [72]

Precisamente porque las ciencias naturales son compatibles sólo con la filosofía materialista, incluso aquellos científicos que a veces se inclinan hacia el idealismo en sus razonamientos generales sobre la ciencia, su contenido y su método, en sus investigaciones concretas suelen abandonar el campo idealista y comienzan a razonar como el resto de sus colegas. Lenin respaldó esta afirmación presentando los ejemplos de algunos jefes del idealismo "físico": Poincaré, Ostwald, Duhem e incluso el propio Mach. Sin embargo, las concepciones idealistas no pueden por menos de repercutir del modo más desfavorable en la obra de los científicos que, inevitablemente, y en un círculo de problemas especiales mayor o menor, se desorientan, colocándose en oposición al auténtico progreso del pensamiento científico. Así pudo darse el caso de que E. Mach y W. Ostwald combatiesen encarnizadamente la teoría atómica pese a la marcha entera de las ciencias naturales.

Lenin dijo que, pese a todos los esfuerzos de los machistas, a los errores de algunos científicos e incluso a la simpatía de ciertos naturalistas por el idealismo filosófico (que costaba cara a la ciencia), el idealismo no lograba ni lograría jamás que las ciencias naturales abandonasen la senda de la verdad, es decir, la del materialismo. Por más que los idealistas ataquen la "metafísica de las ciencias naturales" (como ellos denominan la convicción de los naturalistas en la realidad objetiva del mundo exterior reflejado por nuestra conciencia y el reconocimiento de la realidad objetiva de la materia y de sus partículas, del espacio y del tiempo, de las leyes de la naturaleza, etc.), esta convicción y este reconocimiento siguen constituyendo el sólido cimiento de las ciencias naturales y de la labor creadora de los naturalistas.

A este convencimiento espontáneo, subconsciente, sin cuajar desde el punto de vista filosófico, pero imperante entre la inmensa mayoría de los naturalistas, es a lo que Lenin dio el nombre de materialismo histórico natural, viendo en él la muralla "contra la cual vienen a estrellarse todos los esfuerzos y afanes de las mil y una escueluchas del idealismo filosófico, del positivismo, del realismo, del empiriocriticismo y demás confusionismos".[73]

Después de analizar la dirección general del progreso de las ciencias naturales, Lenin llegó a una conclusión de enorme trascendencia teórica

[72] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 307.
[73] Ibídem, pág. 392.

y práctica: la de que esta rama no sólo amplía y consolida el materialismo histórico natural, sino que avanza sin cesar hacia una forma de materialismo más alta y consecuente: el materialismo dialéctico. Su avance no es directo, sino en zigzag, con múltiples retrocesos, frecuentemente a tientas, pero conducirá de manera inevitable al "único buen método, hacia la única filosofía justa de las ciencias naturales... La física contemporánea está atravesando los dolores del alumbramiento. Está para dar a luz el materialismo dialéctico".[74] Y esto concierne no sólo a la física, sino a las ciencias naturales en su totalidad.

Cuando los naturalistas sigan la senda del materialismo dialéctico desaparecerán de las ciencias naturales todas las crisis que dificultan el avance progresivo del conocimiento científico. Seguir la senda del materialismo dialéctico: he aquí la solución para la crisis de las ciencias naturales. Ese es el resumen de la investigación filosófica del estado de la física y de las ciencias naturales realizada por Lenin. Resumen de colosal importancia. Los propios naturalistas que se mantenían en las posiciones del materialismo espontáneo no estaban en condiciones de resistir las acometidas del idealismo, pues los novísimos avances de la ciencia derribaban las tesis principales del materialismo metafísico, mecanicista, y los científicos de finales del siglo XIX y principios del XX no conocían otra forma de materialismo. Unicamente el materialismo dialéctico podía ofrecer soluciones acertadas a los problemas planteados por el desarrollo de la ciencia.

Analizando las equivocaciones teóricas de idealistas "físicos" como Duhem, Poincaré, Stallo y otros, Lenin hacía constar que todos ellos vacilaban, virtualmente, entre el idealismo y el materialismo dialéctico.

Las ciencias naturales —subrayaba vigorosamente Lenin— vencerán todas las crisis, pero a condición de sustituir el materialismo metafísico por el dialéctico. La esencia de los novísimos descubrimientos de esta rama de la ciencia hacían cada vez más necesario tal cambio.

El materialismo dialéctico enseña que la materia en movimiento constituye la base de todos los fenómenos de la naturaleza por extraordinarios que parezcan a primera vista. Aunque resulten sorprendentes los nexos de los fenómenos estudiados, microscópicos o incluso submicroscópicos, dichos nexos responden a leyes, son de carácter causal y pertenecen a los propios objetos. Los naturalistas que se atengan a estas tesis y que comprendan la dialéctica de la naturaleza y la dialéctica de su conocimiento por el hombre no tropezarán ya en los problemas filosóficos planteados por la novísima revolución de las ciencias naturales ni se deslizarán hacia el idealismo aunque sea temporalmente. Lo cual significa que para ellos no habrá ninguna crisis de la ciencia.

En su libro *Materialismo y empiriocriticismo*, Lenin dio respuesta a los más candentes problemas filosóficos de las ciencias naturales contemporáneas y, al mismo tiempo, planteó ante ellas algunas cuestiones trascendentales. Trazó todo un programa de investigaciones fundamentales que anticipaba el curso efectivo de la ciencia. La evolución de las corrientes básicas de las ciencias naturales contemporáneas ha transcurrido y

[74] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 350.

transcurre bajo el signo del triunfo de las ideas expuestas por Lenin en su obra *Materialismo y empiriocriticismo.*

4. Desarrollo del materialismo histórico por Lenin. Lenin y el principio del espíritu de partido en la filosofía.

En *Materialismo y empiriocriticismo,* Lenin no se limitó a criticar las ideas de los partidarios de Mach en lo tocante a cuestiones generales de filosofía y a las ciencias naturales. Rechazó también los ataques machistas al materialismo histórico y amplió, desarrollándola, la concepción materialista de la historia.

Una de las peculiaridades más características de las ideas machistas en sociología era el burdo mecanicismo de su interpretación de los fenómenos sociales y su reducción mecánica e idealista de las relaciones sociales a la esfera de los fenómenos psíquicos y biológicos.

Los empiriocriticistas oponían al marxismo una fraseología burguesa y filistea que hablaba del afán humano por lograr "un orden definitivo y estable", considerándose este orden el de la sociedad burguesa "depurada" de contradicciones y antagonismos, de luchas de clases, de guerras y de revoluciones. Del afán por lograr "un orden definitivo y estable", los empiriocriticistas deducían "la igualdad económica y social", el progreso moral, etc. Toda esta verborrea idealista subjetiva tendía a justificar y embellecer el régimen burgués, el derecho, la moral y la religión de la burguesía.

Aferrados a las posiciones del evolucionismo vulgar, los machistas ocultaban las contradicciones de la sociedad capitalista, cuyo desarrollo dibujaban como un proceso sin conflictos durante el cual iba realizándose incesantemente el perfeccionamiento social y moral. El machista alemán Petzoldt tomaba como punto de partida de sus razonamientos sociológicos su "teleológica teoría de la estabilidad", según la cual la evolución de la humanidad lleva dentro de sí un fin, y se ha de llegar al estado ideal mediante el libre desarrollo de la personalidad individual y no mediante el socialismo. En su libro *Introducción a la filosofía de la experiencia,* Petzoldt afirmaba: "La estabilidad es el rasgo más esencial de todos los objetivos de nuestro pensamiento... La naturaleza humana, precisamente por su tendencia a la estabilidad y al reposo, no es mala en el fondo, antes bien está penetrada de la disposición a prestar ayuda... El estado de estabilidad no contiene, por su propio concepto, ninguna condición de cambio en ninguno de sus componentes. De donde se deduce, sin otras reflexiones, que dicho estado no deja subsistir ninguna posibilidad de guerra." [75] Pretendiendo demostrar la "caducidad" de las tesis del marxismo sobre la depauperación de la clase obrera bajo el capitalismo, Petzoldt aseguraba que "el beneficio del capital disminuía" y "aumentaba el salario". A juicio de él, no sería la supresión del régimen social burgués lo que conduciría al ideal, sino el "libre" desarrollo del capitalismo.

[75] Citado según el libro de V. I. Lenin *Materialismo y empiriocriticismo,* ed. esp. cit., págs. 357, 358 y 359.

Los empiriocriticistas declararon falsa la teoría de Marx a causa de su "antibiologismo", pues rechaza la fraseología biológica del idealismo y de la metafísica. A esta fraseología se reducen las concepciones sociológicas de Avenarius, de los darvinistas sociales y de otros científicos burgueses.

Lenin calificó de "mezquindades inauditas" los razonamientos de los machistas acerca del capitalismo. "Las excursiones sociológicas de Blei, Petzoldt y Mach se reducen al ilimitado cretinismo del filisteo, contento consigo mismo por mostrar, al abrigo de la "nueva" sistematización y de la "nueva" terminología "empiriocriticista", las más absurdas antiguallas. Jactanciosa indumentaria de subterfugios verbales, torpes sutilezas silogísticas, escolástica refinada; en una palabra, nos es ofrecido el mismo contenido reaccionario bajo la misma enseña abigarrada, tanto en gnoseología como en sociología." [76]

Tras los machistas de Europa Occidental iban sus acólitos rusos: A. Bogdánov, N. Bazárov, N. Valentínov y otros. En 1908, este último dirigió a Mach una carta en la que le preguntaba, refiriéndose a las ideas de Marx y Engels: "¿Son compatibles las opiniones de los fundadores de la sociología científica con los principios de la doctrina de usted?" [77] Y por su parte, faltando a la verdad, manifestó que los principios filosóficos de Mach coincidían con los puntos esenciales de la concepción sociológica marxista. A su vez, Bogdánov, ensalzando la filosofía de Mach, aseveraba también que sus conclusiones "concordaban perfectamente" con las ideas del materialismo histórico. Los otros machistas rusos se mantenían en una actitud semejante.

El criterio machista de Bogdánov en sociología representaba una variedad del positivismo sociológico burgués, tomando como fuente a Comte, a Spencer, a Durkheim, a Mach o a Avenarius. Bogdánov profesaba el mecanicismo vulgar y el evolucionismo liso y llano. Sus esfuerzos por demostrar la compatibilidad del machismo con el materialismo histórico merecieron, por parte de Lenin, el calificativo de ocupación estéril y escolástica. "La rectificación y el desarrollo de Marx, supuestamente en el espíritu de Marx, por el "empiriomonista" Bogdánov no se distinguen *en nada esencial* de la refutación de Marx por Schubert Soldern, idealista y solipsista en gnoseología." [78]

El desarrollo del marxismo —decía Lenin— debe seguir la dirección trazada por Marx y Engels.

Bogdánov y otros seguidores de Mach sometieron a revisión las tesis cardinales del materialismo histórico.

Refiriéndose a la clásica definición del materialismo histórico dada por Marx en el prólogo a su *Crítica de la economía política*, afirma Bogdánov que la "vieja fórmula" —como él la llama— "sin dejar de ser cierta en cuanto al fondo, no nos satisface ya por completo". [79]

La conclusión principal de Bogdánov reza: "En su lucha por la exis-

[76] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 360.
[77] N. Valentínov, *E. Mach y el marxismo*, Moscú (sin año), pág. 5.
[78] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 362.
[79] Citado según el libro de V. I. Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*, edición citada, pág. 360.

tencia, los hombres no pueden asociarse más que por medio de la conciencia: sin conciencia no hay relación social. Por eso, *la vida social es en todas sus manifestaciones una vida psíquica consciente...* La sociabilidad es inseparable de la conciencia. *El ser social y la conciencia social son idénticos en el sentido exacto de ambas palabras.*" [80]

Lenin puso en evidencia que la concepción aquí transcrita era idealista del principio al fin. Los machistas, en sus conceptos filosóficos generales, convertían el mundo en un complejo de sensaciones, y en sus conceptos sociológicos hacían de la vida social un conjunto de fenómenos psíquicos conscientes. Toda la fuerza de su crítica contra los conceptos sociológicos de Bogdánov la dedicó Lenin a desenmascarar esta variante idealista de la interpretación de la vida social; y aplicando de modo consecuente el materialismo filosófico al conocimiento de la sociedad, demostró que, así como no se debe identificar el ser y el pensamiento en general, tampoco es lícito identificar el ser social y la conciencia social. "El ser social y la conciencia social no son idénticos, exactamente lo mismo que no lo son el ser en general y la conciencia en general. De que los hombres, al ponerse en contacto con otros, lo hagan como seres conscientes, *no se deduce* de ningún modo que la conciencia social sea idéntica al ser social... La conciencia social *refleja* el ser social, tal es la doctrina de Marx. El reflejo puede ser una copia aproximadamente verdadera de lo reflejado, pero es absurdo hablar aquí de identidad." [81]

Al revelar la dialéctica de las relaciones existentes entre el ser social y la conciencia social, Lenin hizo ver que ésta no lo refleja pasivamente, sino que ejerce sobre él una influencia activa. La misión de la sociología consiste en descubrir las leyes de los cambios que se producen en la vida social y demostrar su lógica objetiva en el desarrollo histórico de la sociedad.

El materialismo filosófico sostiene que el ser determina la conciencia; el materialismo histórico dice que el ser social determina la conciencia social. Explicando la estrecha conexión de ambas tesis, escribía Lenin: "Que la conciencia en general refleja el ser, es una proposición general de *todo* materialismo. Y no es posible no ver su conexión directa e *indisoluble* con la tesis del materialismo histórico, según la cual la conciencia social *refleja* el ser social." [82]

Lenin demostró con toda claridad que el materialismo dialéctico e histórico representa una doctrina filosófica única e íntegra.

"No se puede arrancar ningún postulado fundamental, ninguna parte esencial a esta filosofía del marxismo, forjada en acero, de una sola pieza, sin apartarse de la verdad objetiva, sin caer en brazos de la mentira burguesa reaccionaria." [83]

Los machistas aplicaban a la vida social multitud de definiciones energéticas y biológicas. Mas tampoco en esto eran originales, puesto que no hacían sino seguir las huellas de la "escuela orgánica", del "darvinismo social" y de otras corrientes sociológicas burguesas de tipo reaccionario.

[80] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 361.
[81] Ibídem, págs. 361-362.
[82] Ibídem, pág. 362.
[83] Ibídem, págs. 364-365.

Lenin hizo objeto de dura crítica el biologismo y el energetismo de Bogdánov, argumentando que la vida social de las personas tiene leyes propias cuyas puertas no pueden abrirse con la llave biológica: "Bogdánov no se dedica en absoluto a ninguna investigación marxista, sino a revestir los resultados anteriores de la investigación marxista con términos de biología y de energética. Tentativa completamente improcedente, puesto que la aplicación de los conceptos de "selección", de "asimilación y desasimilación" de la energía, de balance energético, etcétera, a las ciencias sociales no es más que una *frase hueca. No se puede llegar*, en realidad, a ningún *estudio* de los fenómenos sociales, a ningún esclarecimiento del *método* de las ciencias sociales recurriendo a tales conceptos. No hay nada más fácil que aplicar un rótulo "energético" o "biológico-sociológico" a unos fenómenos tales como la crisis, las revoluciones, la lucha de clases, etc., pero tampoco hay nada más estéril, más escolástico y más muerto que dicha ocupación. Lo importante no es que, al hacer eso, Bogdánov ajuste *todos* o "casi" todos sus resultados y conclusiones a la teoría de Marx (ya hemos visto la "rectificación" que aporta a la cuestión de las relaciones entre el ser social y la conciencia social); lo importante es que los *procedimientos* de este ajustamiento, de esa "energética social", son falsos de cabo a rabo y no se distinguen en nada de los procedimientos de Lange." [84]

Materialismo y empiriocriticismo reafirmó de manera ejemplar el espíritu de partido de la filosofía y constituyó un poderoso instrumento del Partido en su lucha contra todas las formas y variedades del oportunismo, contra los falsificadores del marxismo de toda laya. Esta obra desempeñó un papel relevante en la tarea de fundamentar teóricamente el principio del espíritu de partido en la filosofía.

A juicio de Lenin, uno de los mayores méritos de Marx y Engels consistió en que, avanzando por una senda filosófica "netamente definida", siempre fueron intransigentes con las tentativas seudocientíficas de conciliar el materialismo y el idealismo. Para poner al desnudo la absoluta insolvencia de los intentos de "superar" la "unilateralidad" del materialismo y del idealismo, fundando una "tercera" corriente, "nueva" e "intermedia", en la filosofía, los fundadores del comunismo científico promovieron al primer plano una tentativa filosófica fundamental, desarrollaron el materialismo y mostraron sus formas de aplicación consecuente en todos los dominios de la investigación científica. En esto veía Lenin el genio de Marx y de Engels, que siempre obraron con espíritu de partido en filosofía y supieron advertir las desviaciones del materialismo y las concesiones al idealismo en todos los "novísimos" sistemas filosóficos. Su actitud a este respecto fue considerada por Lenin como el ejemplo más preciado.

Inspirado por este ejemplo, que él supo ampliar y llevar a la práctica en las nuevas condiciones históricas, Lenin consignó que la disparatada idea de que la filosofía se halla al margen de los partidos había colocado su mayor incremento en la época del imperialismo. Precisamente en esta época aparecen una serie de filósofos que blasonan de "objetivos", de elevarse por encima del materialismo y del idealismo, de haber salvado

[84] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 367.

este contraste "caduco". Con tal motivo, Lenin aclaró que la idea del "apartidismo" es una idea burguesa. De ahí se infiere sin lugar a dudas que el "objetivismo" de los "novísimos" filósofos positivistas, que presumen de "apartidistas", no es sino objetivismo burgués. En efecto, este falso "objetivismo" iba dirigido contra el enfoque auténticamente científico y objetivo de las corrientes filosóficas fundamentales. Bien decía Lenin que buscar una filosofía imparcial, sin partido, en la sociedad burguesa sería tan cándido y tonto como esperar que los fabricantes fuesen imparciales cuando se trata de subir el salario a los obreros y de disminuir las ganancias de los capitalistas.

Al objetivismo burgués opuso Lenin el principio del espíritu de partido de la filosofía. ¿A quién, a qué grupo social sirve tal o cual doctrina filosófica, tal o cual tesis teórica? Sólo así puede plantear el problema un marxista consecuente, cualquiera que trate de concebir e interpretar científicamente no importa qué fenómeno social, no importa qué teoría filosófica o sociológica. Según Lenin, ser partidista en filosofía supone examinar cada doctrina filosófica en estrecha relación con las condiciones históricas que la han engendrado, con los intereses de clase y con las tendencias que, en última instancia, expresa dicha doctrina.

Analizando las concepciones de los "novísimos" positivistas desde las posiciones de la filosofía de partido, escribía Lenin: "Examinad ahora a Mach, Avenarius y su escuela desde el punto de vista de los partidos en filosofía. ¡Oh!, esos señores *se jactan de no pertenecer a ninguno de los partidos*, y si tienen un antípoda es sólo y *exclusivamente... el materialista*. A través de *todos* los escritos de *todos* los machistas, aparece como hilo de engarce la necia pretensión de "elevarse sobre" el materialismo y el idealismo, de superar esta "anticuada" contraposición; pero, *en realidad*, la camarilla en pleno cae *a cada* instante en el idealismo, sosteniendo contra el materialismo una guerra sin tregua ni cuartel. Los subterfugios gnoseológicos refinados de un Avenarius siguen siendo invenciones profesorales, intentos de fundar "su" pequeña secta filosófica; pero, *de hecho*, en las condiciones generales de lucha de las ideas y de las tendencias en el seno de la sociedad contemporánea, el papel *objetivo* de estas sutilezas gnoseológicas se reduce única y exclusivamente a una cosa: a desbrozar el camino al idealismo y al fideísmo y a servirles fielmente." [85]

La misión de los verdaderos marxistas —enseña Lenin— consiste en asimilar y reelaborar los avances logrados por los científicos burgueses sabiendo despojarlos de su tendencia reaccionaria, aplicar su propio patrón y combatir en toda la línea las fuerzas y clases hostiles.

Lenin llegó a la conclusión fundamental de que tras los artilugios verbales del idealismo se percibía la lucha de los partidos en filosofía, lucha que, en resumidas cuentas, expresa las tendencias y la ideología de clases hostiles de la sociedad. La novísima filosofía es tan partidista como lo fue en la antigüedad, cuando se enfrentaban abiertamente la "línea de Demócrito", materialista, y la "línea de Platón", idealista. En puridad, los partidos en pugna, ocultos por una necia cortina de imparcialidad, siguen siendo hasta hoy día el materialismo y el idealismo. La

[85] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 382.

función clasista objetiva del idealismo contemporáneo se reduce a servir al fideísmo en su campaña contra el materialismo en general y contra el materialismo dialéctico e histórico en particular.

La lucha de Lenin contra las concepciones filosóficas de los machistas guardaba relación directa con el movimiento obrero y ejerció especial influencia en la formación de la ideología revolucionaria; a ella se debe la elaboración de los principales problemas de la estrategia y la táctica del partido marxista.

"...La polémica en torno a qué es el materialismo filosófico y por qué son erróneas, peligrosas y reaccionarias las desviaciones que se apartan de él, *siempre* está ligada por un "vínculo vivo y real" a la "corriente político-social marxista", pues de otro modo esta última no sería marxista, ni político-social, ni tal corriente. Sólo unos limitados "políticos reales" del reformismo o del anarquismo pueden negar la "realidad" de ese vínculo."[86]

La filosofía marxista permite al Partido del proletariado fijar sus tareas y determinar la estrategia y la táctica de la lucha de clases sobre la base de un sereno y completo examen de las condiciones históricas concretas. "Marx trazaba la tarea fundamental de la táctica del proletariado en rigurosa concordancia con todas las premisas de su concepción materialista dialéctica del mundo." [87]

El marxismo-leninismo enseña que la clase obrera debe estar bien pertrechada ideológicamente si quiere vencer al capitalismo. Pero sólo puede conseguir tal objetivo teniendo al frente un partido marxista que marque un rumbo político claro y que, además, posea una sólida base teórica. El revisionismo, ideología de la capitulación ante el enemigo de clase, debilita el Partido y la clase obrera en la lucha por el socialismo.

La experiencia del desarrollo social contemporáneo y los datos aportados por la ciencia de nuestro tiempo no sólo han confirmado plenamente el principio del espíritu de partido en filosofía formulado, defendido y desarrollado por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo,* sino que le han dado mayor actualidad en la lucha de las fuerzas sociales progresistas contra la ideología reaccionaria burguesa y por un porvenir luminoso para la humanidad.

•

La crítica leninista del machismo fue acogida y apoyada con entusiasmo por el Partido Bolchevique.

Al publicarse *Materialismo y empiriocriticismo* se produjeron vivas discusiones filosóficas entre los socialdemócratas rusos emigrados en Europa, y especialmente en París. La posición de Lenin fue respaldada en Ginebra, en el verano de 1908, por I. F. Dubróvinski, miembro del Centro Bolchevique y redactor del periódico *Proletari,* quien se manifestó contra Bogdánov basándose en las *Diez preguntas al informante,* de Lenin.

En Rusia la campaña de Lenin contra los partidarios de Mach y los

[86] V. I. Lenin, *Los que nos niegan.* En *Obras completas,* trad. esp., t. 17. Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, pág. 67.

[87] V. I. Lenin, *Carlos Marx.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 21, pág. 58.

otzovistas tuvo fervientes sostenedores en V. V. Vorovski, S. G. Shaumián y muchos otros dirigentes bolcheviques, discípulos y compañeros de Lenin.

Vorovski publicó en 1909, en el periódico *Odésskoie Obozrenie*, un artículo en el que comenta que "recientemente, uno de los más notables teóricos del marxismo ruso, Lenin" había atacado al machismo, sometiendo, en su libro *Materialismo y empiriocriticismo*, "a la más demoledora de las críticas una doctrina que es reaccionaria no sólo respecto a la filosofía y a la gnoseología científicas de Marx y Engels, sino incluso respecto a Kant, cuya "cosa en sí" es totalmente negada por Avenarius y suplantada por un "complejo de sensaciones". "La crítica leninista del machismo —proseguía Vorovski— tiene un gran valor para Rusia, donde toda una serie de señores como Bogdánov, Bazárov, Yushkévich y Berman se dedican a desorientar a los lectores, ofreciéndoles como marxismo "algo increíblemente embrollado, confuso y reaccionario" y, atacando a Plejánov, atacan, en esencia, a Marx y a Engels." [88]

Como marxista-leninista, S. G. Shaumián defendió consecuentemente la posición leninista contra el marxismo.

"Nosotros... estamos por completo al lado de Ilich",[89] subrayaba Shaumián. Y haciendo patente la inconsistencia teórica y el carácter reaccionario clasista de la filosofía machista, escribía: "Quien conozca la "nueva" corriente que hoy predomina en la filosofía burguesa y en las ciencias sociales, el "empiriocriticismo", comprenderá que no se trata de un fenómeno exclusivo y casual. Identificar la realidad con la "razón", con la "idea", y presentar luego en forma mística y fantástica los problemas sociales candentes, oscureciendo la mente de los lectores ingenuos y provocando la perplejidad de las masas inconscientes: eso es lo que proporciona a las ciencias sociales el "criticismo", "última palabra" de la filosofía burguesa." [90] Shaumián rechazaba la idea de que la lucha filosófica llevara a la escisión y decía que el resultado positivo de esta lucha sería "un mejor conocimiento de las bases filosóficas del marxismo y la depuración de los nuevos "ismos" que pretenden complementar el marxismo".[91]

Sin embargo, J. V. Stalin no comprendió el carácter científico y la importancia, desde el punto de vista de los principios, de la lucha que Lenin libraba contra la revisión del marxismo. En contradicción con los hechos, Stalin caracterizó la lucha de Lenin contra el machismo y el *otzovismo* como una "tormenta en un vaso de agua". "¿Dónde está la raíz de esta "tormenta en un vaso de agua", que puede convertirse en verdadera tormenta? —preguntaba Stalin en una carta—. ¿En las divergencias "filosóficas"? ¿En las tácticas? ¿En los problemas de organización (actitud hacia los "mencheviques de izquierda", etc.)? ¿En el "amor propio" de los diferentes "yos"?" [92] Adoptando una actitud conciliadora hacia los *otzovistas*, Stalin encontraba "aspectos buenos en el empiriocriticismo". Carac-

[88] *Odésskoie Obozrenie*, 1909, núm. 439, del 5 de junio, pág. 3. Reproducido en la revista *Voprosi Filosofi* (Problemas de Filosofía), 1957, núm. 3, pág. 123.

[89] S. G. Saumián, *Obras escogidas*, t. I, Moscú. 1957, pág. 286 (en ruso).

[90] S. G. Shaumián, *Obras*, en tres tomos, t. II, Ereván, 1957, pág. 229 (en armenio).

[91] S. G. Shaumián, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, pág. 268.

[92] Véase la revista *Kommunist* (El Comunista), núm. 1, 1962, pág. 75.

terizaba el libro de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*, en general, como "un resumen único en su género de las tesis de la filosofía (gnoseología) del marxismo", pero al mismo tiempo hallaba en él "algunos errores" y, con este motivo, expresaba su simpatía por Bogdánov, particularmente por sus ataques críticos a Lenin. "¿Te ha gustado el nuevo libro de Bogdánov? (A juzgar por todas las apariencias, se trataba del libro *La ciencia y la fe* (1910), dirigido contra el trabajo de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*. Red.) —escribía Stalin en carta a M. Zjakaia—. A mi modo de ver, algunos errores de Ilich han sido señalados muy precisa y correctamente. También es correcta la indicación de que el materialismo de Ilich se distingue mucho del de Plejánov, lo cual, a despecho de las exigencias de la lógica (y por razones diplomáticas), trata Ilich de dejar en la sombra." [93]

La posición adoptada por Stalin durante el período de aguda lucha del partido leninista contra los *otzovistas* y liquidadores le condujo a una actitud ecléctica en los problemas filosóficos. Y así escribía: "Hay que detenerse en el materialismo dialéctico (no en el de Plejánov, sino en el de Marx y Engels), desarrollándolo y concretándolo en el espíritu de Dietzgen, asimilando al mismo tiempo las aspectos positivos del machismo." [94] Criticando esta posición de Stalin, escribía Shaumián: "...Estamos firmemente convencidos de la justeza de la posición de Ilich..." [95]

Es inapreciable el valor de la obra de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo* para combatir las tendencias filosóficas reaccionarias, pues contiene una crítica multifacética de la filosofía idealista de fines del siglo XIX y comienzos del XX en cuanto concepción reaccionaria burguesa del mundo.

La crítica en *Materialismo y empiriocriticismo* se centró en el machismo y, con él, en sus intentos de revisar el marxismo. Si a fines del siglo XIX eran los bernsteinianos, abanderados de la revisión neokantiana del marxismo, los que llevaban la voz cantante en la campaña contra esta teoría revolucionaria, a comienzos del siglo XX los representantes del machismo ocupan el primer plano entre los adversarios de la filosofía marxista.

Correspondió a Lenin el mérito de haber derrotado por completo al revisionismo machista. Su crítica, insuperable por su profundidad científica y por su intransigencia de partido, descubrió el espíritu reaccionario de la filosofía machista, que pretendía ser original, teóricamente valiosa y la última palabra de la ciencia moderna. Lenin expuso claramente que la filosofía machista, fuesen cuales fueren sus peculiaridades en tal o cual país, presentaba rasgos comunes en sus diversas formas. El análisis de sus particularidades en los distintos países y la característica general, resumida, de esta tendencia reaccionaria hacen de *Materialismo y empiriocriticismo* una obra de alcance internacional, cuya importancia rebasa los límites de un país o de un grupo de países.

La investigación de Lenin patentizó la afinidad del empiriocriticismo con las corrientes más reaccionarias de la filosofía burguesa, en primer

[93] Véase la revista *Kommunist* (El Comunista), núm. 1, 1962, pág. 75.
[94] Ibídem.
[95] S. G. Shaumián, *Obras escogidas*, ed. cit., t. I, pág. 67.

término con la denominada "escuela inmanentista", y, por mediación de ellas, con la religión y el clericalismo.

Además del machismo, la crítica leninista de la filosofía burguesa contemporánea abarcó tendencias como el neokantismo, el solipsismo de la "escuela inmanentista", el neocriticismo, el modernismo, el espiritualismo, el pragmatismo y otras varias escuelas idealistas de todo calibre, siendo de notar que la multiplicidad de corrientes analizadas corrió parejas con la profundidad de los argumentos teóricos aducidos contra ellas. La crítica marxista —decía Lenin— debe considerar que entre las diversas tendencias idealistas, por ejemplo, entre el machismo y el pragmatismo, no existen más que diferencias insignificantes; que las tendencias filosóficas contemporáneas combinan ecléctícamente las tesis vulgarizadas del berkeleísmo, del humismo, del kantismo, etc.; que tras los detalles de poca monta hay que distinguir la esencia de tal o cual tendencia filosófica y determinar el puesto que ocupa en la lucha entre el materialismo y el idealismo, entre la ciencia y la religión. Lenin atribuía importancia fundamental a la dirección en que se desarrollaba cualquier corriente filosófica, a su orientación ideológica y a su especial afinidad con alguna escuela. Este enfoque dialéctico permite examinar las corrientes del pensamiento burgués no de una manera aislada, sino en su dinámica, en su tendencia, en su relación con los múltiples fenómenos de la vida social.

Materialismo y empiriocriticismo nos ofrece un modelo de crítica de la filosofía burguesa francesa de fines del siglo XIX y comienzos del XX. Además del machista Poincaré, fueron sometidos a examen crítico el neocriticismo (Renouvier), el modernismo (Le Roy) y el voluntarismo (Sorel). En el ejemplo de estas teorías idealistas mostró Lenin hasta qué punto de descomposición había llegado la filosofía burguesa de Francia en la época del imperialismo.

Después de revelar el carácter reaccionario de las tendencias filosóficas burguesas formadas ya, dirigió también, con clarividente sagacidad, el fuego de su crítica hacia las que estaban en trance de aparición o acababan de nacer y que eran tendencias características de la época del imperialismo. De la perspicacia de Lenin da fe su análisis del pragmatismo norteamericano, escuela reaccionaria que a principios de siglo constituía una "novedad", una "moda", una corriente recién aparecida.

Tampoco escaparon a la implacable crítica leninista los idealistas ingleses: el machista Pearson, el pragmatista Schiller y el espiritualista Ward.

La particularidad más importante de la crítica de Lenin consiste en que puso al desnudo el especial reaccionarismo de la filosofía idealista burguesa en la época del imperialismo. La crítica leninista, basada en la enorme experiencia de la lucha de la clase obrera contra la burguesía en esta época, es parte integrante de la misma lucha. Lenin previó científicamente la ulterior evolución de la filosofía burguesa.

El medio siglo transcurrido desde la publicación de *Materialismo y empiriocriticismo* ha hecho patente la eficacia de la poderosa arma creada por Lenin para combatir el idealismo y el fideísmo en todas sus manifestaciones. Los principios de la crítica leninista son enteramente aplicables a las "novísimas" corrientes, a las que están más en "boga", de la

actual filosofía burguesa, pese a que en ésta se han operado ciertos cambios desde que vio la luz *Materialismo y empiriocriticismo.*

Es de suma importancia el análisis leninista de las relaciones entre la filosofía y las ciencias naturales en la época contemporánea.

La historia de la filosofía demuestra —como señaló Lenin— que la pugna entre el materialismo y el idealismo es una ley. Los materialistas se apoyan en las conquistas de la ciencia; los idealistas, franca o veladamente, terminan por defender la religión.

Mas esto no significa que los idealistas y los fideístas modernos, en su lucha contra la filosofía materialista, no traten de "avalarse" con la autoridad de la ciencia para engañar demagógicamente a las masas.

Lenin puso de manifiesto, de manera irrefutable, que las tendencias en moda de la filosofía idealista de fines del siglo XIX y principios del XX estaban íntimamente ligadas a las escuelas reaccionarias de las ciencias naturales, al idealismo "físico".

Fue extraordinario el papel desempeñado por *Materialismo y empiriocriticismo* en la lucha contra el revisionismo filosófico. Mueven a risa las declaraciones de ciertos adversarios actuales del marxismo-leninismo en el sentido de que la crítica de Lenin a los machistas rusos no es aplicable a los revisionistas de Europa Occidental. En realidad, la crítica de los revisionistas rusos contenida en *Materialismo y empiriocriticismo* guarda íntima relación con el análisis crítico del revisionismo occidental europeo.

Al defender y desarrollar el materialismo dialéctico e histórico, Lenin expone la esencia reaccionaria del revisionismo filosófico como un alejamiento de los principios básicos del marxismo. Lo que reprochamos a los machistas, escribe, es "su procedimiento *puramente revisionista,* que consiste en traicionar la *esencia* del materialismo, bajo la apariencia de criticar sus *formas,* y en adoptar las proposiciones fundamentales de la filosofía burguesa reaccionaria..." [96]

Esta crítica de principios alcanza no sólo a los revisionistas rusos, sino a los de Europa Occidental; por consiguiente, tiene trascendencia internacional en la lucha contra toda clase de revisionismos.

Materialismo y empiriocriticismo ha contribuido extraordinariamente a la difusión de las ideas leninistas en todo el mundo y a la formación ideológica de los cuadros dirigentes de los Partidos Comunistas y Obreros. De su importancia internacional hablan de manera convincente las traducciones a otros idiomas. Ya en la segunda mitad de la década del veinte se publicó en Francia, Inglaterra, Alemania, China, Japón y Estados Unidos. En la primera mitad de los años treinta vio la luz en Bulgaria, Checoslovaquia y Grecia, y después de la segunda guerra mundial, en Polonia, Hungría, Rumania, Corea, Albania, Yugoslavia, Italia, Suiza, Argentina y otros países.

La crítica leninista de la filosofía burguesa constituye un arma ideológica valiosísima en la lucha contra la reacción filosófica actual, un ejemplo clásico de probidad científica y de espíritu de partido en filosofía.

Eminentes científicos de todos los países (P. Langevin, F. Joliot-Curie, J. Bernal, G. Selsam y otros) han elogiado *Materialismo y empiriocriti-*

[96] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo,* ed. esp. cit., pág. 278.

cismo como una obra de inmenso valor para el desarrollo de la ciencia contemporánea.

El libro de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo* ha sido la obra filosófica más notable escrita en nuestra época. En este trabajo clásico, Lenin desarrolló las principales tesis y conclusiones de la filosofía marxista, estudió de manera multifacética la teoría gnoseológica del materialismo dialéctico, lo remozó sintetizando filosóficamente los grandes avances de la ciencia y elevó muy alto el inconmovible principio marxista del espíritu de partido en filosofía.

CAPITULO III

DESARROLLO DE LA FILOSOFIA MARXISTA POR V. I. LENIN EN EL PERIODO DE NUEVO AUGE REVOLUCIONARIO Y DE PREPARACION DE LA GRAN REVOLUCION SOCIALISTA DE OCTUBRE (1910-1917)

1. Condiciones históricas del desarrollo de la filosofía marxista en los años de 1910 a 1917.

El período histórico que se analiza en el presente capítulo comprende de 1910 a 1917, año del triunfo de la Gran Revolución Socialista de Octubre en Rusia. Este período podríamos dividirlo en tres partes: de 1910 a agosto de 1914, en que comienza la primera guerra imperialista mundial; de agosto de 1914 a febrero de 1917, y de febrero de 1917 a octubre del mismo año. Fue éste un período de auge sucesivo del movimiento obrero en Rusia, interrumpido por el estallido de la primera conflagración universal, el período del triunfo de la revolución democrático-burguesa, en febrero de 1917, y de la preparación de la Gran Revolución Socialista de Octubre.

La tempestad revolucionaria de 1905-1907 ejerció influencia decisiva en la situación económica, social y política de Rusia y de otros países en vísperas de la primera guerra mundial.

En virtud de una serie de circunstancias históricas, la revolución rusa de 1905-1907 fue derrotada como también lo fueron los movimientos revolucionarios de otros países. Pero se trataba de una derrota temporal que de ningún modo implicaba la destrucción de las fuerzas revolucionarias. Las tareas planteadas ante la clase obrera y las masas trabajadoras del pueblo durante la revolución exigían ser cumplidas.

Según pronosticaba Lenin en los trabajos que escribió en los años de 1907 a 1910, el período de reacción no duró mucho. Los problemas pendientes, no resueltos mediante la revolución, seguían en pie. Relativamente pronto, en 1910-1911, comenzaron ya a manifestarse algunos síntomas serios de nuevo ascenso revolucionario. Para estos años, una nueva situación se había creado en Rusia. Al estancamiento industrial sucedió un incremento económico de desarrollo con bastante rapidez del imperialismo, se intensificó la concentración del capital, surgieron asociaciones monopolistas rusas muy vinculadas, y a menudo subordinadas, a los monopolios de Inglaterra, Francia y otras potencias capitalistas occidentales. Debido a la profundización y a la mayor fuerza de las contra-

dicciones del imperialismo, se desató una nueva ola de acciones políticas de la clase obrera; se sucedían, una tras otra, las huelgas y las manifestaciones políticas en multitud de ciudades; cundían rápidamente el malestar y la indignación de las masas populares contra el régimen imperante. En 1912, y, sobre todo, después de las salvajes matanzas del Lena, se produjo en el país un auténtico auge revolucionario que iba creciendo sin cesar. Las premisas de una nueva situación revolucionaria se perfilaban con mayor nitidez cada día.

En sus trabajos de los años de 1910 a 1914, Lenin analizó detenidamente la evolución del absolutismo hacia la monarquía burguesa, así como las premisas económico-sociales y políticas para una nueva revolución en Rusia. Lenin y sus compañeros —los bolcheviques— emprendieron una lucha decidida en pro del partido revolucionario de la clase obrera, contra los intentos de liquidarlo, descubriendo las fuentes y las raíces ideológicas de tales intentos, así como sus perniciosas consecuencias políticas. Lenin calificó a los liquidadores de "enemigos directos del partido" proletario, de agentes descarados de la burguesía liberal en el movimiento obrero. Al mismo tiempo, atacando a los *otzovistas*, les llamó "liquidadores al revés" y "adversarios directos del Partido", censurando sus posiciones metodológicas y políticas. Combatió también a todos los restantes tergiversadores del marxismo: a los mencheviques y otros oportunistas de la II Internacional, a los kautskianos, a los trotskistas y demás elementos centristas que pretendían "conciliar" a los revolucionarios proletarios con los oportunistas, es decir, supeditar los primeros a los últimos. Durante el período que nos ocupa, escribió Lenin numerosas obras de capital importancia para el materialismo dialéctico e histórico y para su lucha contra las tendencias antimarxistas en el movimiento obrero, entre otros, *Nuestros liquidadores, Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo, En el XXV aniversario de la muerte de José Dietzgen, Marxismo y reformismo* y *Carlos Marx*.

A partir de agosto de 1914 se inicia un nuevo período con el estallido de la guerra imperialista mundial. El auge revolucionario en Rusia y la lucha contra el zarismo y el capitalismo emprendida por el proletariado ruso, que llevaba tras sí las grandes masas trabajadoras, fueron temporalmente sofocados al desatarse la conflagración imperialista.

La primera guerra mundial, resultado de la extrema agudización de la pugna entre los dos bloques de potencias imperialistas, sacudió terriblemente todo el sistema capitalista, enredado en contradicciones y antagonismos insolubles. La contienda puso al descubierto la llaga del oportunismo en el seno de la socialdemocracia internacional. El movimiento obrero mundial atravesaba una profunda crisis. Como consecuencia de la victoria del socialchovinismo y del socialoportunismo en los principales partidos socialdemócratas de Europa, la II Internacional sufrió una bancarrota bochornosa. Sólo el Partido Bolchevique de Rusia, encabezado por Lenin, permaneció fiel hasta el fin al marxismo revolucionario y al internacionalismo proletario en esta época compleja y delicada para el movimiento obrero internacional.

Dadas las nuevas circunstancias históricas, ante el movimiento obrero mundial, incluido el ruso, se plantearon nuevas tareas políticas y teóricas

de singular importancia. Urgía hacer un análisis teórico de la nueva fase, monopolista, de la sociedad capitalista, que llevaba a una catástrofe como la primera guerra imperialista mundial. Había que poner al desnudo las hondísimas contradicciones y los antagonismos inherentes al régimen imperialista, realizar una crítica profunda del oportunismo en el movimiento obrero, causa de la bancarrota de la II Internacional, y desarrollar la teoría marxista en lo referente a la guerra, a la paz y a la revolución.

Correspondió a Lenin llevar a cabo la histórica empresa de resolver estos magnos problemas relacionados con la nueva época del desarrollo económico y político de la sociedad.

En plena guerra, en 1916, escribió Lenin su clásica obra *El imperialismo, fase superior del capitalismo,* que vino a ser, en las condiciones de la nueva época histórica, una continuación de *El Capital,* de Carlos Marx. En este trabajo, Lenin revelaba las leyes del imperialismo, al que mostró como capitalismo putrefacto y moribundo.

En los años de la guerra, impulsó Lenin la teoría marxista de la revolución socialista, formulando y explicando la tesis de la posibilidad del triunfo del socialismo en un solo país y de la imposibilidad de su victoria simultánea en todos los países; hizo una crítica detallada, teórica y política, del oportunismo y del centrismo y explicó los motivos ideológicos de la transformación del socialoportunismo en socialchovinismo y en socialimperialismo. En sus escritos del período de la guerra, Lenin levantó muy alto la bandera de la lucha contra la guerra imperialista y contra el socialchovinismo.

Para proceder a un análisis científico de una época tan peculiar y resolver los nuevos problemas teóricos planteados por la vida social se requería, a título imprescindible, descubrir la complicadísima dialéctica de los acontecimientos políticos y de la situación política, la dialéctica de la nueva etapa de desarrollo del capitalismo y del movimiento obrero.

Al tiempo que estudiaba las importantísimas cuestiones del movimiento obrero internacional, Lenin concedía singular atención a la teoría de la dialéctica. Y es perfectamente natural que, para ello, recurriese a los trabajos de Hegel, en los cuales, como es sabido, encontró su desarrollo más profundo la dialéctica, en su forma idealista, durante la época premarxista. Entre 1914 y 1916 preparó Lenin los materiales básicos de sus *Cuadernos filosóficos.*

El hecho de que Lenin, en años tan azarosos y difíciles para el movimiento obrero como los de la guerra mundial, estudiase detenidamente a Aristóteles, a Hegel y a otros autores de obras relativas a la dialéctica, manifestando sus opiniones críticas y, al mismo tiempo, altamente constructivas, acerca de los problemas filosóficos estudiados y reelaborando la dialéctica hegeliana sobre bases materialistas, constituye una prueba fehaciente de la trascendencia que él atribuía al método dialéctico. Sus ideas filosóficas testimonian hasta qué punto asociaba los problemas de la filosofía a los de la política y a los del movimiento obrero.

En una serie de observaciones sobre los libros filosóficos leídos, Lenin llamaba la atención sobre la tendencia al resurgimiento del hegelianismo, particularmente de sus facetas reaccionarias, que se advertía en algunos países europeos, y censuraba con dureza este fenómeno.

Las declaraciones de Lenin contra la reacción imperialista, el militarismo, el socialchovinismo, el oportunismo y el centrismo, saturadas de un elevado contenido ideológico, y la revelación de los orígenes filosóficos y metodológicos de sus posiciones políticas, figuran entre las mejores páginas de la historia del marxismo-leninismo.

Existe un profundo vínculo interno entre el estudio teórico de la dialéctica en los *Cuadernos filosóficos* y otros trabajos de Lenin, de una parte, y la solución dada por el partido marxista-leninista a los problemas de la lucha revolucionaria del proletariado en este período, de otra.

En febrero de 1917 triunfaba en Rusia la revolución democrático-burguesa, que derrocó al zarismo. Una nueva tarea se puso a la orden del día para la clase obrera de Rusia. En abril de 1917 presentó Lenin sus famosas *Tesis de abril*, que contenían un plan, teóricamente fundamentado, de lucha por transformar la revolución democrático-burguesa en revolución socialista. En estas tesis propuso Lenin instaurar la República de los Soviets como la forma más apropiada de la dictadura del proletariado.

También hizo en ellas un profundo examen filosófico, dialéctico-materialista, de la situación en Rusia, consignando que la revolución democrático-burguesa se había consumado, intaurándose la dictadura revolucionaria democrática del proletariado y de los campesinos, pero en una forma muy peculiar. Se había creado una dualidad de poderes: de una parte, el Gobierno Provisional; de otra, los Soviets de diputados de los obreros, soldados y campesinos. El método dialéctico impone —decía Lenin— descubrir la peculiaridad concreta de la situación y, de acuerdo con ella, encontrar los caminos y los procedimientos de lucha revolucionaria para realizar las tareas ordinarias del movimiento obrero: "La peculiaridad del actual momento en Rusia, que ha dado el poder a la burguesía por carecer el proletariado del grado necesario de conciencia y de organización, consiste en el *tránsito* de la primera etapa de la revolución *a su segunda* etapa, que debe poner el poder en manos del proletariado y de los de los campesinos pobres." [1]

Las *Tesis de abril* suscitaron violenta furia en el campo de la burguesía y de los conciliadores. Una auténtica campaña política ideológica se desató contra las ideas de este documento. Los ideólogos de la burguesía —publicistas y filósofos del Partido Kadete— difamaban a Lenin acusándole de ignorar los intereses del pueblo. No fue menor la cólera con que atacaron las *Tesis* los mencheviques, Plejánov, Trotski y otros adversarios del bolchevismo. Pero el vigor ideológico del histórico documento era tal, que aglutinó en torno de Lenin y del Partido Bolchevique las más amplias masas trabajadoras.

Para septiembre de 1917 preparó Lenin su obra programática *El Estado y la revolución*, en la que desarrolló, aplicándola a las nuevas condiciones, la teoría marxista del Estado, criticando sus adulteraciones y tergiversaciones por parte de los revisionistas, los oportunistas y los anarquistas. "La cuestión del Estado —escribía en el prólogo a la primera edición de este libro— adquiere en la actualidad una importancia singular,

[1] V. I. Lenin, *Tareas del proletariado en la actual revolución*. En *Obras completas*, t. 24, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1957, pág. 4.

tanto en el sentido teórico como en el aspecto político práctico." [2] En la copiosa literatura mundial dedicada al Estado, la obra de Lenin *El Estado y la revolución* ocupa el puesto más destacado tanto por su contenido científico, sociológico y filosófico como por su significación política. Este libro, junto con otros trabajos de Lenin, decisiones y documentos del Partido Bolchevique, contribuyó a la preparación teórica de la Gran Revolución Socialista de Octubre.

Así, pues, los años de 1910 a 1917 constituyen uno de los principales períodos en el desarrollo de la teoría marxista-leninista en su conjunto y de la filosofía marxista en particular.

2. Desarrollo del materialismo dialéctico en las obras de V. I. Lenin en los años de 1910-1914.

Entre las obras teóricas de Lenin consagradas al marxismo en general y a la filosofía marxista en particular, merece destacarse el artículo *Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo,* publicado en 1913, en la revista *Prosveschenie,* donde el autor sienta una afirmación de gran trascendencia: la de que en el marxismo no hay nada que se parezca al sectarismo, al aislamiento, al anquilosamiento, a la separación del proceso general de desarrollo de la ciencia y de las ideas sociales. El marxismo —señalaba Lenin— no ha surgido al margen "del camino real del desarrollo de la civilización mundial";[3] por el contrario, se apoya en todos los adelantos de la ciencia.

Frente a los numerosos "críticos" burgueses del marxismo, que intentaban e intentan todavía presentarlo como un fenómeno casual, sin raíces en la ciencia y apartado de la civilización universal, Lenin reafirma la naturaleza profundamente científica de esta doctrina y sus vínculos orgánicos con el progreso gradual de la cultura humana: "El genio de Marx estaba precisamente en haber encontrado soluciones a los problemas planteados antes de él por el pensamiento avanzado de la humanidad. Su doctrina surgió como la *continuación* directa e inmediata de la doctrina de los más grandes representantes de la filosofía, de la economía política y del socialismo." [4]

Con ello se pone de relieve que el marxismo surgió como heredero de todo lo mejor que habían creado la ciencia y la filosofía precedentes.

Al mismo tiempo, Lenin demostró que el marxismo, continuación de los grandes progresos de la ciencia, constituye, dentro de ésta, un escalón cualitativamente nuevo.

Marx, señala Lenin, no fue pura y simplemente un adepto del materialismo del siglo XVIII y del de Feuerbach. Enriqueció el materialismo con la dialéctica, máxima adquisición de la filosofía clásica alemana, dando con ello al materialismo un nuevo aspecto y una cualidad nueva, y ex-

[2] V. I. Lenin, *El Estado y la revolución.* Prólogo a la primera edición. En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 25, pág. 375.

[3] V. I. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 19, pág. 3.

[4] V. I. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo.* En *Obras escogidas,* ed. esp. cit., t. I, pág. 65.

tendió el materialismo al conocimiento de la sociedad humana, elaborando así la teoría del materialismo histórico. La doctrina económica de Marx, indicaba Lenin, respondió a preguntas planteadas, pero no resueltas, por la economía política clásica. El socialismo científico de Marx supuso una solución verdaderamente científica y práctica de los problemas que habían planteado las doctrinas socialistas precedentes.

"Sólo el materialismo filosófico de Marx —escribía Lenin— señaló al proletariado la salida de la esclavitud espiritual en que han vegetado hasta hoy todas las clases oprimidas. Sólo la teoría económica de Marx ha explicado la situación real del proletariado en el régimen general del capitalismo." [5]

El trabajo *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo* define tanto los orígenes como los elementos componentes de la doctrina marxista, mostrando el nexo dialéctico que los une y destacando lo nuevo que Marx y Engels aportaron al desarrollo de la ciencia. Al examinar el trascendental problema de la continuidad en el dominio de las ciencias sociales —la relación entre el marxismo y las doctrinas sociales precedentes—, Lenin censura a quienes no advierten vínculo alguno entre la filosofía marxista y la premarxista y a quienes sólo advierten este vinculo, esta continuidad, sin advertir la revolución que Marx y Engels realizaron en la filosofía y en todas las ciencias sociales. La particularidad principal de esta revolución consiste en que los dos maestros resolvieron los problemas de la filosofía y de las ciencias sociales en general desde el punto de vista de la clase más avanzada de la Edad Moderna, la clase obrera, cuya misión histórica es destruir la vieja sociedad explotadora y edificar una nueva sociedad, la sociedad comunista.

Otra aportación notable de Lenin al desarrollo del pensamiento marxista fue su trabajo *Carlos Marx (Breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo)*, escrito en julio-noviembre de 1914 para el Diccionario Enciclopédico Granat, donde apareció en 1915. En él se ofrece al lector un resumen de la doctrina marxista, no por breve menos completo y multilateral, incluidos los fundamentos filosóficos del marxismo, destacando lo esencial y aportando muchos elementos nuevos a los problemas básicos de esta doctrina.

Como continuación de las ideas expuestas en *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*, Lenin escribe: "Marx fue el continuador y culminador genial de las tres principales tendencias ideológicas del siglo XIX, pertenecientes a los tres países más avanzados de la humanidad: la filosofía clásica alemana, la economía política clásica inglesa y el socialismo francés, vinculado a las doctrinas revolucionarias francesas en general." [6]

Elogiando la consecuencia y la integridad de las concepciones de Carlos Marx, reconocidas hasta por sus adversarios, Lenin señala que estas concepciones dan "en su conjunto, el materialismo y el socialismo cien-

[5] V. I. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*. En *Obras escogidas*. ed. esp. cit., t. I, pág. 70.

[6] V. I. Lenin, *Carlos Marx*. En *Obras completas*. ed. rusa, t. 21, pág. 34. (Trad. esp. en la recopilación: V. I. Lenin, *Marx-Engels-Marxismo*. 2ª ed. Moscú, 1948, páginas 11-12.)

tífico contemporáneo".[7] A la exposición de la doctrina económica del marxismo, Lenin antepone una breve caracterización de la filosofía de Marx, que abarca el materialismo filosófico, la dialéctica y la concepción materialista de la historia.

En su exposición general de la filosofía marxista, Lenin destaca especialmente el desarrollo de la dialéctica materialista en los trabajos de Marx y Engels. A partir de 1844-45, Marx fue materialista, ferviente partidario de Feuerbach, pero posteriormente vio los puntos débiles de éste, en "la insuficiente consecuencia y universalidad de su materialismo".[8] Más adelante dice Lenin que Marx se percató de la importancia "histórica universal" de Feuerbach, cuya obra "hace época", al considerar su total rompimiento con el idealismo de Hegel y su proclamación del materialismo. También hace notar que en *Ludwig Feuerbach*, donde Engels expuso su criterio y el de Marx sobre la filosofía del filósofo alemán y "envió a la imprenta después de revisar un viejo manuscrito suyo y de Marx de los años de 1844-1845 sobre Hegel, Feuerbach y la concepción materialista de la historia",[9] Engels hace resaltar el problema fundamental de la filosofía: la relación entre el pensamiento y el ser. Lenin pone de relieve la extraordinaria consistencia materialista de Marx, que combatió sin piedad todas las formas del idealismo y del agnosticismo.

Son también de suma importancia las explicaciones de Lenin sobre la posición de Marx y Engels en cuanto a la relación entre la libertad y la necesidad a la luz de la teoría marxista del conocimiento: "La necesidad es ciega mientras no se tiene conciencia de ella. La libertad es la conciencia de la necesidad" (Engels en *Anti-Dühring)* = reconocimiento de la existencia de leyes objetivas en la naturaleza y de la transformación dialéctica de la necesidad en libertad (al igual que la transformación de la "cosa en sí", no conocida, pero cognoscible, en "cosa para nosotros" o de la "esencia de las cosas" en "fenómenos")." [10]

Siguiendo a Engels, formula Lenin los tres defectos principales del antiguo materialismo premarxista: Primero, su carácter eminentemente mecanicista; segundo, no era histórico ni dialéctico; tercero, concebía de manera abstracta la esencia del hombre "y no como un conjunto... de todas las relaciones sociales". De ahí su carácter contemplativo: se limitaba a explicar el mundo sin comprender la importancia de la "actividad práctica revolucionaria".[11]

En la doctrina filosófica de Marx hace Lenin una distinción especial de aquellos elementos que él mismo promueve a primer plano durante la posterior elaboración de la dialéctica materialista: nos referimos a la transformación dialéctica de la "cosa en sí" en "cosa para nosotros", de lo desconocido en conocido, de la "esencia de las cosas" en "fenómenos", etc.

Destacando el alto aprecio que Marx y Engels tenían de la dialéctica de Hegel, Lenin puntualiza la definición de la dialéctica como la cien-

[7] V. I. Lenin, *Carlos Marx*, ed. esp., pág. 12.
[8] Ibídem.
[9] V. I. Lenin, *Carlos Marx*. En *Obras completas*, t. 21, ed. rusa, pág. 35 (ed. esp. cit., pág. 13).
[10] Ibídem, pág. 36 (ed. esp. cit., pág. 14).
[11] Ibídem.

cia del desarrollo, y delinea sus rasgos fundamentales: "Marx y Engels consideraban la dialéctica hegeliana como la máxima conquista de la filosofía clásica alemana por ser teoría del desarrollo más completo, más rica en contenido y más profunda. Toda otra formulación del principio del desarrollo, de evolución, la consideraban unilateral y pobre en contenido, que desfiguraba y mutilaba el verdadero curso del desarrollo (realizado a menudo a saltos, a través de catástrofes y revoluciones) en la naturaleza y la sociedad." [12]

A renglón seguido, subraya Lenin que, según Marx, la dialéctica es "la ciencia de las leyes generales del movimiento tanto del mundo exterior como del pensamiento humano".[13] Esta definición clásica, dirigida contra lo unilateral de las interpretadas ontológica y gnoseológica del objeto de la dialéctica materialista, nos conduce directamente a la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento. Lenin alude aquí a la unidad de la dialéctica y de la teoría del conocimiento, aunque esta tesis fue desarrollada por él posteriormente, en sus *Cuadernos filosóficos*. En *Carlos Marx* escribía: "...La dialéctica, tal como la entendía Marx, y también según Hegel, abarca lo que hoy se denomina teoría del conocimiento, la gnoseología, ciencia que debe también considerar su propio objeto desde un punto de vista histórico, estudiando y generalizando el origen y el desarrollo del conocimiento, y el tránsito del *no* conocimiento al conocimiento." [14]

El trabajo *Carlos Marx* contiene, asimismo, una síntesis de algunos rasgos de la dialéctica. "El desarrollo —escribe Lenin, caracterizando la dialéctica— viene a ser una repetición de fases ya recorridas, pero una repetición distinta, sobre una base más elevada ("negación de la negación"); es un desarrollo en espiral, por así decirlo, y no en línea recta, un desarrollo en forma de saltos, de catástrofes, de revoluciones que son ("interrupciones de la gradualidad", transformación de la cantidad en cualidad); impulsos internos del desarrollo producidos por las contradicciones o por los choques de las diversas fuerzas y tendencias que actúan sobre un determinado cuerpo, o en el seno de un fenómeno concreto, o de una sociedad dada; interdependencia y estrechísima e indisoluble conexión de *todos* los aspectos de cada fenómeno (y la historia descubre siempre nuevos aspectos), conexión que proporciona un proceso único, sujeto a leyes y universal de movimiento..." [15] Estos asertos de Lenin representan un jalón importante en su estudio de las leyes y de las categorías de la dialéctica.

En sus escritos de 1910 a 1914, Lenin amplía el principio marxista del espíritu de partido de la filosofía, tan defendido en su libro *Materialismo y empiriocriticismo*, estudiándolo en su aplicación a la política y a la economía, a la filosofía y a la historia, a la literatura y al arte.

En *Una vez más sobre el partidismo y el sin partidismo* (septiembre

[12] V. I. Lenin, *Carlos Marx*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 21, pág. 37 (ed. esp. cit., pág. 15).
[13] V. I. Lenin, *Carlos Marx*, ed. esp. cit., pág. 16.
[14] V. I. Lenin, *Carlos Marx*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 21, pág. 38 (ed. esp. cit., pág. 16).
[15] Ibídem, ed. esp. cit., págs. 16-17.

de 1909) caracterizaba así el espíritu proletario de partido: "Para quienes no desean defender a los partidos burgueses, la claridad de la conciencia política y la claridad del alineamiento de clase están por encima de todo. Esto no excluye, claro está, en determinadas condiciones de índole especial, acciones conjuntas temporales de diversos partidos, pero sí excluye en absoluto toda actitud contraria al espíritu de partido y todo lo que implique debilitarlo u ocultarlo.

Pero precisamente porque nosotros defendemos por principio el espíritu de partido, en interés de las grandes masas, en interés de su liberación de todo género de influencias burguesas, en interés de la plena y más profunda claridad de los alineamientos de clase, precisamente por eso debemos trabajar con todas nuestras fuerzas y vigilar con el mayor rigor para que el espíritu de partido se traduzca no sólo *en palabras, sino en hechos.*" [16]

Estas tesis de Lenin se relacionan directamente con la filosofía. Lenin afirma, de manera clara y convincente, que el marxismo revolucionario defiende el espíritu de partido en sus principios, con vistas a un rotundo planteamiento clasista de los problemas, en interés de las masas populares, para liberarlas de influencias hostiles, como la de la burguesía. Tal enfoque era el que empleaba en la solución de cualquier problema teórico o filosófico. A su luz podemos comprender la pasión de la polémica de Lenin con los machistas y otros abanderados de la filosofía idealista, en *Materialismo y empiriocriticismo,* la aguda rudeza de sus observaciones en *Cuadernos filosóficos* contra el idealismo en general y contra el idealismo de Hegel en particular y, al mismo tiempo, sus encendidos elogios de los aspectos progresivos de la filosofía hegeliana, de su dialéctica.

En el artículo acerca de *Algunas peculiaridades del desarrollo histórico del marxismo,* publicado en 1910, Lenin volvió a hacer hincapié en la necesidad de ligar la teoría marxista con la práctica, con la vida. Y al mismo tiempo definía la dialéctica como un pilar teórico del marxismo:

"Nuestra doctrina —dijo Engels en su nombre y en el de su ilustre amigo— no es un dogma, sino una guía para la acción. Esta tesis clásica subraya con notable vigor y fuerza de expresión un aspecto del marxismo que se pierde de vista con mucha frecuencia. Y al perderlo de vista, hacemos del marxismo una cosa unilateral, deforme, muerta, le arrancamos su alma viva, socavamos sus bases teóricas más hondas: la dialéctica, la doctrina del desarrollo histórico multilateral y pleno de contradicciones; quebrantamos su ligazón con las tareas prácticas determinadas de la época, que pueden cambiar a cada nuevo viraje de la historia." [17]

En el mismo artículo expresaba Lenin una idea que volvió a desarrollar, usando diversas expresiones, en otros trabajos: la de que en diferentes períodos históricos "también en el marxismo, como doctrina viva, *debían* de pasar a primer plano aspectos *distintos* de él".[18]

[16] V. I. Lenin, *Una vez más sobre el partidismo y el sin partidismo.* En *Obras completas,* trad. esp., t. 16, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, págs. 56-57.

[17] V. I. Lenin, *Acerca de algunas peculiaridades del desarrollo histórico del marxismo.* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 17, pág. 31.

[18] Ibídem, pág. 32.

Tal proposición, que constituye una definición clásica de la filosofía marxista, es diametralmente opuesta a la interpretación ordinaria y vulgar del marxismo extendida en algunos partidos socialdemócratas de Europa. Lenin, enemigo de la tergiversación revisionista del marxismo, no lo era menos de su interpretación dogmática. Así indicaba que la dialéctica marxista requiere un examen concreto de las circunstancias, de las peculiaridades de la etapa histórica, y la capacidad de distinguir los rasgos originales de cada situación concreta.

Es de gran importancia filosófica el artículo de Lenin *En el XXV aniversario de la muerte de J. Dietzgen*, escrito en 1913, en el cual se hace un gran elogio de los trabajos filosóficos del obrero curtidor J. Dietzgen, al que califica uno de los más notables escritores filosóficos socialdemócratas de Alemania. La importancia de Dietzgen consiste, según dice Lenin, en que se trataba de un obrero "que llegó por sí mismo al materialismo dialéctico, es decir, a la filosofía de Marx".[19] ¡Por sí mismo! He aquí un hecho de gran alcance y sentido históricos, buena prueba de que la filosofía del marxismo es afín a los obreros y expresa los intereses de éstos.

Pero Lenin no deja de consignar que Dietzgen jamás se consideró fundador de una escuela y siempre citó a Marx como jefe de la suya.

Lenin señala que, aunque Dietzgen cometiese ciertos errores, padeciese alguna confusión e hiciese concesiones al idealismo y al agnosticismo, estos yerros tenían por origen su insuficiente erudición, sin que nunca constituyesen concesiones deliberadas a los enemigos de la ciencia y del proletariado. Lenin alaba la hostil intransigencia de Dietzgen frente a los oportunistas de toda laya, que cedían conscientemente ante el oscurantismo y el idealismo en filosofía. "De todos los partidos, el más repugnante es el del término medio",[20] escribía muy acertadamente Dietzgen refiriéndose a los "partidos" filosóficos, o sea al materialismo y al idealismo. Según consigna Lenin, Dietzgen fustigaba y estigmatizaba a los "lacayos diplomados del oportunismo" con pasión de revolucionario íntegro.

En el artículo a que nos referimos, Lenin nos ofrece otra caracterización tan condensada como admirablemente precisa del materialismo dialéctico: "...J. Dietzgen hacía especial mención de los cambios históricos del materialismo, del carácter *dialéctico* de éste, es decir, de la necesidad de sostener el punto de vista del desarrollo, de comprender la relatividad de todo conocimiento humano y la múltiple vinculación e interdependencia de todos los fenómenos del mundo, de llevar el materialismo histórico natural hasta la concepción materialista de la historia." [21]

En su lucha contra los mistificadores de la doctrina de Marx, los liquidadores y los *otzovistas*, Lenin escribió varias obras en las que muestra la diferencia radical que hay entre el marxismo revolucionario y el reformismo disfrazado de marxismo:

"Los marxistas reconocen, a diferencia de los anarquistas, la lucha por las reformas, es decir, por mejoras de la situación de los trabajadores que no arrebatan el poder de manos de la clase dominante. Pero, sin

[19] V. I. Lenin, *En el XXV aniversario de la muerte de J. Dietzgen.* En *Obras completas*, ed. rusa, t. 19, pág. 59.
[20] Ibídem, pág. 61.
[21] Ibídem, pág. 60.

embargo, los marxistas sostienen la lucha más decidida contra los reformistas que, directa o indirectamente circunscriben a las reformas todas las aspiraciones y la actividad de la clase obrera. El reformismo es un engaño burgués de los obreros, que serán siempre esclavos asalariados mientras exista el dominio del capital, pese a determinadas mejoras." [22]

Aquí se encierra la diametral contraposición entre la dialéctica del marxismo revolucionario y las concepciones metafísicas del reformismo.

El marxismo reconoce las reformas, lucha por ellas, pero las considera tan sólo un elemento aislado, una mejora circunstancial que no puede cambiar el todo, es decir, el capitalismo y sus leyes fundamentales. Semejante cambio puede producirse únicamente como fruto de la revolución proletaria. Por el contrario, el reformismo ve en las reformas el camino fundamental para el movimiento obrero, la dirección decisiva que ha de modificar paulatinamente la propia índole del capitalismo. Las tesis leninistas sobre las reformas y la revolución son un brillante ejemplo de solución dialéctica, histórica y concreta de un trascendental problema político-social.

Durante el período a que nos referimos, fueron las cuestiones de la dialéctica las que interesaron principalmente a Lenin. En sus obras la abarcó desde diversos puntos de vista. Su estudio de la dialéctica materialista, de sus leyes y de sus categorías halló la expresión más acabada y brillante en sus *Cuadernos filosóficos.*

3. Los "Cuadernos filosóficos", de V. I. Lenin.

Los *Cuadernos filosóficos* se componen de fragmentos, apuntes, acotaciones, notas, citas y comentarios críticos sobre distintos asuntos filosóficos. Uno de sus cuadernos contiene un resumen de la obra de Marx y Engels *La Sagrada Familia, o Crítica de la crítica crítica,* cuyas anotaciones fueron hechas por Lenin en 1895. Otros corresponden a 1914-1916, y representan un magnífico ejemplo de cómo abordar y estudiar las intrincadísimas cuestiones de la teoría de la dialéctica.

Los *Cuadernos filosóficos* son una continuación directa de *Materialismo y empiriocriticismo.* Si en esta obra la atención principal se centra sobre los problemas de la teoría del conocimiento, en la primera ocupa el lugar de preferencia y método dialéctico, aunque también se examinan aquéllos. A juzgar por el ingente trabajo preparatorio realizado por Lenin, se disponía a escribir una gran obra sistemática sobre la dialéctica materialista, pero las circunstancias se lo impidieron.

Estudiando la teoría materialista, dedicó especial atención al examen crítico de los trabajos filosóficos de Hegel, de los cuales tomó apuntes que ocupan lugar predominante en sus *Cuadernos filosóficos,* obra en la que Lenin se nos muestra como autor de importantísimas generalizaciones filosóficas.

Unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento. Una

[22] V. I. Lenin, *Marxismo y reformismo.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 19, página 334.

de las cuestiones estudiadas en *Cuadernos filosóficos* es la de la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento. El sentido de sus tesis consiste en que las leyes y categorías de la dialéctica, reflejadas por la realidad que se desarrolla dialécticamente, tienen también, a la vez, la significación de principios metodológicos. Las leyes de la dialéctica se presentan tanto como leyes del desarrollo del mundo objetivo como leyes gnoseológicas, y leyes de la lógica, pero siempre de manera peculiar.

A lo largo de toda la historia de la filosofía premarxista y de la filosofía burguesa, a excepción de la de Hegel, la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento son consideradas, en puridad, como partes separadas, como ramas autónomas de la filosofía e incluso como doctrinas independientes. Como es sabido, Hegel trató de crear sobre bases idealistas un sistema filosófico único, en el cual la dialéctica, la lógica y la gnoseología se mantuvieran en un plano de identidad. Pero el carácter idealista de su concepción de la identidad, como el de todo su sistema, no podía proporcionar una solución auténtica del problema. Sólo la filosofía marxista pudo ofrecerla. Con su tesis de la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento, Lenin reveló una peculiaridad importantísima del materialismo dialéctico, que le confiere la categoría de la doctrina más consecuente, más profunda y más completa que jamás haya existido en la historia de la ciencia.

Es un notable mérito de Lenin el haber formulado por primera vez, basándose en los principios del materialismo dialéctico, la tesis de la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento, tesis que contiene una profundísima caracterización del objeto de la filosofía marxista y un cuadro completo del enfoque materialista dialéctico del conocimiento y de la transformación del mundo, mostrando la interrelación de los diferentes aspectos de la filosofía.

En los sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles, Bacon y Descartes, Locke y Hume, Kant, Schopenhauer y muchos otros, la ontología —teoría del ser—, la lógica —teoría de las formas del pensamiento— y la gnoseología, teoría del conocimiento, se estudiaban aisladamente; en ciertos casos llegaban sólo a rozarse, pero no se mantenían unidas, es decir, en un sistema único de concepciones filosóficas.

A la luz de esta típica separación entre la ontología, la lógica y la gnoseología, y de su contraposición mutua, la auténtica cima del pensamiento filosófico es la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento defendida por la filosofía marxista-leninista.

Caracterizando la lógica dialéctica materialista, Lenin escribe en sus *Cuadernos filosóficos:* "La lógica no es la ciencia de las formas exteriores del pensamiento, sino de las leyes del desarrollo de "todas las cosas materiales, naturales y espirituales", es decir, del desarrollo de todo el contenido concreto y de su conocimiento, o sea el balance, la suma, la conclusión *de la historia* del conocimiento del mundo." [23]

En semejante interpretación, la lógica (nos referimos, por supuesto, a la lógica dialéctica) coincide con la dialéctica, pues ésta es también

[23] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 38, páginas 80-81.

la ciencia de las leyes del desarrollo del mundo objetivo. Mas no termina aquí la definición leninista de la lógica dialéctica marxista: por cuanto la lógica representa un balance, una suma, una conclusión de la historia del conocimiento del mundo, es, al mismo tiempo, teoría del conocimiento.

Aun subrayando la riqueza de contenido de la lógica hegeliana, Lenin exhortaba a abordarla críticamente: "No se puede *aplicar* la lógica de Hegel en su forma actual; no se la puede *tomar* como se da. *Hay que extraer* de ella los matices lógicos (gnoseológicos), después de depurarla *Ideenmystik*..." [24]

En los *Cuadernos filosóficos* se cita esta definición hegeliana de la lógica:

> La lógica es ciencia pura,
> es decir, el conocimiento puro en TODA la extensión de su DESARROLLO.

Respecto a la definición transcrita hace Lenin la siguiente observación: "La primera línea es un disparate; la segunda es genial";[25] es decir, subraya que la idea de Hegel sobre la lógica como ciencia "pura", es anticientífica, mientras que considera genial su otra tesis, a saber, que la lógica es el conocimiento en toda la extensión de su desarrollo.

Estos pensamientos, formulados o matizados de manera distinta, se encuentran con frecuencia en los *Cuadernos filosóficos*. Así, Lenin escribe refiriéndose a una de las definiciones de la lógica hegeliana: "Al revés: la lógica y la teoría del conocimiento deben ser deducidas del "desarrollo de toda la vida de la naturaleza y del espíritu"." [26] O, en otro lugar: "El *movimiento* del conocimiento científico; he ahí lo esencial." [27] Respecto a las palabras de Hegel: "El camino que se construye a sí mismo", comenta Lenin: "El camino que se construye a sí mismo" = *camino* (aquí está el quid, a mi entender) del verdadero conocimiento, del proceso de conocer, del movimiento [de la ignorancia al conocimiento]." [28]

De todas estas definiciones se infiere que Lenin derivaba la lógica y la gnoseología del desarrollo de la realidad objetiva, considerando el conocimiento como un proceso dialéctico que se mueve de la ignorancia al saber, de un conocimiento menos perfecto a otro más perfecto.

Desarrollando las ideas expresadas en *Materialismo y empiriocriticismo*, Lenin hace ver en *Cuadernos filosóficos* la índole genuinamente dialéctica del conocimiento. Expone el carácter complejo y contradictorio del movimiento cognoscitivo desde el conocimiento inmediato hasta el mediato, de la sensación al pensamiento, de lo singular a lo universal, y viceversa, de lo universal a lo singular a través de lo particular, del fenómeno a la esencia y de la esencia menos profunda a otra más profunda. Quiere decirse que el conocimiento, por su propia naturaleza, es profundamente dialéctico, y que la dialéctica tiene un carácter gnoseológico. Las leyes y categorías de la dialéctica como ciencia son resultado

[24] V. I. Lenin. *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, pág. 262.
[25] Ibídem, pág. 91.
[26] Ibídem, pág. 76.
[27] Ibídem, pág. 75.
[28] Ibídem, pág. 76.

del proceso de desarrollo del conocimiento y reflejan la dialéctica objetiva de las cosas.

Lenin escribe: "Las relaciones (= tránsitos = contradicciones) de los conceptos = contenido principal de la lógica, y además estos conceptos (y sus relaciones, tránsitos y contradicciones) se dan como reflejos del mundo objetivo. La dialéctica *de las cosas* crea la dialéctica *de las ideas*, y no al contrario." [29]

La lógica y las leyes del pensamiento y las categorías de la dialéctica deben reflejar los cambios, los tránsitos, las contradicciones de la realidad en constante desarrollo. Ahora bien, ¿cómo puede la lógica del pensamiento reflejar las relaciones, transiciones y contradicciones de los procesos del mundo objetivo? Sólo puede hacerlo mediante el descubrimiento de la correlación dialéctica entre los conceptos, la transformación dialéctica de unos conceptos en otros gracias a su flexibilidad, la conversión de un concepto en su opuesto, etc. Tal es, según Lenin, el contenido fundamental de la lógica dialéctica. Pero esto es, al mismo tiempo, la teoría del conocimiento del mundo objetivo.

Separada de la teoría y de la historia del conocimiento del mundo, la dialéctica pierde su validez objetiva para convertirse en un esquema apriorístico. Una teoría del conocimiento que no enfoque dialécticamente el proceso cognoscitivo de la realidad objetiva se convierte, a su vez, en una gnoseología metafísica. La lógica, aislada de los procesos objetivos, del movimiento y desarrollo del mundo, pasa a ser típicamente metafísica.

La lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento coinciden por esencia, constituyendo una ciencia única e íntegra, en la que está sintetizada, elaborada lógicamente, la historia del conocimiento del mundo objetivo en el proceso práctico de la vida.

La tesis leninista de la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento tiene un estrecho vínculo con la solución del materialismo dialéctico al problema de la unidad de lo lógico y lo histórico. La esencia de esta solución consiste en reconocer como base del conocimiento el curso real y objetivo de la historia de la naturaleza y la sociedad, en tanto que lo lógico se concibe como una exposición de lo histórico generalizada, teóricamente fundamentada y analizada, que penetra hasta la esencia misma del desarrollo de lo histórico.

Lenin concedía suma importancia al estudio materialista dialéctico de la historia de las diversas ramas de la ciencia, de la filosofía y la técnica: "La continuación de la obra de Hegel y de Marx debe consistir en el estudio *dialéctico* de la historia del pensamiento humano, de la ciencia y la técnica." [30] Encareciendo esta necesidad, Lenin decía: "La historia del pensamiento desde el punto de vista del desarrollo y del empleo de los conceptos generales y las categorías de la lógica: *voilà ce qu'il faut* (He ahí lo que hace falta.—*Red.*)." [31]

La unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento no ha de entenderse en el sentido abstracto. Aun tratándose de una ciencia

[29] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, pág. 188.
[30] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, t. 38, pág. 136.
[31] Ibídem, pág. 168.

única, existen diferencias entre ellas, mas no las diferencias que pudiera haber entre diversas ramas o capítulos de la ciencia, sino la de facetas o aspectos distintos de la investigación. Cuando el marxismo-leninismo habla de la dialéctica como teoría general del desarrollo del mundo, se subraya y destaca el aspecto "ontológico" del examen del problema de la dialéctica. Cuando se trata de la teoría del conocimiento se hace resaltar el aspecto gnoseológico y, ante todo, la solución del problema fundamental de la filosofía, se aclara la índole del conocimiento, sus condiciones y la historia de su desarrollo, siendo de notar que el conocimiento se examina al modo dialéctico. Y si se habla de lógica, se hace destacar el estudio de las leyes y de las formas del pensamiento, que reflejan las leyes del desarrollo dialéctico del mundo objetivo material.

Aislar uno de estos aspectos o elevar a la categoría de lo absoluto cualquier faceta de la dialéctica nos alejaría de la interpretación leninista de la esencia del materialismo dialéctico. Todos estos aspectos o facetas de la investigación forman un nudo dentro de la ciencia filosófica única: el materialismo dialéctico.

Forma parte de los *Cuadernos filosóficos* un esbozo genial escrito en 1915 y titulado *En torno al problema de la dialéctica,* en el que vuelve Lenin a tratar de la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento: "La dialéctica *es precisamente* la teoría del conocimiento (de Hegel y) del marxismo. He ahí un "aspecto (no un aspecto, sino la *esencia)* del problema que escapó a la atención de Plejánov, para no hablar ya de otros marxistas."[32]

Después de definir la dialéctica como ciencia, Lenin torna a subrayar con gran vigor la importancia y la necesidad de aplicar la dialéctica a la gnoseología y a la teoría del reflejo: "La dialéctica, como conocimiento vivo y multifacético (con un número de aspectos que crece constantemente), con un sinfín de matices en el modo de abordar, de aproximarse a la realidad (con un sistema filosófico que convierte cada matiz en un todo): he ahí un contenido inconmensurablemente más rico que el materialismo "metafísico", cuya mayor *desdicha* consiste en su incapacidad para aplicar la dialéctica a la *Bildertheorie,*[33] al proceso y al desarrollo del conocimiento." [34]

Raíces gnoseológicas del idealismo. Es de gran interés la tesis que sienta Lenin en los *Cuadernos filosóficos* sobre las raíces gnoseológicas del idealismo, tesis que ofrece un método justo para su estudio y crítica. Es sabido que la concepción materialista de la historia descubre las fuentes materiales, las fuerzas motrices de los procedimientos espirituales que se verifican en la sociedad y permite explicar —partiendo de las condiciones económico-sociales— el origen y desarrollo de las ideas filosóficas, la historia del pensamiento filosófico, y descubrir las fuentes sociales y la esencia de clase de cualquier ideología o concepción filosófica en una sociedad dividida en clases.

Sin embargo, al analizar las doctrinas filosóficas, el marxismo-leni-

[32] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos.* En *Obras completas,* t. 38, ed. rusa, pág. 360.
[33] Teoría del reflejo.
[34] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos.* En *Obras completas,* ed. cit., t. 38, pág. 360.

nismo no se limita a indagar las bases sociales de los procesos espirituales, sino que exige también el análisis de los procesos internos, las leyes y las tendencias existentes en la esfera de la conciencia social.

Lenin exhorta a no limitarse a definir las raíces sociales de las doctrinas idealistas, considerando necesario hallar también sus raíces gnoseológicas, que se encierran en el propio proceso del conocimiento:

"El idealismo filosófico es *sólo* una estupidez desde el punto de vista del materialismo burdo, simplista, metafísico. Por el contrario, desde el punto de vista del materialismo *dialéctico*, el idealismo filosófico es el desarrollo *unilateral* exagerado, *überschwengliches* (Dietzgen),[35] la hinchazón, la hipertrofia de uno de los rasgos, de uno de los aspectos, de uno de los límites del conocimiento, que se elevan así al plano de lo absoluto, un desarrollo *desligado* de la materia, de la naturaleza, divinizado. El idealismo es oscurantismo clerical. Cierto. Pero el idealismo filosófico es *("mejor dicho" y "además") el camino* que conduce al oscurantismo clerical *a través* DE UNO DE LOS MATICES del *conocimiento* (dialéctico) infinitamente complejo del hombre." [36]

El profundo y acabado enfoque leninista de las doctrinas idealistas permite descubrir su fondo anticientífico, hacer una crítica consecuentemente científica de los conceptos idealistas, mostrando su función social y su sentido social objetivo. Todo ello da a la filosofía marxista-leninista una inmensa fuerza ideológica y revela su superioridad sobre otras doctrinas filosóficas.

Por otra parte, la definición leninista de las raíces gnoseológicas del idealismo permite apreciar las causas de que en el proceso del conocimiento surjan, crezcan y se fortalezcan, en virtud de intereses de clase, los extravíos y las tergiversaciones idealistas de la realidad. Con ello, la filosofía marxista-leninista previene contra la unilateralidad, contra la rigidez dogmática y el subjetivismo, contra la exageración de cualquier aspecto del conocimiento y contra la ignorancia de su concatenación universal.

El meollo de la dialéctica. Dos concepciones del desarrollo. Tal como enseña Lenin, la ley fundamental de la dialéctica, su núcleo, es la teoría de la unidad y la lucha de los contrarios. "Brevemente, la dialéctica puede ser definida como la teoría de la unidad de los contrarios. Con ello se capta el meollo de la dialéctica, pero esto exige explicación y desarrollo." [37] Semejante formulación de esta ley no se encuentra en las obras de Marx y de Engels. Pertenece a Lenin. La explicación a que él alude se contiene en los *Cuadernos filosóficos* y otras obras suyas, donde se hace un detenido estudio de la ley de la unidad de los contrarios.

A la interpretación teórica y a la aplicación práctica de esta ley añadió Lenin muchos elementos que vinieron a unirse a los de las obras de Marx y de Engels; descubrió multitud de matices de la unidad de los contrarios; mostró diversos aspectos, momentos, peldaños y matices de

[35] Exagerado, desmedido (Dietzgen).—*Red.*

[36] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos.* En *Obras completas,* ed. cit., t. 38, páginas 360-361.

[37] Ibídem, pág. 215.

la lucha de los contrarios; y se refirió a la suma y a la unidad de los contrarios, a la identidad e igualdad de acción de los contrarios, a la lucha de contrarios que se excluyen mutuamente, etc.

Considerando esta ley como la fundamental en el desarrollo del mundo objetivo y en su conocimiento, como la ley que expresa la profunda esencia del ser y del saber, Lenin escribe: "El desdoblamiento de lo uno y el conocimiento de sus partes contradictorias... son la esencia (una de las "esencias", uno de los rasgos o peculiaridades fundamentales, si no la fundamental) de la dialéctica. Así plantea también Hegel la cuestión (Aristóteles, en su *Metafísica*, constantemente *se rompe la cabeza* a este respecto y *lucha* contra Heráclito y sus ideas). El acierto de este aspecto del contenido de la dialéctica debe ser comprobado por la historia de la ciencia. De ordinario no se presta suficiente atención (verbigracia, Plejánov) a este aspecto de la dialéctica: la identidad de los contrarios es considerada como una suma de *ejemplos* ["por ejemplo, el grano"; "por ejemplo, el comunismo primitivo". Y lo mismo puede decirse de Engels. Pero en este caso es "con fines de divulgación"], y no como *ley del conocimiento* (y ley del mundo objetivo)." [38]

Lenin expone la diversidad cualitativa con que se manifiesta la ley de la unidad de los contrarios en diversas ramas de la realidad y del saber.

Y, contraponiendo los conceptos "identidad de los contrarios" y "unidad de los contrarios", prosigue: "La identidad de los contrarios (¿no sería mejor decir su "unidad"?, aunque la distinción de los términos "identidad" y "unidad" no es aquí muy esencial, pues, en cierto modo, ambos son justos) es el reconocimiento (el descubrimiento) de tendencias opuestas, que *se excluyen* mutuamente, contradictorias, en *todos* los fenómenos y procesos de la naturaleza *(incluidos* el espíritu y la sociedad). La condición del conocimiento de todos los procesos del mundo en su *"automovimiento"*, en su desarrollo espontáneo, en su existencia viva, reside en conocerlos como una unidad de contrarios. El desarrollo es una "lucha" de contrarios." [39]

En estas fórmulas leninistas aparece ante nuestros ojos toda la gama de las relaciones existentes entre los contrarios. En el proceso del desarrollo, en los objetos, en los fenómenos y en los acontecimientos salen a primer plano determinados aspectos de las relaciones entre los contrarios de acuerdo con el grado de desarrollo y las condiciones circundantes. La riqueza de aspectos diversos en la lucha de los contrarios que se desenvuelve en la realidad objetiva exige conceptos precisos y flexibles, capaces de reflejar la multiformidad de los vínculos de la realidad. Los *Cuadernos filosóficos* de Lenin y otras obras suyas contienen numerosos conceptos dialécticos de esta clase.

Tanto para la filosofía como para la actividad práctica revolucionaria, tienen una inmensa importancia las indicaciones de Lenin sobre la existencia de dos concepciones opuestas de la evolución: la metafísica y la dialéctica. He aquí lo que escribe en *Cuadernos filosóficos:* "Las dos concepciones fundamentales (¿o las dos posibles?, ¿o las dos que se

[38] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos.* En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, pág. 357.
[39] Ibídem, págs. 357-358.

observan en la historia?) del desarrollo (o evolución) son: el desarrollo como disminución y aumento, como repetición, *y* el desarrollo como una unidad de contrarios (desdoblamiento de lo uno en contrarios que se excluyen mutuamente y relaciones recíprocas entre estos contrarios). Con la primera concepción del movimiento, permanece en la sombra el *auto*-movimiento, su fuerza *motriz*, su fuente, su motivo (o bien, esta fuente es trasladada *fuera:* Dios, el sujeto, etc.). Con la segunda concepción, la atención principal tiende precisamente a conocer *la fuente* del "*auto*"-movimiento. La primera es una concepción muerta, pálida, seca; la segunda es viva. *Sólo* la segunda nos da la clave del "automovimiento" de todo lo existente; sólo ella nos da la clave de los "saltos", de la "interrupción de la gradualidad", de la "transformación en lo opuesto", de la destrucción de lo viejo y el nacimiento de lo nuevo." [40]

Por primera vez en la literatura marxista, Lenin dio una profunda y completa caracterización de las relaciones existentes entre los diversos aspectos de la ley de la unidad de los contrarios, de los elementos de unidad y de lucha en esta ley; subrayó la relatividad de la unidad de los contrarios y del carácter absoluto de la lucha entre ellos, lucha que es la fuente del automovimiento; y examinó dicha ley a la luz de la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento.

Las múltiples definiciones y el detenido análisis de la dialéctica que Lenin hizo representan una profundización, una puntualización, una ampliación de la esencia de la dialéctica, de su ley básica. Los *Cuadernos filosóficos* y otras obras suyas contienen una bien estudiada tesis de la contradicción dialéctica como ley de la realidad y del conocimiento, tesis de suma importancia para combatir la concepción evolucionista vulgar, muy difundida en la ciencia y en el movimiento obrero.

Elementos de la dialéctica. Posee gran valor teórico el fragmento de los *Cuadernos filosóficos* acerca de los 16 elementos de la dialéctica. Lenin cita la siguiente proposición de Hegel: "Este momento del *juicio*, que es tan sintético como analítico, por cuyo medio lo universal inicial se determina por sí mismo como *lo otro con respecto a sí*, tiene que ser llamado el momento *dialéctico*." [41]

Después de consignar que ésta es "una de las definiciones de la *dialéctica*" y "no de las más claras", [42] por cierto, Lenin ofrece a renglón seguido una interpretación materialista del meollo racional del pensamiento de Hegel:

"1) La definición del concepto por sí mismo [la cosa *misma* debe ser examinada en sus relaciones y en su desarrollo];

2) La contradicción en la cosa misma *(das Andere seiner)*, [43] las fuerzas y tendencias contradictorias en todo fenómeno;

3) La unión del análisis y la síntesis.

[40] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, pág. 358.

[41] Citado por Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pág. 213. La traducción del presente pasaje se da de acuerdo con la versión española de la *Ciencia de la Lógica*, de Hegel, por Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, 1956, t. II, pág. 567.—*Nota del traductor.*

[42] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, pág. 213.

[43] Lo otro con respecto a sí.—*Red.*

Tales son, por lo visto, los elementos de la dialéctica."[44]

A continuación, Lenin desarrolla y concreta lo relativo a los elementos de la dialéctica, diciendo:

"Estos elementos pudieran ser, quizá, presentados con más detalle de la siguiente forma:

1) *Objetividad* del examen (nada de ejemplos ni digresiones, sino la cosa en sí misma).

2) Todo el conjunto de múltiples relaciones entre esta cosa y las demás.

3) El *desarrollo* de esta cosa (fenómeno, respectivamente) su movimiento propio, su vida propia.

4) *Tendencias* (y aspecto) internos contradictorios en esta cosa.

5) La cosa (el fenómeno, etc.) como suma *y unidad de contrarios.*

6) *La lucha* o también el despliegue de estos contrarios, de las tendencias opuestas, etc.

7) La unión del análisis y la síntesis: el estudio de las partes por separado y del todo en su conjunto, la suma de dichas partes.

8) Las relaciones de cada cosa (fenómeno, etc.) no son sólo múltiples y diversas, sino generales, universales. Cada cosa (fenómeno, proceso, etc.) está vinculada a *las demás.*

9) No sólo la unidad de los contrarios, sino las *transiciones* de CADA determinación, cualidad, rasgo, aspecto o propiedad en *cada* uno de los otros [¿en su opuesto?].

10) El proceso infinito de descubrimiento de *nuevos* aspectos, relaciones, etc.

11) El proceso infinito de profundización del conocimiento humano de las cosas, de los fenómenos, de los procesos, etc., desde el fenómeno a la esencia y desde la esencia menos profunda a la esencia más profunda.

12) De la coexistencia a la causalidad y de una forma de conexión e interdependencia a otra más profunda y más general.

13) La repetición en la fase superior de ciertos rasgos, propiedades, etcétera, de la fase inferior, y

14) El aparente retorno a lo viejo (negación / de la negación)

15) La lucha del contenido con la forma, y viceversa. Abandono de la forma, transformación del contenido.

16) Transformación de la cantidad en cualidad, y viceversa.

Los puntos 15 y 16 son ejemplos del punto 9." [45]

La importancia de estas tesis leninistas para la teoría de la dialéctica materialista es inmensa. Después de las obras de Marx y Engels, estas tesis constituyen la más completa y multifacética exposición de los aspectos, o elementos, de la dialéctica, expresada en forma resumida. Dichas tesis ponen de relieve la riqueza y variedad de las relaciones entre las

[44] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pág. 213.

[45] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, páginas 213-215.

cosas y de los procesos entre sí, la universalidad de las interrelaciones en el mundo objetivo, así como el reflejo de estas relaciones y transiciones dialécticas en la lógica de los conceptos. Lenin muestra el infinito proceso de desarrollo y descubrimiento de nuevos aspectos, cualidades y nexos de las cosas, así como las ilimitadas posibilidades con que cuenta el conocimiento humano para penetrar en las profundidades de la cosa y captar así leyes cada vez más profundas y de esencias cada vez más ocultas. Subraya Lenin que todas las leyes y categorías de la dialéctica tienen una íntima relación y forman un todo único; considera el conocimiento como un proceso de matices infinitos y de riqueza insondable, y estima que para expresar de la manera más completa estos matices del conocimiento —reflejo de una realidad multifacética— se precisa un tesoro inagotable de categorías dialécticas, de conceptos móviles y flexibles.

El fragmento en que se exponen los 16 elementos de la dialéctica ofrece una base para el estudio sistemático y la explicación de la dialéctica materialista como ciencia, como sistema científico dialéctico, y para su desarrollo ulterior. No debemos inclinarnos a considerar los 16 elementos como el sistema acabado y definitivo de la dialéctica. El progreso sucesivo de la teoría dialéctica materialista revelará nuevos elementos, nuevos rasgos de la dialéctica que nos proporcionarán una idea más precisa, más sutil, más diferenciada, de los diversos lados del proceso dialéctico, único y objetivo, del desarrollo y conocimiento del mundo.

A través de los 16 elementos leninistas de la dialéctica pasa, como hilo de engarce, la idea de la infinitud del proceso de profundización del conocimiento del mundo, de las ilimitadas posibilidades y perspectivas de desarrollo del conocimiento, de la multiformidad de los aspectos, cualidades y propiedades del universo y de sus relaciones mutuas, la idea de la necesidad de elaborar un sistema de categorías dialécticas que permita reflejar en un grado más perfecto la dialéctica de las cosas en la dialéctica de los conceptos.

En los *Cuadernos filosóficos* de Lenin encuentra brillante expresión la estrecha unidad de las leyes y categorías de la dialéctica. Después de aclarar el papel y el significado de la ley de la unidad y la lucha de los contrarios, como meollo de la dialéctica materialista, Lenin pone de manifiesto los vínculos y la interdependencia de todas las leyes y categorías de aquélla. La ley de la unidad y de la lucha de los contrarios, como ley fundamental de la dialéctica, expresa el carácter contradictorio de todos los objetos, fenómenos y procesos que tienen lugar en la naturaleza, la sociedad y el pensamiento humano; es también ley del conocimiento del mundo, pues el propio conocimiento se desarrolla dialécticamente. Para explicar la universalidad de la ley de la unidad y de la lucha de los contrarios, Lenin escribe:

"En matemáticas + y —. Diferencial e integral.
En mecánica, acción y reacción.
En física, electricidades positiva y negativa.
En química, la combinación y disociación de los átomos.
En las ciencias sociales, lucha de clases." [46]

[46] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, pág. 357.

Lenin hace notar la íntima relación entre la ley de la unidad de los contrarios y la ley del tránsito de los cambios cuantitativos a cualitativos. Si la primera ley señala la fuente del desarrollo, sus impulsos internos, la segunda muestra cómo se opera el desarrollo, cómo la acumulación gradual de cambios cuantitativos conduce a cambios radicales, cualitativos.

Aprovechando todo cuanto de valioso escribió Hegel sobre la unidad y la cantidad, y reelaborándolo sobre una base materialista, Lenin señala: 1) El carácter objetivo de las categorías de cualidad y cantidad; 2) La importancia del salto como interrupción del desarrollo gradual; 3) La sujeción a leyes en el paso a una nueva calidad, en la transformación de lo viejo en nuevo; 4) Las diferentes formas del tránsito de una vieja calidad a otra nueva. Decía Lenin que al desarrollo dialéctico le eran inherentes varios rasgos distintivos: "¿En qué se diferencia el tránsito dialéctico del no dialéctico? En el salto. En la contradicción. En la interrupción de la gradualidad. En la unidad (identidad) del ser y el no ser." [47]

A la ley del tránsito de los cambios cuantitativos a cualitativos le atribuía Lenin excepcional importancia, ya que su reconocimiento y aplicación es propia de la actitud auténticamente revolucionaria en la vida social, en la lucha de la clase obrera por la revolución proletaria, por el comunismo. Y, al contrario, el no reconocimiento de dicha ley, su negación, su incomprensión, la subestimación de la influencia que las interrupciones de la gradualidad, los saltos, ejercen en el desarrollo, ha conducido y conduce a posiciones antimarxistas y reformistas en el movimiento obrero.

La ley de la negación también tiene estrecha relación con la ley de la unidad y lucha de contrarios, constituyendo una original expresión de la misma. Ya decía Engels que la ley de la negación de la negación es muy general y, por tanto, es una ley del desarrollo de la naturaleza, de la historia y del pensamiento, con un campo de acción extraordinariamente amplio. En sus *Cuadernos filosóficos* hace Lenin un profundo estudio de ella, enfocándola como una ley que expresa el desarrollo gradual, que parece repetir los peldaños ya pasados y que no sigue una línea recta, sino, por así decirlo, una espiral.

Para comprender la dialéctica materialista es de suma importancia la definición leninista de la negación dialéctica. Frente a las concepciones metafísicas, mecanicistas y unilaterales de la negación, que tienen carta de naturaleza en la filosofía burguesa incluso hasta nuestros días, Lenin realza el gran sentido progresivo de la negación dialéctica, la cual caracteriza el surgimiento de lo nuevo, el movimiento de avance, el desarrollo: "La negación desnuda, la negación irreflexiva, la negación *escéptica*, la vacilación o la duda no es la negación característica y esencial de la dialéctica que, indudablemente, encierra un elemento de negación y, además, como su elemento más importante, sino la negación como elemento de la relación, como elemento del devenir, manteniendo lo positivo, es decir, sin vacilación alguna, sin ningún eclecticismo." [48]

Estas tesis de Lenin contienen una caracterización completa de la negación dialéctica, que abarca el desarrollo gradual, la sucesión de fases

[47] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pág. 279.
[48] Ibídem, págs. 218-219.

en el proceso de desarrollo, la contradicción de éste —por cuanto una fase dada niega la precedente— y la conservación en el nuevo objeto o en el nuevo proceso de las propiedades y de los rasgos positivos de la vieja fase, ya transformada. La negación dialéctica posee gran significación metodológica para la certera interpretación de la historia de la ciencia y de la filosofía, de la sociedad y de la actividad práctica revolucionaria. El marxismo-leninismo combate políticamente tanto el enfoque reformista, revisionista, que no ve en la lucha emancipadora de la clase obrera las etapas graduales, cualitativamente nuevas, para la consecución de su objetivo final, como los conceptos anarquistas o izquierdistas que se expresan en la total negación de las fases precedentes, en la negación de la continuidad, en el afán de saltarse las etapas inevitables y necesarias del desarrollo. Pero, aun atribuyendo gran alcance a la ley de la negación de la negación, Lenin señala que el carácter "triádico" de la dialéctica es "la parte exterior, superficial, del conocimiento".[19]

Hay en los *Cuadernos filosóficos* numerosas manifestaciones de Lenin en las que se revela detalladamente el contenido de las categorías de lo general y lo particular, de la esencia y el fenómeno, de la causa y el efecto, de la necesidad y la casualidad, del contenido y la forma, de la posibilidad y la realidad, del fundamento y la condición, del análisis y la síntesis, de la inducción y la deducción. Al mismo tiempo que muestra el contenido de estas categorías, Lenin pone de manifiesto la íntima conexión dialéctica de las categorías que forman un par, la contradicción existente entre ellas, la transformación de la una en la otra, su negación mutua y su unidad. De tal modo, se fundamenta con mayor relieve y claridad la tesis de que la unidad de los contrarios constituye el núcleo de la dialéctica, que cada par de categorías es una expresión peculiar y concreta de esta ley básica.

Además de analizar las categorías pares, Lenin arroja luz, en numerosas observaciones y asertos, sobre el problema del nexo general y de la acción recíproca de todas las categorías de la dialéctica, subrayando que la mutua conexión de las categorías y la transformación de unas en otras representan un reflejo ideal —en síntesis filosóficas y lógicas— de la mutua relación dialéctica y de las transformaciones mutuas de los contrarios, en la realidad objetiva. Precisamente para aquilatar, comprender e interpretar científicamente la complejidad y la multiformidad de los procesos dialécticos de la propia realidad objetiva se requiere la flexibilidad de las categorías de la lógica, la capacidad de transformación de las unas en las otras, su movimiento y desarrollo, pues de lo contrario no estarían en condiciones de reflejar la vida, la realidad. Por eso Lenin apreciaba tanto *La ciencia de la lógica*, de Hegel: porque le es inherente la pulsación dialéctica viva de las categorías y porque consagra una gran atención a sus transformaciones y relaciones recíprocas. No obstante, Lenin censura acremente el carácter idealista de toda la concepción hegeliana, interpreta en un sentido materialista las principales tesis de Hegel sobre las categorías y presenta un cuadro amplio y sintético, único en su género, de las categorías de la dialéctica materialista.

[19] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa. t. 38, pág. 222.

Los *Cuadernos filosóficos* contienen un estudio detallado de las categorías de esencia y fenómeno. Lenin anota todas las definiciones de la esencia hechas por Hegel en *La ciencia de la lógica* y señala la "significación objetiva" de la esencia y el fenómeno: "Lo inesencial, lo aparente, lo superficial desaparece más a menudo, no se mantiene tan "sólidamente", no está tan "bien asentado" como la "esencia". *Etwa:*[50] el curso de un río; la espuma arriba y las corrientes impetuosas abajo. *¡Pero también la espuma* es expresión de la esencia!" [51] Después de revelar el profundo sentido de las relaciones mutuas dialécticas de la esencia y el fenómeno, Lenin expresa ideas de excepcional importancia sobre la filosofía de Kant, Hume, Mach y los machistas: "Así, pues, también aquí Hegel acusa a Kant de SUBJETIVISMO. Esto, N. B., Hegel está "por la validez objetiva" *(sit venia verbo)* [52] de la apariencia de lo "inmediatamente dado" [el término "*dado*" es corriente en Hegel...] Los filósofos de menos rango discuten si debe tomarse como base la esencia o *bien* lo inmediatamente dado (Kant, Hume, todos los machistas). Hegel pone *y* en lugar de *o bien*, explicando el contenido concreto de esta *y*." [53]

Lenin destaca la crítica hegeliana de Kant, de Hume y de toda la línea del idealismo subjetivo en la cuestión de la esencia y el fenómeno, por cuanto Hegel no separa metafísicamente estas categorías, sino que, por el contrario, las enlaza dialécticamente. De tal modo, desde el punto de vista de Lenin, el idealismo ataca dialécticamente las concepciones metafísicas, idealistas subjetivas del fenómeno y la esencia, pero la auténtica solución de este problema sólo la proporciona el materialismo dialéctico, que comprende la esencia y el fenómeno como categoría del mundo objetivo, de la lógica dialéctica y de la teoría del conocimiento, como reflejo en la conciencia de procesos de la vida material.

Son de particular valor las tesis leninistas según las cuales también la esencia debe ser estudiada en su desarrollo, en su movimiento, pues no existe una esencia definitiva, inerte: "...No sólo los fenómenos son transitorios, móviles, fluidos y separados únicamente por barreras convencionales; también lo son las *esencias* de las cosas." [54] En el proceso del conocimiento —indicaba Lenin— hemos de avanzar "de una esencia menos profunda" a otra "más profunda". Así como el desenvolvimiento del mundo material es infinito, así también es infinito e ilimitado el avance de nuestro conocimiento para descubrir leyes cada vez más profundas.

Lenin expone en *Cuadernos filosóficos* la mutua relación existente entre las categorías de lo general, lo particular y lo individual. Toda cosa particular o única es general de uno u otro modo. ¿Qué es lo general? Una partícula, o un aspecto, o la esencia de lo particular. Lo general, según Lenin, sólo abarca de manera aproximada todos los objetos particulares. La definición leninista de lo general es multifacética. Lenin considera lo general como una partícula, una faceta o la esencia de lo partícula. Y al mismo tiempo ve lo general como encarnación de la riqueza

[50] Por ejemplo.—*Red.*
[51] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, pág. 118.
[52] Permítase la expresión.—*Red.*
[53] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pág. 122.
[54] Ibídem, pág. 249.

de lo individual y particular. En todas estas definiciones, Lenin se opone a la unilateralidad y al anquilosamiento de los conceptos, a la concepción metafísica que los considera algo "acabado"; subraya la riqueza multifacética de la realidad y estima que las categorías de la dialéctica deben expresar de la manera más completa posible esta multilateralidad. Contra las doctrinas filosóficas que ven en lo general algo inalterable, dado de una vez para siempre, dirige Lenin sus profundas aseveraciones: "La significación de *lo general* es contradictoria. Lo general es inerte, impuro, incompleto, etcétera, pero es sólo un *peldaño* para conocer *lo concreto*, pues nunca conocemos lo concreto totalmente. La *infinita* suma de conceptos generles, de leyes generales, etc., da lo *concreto* en toda su plenitud." [55] Lenin enfoca aquí las categorías de lo general y lo concreto desde el punto de vista del proceso de desarrollo.

En la obra que comentamos hay valiosísimas indicaciones de Lenin sobre el problema de la causalidad. Ampliando las tesis esbozadas en *Materialismo y empiriocriticismo*, Lenin explica que la causa y el efecto son sólo aspectos de la interdependencia universal, del nexo (universal), del entrelazamiento de los sucesos, eslabones de la cadena del desarrollo de la materia".[56] La causalidad es una categoría que sirve para captar el movimiento de la historia en su relación interna. En la interpretación leninista de las categorías de causalidad, interdependencia, relación, etcétera, destaca en primer plano la negación de la "perfección" y petrificación metafísicos de las categorías, tan propia de las escuelas y tendencias idealistas de la filosofía moderna: "Leyendo lo escrito por Hegel sobre la causalidad, parece extraño, a primera vista, que se haya detenido relativamente poco en este tema, favorito de los kantianos. ¿Por qué? Porque para él, la causalidad no es sino *una* de las determinaciones de la concatenación universal, que él ya había abarcado antes, de manera mucho más profunda y multilateral, subrayando *siempre* y desde el primer momento en *toda* su exposición, esta concatenación, las transiciones mutuas, etcétera. Sería por demás instructivo contrastar los "*esfuerzos*" del neoempirismo (o "idealismo físico") con las soluciones, o, mejor dicho, con el método dialéctico de Hegel." [57]

Aun apreciando la aportación de Hegel al estudio del problema de la causalidad —y sobre todo, su enfoque dialéctico, como una de las determinaciones de la concatenación universal—, Lenin critica el idealismo hegeliano y hace un estudio materialista de la categoría de causalidad: "La causalidad, tal como la entendemos de ordinario, es sólo una pequeña partícula de la concatenación universal, pero (adición materialista) una partícula de la conexión real objetiva, no subjetiva." [58]

Tales son las principales tesis leninistas sobre la causa y el efecto, tesis que ponen de relieve el contenido de estas categorías y su relación con otras categorías de la dialéctica, especialmente con la ley de la unidad y lucha de los contrarios como meollo de la dialéctica.

Lenin realiza también un examen de la esencia y de la relación dia-

[55] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pág. 275.
[56] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, pág. 149.
[57] Ibídem, pág. 152.
[58] Ibídem, pág. 150.

léctica de las categorías de formas y contenido, y de casualidad y necesidad, y muestra asimismo la profunda naturaleza dialéctica de estas dos últimas categorías, patentizando que la casualidad es una forma de manifestación de la necesidad. Pero la necesidad no ha de interpretarse de un modo fatalista ni considerarse algo acabado: tampoco es inmutable; por el contrario, cambia y está determinada por las condiciones y circunstancias históricas.

También descubre Lenin la mutua relación dialéctica entre la posibilidad y la realidad, su unidad contradictoria, demostrando que para convertir la posibilidad en realidad se precisa una serie de condiciones. A lo largo de toda la exposición contenida en los *Cuadernos filosóficos*, las tesis de Lenin sobre la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento, y sobre la ley de la unidad de los contrarios como núcleo de la dialéctica, adquieren un contenido más concreto y se aplican a toda la esfera de las categorías dialécticas.

Así, pues, los *Cuadernos filosóficos* de Lenin equivalen a una enciclopedia peculiar de la dialéctica materialista. La concisión aforística de los asertos y comentarios de Lenin sobre las leyes y categorías de la dialéctica, lejos de disminuir su gran valor científico, le dan mayor significación y profundidad científicas.

El proceso del conocimiento y el papel de la práctica. El problema de la práctica como criterio de la verdad, como base y punto de partida de la teoría del conocimiento, fue examinada por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*. Allí demostró que Marx y Engels, al elaborar la filosofía del materialismo dialéctico, hicieron de la práctica la base de su teoría del conocimiento. Recordó que incluso L. Feuerbach, materialista metafísico, "pone todo el conjunto de la práctica humana como base de la teoría del conocimiento",[59] aunque la interpreta contemplativamente, como una actividad sensorial.

Lenin refutó de manera convincente a los prosélitos de la filosofía machista, que establecían una barrera entre la práctica y la teoría del conocimiento. Para ellos —indicaba— la práctica es una cosa, y la teoría del conocimiento otra. Después de reafirmar que la práctica demuestra la veracidad, la objetividad de nuestro conocimiento, Lenin somete a crítica una tesis idealista subjetiva común al machismo y al pragmatismo: la tesis de que el "éxito" es lo que el hombre necesita en la práctica y que ésta debe ser concebida al margen de la teoría del conocimiento.

El punto de vista de la vida y de la práctica —insiste Lenin— debe ser el primero y fundamental en la teoría del conocimiento. Y es de notar que la práctica, tal como la entiende el marxismo, es mucho más rica que en la interpretación de Feuerbach, pues los marxistas tienen en cuenta la actividad productiva, transformadora y revolucionaria de los hombres, de las masas y de las clases en las condiciones de una formación social históricamente determinada.

En sus *Cuadernos filosóficos* y en otras obras examina Lenin detenidamente el problema de la práctica y aporta numerosos elementos nuevos para el estudio de sus diversos aspectos.

[59] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 149.

La práctica social del hombre, múltiple y diversa, encaminada a dominar las fuerzas de la naturaleza en bien de la humanidad y del mejoramiento de su vida, es para el marxismo la base misma del conocimiento. El marxismo concede una importancia especialísima a la actividad material, productiva y político-social, a la actividad revolucionaria, cuyo fin es crear un régimen social más progresista y justo. Por consiguiente, la práctica abarca la enorme experiencia del hombre, el desarrollo de las fuerzas productivas, de la técnica, de la ciencia, de las relaciones político-sociales, etc.

Esta amplia concepción de la práctica permite a Lenin hacer, en sus *Cuadernos filosóficos* y en sus numerosas observaciones y comentarios sobre los textos de Hegel, un estudio completo de tan importante problema filosófico.

En relación con la tesis de que "la idea es la verdad", desarrollada por Hegel en el capítulo "La idea", de su *Ciencia de la lógica*, Lenin hace esta aguda observación: "La verdad es un proceso. De la idea subjetiva, el hombre avanza hacia la verdad objetiva *a través* de la "práctica" (y de la técnica)." [60] Más adelante, ampliando estas tesis, Lenin señala que la verdad, como proceso, recorre estas tres fases: 1) La vida. 2) El proceso cognoscitivo, que comprende la práctica del hombre y la técnica. 3) La verdad más completa, que el idealista Hegel equipara a la idea absoluta.[61] Y, como conclusión, presenta la siguiente fórmula dialéctico-materialista de este problema: "La vida engendra el cerebro. En el cerebro del hombre se refleja la naturaleza, El hombre llega a la verdad objetiva comprobando y aplicando en su práctica y en la técnica la veracidad de estos reflejos." [62]

Al examinar cualquier problema gnoseológico, Lenin no deja de subrayar el papel de la práctica como criterio de la verdad, como medida de la veracidad del reflejo de los procesos objetivos y de las leyes objetivas en la mente humana. Lenin aprueba que Hegel incluye "la vida" en *La ciencia de la lógica*, pero en la interpretación leninista este planteamiento del problema adquiere un profundísimo sentido científico materialista: "La idea de incluir *la vida* en la lógica es comprensible —y genial— desde el punto de vista del *proceso* de reflejo del mundo objetivo en la conciencia (primeramente, individual) del hombre y de la comprobación de esta conciencia (del reflejo) por la práctica..." [63]

Comentando las tesis idealistas hegelianas en el sentido de que la idea es la coincidencia del concepto con el objeto, Lenin destaca el carácter dialéctico de los razonamientos hegelianos, pero destaca el papel y la significación de la práctica como criterio de la veracidad objetiva del conocimiento del mundo y de las cosas: "Admirable: Hegel se acerca a "la idea", como coincidencia del concepto con el objeto, a la idea, como *verdad, a través* de la actividad práctica, adecuada a un fin del hombre. Se acerca de lleno a la tesis de que el hombre demuestra *con la práctica*

[60] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, t. 38, pág. 192.
[61] Ibídem.
[62] Ibídem.
[63] Ibídem, pág. 193.

la veracidad objetiva de sus ideas, de sus conceptos, de sus conocimientos, de su ciencia." [64]

Lenin nos da una definición clásica del proceso dialéctico cognoscitivo generalizando las conclusiones y las tesis del proceso del conocimiento y del papel que la práctica desempeña en él. Según Lenin, el conocimiento va "de la contemplación inmediata al pensamiento abstracto, *y de éste a la práctica;* tal es el camino dialéctico del conocimiento de la *verdad*, de la realidad objetiva".[65] Quiere decirse que Lenin considera la práctica como punto de partida del conocimiento y como resultado, meta y punto final del mismo.

Lenin llama la atención sobre la posibilidad de que el conocimiento se divorcie de la realidad cuando aquél, siguiendo sólo la lógica interna de su desarrollo, pierde su relación con la realidad e incluso se contrapone a ella. En esto consiste una de las principales raíces gnoseológicas del idealismo, totalmente puestas al descubierto por Lenin y por primera vez en la literatura filosófica. ¿Cuál es el medio capaz de impedir que el conocimiento se aparte de la vida? Sólo uno, y a él se refiere Lenin en sus *Cuadernos filosóficos: "Unir el conocimiento* y la práctica." [66]

Lenin decía: "LA PRÁCTICA ESTÁ POR ENCIMA DEL CONOCIMIENTO (TEÓRICO), pues no sólo posee la virtud de la universalidad, sino también la de la realidad inmediata." [67]

Como es sabido, el conocimiento teórico posee la virtud de la universalidad, es decir, que en sus conceptos, en sus abstracciones y en sus leyes generaliza los fenómenos aislados, descubre la unidad, la interdependencia y otras leyes inherentes a las cosas, revela la esencia de éstas, etc.

Como decía Lenin, el pensamiento, si es acertado, no se aparta de la verdad al pasar de lo concreto a lo abstracto, sino que, por el contrario, se acerca a ella: "La abstracción de *materia*, de *ley* de la naturaleza, la abstracción de *valor*, etc., o dicho de otro modo, *todas* las abstracciones científicas (justas, serias, no absurdas) reflejan la naturaleza de una manera más profunda, más fiel y más completa." [68]

El conocimiento teórico —indicaba Lenin— nos da el objeto en su necesidad, en sus relaciones multifacéticas, en su movimiento contradictorio. De tal modo, al reconocer toda la importancia de las abstracciones y de las generalizaciones científicas, Lenin coloca a una altura extraordinaria el saber obtenido mediante el razonamiento teórico, el conocimiento de las leyes del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. El conocimiento teórico, aunque es universal, carece de realidad inmediata: es una abstracción de la realidad. Y ésta es la razón de que Lenin conceda la prioridad a la práctica en las relaciones mutuas entre ésta y la teoría, entre la actividad práctica y el conocimiento teórico.

La práctica, interpretada en un amplio sentido como actividad productiva y político-social, posee la virtud de la realidad inmediata. Y al

[64] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., pág. 182.
[65] Ibídem, pág. 161.
[66] Ibídem, pág. 208.
[67] Ibídem, pág. 205.
[68] Ibídem, pág. 161.

mismo tiempo posee la de la universalidad, puesto que en la vida práctica del hombre social, en sus actos y en su trabajo se las ponen al descubierto las leyes generales de los fenómenos naturales, y se revelan asimismo las leyes generales de la vida social, de la actividad de los hombres encaminada a transformar la naturaleza circundante, y a modificar y desarrollar las relaciones sociales.

La tesis leninista de la primacía de la práctica, que encontramos en los *Cuadernos filosóficos* de Lenin en su formulación puramente teórica, filosófica, se relaciona íntimamente con la interpretación de la práctica que Lenin nos ofrece en sus obras de carácter económico, histórico o político. Lenin subrayó siempre que el criterio supremo de la veracidad de una teoría es su concordancia con el proceso real del desarrollo económico y social, con los intereses de las masas trabajadoras.

Pero el hecho de que proclamase la primacía de la práctica no supone, en modo alguno, una subestimación del papel del conocimiento teórico. Lejos de ello, Lenin tenía en alto aprecio este conocimiento y la labor teórica en general, censurando duramente a aquellas personalidades del movimiento obrero que, menospreciando el trabajo teórico del Partido, se sumían en un empirismo y en una práctica de pocos alcances.

Al examinar el problema del conocimiento y del papel de la práctica, Lenin estudia la correlación de las categorías de la lógica, consignando que Hegel, en su *Ciencia de la lógica*, "se las ve y se las desea" en un vano esfuerzo por incluir la finalidad del hombre entre las categorías de la lógica. Hegel, como idealista, afirmaba que la actividad del hombre es "un silogismo", que el sujeto representa un papel de "término" en la figura lógica del "silogismo", etc.[69]

Sin embargo, Lenin ve en todo ello no sólo una forzada interpretación idealista, "un juego" o una simple especulación hegeliana, y descubre un núcleo racional en este profundo planteamiento del problema. Enfocando a Hegel desde el punto de vista del materialismo, formula importantísimas tesis: "Hay que darle la vuelta a esto: la actividad práctica del hombre debió conducir la conciencia humana a repetir miles de millones de veces las diferentes figuras lógicas *a fin de* que estas figuras *pudieran* adquirir la significación de *axiomas*." [70] En otro lugar escribe: "Silogismo de la acción"... Para Hegel, la *acción*, la práctica, es un "silogismo" *lógico*, una figura de la lógica. ¡Y es cierto! Naturalmente, no en el sentido de que la figura de la lógica tiene su ser otro en la práctica del hombre (= idealismo absoluto), sino *viceversa:* la práctica humana, repitiéndose miles de millones de veces, se consolida en la conciencia del hombre como figuras de la lógica. Estas figuras poseen la solidez de un prejuicio, y un carácter axiomático, precisamente (y sólo) en virtud de esta repetición de miles de millones de veces." [71]

Aquí encontramos una explicación dialéctico-materialista de la relación entre las categorías de la lógica y la práctica humana.

Lenin critica la conclusión anticientífica, propia de la filosofía idea-

[69] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, pág. 181.
[70] Ibídem, págs. 181-182.
[71] Ibídem, pág. 209.

lista, sobre la "plena independencia", la "inmanencia" de la razón humana, respecto de las leyes de la lógica, de los axiomas matemáticos y lógicos respecto del mundo objetivo. Según es notorio, este prejuicio ha plasmado especialmente en las matemáticas. Muchos investigadores de esta ciencia, para no hablar ya de los filósofos idealistas, como se desprende de la historia del conocimiento, mantienen la ilusión de que el pensamiento matemático, los razonamientos y las conclusiones matemáticas, así como los axiomas matemáticos y lógicos, no tienen nada que ver con la práctica, la vida y la realidad objetiva.

Basándose en la tesis de Engels de que los conceptos matemáticos surgieron de las necesidades del hombre y reflejan relaciones existentes en el mundo real, Lenin va más adelante en sus *Cuadernos filosóficos*, demostrando la universalidad y necesidad de las figuras lógicas y de las verdades axiomáticas que, en última instancia, son también resultado de la práctica. Es precisamente la práctica de la humanidad, repetida miles de millones de veces a lo largo de los siglos, la que permite a la sociedad existir, desarrollarse y progresar, la que va sedimentándose en la conciencia de los hombres en forma de axiomas, y de figuras lógicas que tienen una validez universal y necesaria. Las ideas de Lenin sobre el papel de la práctica en el proceso del conocimiento constituyen una poderosa arma ideológica para combatir las innumerables escuelas y subescuelas idealistas, incapaces de dar una solución justa al problema de la práctica en la teoría del conocimiento.

Vinculación y unidad entre el estudio teórico de la dialéctica en las obras de Lenin y su aplicación práctica. Al mismo tiempo que enriquece el método dialéctico en sus *Cuadernos filosóficos*, Lenin lo aplica certeramente a los problemas de la lucha de clase del proletariado, a los de la economía política, a los de la política, la estrategia y la táctica del movimiento obrero y al análisis de los antagonismos y contradicciones existentes en la vida social. Descubre asimismo el carácter antagónico de las contradicciones del imperialismo, fundamenta la tesis de que el imperialismo es el capitalismo putrefacto y agonizante, y critica duramente a los oportunistas y centristas precisamente por no querer advertir las contradicciones de la nueva época y tratar de suavizarlas con el fin de consolidar y prolongar la dominación del capital.

Criticando la posición centrista de Kautsky y sus concepciones antidialécticas, dice Lenin: "Tanto el análisis teórico como la crítica económica y política del imperialismo hechos por Kautsky se hallan *totalmente* impregnados de un espíritu en absoluto inconciliable con el marxismo, de un espíritu que escamotea y pule las contradicciones más fundamentales, de la tendencia a mantener a toda costa la unidad, que se está desmoronando con el oportunismo en el movimiento obrero europeo." [72]

Simultáneamente con sus estudios sobre teoría dialéctica, Lenin trabajó durante los años de 1915-1916 en el análisis de la economía imperialista, preparando su obra *El imperialismo, fase superior del capitalismo.*

[72] V. I. Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo.* En *Obras completas*, ed. rusa, t. 22, pág. 284. (Trad. esp. en *Obras escogidas*, en dos tomos, t. I, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1948, pág. 1063. Citamos por esta edición.—*Traductor.*)

Se han conservado y están impresos sus conocidos *Cuadernos sobre el imperialismo.*

Este trabajo se asemeja, por su estructura, a los *Cuadernos filosóficos.* Vemos de nuevo el laboratorio del pensamiento leninista en función: el mismo método, la máxima utilización de hechos, una crítica aguda de los autores burgueses, aunque toma en cuenta y aprovecha todo lo que hay de valioso en sus obras. Apreciamos en los *Cuadernos sobre el imperialismo* el estrecho vínculo de la filosofía con la política y de ésta con la economía, vínculo que siempre proclamó Lenin en su labor multilateral.

Refiriéndose a un libro de Hobson sobre el imperialismo, Lenin comenta: "El libro de Hobson sobre el imperialismo es útil en general; y lo es mucho más porque contribuye a descubrir la falsedad fundamental del kautskismo en esta cuestión." [73] Más adelante, señala: "El imperialismo engendra *de nuevo* y perpetuamente *capitalismo* (a partir de la economía natural de las colonias y los países atrasados), produce *de nuevo* el paso del pequeño capitalismo al grande, del comercio minúsculo al desarrollado, etcétera." [74] Estas tesis nos presentan la profunda dialéctica de la época moderna: el imperialismo es la fase superior del capitalismo, pero, al mismo tiempo, engendra de nuevo *capitalismo* haciéndolo surgir de la economía natural. En relación con ello, Lenin critica a Kautsky, a Spectator y a otros que, invocando los ejemplos de evolución "sana" y "pacífica", los oponen al saqueo financiero, a los monopolios y a la opresión colonial, y, de este modo, "*contraponen* lo normal a lo anormal, lo deseable a lo aborrecible, lo progresivo a lo reaccionario, lo permanente a lo casual, etc." [75] Lenin llega a la conclusión siguiente:

"Esto es neoproudhonismo. El viejo proudhonismo en un terreno nuevo y con nueva forma.

Es reformismo filisteo: *propugna* un capitalismo pulcro, atildado y modoso." [76]

Ofrece gran interés el plan del libro *El imperialismo, fase superior del capitalismo.* Existen cuatro variantes, donde abundan las observaciones y las ideas de profundo contenido filosófico. Tanto en las variantes del plan de esta obra como en diversos materiales de los *Cuadernos sobre el imperialismo,* Lenin revela las peculiaridades del desarrollo imperialista y de todas sus contradicciones en su movimiento real. Así, por ejemplo, leemos: "Rapidez de crecimiento y madurez excesiva... (compatibilidad de ambas). "Putrefacción" y nacimiento de lo nuevo..." [77] Estos contrastes dialécticos rebaten con especial vigor, de una parte, el concepto vulgar de que el imperialismo es pura descomposición, degradación completa, y, de otra, las apologías de los que sólo ven en el imperialismo crecimiento, avance del capitalismo, olvidando las contradicciones antagónicas del imperialismo.

Respecto al libro de Lench *La socialdemocracia, su fin y sus éxitos,* escribe Lenin: "Por todas partes, especulación con la palabreja "dialéc-

[73] V. I. Lenin, *Cuadernos sobre el imperialismo,* ed. rusa, Moscú, 1939, pág. 83.
[74] Ibídem.
[75] Ibídem.
[76] Ibídem.
[77] Ibídem, pág. 196.

tica", interpretada de manera architrivial. Ni sombra de profundidad." [78] Aquí vuelve Lenin a proclamar una condición indispensable de la dialéctica: el principio del examen multifacético, es decir, lo que se expone vigorosamente en sus *Cuadernos filosóficos.*

Los ejemplos citados de *Cuadernos sobre el imperialismo* y otras obras leninistas muestran los vínculos orgánicos del estudio teórico de la dialéctica y su aplicación al análisis del imperialismo.

Lenin aportó una enorme contribución teórica al estudio del problema nacional, en el que el desarrollo de la dialéctica como ciencia está relacionado con la solución del problema del derecho de las naciones a su autodeterminación y con la actitud del proletariado de las naciones opresoras y las naciones oprimidas.

La crítica leninista de las posiciones oportunistas en el problema nacional, acorde con la dialéctica marxista, constituye un verdadero tesoro ideológico.

Siempre firme en las posiciones de la dialéctica materialista, Lenin hizo una dura crítica del socialchovinismo, indicando que su modo de abordar el problema de la guerra era una suplantación de la dialéctica por la sofística, es decir, una especulación subjetiva y arbitraria con semejanzas externas. Al mismo tiempo, descubrió la causa metodológica del error cometido por Rosa Luxemburgo en cuanto a la actitud de la socialdemocracia hacia el movimiento nacional de liberación. Según ella, no podía haber guerras nacionales en la época del imperialismo, tesis que fue duramente criticada por Lenin, quien, aun dando la razón a Rosa Luxemburgo al calificar de imperialista la guerra de 1914-1918, señaló su error al extender esta calificación a todas las guerras posibles en la época imperialista, olvidando los movimientos nacionales contra el imperialismo. En el caso a que nos referimos, Rosa Luxemburgo se apartó del precepto marxista de abordar los fenómenos con un criterio histórico y concreto.

Lenin amplió y profundizó extraordinariamente la tesis dialéctica sobre la relación entre las guerras nacionales de liberación y las guerras imperialistas:

"Por supuesto, la tesis fundamental de la dialéctica marxista dice que todos los límites en la naturaleza y la sociedad son convencionales y móviles, que no hay *ni un solo* fenómeno que no pueda convertirse en su antítesis, en determinadas condiciones. Una guerra nacional *puede* convertirse en imperialista, *y viceversa.* Por ejemplo: las guerras de la Gran Revolución francesa comenzaron siendo guerras nacionales, y lo eran, en efecto. Eran guerras revolucionarias: se trataba de defender una gran revolución frente a la coalición de monarquías contrarrevolucionarias. Pero cuando Napoleón fundó el imperio francés, sojuzgando una serie de Estados nacionales de Europa, antiguos, grandes y plenos de vida, las guerras francesas se transformaron de nacionales en imperialistas y dieron lugar, *a su vez,* a guerras nacionales de liberación *contra* el imperialismo napoleónico.

Solamente un sofista podría borrar la diferencia entre la guerra imperialista y la guerra nacional alegando que la una *puede* convertirse en la

[78] V. I. Lenin, *Cuadernos sobre el imperialismo,* ed. cit., pág. 538.

otra. La dialéctica ha servido en más de una ocasión —como sirvió precisamente en la historia de la filosofía griega— de puente hacia la sofística, pero nosotros seguimos siendo dialécticos y combatiendo los sofismas sin negar la posibilidad de cualquier transformación en general, sino mediante el análisis concreto de *un fenómeno dado* en su situación y en su desarrollo." [70]

Hemos aducido algunos ejemplos demostrativos del vínculo indisoluble existente entre las grandes obras leninistas de este período y el desarrollo y explicación de la dialéctica materialista en los *Cuadernos filosóficos*.

El brillante estudio de la dialéctica materialista contenido en dicha obra y en otros trabajos de Lenin, el profundo análisis de las leyes de la época del imperialismo y de sus contradicciones antagónicas y la nueva teoría de la revolución socialista, creada por Lenin, constituyeron grandes descubrimientos que pertrecharon a la clase obrera para realizar la revolución socialista victoriosa.

4. Desarrollo del materialismo histórico por Lenin, sus discípulos y compañeros en los años 1910-1917.

Los problemas del materialismo histórico ocupan un lugar central en las obras leninistas dedicadas al análisis de la época del imperialismo, a las relaciones entre las naciones, a las nuevas formas de lucha de clases, al Estado y a la revolución.

Fundamentación de los principios generales del materialismo histórico en los trabajos de Lenin. Enriqueciendo las tesis sentadas en *Materialismo y empiriocriticismo*, así como en otras obras, Lenin pone al descubierto la unidad del materialismo dialéctico e histórico y deshace los intentos revisionistas de separar el materialismo histórico de la solución materialista del problema fundamental de la filosofía.

Por otra parte, Lenin realza la importancia metodológica de las tesis y de los principios generales del materialismo histórico para el estudio científico de la historia de la sociedad y para la actividad práctica revolucionaria. La extensión del materialismo al terreno de los fenómenos sociales eliminaba —según demuestra Lenin— los dos defectos capitales de las teorías históricas precedentes. Estas, considerando exclusivamente los motivos ideológicos de la actividad histórica de los hombres, no podían descubrir las leyes objetivas en el desarrollo del sistema de relaciones sociales, ni ver la base material determinante de estas relaciones, ni comprender las acciones de las masas. Fue el materialismo histórico el que permitió investigar por primera vez con una precisión científica, histórico-natural, las condiciones sociales de la vida de las masas y señalar el camino para modificarlas; fue asimismo el que propugnó el análisis científico de las condiciones objetivas materiales que determinan la acción de las masas y la lucha de clases. Basándose en estas tesis, Lenin descubrió profunda y plenamente el papel de las masas populares en las circuns-

[70] V. I. Lenin, *Sobre el folleto de Junius*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 22, página 295.

tancias de la nueva época histórica, criticando tanto el subjetivismo como el fatalismo en la explicación de los fenómenos sociales.

Guiado por el principio de la dialéctica materialista, y desarrollándolo de un modo creador en *Cuadernos filosóficos* y en otras obras del mismo período, Lenin hace resaltar especialmente la necesidad de descubrir las contradicciones y las tendencias contradictorias del desarrollo social. Todos los acontecimientos y cambios históricos tienen lugar como resultado de la acción de las masas humanas, de la lucha de clases. "Los hombres hacen su propia historia, pero ¿cómo se determinan los motivos que impulsan a los individuos y precisamente a las masas humanas? ¿Qué suscita los choques de ideas y aspiraciones contradictorias? ¿Qué aspecto presenta el conjunto de estos conceptos de toda la masa de las sociedades humanas? ¿Cuáles son las condiciones objetivas de la producción de la vida material que crean la base de toda la actividad histórica de los hombres y cuál es la ley del desarrollo de estas condiciones? A todo ello prestó atención Marx y señaló el camino del estudio científico de la historia como proceso único, sujeto a leyes, en toda su inmensa variedad y en sus contradicciones." [80]

Lenin destacó aquellos rasgos y aspectos del materialismo histórico que adquirían importancia primordial en relación con las tareas del proletariado en la nueva época y con la lucha por la victoria de la revolución socialista contra el imperialismo y las distintas ideologías burguesas.

En su labor de desenmascaramiento de la sociología burguesa y del reformismo, que pretendían paliar la lucha de clases en la sociedad capitalista, Lenin subraya que fue el marxismo el que descubrió la ley objetiva de la lucha de clases como contenido fundamental de la historia de la sociedad. Es sabido —decía— que las aspiraciones de unos miembros de la sociedad dividida en clases son contrarias a las aspiraciones de otros, que la vida social está llena de contradicciones. La historia muestra la lucha entre pueblos y sociedades, así como la lucha en el seno de la misma sociedad, las revoluciones sociales, la sucesión de períodos de revolución y reacción, de paz y de guerra, de estancamiento y de rápido progreso o decadencia. Pero la sociología premarxista sólo veía caos y arbitrariedad en todos estos choques, contradicciones y conflictos. "El marxismo —escribe Lenin— proporcionó la clave para descubrir la ley de este aparente laberinto y caos: la teoría de la lucha de clases." [81]

El materialismo histórico exige el estudio del conjunto de acciones y aspiraciones de todos los miembros, clases y grupos de una sociedad, pues sólo semejante estudio puede conducir a la comprensión científica del balance o resultado de estas acciones y aspiraciones, de las contradicciones y de la lucha de fuerzas y tendencias fundamentales que determinan dicho resultado. El origen de las tendencias contradictorias en la sociedad dividida en clases reside en la diferencia de situación y de condiciones de vida de las clases en que se divide la sociedad.

El materialismo histórico proporciona a todas las ciencias sociales un método de análisis científico de la situación de cada clase en su desarrollo

[80] V. I. Lenin, *Carlos Marx*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 21, págs. 40-41.
[81] Ibídem, pág. 41.

y en la lucha con otras clases antagónicas, un método que pone al descubierto la compleja red de las relaciones sociales. El materialismo histórico exige también una consideración objetiva de las relaciones entre todas las clases de una sociedad y de las de ésta con otras sociedades, siendo de notar que todas las clases y todos los países se examinan no en situación estática, sino en su movimiento y desarrollo, determinado por la modificación de las condiciones materiales y económicas de la vida de la sociedad.

En este movimiento se verifican cambios tanto graduales, cuantitativos, como radicales, cualitativos, revolucionarios. La táctica del proletariado —señala Lenin— ha de tener en cuenta esta dialéctica objetiva de la historia; debe saber aprovechar las fuerzas y la capacidad combativa de la clase obrera en las épocas de estancamiento político, de reacción, de avance lento, "a paso de tortuga", fomentando en el proletariado la capacidad de resolver prácticamente tareas grandiosas en el período de la revolución, en días que compendian períodos de veinte años. En estos razonamientos dialécticos de Lenin vemos sintetizada no sólo la experiencia de la táctica revolucionaria de Marx y Engels, sino la nueva experiencia del movimiento revolucionario ruso e internacional de la época del imperialismo; en ellos están formulados los principios dialéctico-materialistas de la táctica revolucionaria del Partido Bolchevique.

Desarrollo del materialismo histórico por V. I. Lenin en su obra "El imperialismo, fase superior del capitalismo". En los trabajos del período que comentamos, Lenin reveló el carácter contradictorio de la época del imperialismo, así como la dialéctica del complejo desarrollo gradual de la sociedad en esta época, y demostró que era "teóricamente desacertado, antidialéctico, anticientífico, imaginarse la historia universal avanzando lisa y llanamente, sin saltos hacia atrás, a veces gigantescos".[82]

El imperialismo, fase superior del capitalismo es una obra clásica en la que se descubren las leyes económicas y políticas del desarrollo de la sociedad capitalista en la época contemporánea y constituye asimismo una nueva aportación a la doctrina económica del marxismo y a la teoría del materialismo histórico.

Para preparar este trabajo, en los años de 1915 y 1916, Lenin empleó una copiosísima documentación económica y política, estudiando críticamente multitud de obras de investigadores burgueses. Una vez elaborado este material, puso de relieve que el imperialismo era la fase superior y postrera del capitalismo, la antesala de la revolución socialista.

Aplicando en forma creadora los principios de la interpretación materialista de la historia, Lenin comienza el análisis de la nueva fase del capitalismo por el cambio de su base económica, es decir, por la concentración de la producción y la propiedad de los medios de producción, por el crecimiento de los monopolios, por la fusión de los bancos y la industria y por la formación del capital financiero, mostrando el proceso de reparto económico y político del mundo entre los monopolios internacionales, así como la institución de la libre competencia por la lucha de los monopolios ávidos de apoderarse de las esferas de influencia.

[82] V. I. Lenin, *Sobre el folleto de Junius.* En *Obras completas,* t. 22, pág. 296.

Lejos de limitarse al análisis teórico de las relaciones de producción en la sociedad imperialista, Lenin indaga los principales cambios sociales; políticos e ideológicos y las consecuencias del incremento de los monopolios en la economía del capitalismo. Nos ofrece, asimismo, un magnífico análisis dialéctico de los fenómenos económicos y políticos de la nueva época, exponiendo sus vínculos y sus efectos mutuos. Revela claramente la dialéctica del movimiento contradictorio, convulsivo, pleno de conflictos, de la sociedad burguesa contemporánea, y demuestra asimismo que el imperialismo nació en virtud del desarrollo y como continuación directa de las propiedades fundamentales del capitalismo premonopolista, siendo de notar que algunas de estas propiedades comienzan a convertirse en su antítesis.

Por ejemplo, el monopolio es la antítesis directa de la competencia libre, rasgo esencial del capitalismo premonopolista; la competencia se transforma dialécticamente en monopolio, desplazando la pequeña producción, creando la producción en gran escala y sustituyéndola luego por otra mayor aún.

La concentración de la producción capitalista condujo, por ley natural, al dominio de los monopolios, a la socialización de la producción, creando la base material para el paso al socialismo. "El capitalismo, en su fase imperialista —escribía Lenin—, conduce de lleno a la socialización de la producción en sus más variados aspectos; arrastra, por decirlo así, a pesar de su voluntad y conciencia, a los capitalistas a un cierto régimen social nuevo, de transición entre la plena libertad de competencia y la socialización completa." [83] Pero los monopolios no eliminan su antítesis, la competencia, que se agudiza más, puesto que compiten entre sí gigantescas asociaciones del capital financiero ahogando despóticamente la pequeña producción y sometiéndola a sus imperativos.

La socialización de la producción en la gran industria conservando la propiedad privada capitalista sobre los medios de producción supone una agravación de la contradicción fundamental del capitalismo: la contradicción entre el carácter social de la producción y la forma privada de apropiación, lo cual da lugar a que el capitalismo se corrompa. Su descomposición se expresa en la tendencia al estancamiento técnico generada por los monopolios, los cuales cierran el paso a los inventos e innovaciones que amenazan a sus ganancias. Sin embargo, pese a la tendencia al estancamiento técnico, la producción y el nivel técnico de algunas ramas de la industria crecen a veces, en la época del imperialismo, incluso con más rapidez que en las precedentes, pues las leyes de la encarnizada competencia y de la carrera en pos de los beneficios siguen rigiendo plenamente. Esto, a su vez, acelera los efectos de la ley de la desigualdad del desarrollo económico y político del capitalismo en la época imperialista, efectos que determinan que unos países avancen rápidamente, condenando a un retraso todavía mayor a los países subdesarrollados, dependientes y coloniales. La dialéctica se manifiesta aquí en el hecho de que la acción de esta ley transcurre sobre la base de una tendencia general

[83] V. I. Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo.* En *Obras escogidas,* en dos tomos, ed. esp. cit., pág. 967.

a la nivelación económica de los países capitalistas adelantados, originando entre ellos agudas contradicciones y conflictos que provocan la guerra entre las potencias imperialistas más desarrolladas.

La oligarquía financiera, la dictadura despótica y el yugo de los *trusts*, los consorcios y bancos sobre la sociedad, la implantación del dominio monopolista y la conquista de las esferas de influencia, de los mercados mundiales, de las fuentes de materias primas, etc., la explotación de las naciones y de los países débiles por un puñado de países ricos, la preponderancia del militarismo, la carrera de armamentos y las guerras imperialistas por un nuevo reparto del mundo, califican al imperialismo como capitalismo corrompido y parasitario y testimonian la agravación de todas las contradicciones económicas, sociales y políticas del capitalismo, agravación que origina un incremento de la lucha de clases y, ante todo, de la lucha del proletariado contra la burguesía imperialista y que se convierte en la principal fuente de desarrollo de la sociedad en la época imperialista. En su conjunto, el capitalismo crece con rapidez mucho mayor que antes, pero su crecimiento es cada vez más desigual, lo que se expresa, sobre todo, en la descomposición de los Estados imperialistas más ricos.

A las modificaciones en la base económica del capitalismo bajo el imperialismo corresponde un viraje de la burguesía, que se aparta de la democracia inclinándose hacia la reacción en la supraestructura política e ideológica del capitalismo, viraje acompañado de un incremento del militarismo y del patrioterismo.

Surgen numerosas teorías económicas, políticas, filosóficas y sociológicas de corte reaccionario, que defienden y pretenden embellecer el imperialismo.

De una parte arrecia la propaganda del nacionalismo, del racismo, de la ideología colonialista, que intenta justificar el sojuzgamiento de las masas por el Estado imperialista, la opresión colonial, la carrera armamentista y las guerras de rapiña. De otra parte, en las masas penetra más y más la propaganda del reformismo, del oportunismo "socialista", al objeto de engañarlas y apartarlas de la revolución.

Tales son los cambios sociales ocurridos en virtud del paso del capital premonopolista al imperialismo y descubiertos por Lenin.

Nueva teoría de la revolución socialista, formulada por Lenin. Después de realizar un profundo análisis del imperialismo, Lenin amplió la teoría de la revolución socialista y de la dictadura del proletariado.

Demostró que en la cadena del imperialismo mundial se debilitan algunos eslabones que el proletariado puede romper, derrocando a la burguesía y estableciendo su propio poder, inicialmente en algunos países e incluso en uno solo.

"El desarrollo desigual, económico y político es una ley ineluctable del capitalismo —escribía Lenin en 1915—. De aquí se infiere que es posible la victoria del socialismo primeramente en unos cuantos países capitalistas o incluso en uno solo." [84]

[84] V. I. Lenin, *Sobre la consigna de los Estados Unidos de Europa.* En *Obras completas*, ed. rusa, t. 21, pág. 311.

Esta conclusión fue explicada con más detalle en su artículo *El programa militar de la revolución proletaria*, escrito en otoño de 1916.

La tesis a que nos referimos constituyó un paso gigantesco en el desarrollo de la nueva teoría leninista de la revolución socialista, cuyas bases fueron sentadas ya por Lenin en *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática*, libro publicado en 1905. La enorme importancia de la nueva teoría radicaba en que ella, desarrollando la doctrina marxista en su aplicación a la nueva época, proporcionaba una perspectiva revolucionaria al proletariado de distintos países, despertaba su iniciativa para atacar a la burguesía y mostraba cómo había que aprovechar las circunstancias creadas por la guerra para organizar el ataque.

Contra la teoría leninista de la posibilidad de la victoria del socialismo en un solo país se manifestó el menchevique Trotski, que sostuvo durante la primera guerra mundial la consigna de los "Estados Unidos de Europa". Lenin hizo ver que tal consigna sólo podía expresar entonces los intereses de las potencias imperialistas más fuertes de Europa y justificar su alianza contra los pueblos de las colonias y los países dependientes, contra la revolución socialista en la propia Europa. Con la consigna de Trotski se conjugaba la teoría del "ultraimperialismo", formulada por el centrista Kautsky, según la cual cabía la posibilidad de que se fundase un *truts* capitalista universal que explotase "pacíficamente" el mundo entero.

Lenin puso al desnudo esta teoría kautskiana, señalando su total divorcio del marxismo. Según Kautsky, el imperialismo no era el capitalismo monopolista contemporáneo, sino sólo una de las posibles formas de la política capitalista contra la cual había que "luchar" en nombre de otra política posible, es decir, de una política pacífica y "democrática" del capitalismo contemporáneo. La "crítica" kautskiana del imperialismo era, a juicio de Lenin, más peligrosa que una defensa o una apología abierta, pues semejante crítica embellecía con más sutileza el imperialismo y predicaba la conciliación con él so pretexto de "combatir" la política de conquista. Pero una "lucha" que no afecta a las bases económicas del imperialismo se reduce a una ilusión liberal burguesa, al reformismo burgués y, en última instancia, a un engaño de las masas. "Velar con palabras las contradicciones existentes, olvidar las más importantes de ellas en vez de descubrirlas en toda su profundidad; he ahí en que consiste la teoría de Kautsky, la cual no tiene nada que ver con el marxismo." [85]

Pese a la teoría kautskiana del "ultraimperialismo", el capital financiero no aminora, sino que aumenta la diferencia en el desarrollo de los diversos sectores de la economía capitalista mundial. Y al cambiar la correlación de fuerzas entre los imperialistas de distintos países y entre los bloques y alianzas imperialistas, las contradicciones del capitalismo (al no existir un sistema mundial del socialismo) terminan resolviéndose por la violencia, incluso con empleo de las fuerzas armadas, con la guerra. Antes de que consiga nacer ese mítico "ultraimperialismo" de Kautsky —decía Lenin— el capitalismo será barrido, indefectiblemente, por la revolución socialista.

[85] V. I. Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. En *Obras escogidas*, ed. esp. cit., t. I, pág. 1034.

Al descubrir la ley del desarrollo desigual del capitalismo en la época imperialista, Lenin enriqueció el materialismo histórico y la doctrina marxista en general con sus tesis sobre el carácter del desarrollo de diversos países capitalistas en esta época y sobre la peculiaridad del paso de diferentes países y pueblos al socialismo, desbaratando los intentos oportunistas de convertir el marxismo en un esquema muerto, en un dogma. "Todas las naciones llegarán al socialismo —afirmaba Lenin—; esto es inevitable, pero todas ellas llegarán de manera algo distinta; todas aportarán su peculiaridad en tal o cual forma de la democracia, en tal o cual variedad de la dictadura del proletariado, en tal o cual ritmo de la transformación socialista de los diversos aspectos de la vida social. No hay nada más indigente desde el punto de vista teórico ni más ridículo desde el punto de vista práctico que imaginarse un cuadro del futuro, en este sentido, con un solo color grisáceo, y hacerlo "en nombre del materialismo histórico". Ello sería una mamarrachada mayúscula, y nada más." [86]

La victoria de la Gran Revolución Socialista de Octubre de 1917 en Rusia y los éxitos posteriores del movimiento revolucionario y comunista mundial han confirmado brillantemente la genialidad de la teoría y de la táctica leninista de la revolución socialista.

Lenin admitía, en determinadas condiciones, la posibilidad del paso del poder al proletariado por vía pacífica, sin necesidad de insurrección armada. Tal posibilidad era extraordinariamente remota, pero Lenin, considerándola valiosa sobremanera, propugnaba su realización aunque sólo hubiese "una posibilidad entre cien".[87] Cuando, después de la revolución de febrero de 1917, se dibujó la probabilidad de tomar el poder pacíficamente, Lenin estimaba necesario aprovecharla, subrayando que el proletariado debía dominar todas las formas de lucha, tanto violentas como pacíficas.

Las indicaciones de Lenin sobre la posibilidad del desarrollo pacífico de la revolución, sobre la combinación dialéctica de los procedimientos de lucha violentos y pacíficos de acuerdo con las condiciones históricas concretas, adquieren gran actualidad en nuestros días. En una declaración aprobada en noviembre de 1960 por la Conferencia de los Partidos Comunistas y Obreros, se ratifica la tesis contenida en la Declaración de 1957, afirmando que la clase obrera y los Partidos Comunistas que la encabezan en los países del capital aspiran a realizar la revolución socialista por vía pacífica, ya que esto respondería al interés de la clase obrera y del pueblo entero, a los intereses nacionales de la totalidad del país. Pero cuando las clases explotadoras apelan a la violencia contra las masas populares, hay que contar con otra posibilidad: la del paso violento del capitalismo al socialismo. "En cada país, la posibilidad real de tal o cual forma de transición al socialismo se determina por las condiciones históricas concretas." [88]

Explicando la nueva teoría de la revolución socialista, Lenin mostró

[86] V. I. Lenin, *Sobre una caricatura del marxismo y sobre el "economismo imperialista"*. En *Obras completas*, t. 23, ed. rusa, pág. 58.

[87] V. I. Lenin, *Sobre los compromisos*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 25, página 298.

[88] *Documentos de la Conferencia de Representantes de los Partidos Comunistas y Obreros*. Moscú, ed. rusa, 1960, pág. 48.

la inconsistencia de las teorías abstractas de los socialdemócratas de izquierda acerca de una revolución socialista "pura", en la que sólo debía participar el proletariado. La época del imperialismo es sumamente contradictoria: engendra no sólo el movimiento socialista de los obreros, sino también los movimientos agrarios y antifeudales de los campesinos, el movimiento nacional antiimperialista en las colonias y países dependientes, la acción antiimperialista de la burguesía pequeña y media contra la omnipotencia del capital financiero, la lucha de los pueblos por la paz, contra las sangrientas guerras de rapiña, etcétera. Lenin enseñaba que en la revolución socialista dirigida por el proletariado tomarían parte activa, inevitablemente, las masas trabajadoras no proletarias, la pequeña burguesía y las naciones oprimidas por el imperialismo; todas ellas atacarían de uno u otro modo al capital, enemigo y opresor común. Quien espere una revolución socialista "pura", nunca terminará de esperar.[89] "Ni en la naturaleza ni en la sociedad hay ni puede haber fenómenos "puros" —decía Lenin—. Así lo enseña precisamente la dialéctica de Marx, la cual nos muestra que el propio concreto de pureza encierra cierta estrechez, cierta unilateralidad del conocimiento humano, que no abarca el objeto hasta el fin en toda su complejidad." [90]

Lenin enriqueció el materialismo histórico, especialmente la teoría marxista de la revolución, con una definición de la situación revolucionaria expresada en estos tres rasgos fundamentales: "1) Imposibilidad para las clases dominantes de mantener en la misma pureza su dominación; tal o cual crisis en las "alturas", una crisis de la política de la clase dominante, que abre una brecha por la que penetra el descontento y la indignación de las clases oprimidas. Para que estalle la revolución no suele bastar que "los de abajo no quieran" seguir viviendo como hasta entonces, sino que se necesita, además, que "los de arriba no puedan" seguir viviendo así. 2) Agravación extraordinaria de la miseria y de las calamidades de las clases oprimidas. 3) Considerable aumento, en virtud de las causas indicadas, de la actividad de las masas que, en época "pacífica", se dejan expoliar tranquilamente, pero que en tiempos de agitación son incitadas tanto por la situación de crisis *como por "los de arriba"* a emprender una acción histórica independiente." [91]

Sin estas condiciones objetivas, independientes de la voluntad no sólo de los grupos y de los partidos, sino incluso de las clases, la revolución, por regla general, es imposible.

Haciendo una síntesis de la experiencia de las revoluciones precedentes, Lenin observó que no todas las situaciones revolucionarias engendran una revolución, sino sólo aquellas en que a las condiciones objetivas señaladas se une el factor subjetivo: la capacidad de la clase revolucionaria para realizar actos lo suficientemente fuertes como para derribar al gobierno, que nunca, ni siquiera en época de crisis, "caerá" por sí solo, si no lo derrumban.

[89] Véase V. I. Lenin, *Balance de la discusión sobre la autodeterminación*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 22, pág. 340.

[90] V. I. Lenin, *La bancarrota de la Segunda Internacional*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 21, pág. 210.

[91] Ibídem, págs. 189-190.

Recuerda Lenin las enseñanzas de la Comuna de París y señala que "la derrota de la acción revolucionaria representaba en la marcha general y en el *desenlace* de la lucha proletaria, desde el punto de vista del materialismo dialéctico de Marx, un mal menor en comparación con lo que hubiera representado el renunciar a las posiciones ya conquistadas, el capitular sin lucha; semejante capitulación habría desmoralizado al proletariado, hubiera minado su capacidad combativa".[92]

Esta tesis leninista echa por los suelos las invenciones de los actuales "críticos" del marxismo, quienes afirman que el materialismo histórico transforma a los hombres en juguetes de una necesidad fatal, descartando la libertad de elección y de enjuiciamiento de sus actos. Lenin desbarató las teorías fatalistas, que menoscaban el papel activo y dirigente del partido, de la conciencia revolucionaria, de la decisión, de la voluntad y de la capacidad de las masas para la acción revolucionaria. En su síntesis de las revoluciones anteriores, demostró Lenin que precisamente la acción de las masas es el factor decisivo de la historia en épocas de revolución, en una situación objetivamente revolucionaria. Cuando ésta se da, cuando han madurado todas las condiciones objetivas para la revolución —enseña Lenin—, el factor subjetivo —la conciencia, la audacia, la organización de las masas populares y de su vanguardia— es el factor decisivo de la victoria.

Lenin elaboró la teoría de la revolución y la aplicación de la doctrina marxista en su conjunto a las nuevas condiciones históricas en medio de una lucha consecuente contra el oportunismo y el socialchovinismo.

Para exponer la dialéctica de la lucha ideológica del marxismo contra el liberalismo burgués y el oportunismo, escribía: "La dialéctica de la historia es tal que el triunfo teórico del marxismo obliga a sus enemigos a *disfrazarse* de marxistas. El liberalismo, interiormente podrido, intenta renacer bajo la forma de *oportunismo* socialista. El período de preparación de las fuerzas para las grandes batallas lo interpretan en el sentido de renuncia a esas batallas. El mejoramiento de la situación de los esclavos para la lucha contra la esclavitud asalariada lo interpretan en el sentido de que los esclavos pueden vender por unos centavos su derecho a la libertad. Se predica cobardemente la "paz social" (esto es, la paz con los esclavistas), la renuncia a la lucha de clases, etc. Los oportunistas tienen muchos adeptos entre los parlamentarios socialistas, entre los diversos funcionarios del movimiento obrero y los intelectuales "simpatizantes"."[93]

Mas antes de que los oportunistas terminasen de cantar sus loas a la "paz social" y a la eliminación de las revoluciones sociales bajo la democracia burguesa, llegó la época de tempestades revolucionarias predicha por Lenin.

Vladimir Ilich dirigió sus golpes principales contra el centrismo de Kautsky, a la sazón la figura más destacada de la II Internacional, que enmascaraba con una fraseología seudomarxista su inclinación hacia el oportunismo. El "marxismo" de Kautsky fue certeramente calificado por

[92] V. I. Lenin, *Carlos Marx.* En *Obras completas*, ed. rusa, t. 21, pág. 62.
[93] V. I. Lenin, *Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx.* En *Obras completas*, trad. esp., t. 18, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, pág. 574.

Lenin, que le llamó "marxismo a plazos, marxismo promesa, marxismo para mañana; y, para hoy, teoría pequeñoburguesa, oportunista, —*y no sólo teoría*— encaminada a paliar las contradicciones".[94] De la misma catadura era el "internacionalismo" de Kautsky: internacionalismo verbal, "de exportación". De palabra, Kautsky "simpatizaba" con la autodeterminación de las naciones, pero no de aquellas naciones oprimidas por la nación a que él pertenecía.[95]

Divorcio entre la teoría y la práctica revolucionaria y suplantación de la dialéctica por el eclecticismo y la sofística: tal era, a juicio de Lenin, el rasgo distintivo del kautskismo.

"Kautsky —escribía Lenin— ha llevado el marxismo hasta un grado inaudito de prostitución...", convirtiéndolo "en la teoría más repugnante, más cretina y más contrarrevolucionaria, en la beatería más sórdida",[96] pues toda la prédica kautskiana perseguía el propósito de obligar a los trabajadores a transigir con el dominio de los explotadores, de apartar a las masas oprimidas de las acciones revolucionarias, de quebrantar su espíritu rebelde, de ahogar su decisión revolucionaria.

Llegó a tanto la osadía de Kautsky, que pretendió culpar a las masas de la traición cometida por los jefes oportunistas de la II Internacional. Hizo la sofística afirmación de que la actitud ante la guerra imperialista la decidieron las propias masas, que se mostraron partidarias de la contienda. Esto es una superchería —replicaba Lenin—, puesto que los gobiernos burgueses no han pedido a las masas su opinión sobre la guerra y las han lanzado a ella con ayuda de la policía y de los cabecillas "socialistas", sofocando sus protestas gracias a la política traidora de estos jefes, a la implantación del estado de guerra, a la censura militar, al patrioterismo reaccionario, a las detenciones y a los fusilamientos.

El desarrollo de la doctrina marxista sobre la revolución, en el proceso de la lucha contra el oportunismo y el centrismo en la II Internacional, se debe al estudio, por Lenin y los bolcheviques, de los nuevos problemas planteados ante el movimiento obrero revolucionario en la época del imperialismo: los problemas de la guerra y de la paz.

Lenin y los problemas de la guerra y la paz. Las obras de Lenin correspondientes al período de 1910 a 1917 enriquecen la teoría marxista sobre los problemas de la guerra y la paz. A ellas están dedicados trabajos como *La guerra y la socialdemocracia de Rusia, Bajo pabellón ajeno, El socialismo y la guerra, La bancarrota de la II Internacional, El "programa de paz", Sobre la consigna del "desarme", Pacifismo burgués y pacifismo socialista, El programa militar de la revolución proletaria*, y otros, impregnados todos ellos de un profundo contenido filosófico, por lo que constituyen un ejemplo de aplicación del materialismo dialéctico e histórico a los problemas sociales.

El punto de vista del marxismo respecto al origen, las causas y la

[94] V. I. Lenin, Prefacio al folleto de N. Bujarin, *La economía mundial y el imperialismo*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 22, pág. 94.

[95] V. I. Lenin, Prefacio al folleto de N. Bujarin, *La economía mundial y el imperialismo*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 22, pág. 94.

[96] V. I. Lenin, *La bancarrota de la Segunda Internacional*. En *Obras completas*, ed. cit., t. 21, pág. 206.

esencia de las guerras como fenómeno social, incluyendo los métodos bélicos, que dependen del modo de producción imperante en la sociedad, fue expresado ya en las obras de Marx, y sobre todo en las de Engels (particularmente en su *Anti-Dühring).*

Tomando como punto de partida las tesis de Marx y Engels, Lenin dio respuesta a los problemas planteados ante la humanidad, estudió la esencia y el carácter de las guerras de su época y mostró el camino de la lucha revolucionaria del proletariado por una justa paz democrática entre los pueblos.

En *El socialismo y la guerra* (1915), decía que los socialistas siempre condenaron las guerras entre los pueblos como una acción bárbara y brutal. Pero los marxistas se diferencian de los pacifistas burgueses en que proclaman la ligazón de la guerra con la lucha de clases en el interior del país, reconociendo como totalmente legítimas, justas e inevitables las guerras revolucionarias de la clase oprimida contra el opresor, de los esclavos contra los esclavistas, de los campesinos siervos contra los terratenientes, de los obreros asalariados contra la burguesía y también las guerras de liberación nacional.

Es propio de la época del imperialismo la existencia de guerras injustas, rapaces, imperialistas, y de guerras justas: las de liberación nacional de los pueblos oprimidos de las colonias contra el imperialismo y el yugo nacional-colonial, así como las guerras civiles de los explotados contra los explotadores. Los marxistas se diferencian de los pacifistas y de los anarquistas en su enfoque dialéctico, histórico y concreto de cada guerra, en su capacidad para distinguir las guerras justas de las injustas o de rapiña, que tratan de esclavizar y sojuzgar a otros pueblos.

Lenin sentó la tesis dialéctica de que la guerra es una prolongación de la política por otros medios, por los medios violentos. Los sociólogos idealistas burgueses pretenden escamotear la esencia clasista de la política del Estado; no ven los fundamentos y las raíces económicas de la política ni los de la guerra, continuación de aquélla; y tampoco ven la relación entre las guerras y la política de determinadas clases. Esta interpretación de la guerra caracteriza, asimismo, a los reformistas y revisionistas. Lenin explicó la inconsistencia, el carácter anticientífico y la falsedad de semejante interpretación de la guerra.

Para definir una guerra —enseña Lenin— hay que poner en claro la política seguida por las partes beligerantes. "Si la política es imperialista, es decir, es una política de defensa de los intereses del capital financiero, de saqueo y de opresión de las colonias y de países ajenos, también la guerra derivada de esta política será imperialista. Si es de liberación nacional, es decir, una política representativa del movimiento de las masas contra el yugo nacional, la guerra derivada de tal política es una guerra nacional de liberación." [97] Esta tesis de Lenin constituye el más brillante ejemplo de aplicación de la dialéctica materialista al problema de la guerra.

Fue Lenin el primer marxista que formuló y argumentó científicamente

[97] V. I. Lenin, *Sobre una caricatura del marxismo y sobre el "economismo imperialista"*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 23, pág. 21.

la idea de convertir la guerra imperialista en guerra civil, aplicando el método de la dialéctica marxista a la solución de este problema.

Los elementos izquierdistas de los partidos socialdemócratas de la II Internacional no supieron aplicar el método revolucionario de Marx al análisis de la nueva situación creada por la primera guerra imperialista mundial ni trazar una justa táctica revolucionaria; llegaron, incluso, a impugnar la consigna leninista de transformar la guerra imperialista en guerra civil. Rosa Luxemburgo, por ejemplo, se limitó a declarar que el medio mejor para defender la patria contra la invasión enemiga era la lucha de clases. Criticando una actitud tan abstracta, Lenin escribió: "La dialéctica marxista exige un análisis concreto de cada situación histórica especial. Que la lucha de clases es el mejor medio contra la invasión es cierto *tanto* para la burguesía, que derroca al feudalismo, *como* para el proletariado, que derroca a la burguesía. Precisamente por ser cierto respecto a *toda* opresión clasista, esto es *demasiado general* y, por tanto, *insuficiente* para el caso *especial* que nos ocupa." [98]

Rosa Luxemburgo y otros socialdemócratas de izquierda no supieron aquilatar la verdad concreta de que, en las condiciones de una encarnizada matanza imperialista mundial, quien desease la victoria de la revolución no podía prescindir de la insurrección armada ni del empleo de la fuerza de las armas para aplastar la contrarrevolución derrocada.

Mientras el imperialismo fue un sistema omnímodo y no existió una fuerza capaz de contener la agresión imperialista, las guerras eran históricamente inevitables. Pero incluso entonces, los marxistas revolucionarios leninistas eran enemigos de las guerras y partidarios de la paz entre los pueblos.

Los socialistas —decía Lenin— no pueden permanecer indiferentes ante las aspiraciones de paz de una masa de hombres cada vez mayor. "Nuestro ideal es poner fin a las guerras, establecer la paz entre los pueblos, el cese de la rapiña y de las violencias...",[99] escribía en 1915, relacionando la lucha por la paz con la lucha por la democracia y el socialismo, contra el imperialismo.

Después de la segunda conflagración universal, creado ya un sistema socialista mundial y modificada radicalmente la correlación de fuerzas en el campo internacional, a favor del socialismo, los problemas de la guerra y la paz se plantean de un nuevo modo. Aunque no ha desaparecido el peligro de otra contienda mundial, hay posibilidades reales de evitarla. "*Ha llegado una época en que es posible atajar los intentos de los agresores imperialistas de desencadenar una guerra mundial. Esta puede ser evitada mediante los esfuerzos mancomunados del campo socialista mundial, de la clase obrera internacional, del movimiento nacional de liberación, de todos los países que no desean la guerra y de todas las fuerzas amantes de la paz.*" [100]

[98] V. I. Lenin, *Sobre el folleto de Junius.* En *Obras completas,* ed. rusa. t, 22, pág. 303.

[99] V. I. Lenin, *El problema de la paz.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 21, página 264.

[100] *Documentos de la Conferencia de Representantes de los Partidos Comunistas y Obreros,* Moscú, 1960, pág. 26.

Desarrollo de la teoría del materialismo histórico en las obras de V. I. Lenin sobre el problema nacional. Partiendo de las ideas de Marx y Engels, Lenin enriqueció el materialismo histórico con su teoría del problema nacional, estudiando y ampliando las ideas del internacionalismo proletario de acuerdo con las condiciones de la nueva época.

La historia planteó ante los marxistas el problema nacional en la época del imperialismo. Era preciso dar un fundamento teórico a los movimientos nacionales de liberación de la nueva época, rechazar la infección nacionalista en el seno del movimiento obrero, estimulada por la burguesía con vistas a la preparación de la guerra imperialista, desenmascarar las teorías nacionalistas burguesas y reformistas sobre el problema nacional y fomentar las ideas del internacionalismo proletario.

A este respecto son de excepcional importancia las obras de Lenin *Notas críticas sobre el problema nacional* (1913), *El derecho de las naciones a la autodeterminación* (1914), *Sobre una caricatura del marxismo y sobre el "economismo imperialista"* (1916) y *El imperialismo, fase superior del capitalismo.*

Lenin expuso en estos trabajos la radical diferencia que existe entre la época del imperialismo y la del capitalismo premonopolista, demostrando que mientras en su período premonopolista el capitalismo contribuye a emancipar a las naciones del yugo de las monarquías feudales, en el período imperialista se convierte en opresor de naciones en el mundo entero. A consecuencia de ello, cambia dialécticamente la actitud de los marxistas hacia el problema nacional en general y hacia su solución en cada país concreto. En la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias, según señala Lenin, el problema nacional pasa a ser una parte del problema general de la lucha revolucionaria de la clase obrera por la dictadura del proletariado, por el socialismo. El movimiento de liberación nacional se convierte en un aliado potencial de la revolución socialista.

En su artículo *Notas críticas sobre el problema nacional,* afirma Lenin que en la época del capitalismo en ascenso se observan dos tendencias opuestas en el problema nacional, las cuales son tenidas en cuenta al elaborar el programa del Partido.

"El capitalismo en ascenso —escribe— conoce dos tendencias históricas en el problema nacional. Primera: el despertar de la vida nacional y de los movimientos nacionales, la lucha contra todo género de opresión nacional, la creación de Estados nacionales. Segunda: el desarrollo y estrechamiento de las más diversas relaciones entre las naciones, derrumbamiento de las barreras nacionales, creación de la unidad internacional del capital, de la vida económica en general, de la política, de la ciencia, etc.

Ambas tendencias son una ley universal del capitalismo. La primera predomina al comienzo de su desarrollo; la segunda es propia del capitalismo maduro, en vías de transformarse en sociedad socialista." [101]

El programa del Partido —señala Lenin— tiene en cuenta las dos tendencias al proclamar, en primer término, el derecho de las naciones a la autodeterminación y a la plena igualdad de derechos y, en segundo, el

[101] V. I. Lenin, *Notas críticas sobre el problema nacional.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 20, pág. 11.

principio del internacionalismo y de la lucha sin cuartel contra el nacionalismo burgués.[102]

Los sociólogos burgueses, los nacionalistas y racistas de toda laya, y también los revisionistas (O. Bauer, K. Renner y otros) confunden el concepto de nación con el de gens, tribu, nacionalidad, raza, etc.

Ya en 1894, Lenin criticaba las concepciones burguesas de la nación, y de los vínculos nacionales que reducen éstos a una simple ampliación o prolongación de los vínculos gentilicios o tribales. Aduciendo como ejemplo el desarrollo del capitalismo en Rusia, demostró que la nación y los vínculos nacionales surgen sólo en el proceso de nacimiento y desarrollo del capitalismo, de unificación de los mercados locales en un solo mercado nacional que abarca los nexos económicos de toda la masa de población que habla un mismo idioma y habita en un territorio común. Lenin expuso las tres condiciones de formación de la nación y los tres rasgos esenciales de ésta. "Las naciones —decía— son un producto inevitable y una forma inevitable de la época burguesa del desarrollo de la sociedad." [103]

La sociología burguesa examina la nación de un modo idealista y metafísico, considerándola como algo meramente espiritual, inmutable, constituido para siempre tal cual es. Reduce el concepto de nación al "espíritu nacional", al "carácter y voluntad nacionales", a "la sangre y al alma racial", procurando encubrir el antagonismo de las clases en la sociedad burguesa a fin de suplantar la lucha del proletariado contra la burguesía por la enemistad y las rencillas de naciones y razas e imponer a la clase obrera una ideología nacionalista burguesa. La teoría dialéctico-materialista sobre la nación, elaborada por Lenin, puso de relieve la total insolvencia y el carácter reaccionario de las teorías burguesas acerca de este tema. El programa nacionalista de la "autonomía nacional-cultural", producto de una interpretación burguesa, metafísica e idealista de la historia, fue presentado por el Bund [104] y por los mencheviques caucasianos del Cáucaso, los "socialfederalistas". Dicho programa tendía a supeditar el proletariado a la política y a la ideología del nacionalismo burgués, a quebrantar la solidaridad proletaria internacional. Pero el desarrollo del capitalismo derriba día tras día las barreras nacionales, acaba con el aislamiento nacional y hace que los antagonismos de clase desplacen a los antagonismos nacionales.

Para hallar una acertada solución al problema nacional hay que analizarlo detenidamente en conexión con toda la época, hacer un examen dialéctico de las condiciones económicas, políticas y culturales del medio en que vive cada nación y considerar todas estas condiciones en su proceso de mutación y desarrollo. El capitalismo no puede eliminar el antagonismo de las clases ni el de las naciones, pues el aumento de la explotación y del yugo social acrecienta forzosamente la opresión nacional, sobre todo en las colonias. Es éste uno de los motivos determinantes de la debilidad de la burguesía imperialista, incapaz de resolver la cuestión

[102] V. I. Lenin, *Notas críticas sobre el problema nacional.* En *Obras completas*, edición rusa, t. 20, pág. 11.

[103] V. I. Lenin, *Carlos Marx.* En *Obras completas*, ed. rusa, t. 21, pág. 56.

[104] Unión General Obrera Hebrea de Lituania, Polonia y Rusia, organizada en 1897. *(N. del T.)*

nacional y de salvar sus dominios coloniales y todo el sistema colonial de un completo desmoronamiento.

"Bajo el capitalismo —escribía Lenin— *no es posible* acabar con la opresión nacional (ni con la opresión política, en general). Para ello *se necesita* destruir las clases, es decir, implantar el socialismo. Pero el socialismo, aunque se basa en la economía, no se circunscribe a ella. Para suprimir el yugo nacional es preciso disponer de una base: la producción socialista. Y sobre esta base es necesario que haya, *además*, una organización democrática del Estado, un ejército democrático, etc." [105]

Lenin previó que sólo la unión voluntaria de las naciones en un Estado sobre la base del socialismo, la diversidad de las formas políticas de esta asociación, el libre desarrollo de las naciones, de sus lenguas y de su cultura, aceleraría y consolidaría el verdadero acercamiento de las naciones y su total fusión después del triunfo del socialismo en todo el mundo.

Con su tesis de la diversidad de los caminos de acercamiento entre las naciones, Lenin nos ofreció un ejemplo de enfoque dialéctico materialista del problema nacional y de su solución.

Los socialdemócratas de las naciones opresoras, indicaba, se ven obligados a insistir en el derecho de separación, y los de las naciones oprimidas, en la libertad de unificación. Esto, argüía, podrá parecer una reivindicación contradictoria y hasta paradójica, pero así es la dialéctica objetiva de la historia.

Lenin y el problema de las relaciones entre el socialismo y el patriotismo. Aplicando de un modo creador el método dialéctico marxista, Lenin resolvió un importante problema sociológico y político: el de las relaciones entre el internacionalismo, el socialismo y el patriotismo.

Sostuvo una batalla en dos frentes: contra la concepción burguesa de la patria por los nacionalistas y los socialchovinistas y contra los predicadores "izquierdistas" del cosmopolitismo y del nihilismo nacional, que negaban la idea de la defensa de la patria en los movimientos de liberación nacional y en la revolución socialista. Ya en 1908, criticando el patrioterismo del socialdemócrata alemán Vollmar de una parte, y el nihilismo de Hervé respecto a la patria, de otra, Lenin escribía: "La patria, es decir, el medio político, cultural y social dado, es el factor más poderoso en la lucha de clase del proletariado. Y si Vollmar no tiene razón al fijar una actitud "auténticamente alemana" del proletariado ante la "patria", no más razón tiene Hervé con su intolerable posición no crítica con respecto a un factor tan importante de la lucha emancipadora del proletariado. El proletariado no puede permanecer indiferente e insensible ante las condiciones políticas, sociales y culturales de su lucha; por tanto, no pueden serle indiferentes tampoco los destinos de su país." [106] En el artículo *El orgullo nacional de los grandes rusos* (1914), Lenin deja bien sentado que el patriotismo auténtico, defendido por el proletariado, que se guía por los principios del internacionalismo proletario, consiste, ante todo, en

[105] V. I. Lenin, *Balance de la discusión sobre la autodeterminación.* En *Obras completas*, ed. cit., t. 22, pág. 311.

[106] V. I. Lenin, *El militarismo belicoso y la táctica antimilitarista de la socialdemocracia.* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 15, pág. 184.

elevar las masas trabajadoras del país de uno "hasta la vida consciente de los demócratas y de los socialistas".

Previendo científicamente el honroso cometido del proletariado ruso como principal fuerza motriz de la revolución comunista, Lenin aconsejaba educar a las masas en el espíritu del internacionalismo proletario, de la completa igualdad y fraternidad nacionales. Lenin depuró el patriotismo, engendrado en los pueblos por la existencia secular de patrias distintas del nacionalismo burgués, de la mezquindad pequeñoburguesa, de la estrechez y del aislamiento, poniendo el patriotismo popular al servicio de la lucha general del proletariado por la democracia y el socialismo.

La teoría leninista de la posibilidad de la victoria del socialismo primeramente en un solo país originó un nuevo modo de plantear el problema de la defensa de la patria socialista. El triunfo del socialismo en un país —subrayaba Lenin— deberá "suscitar no sólo fricciones, sino la aspiración directa de la burguesía de otros países a aplastar al proletariado victorioso del Estado socialista. En tal caso, una guerra por nuestra parte sería legítima y justa. Sería una guerra por el socialismo, por liberar de la burguesía a otros pueblos".[107]

Desarrollo del materialismo histórico en los trabajos de Lenin sobre el Estado. La obra "El Estado y la revolución". Como resultado de la revolución democrático-burguesa en Rusia, en 1917, y ante su transformación en revolución socialista, en pleno auge del movimiento revolucionario internacional, se planteó con toda agudeza ante el marxismo el problema de la actitud de la revolución socialista hacia el Estado y el de las leyes del paso del capitalismo al socialismo y al comunismo. Las obras de Lenin, y especialmente su libro *El Estado y la revolución,* escrito en 1917, contienen un estudio científico, dialéctico-materialista, de esta cuestión.

Partiendo de las ideas de Marx y Engels sobre el Estado, y generalizando la experiencia del movimiento obrero, Lenin esclarece en todos sus aspectos la esencia clasista y las funciones del Estado y critica los conceptos oportunistas y anarquistas al respecto. Desenmascaró, también, la sutil y peligrosa falsificación de la teoría marxista del Estado por Kaustky, quien, aunque de palabra no negaba abiertamente el carácter de clase del Estado, escamoteaba la conclusión principal del marxismo sobre la necesidad de destruir el Estado burgués y de implantar la dictadura del proletariado en el curso de la revolución proletaria.

Censurando a los falsificadores y a los "críticos" de la teoría marxista sobre el Estado, Lenin decía: "...La esencia de la teoría de Marx sobre el Estado sólo la asimila quien haya comprendido que la dictadura *de una* clase es necesaria, no sólo para toda sociedad de clases en general, no sólo para el *proletariado* después de derrocar a la burguesía, sino también para todo el *período histórico* que separa al capitalismo de la "sociedad sin clases", del comunismo. Las formas de los Estados burgueses son extraordinariamente diversas, pero su esencia es la misma: todos esos Estados son, bajo una forma u otra, pero, en última instancia, necesariamente, una *dictadura de la burguesía.* La transición del capitalismo al comunismo

[107] V. I. Lenin, *El programa militar de la revolución proletaria.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 23, pág. 67.

no puede, naturalmente, sino proporcionar una enorme abundancia y diversidad de formas políticas, pero la esencia de todas ellas será, necesariamente, una: la *dictadura del proletariado.*" [108] Es marxista —afirmaba Lenin— sólo aquel que lleva el reconocimiento de la lucha de clases hasta el fin, hasta proclamar la necesidad de la dictadura del proletariado para el período de transición del capitalismo al comunismo.

Al desarrollar la doctrina marxista sobre el Estado, sobre las tareas y las funciones de la dictadura del proletariado en el período de transición del capitalismo al socialismo, sobre las dos fases del comunismo y sobre la extinción del Estado en la fase superior del comunismo, Lenin enriqueció la teoría del materialismo histórico con sus tesis acerca de las leyes generales del nacimiento de una nueva formación social —la comunista—, tesis que correspondían plenamente a los fundamentos materialistas dialécticos del comunismo científico de Marx.

"Toda la teoría de Marx —escribía Lenin—, es la aplicación de la teoría del desarrollo —en su forma más consecuente, más completa, más meditada y más rica de contenido— al capitalismo moderno. Era natural que a Marx se le plantease, por tanto, la cuestión de aplicar esta teoría también a la *inminente* bancarrota del capitalismo y al desarrollo *futuro* del comunismo *futuro.*" [109]

En Marx no encontramos, subraya Lenin, "el más leve intento de fabricar utopías, de hacer conjeturas respecto a cosas que no es posible conocer. Marx plantea la cuestión del comunismo como el naturalista plantearía, por ejemplo, la del desarrollo de una nueva especie biológica, sabiendo que ha surgido de tal y tal modo y se modifica en tal y tal dirección determinada".[110]

En plena concordancia con la dialéctica materialista, reveló Lenin la ley general de la aparición y desarrollo de la formación social comunista en el curso de la revolución socialista, demostrando que el capitalismo monopolista y monopolista de Estado crea las premisas materiales y técnicas para pasar al socialismo, ya que socializa prácticamente la producción, simplifica las formas de cálculo y control de la misma y organiza un aparato casi totalmente preparado para tal cálculo: los *trusts*, los sindicatos, los bancos, etc. Los oportunistas y revisionistas tomaban estos hechos como argumentos en favor de sus teorías reformistas acerca de la transformación pacífica del capitalismo en socialismo dentro de la democracia burguesa, utilizándolos como "argumentos" contra la revolución socialista y la dictadura del proletariado. Lenin demostró que, por el contrario, la realidad del desarrollo del capitalismo constituía la prueba de que la revolución socialista y las transformaciones socialistas habían madurado por completo y eran prácticamente inevitables, pues entre el capitalismo monopolista de Estado y el socialismo no había ya otros escalones "intermedios" que la revolución socialista y la dictadura del proletariado.

Kautsky y otros teóricos de la II Internacional, convencidos de que el socialismo surgiría ya formado en el seno del capitalismo y de la demo-

[108] V. I. Lenin, *El Estado y la revolución.* En *Obras completas,* trad. esp., t. 25, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1958, pág. 406.
[109] Ibídem.
[110] Ibídem.

cracia burguesa, negaban la necesidad de la dictadura del proletariado, alegando que ésta se "contradecía" en la democracia, "destruía la democracia", etcétera. La tesis fundamental del marxismo según la cual la clase obrera debe *destruir* la vieja máquina estatal burguesa y establecer su dictadura, "convirtiendo así su dominación política en base para la transformación socialista de la sociedad",[111] fue soslayada o adulterada por los teóricos reformistas de la II Internacional.

"Todas las enseñanzas y la doctrina de Marx y de Engels desde 1852 hasta 1891 han sido *olvidadas* y tergiversadas —escribía Lenin—. "*Destruir* la máquina burocrático-militar del Estado", enseñaban Marx y Engels. Ni palabra sobre esto. La dictadura del proletariado ha sido suplantada por la utopía filistea de la lucha por reformas." [112]

Además de restablecer la doctrina del marxismo, adulterada por los líderes oportunistas de la II Internacional, Lenin la desarrolló y amplió. El Estado —decía— no es instrumento de conciliación de las clases, como aseveran los revisionistas, desde Bernstein hasta Kautsky; surgió precisamente como expresión y producto de contradicciones e intereses irreconciliables de clases y seguirá siendo un instrumento de dominación de una clase mientras las clases existan. Tal instrumento es la dictadura del proletariado. Pero el Estado proletario se distingue radicalmente de todos los tipos y formas de Estado que le precedieron en que constituye un arma de los propios trabajadores, de la mayoría de la sociedad, para aplastar y mantener a raya a las clases explotadoras, que son una minoría de la sociedad. Por el contrario, todos los Estados precedentes fueron instrumentos de dominación de las clases explotadoras, de una minoría de la sociedad. Ya de por sí, esta circunstancia modifica radicalmente la índole social y la esencia del Estado, su estructura y sus funciones. Cae de su peso que la minoría explotadora de la sociedad ha necesitado siempre una máquina estatal muy específica, compleja sobremanera, burocrática, militar y policíaca para sofocar y oprimir a los trabajadores, que son la mayoría de la sociedad: destacamentos especiales armados, el ejército, la policía, la gendarmería y las cárceles, que son las armas del poder material.

Para ejercer sus funciones de dominación clasista, el Estado explotador tiene que verter "un mar de sangre". Otra cosa muy distinta es sofocar la resistencia de los explotadores, minoría ínfima de la sociedad, por los trabajadores. Esto, según decía Lenin "es algo tan relativamente fácil, sencillo y natural, que será muchísimo menos sangrienta que la represión de las sublevaciones de los esclavos, de los siervos y de los obreros asalariados, que costará mucho menos a la humanidad. Y ello es compatible con la extensión de la democracia a una mayoría tan aplastante de la población, que la necesidad de *una máquina especial* para la represión comienza a desaparecer".[113]

La dictadura del proletariado, que ahoga la resistencia de las clases

[111] V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., tomo 25, pág. 484.

[112] V. I. Lenin, *La polémica de Kautsky con Pannekoek*. En *Leninskoi sbornik* (Recopilación leninista), XIV, Moscú-Leningrado, 1930, pág. 380 (en ruso).

[113] V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*, ed. esp. cit., pág. 113.

explotadoras, es la democracia para los trabajadores, para el pueblo. Es el auténtico poder del pueblo.

El Estado proletario se apoya en los obreros y campesinos armados, en el pueblo en armas, y en este sentido —como anotaba Lenin— no es ya un Estado en el propio sentido de la palabra: conduce a la sociedad a la abolición de las clases y de todas las diferencias clasistas; su meta es la sociedad sin clases y sin Estado. De ahí que Lenin llame Estado "de transición" al Estado proletario, pues por su propio carácter se extinguirá indefectiblemente después de haber cumplido sus funciones históricas. La extinción de ciertas funciones específicas del Estado se verifica ya en la primera fase del comunismo (por ejemplo, la de la represión de las clases explotadoras una vez suprimidas éstas).

Pero, pese a las prédicas de los anarquistas y de los revisionistas, el Estado no puede ser "abolido", ni morir de por sí, al día siguiente de la victoria de la revolución socialista, pues ha de ejercer funciones indispensables: sofocar los intentos de los explotadores derrotados de establecer su dominio; defender el socialismo en construcción contra cualquier ataque exterior, emprendido por el capitalismo mundial; consolidar y salvaguardar la propiedad social; crear y fortalecer los cimientos económicos del socialismo, y transformar económica y culturalmente la vieja sociedad.

Mediante el análisis de las leyes de la aparición y desarrollo del régimen comunista, Lenin desarrolló la tesis de Marx sobre las funciones y la misión de la dictadura del proletariado.

Caracterizando el método de Marx en el estudio de las leyes del nacimiento y desarrollo del comunismo, y ampliando sus tesis sobre las dos fases de este sistema y sobre ciertas lacras de la vieja sociedad, de las que no puede desembarazarse el comunismo en su primera fase, Lenin hacía especial hincapié en que Marx no "trasplantó" caprichosamente estos vestigios de la vieja sociedad en la nueva, sino demostró lo que era históricamente inevitable en una sociedad procedente del seno del capitalismo: "La vida nos muestra a cada paso los vestigios de lo viejo en lo nuevo, tanto en la naturaleza como en la sociedad." [114] Se requiere un largo período de educación de los hombres en el proceso del trabajo libre, para beneficio de la sociedad, y de la lucha contra las supervivencias, las tradiciones y los convencionalismos "heredados" del capitalismo y del viejo régimen de propiedad privada. Además, en la primera fase del comunismo subsisten aún diferencias entre los obreros y los campesinos, entre la ciudad y el campo, entre los trabajadores manuales e intelectuales...

Cuando las fuerzas productivas hayan adquirido tal desarrollo que sea posible implantar el principio comunista: "De cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades", cuando hayan sido eliminadas las diferencias esenciales entre la ciudad y el campo, entre el trabajo manual e intelectual, desaparecerá toda necesidad de coacción estatal, el trabajo se convertirá en la primera necesidad vital de todos los miembros de la sociedad, que se habituará a trabajar voluntariamente en la plena

[114] V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 25, página 465.

medida de sus facultades y energías, sin coacción alguna y sin normas jurídicas de ningún género. Sólo cuando todos ellos observen, por propia voluntad, las normas de la sociedad socialista y comunista, el Estado socialista podrá extinguirse totalmente por no ser ya necesario, preparando de antemano los órganos de autogestión comunista que hayan de sustituirle.

En los trabajos de Lenin hallaron una solución científica los problemas de la democracia y la dictadura, que ocuparon un importante lugar en la literatura filosófica y sociológica de comienzos del siglo XX.

Los liberales y los reformistas se deshacían en elogios de la democracia burguesa, cantándole las loas más encendidas y afirmando que no podía existir una democracia superior a la burguesa. Kaustky y otros oportunistas y revisionistas pintaban esta democracia como una democracia "pura" y situada "por encima de las clases".

Lenin, empleando acertadamente el método del materialismo dialéctico, puso al desnudo la verdadera esencia de la democracia burguesa, oponiendo a ella la democracia proletaria.

Como proclamaba Lenin, la dictadura del proletariado no excluye en modo alguno la democracia ni la contradice, como declaran falsamente los ideólogos de la burguesía y sus acólitos "socialistas", antiguos y modernos.

Lenin objetó que todos ellos examinaban la dictadura y la democracia "en general", esfumando con ello la oposición real y radical: la existente entre la dictadura burguesa y la proletaria, entre la democracia burguesa y la socialista. Abordó dialécticamente la cuestión de la democracia burguesa, identificándola como una de tantas formas de la dictadura de la burguesía. Comparada con el absolutismo medieval, con las monarquías feudales, representa un evidente progreso, pero volver a ella desde la dictadura del proletariado, desde la democracia socialista, supondría un enorme retroceso en la historia de la sociedad.

La dictadura del proletariado representa un salto revolucionario en el desarrollo social: al cambiar el carácter de clase de la democracia, se amplía inmensamente el marco de ella. Por primera vez en la historia, la dictadura del proletariado ofrece una democracia genuina y real a la inmensa mayoría de la sociedad, a las masas laboriosas, al pueblo. Por consiguiente, representa una negación de la dictadura y de la democracia burguesas y una reafirmación de un nuevo tipo, superior, de la democracia: la democracia socialista.

He ahí la fundamental modificación cualitativa de la democracia al pasar del capitalismo al socialismo.

Para revelar la dialéctica del desarrollo de la democracia socialista como forma de la supraestructura política durante la transición del capitalismo al socialismo y al comunismo, decía Lenin: "El desarrollo de la democracia *hasta sus últimas consecuencias*, la indagación de las formas de este desarrollo, su comprobación en *la práctica*, etc.: todo esto constituye una de las tareas de la lucha por la revolución social. Por separado, ningún democratismo da como resultado el socialismo, pero, en la práctica, el democratismo no se toma nunca "por separado", sino que se toma siempre "en bloque", influyendo también sobre la economía, acele-

rando *su* transformación y cayendo él mismo bajo la influencia del desarrollo económico, etc. Tal es la dialéctica de la historia viva." [115]

Solamente el comunismo —consigna Lenin— está en condiciones de dar una democracia verdaderamente completa; pero, por otra parte, cuanto más completa sea, tanto más pronto será innecesaria y se extinguirá junto con el Estado. Sin embargo, se sobreentiende que persistirá el principio democrático de subordinación de la minoría a la mayoría al resolver todas las cuestiones de la autogestión comunista. Aquí no cabe la negación mera y simple de lo antiguo. De igual manera, la destrucción del parlamentarismo burgués como sistema llamado a representar (por su forma) y a aplastar (en el fondo) al pueblo, no implica una negación del sistema representativo; muy al contrario, supone su mantenimiento y desarrollo sobre una base superior, cualitativamente nueva. También aquí actúa la ley de la negación dialéctica de la negación, que presupone la conservación de todo lo positivo alcanzado en el precedente desarrollo de la democracia.

"Cuanto más completa sea la democracia, más cercano estará el momento en que deje de ser necesaria. Cuanto más democrático sea el "Estado", constituido por los obreros armados, el cual "no será ya un Estado en el sentido estricto de la palabra", más rápidamente comenzará a extinguirse *todo* Estado", escribía Lenin.[116] Pero no dejaba de comprender que este proceso sería largo, gradual, regido por leyes.

Con su examen de los motivos económicos de la extinción del Estado proletario y de sus funciones en el período de transición, Lenin enriqueció el materialismo histórico con las nuevas tesis sobre la acción mutua dialéctica de la base y la supraestructura durante la época de la transición del capitalismo al socialismo y durante la fase superior del comunismo.

En vísperas de la Gran Revolución Socialista de Octubre de 1917, Lenin escribió que las ideas, al prender en las masas, se convertían en una fuerza; y precisamente entonces, los bolcheviques, representantes del internacionalismo proletario revolucionario, hicieron realidad, con su política, la idea que impulsa hacia adelante a los trabajadores de todo el mundo: la idea de la dictadura del proletariado, encarnada en la República de los Soviets.

Demostró, además, cuán falsa era la cantilena, repetida hasta hoy por los ideólogos burgueses, de que el socialismo es "algo muerto, rígido e inmutable, cuando en realidad, *sólo* con el socialismo comienza un movimiento rápido y auténtico de progreso en todos los aspectos de la vida social e individual, un movimiento verdaderamente de masas en el que toma parte, primero, *la mayoría* de la población, y luego la población entera." [117]

La crítica profunda y demoledora a que fue sometido el Estado burgués por Lenin sólo puede compararse, por su importancia, al golpe ases-

[115] V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 25, página 445.
[116] Ibídem, pág. 468.
[117] Ibídem, pág. 466.

tado al capitalismo, a sus bases económicas, por la famosa obra de Marx *El Capital.*

Los problemas del materialismo dialéctico y del materialismo histórico en los trabajos de los discípulos de V. I. Lenin. Los problemas fundamentales de la filosofía marxista, desarrollados de un modo creador en los trabajos de Lenin, fueron abordados durante el período que estamos examinando en los documentos del Partido Bolchevique y en los trabajos de sus dirigentes más destacados, discípulos y compañeros de Lenin.

Un eminente propagandista del marxismo fue *Vatslav Vatlávovich Vorovski* (1871-1923). Desde 1890 tomó parte en las actividades de los círculos revolucionarios estudiantiles. Perteneció a la Unión Obrera de Moscú, estrechamente vinculada a la Unión de Lucha por la Emancipación de la Clase Obrera, constituida en San Petersburgo. Por hacer propaganda revolucionaria, Vorovski permaneció en la cárcel desde 1897 hasta 1899, pasando luego tres años en el destierro. En 1902 emigró al extranjero, donde entabló estrechas relaciones con Lenin y participó en la publicación del periódica *Iskra.*

Durante el período de preparación y realización de la revolución de 1905-1907, desplegó una gran actividad teórica y de organización y tomó parte en la publicación de los periódicos bolcheviques *Vperiod, Proletari* y *Nóvaia Zhizn,* dirigidos por Lenin.

Vorovski dedicó especial atención a la divulgación de la solución leninista del problema de lo espontáneo y lo consciente en el movimiento obrero, problema que trata en sus trabajos: *Frutos de la demagogia* (1905), *El surgimiento de la clase obrera* (1906), *Una utopía pequeñoburguesa* (1906), *La socialdemocracia y la masa obrera* (1907), etc.

Señala Vorovski que, desde el punto de vista de la teoría materialista de Marx, no basta admitir que la lucha de clases va inevitablemente acompañada de elaboración de ideología. Esto no lo niegan ni siquiera los filósofos y sociólogos burgueses. El materialismo histórico exige un estudio concreto del proceso de elaboración de la ideología de las clases en la sociedad capitalista, es decir, ha de indagar cómo se elabora esta ideología, de qué modo se convierte en la concepción del mundo de tal o cual clase y cuál es su contenido clasista. El proceso de elaboración de una ideología y el contenido de la ideología de determinada clase —observa Vorovski— se determinan por el lugar que ocupa esta última en el sistema de las relaciones de producción.[118] Ello explica la diferencia esencial entre la ideología burguesa y la proletaria. La ideología burguesa "no puede traspasar los límites de las necesidades de la clase y de los métodos de satisfacerlas";[119] tiene por misión preservar y sancionar la propiedad privada sobre los medios de producción y la explotación del proletariado. Sólo dentro de estos límites puede la burguesía impulsar el conocimiento científico. La defensa de los intereses de clase de la burguesía se opone a las investigaciones científicas objetivas de las relaciones sociales capitalistas. De ahí que la ideología burguesa se forme, ante todo, como medio de influencia ideológica y no como ciencia. Vorovski opone el proceso de elaboración

[118] V. V. Vorovski, *Obras,* t. I, Moscú, 1933, pág. 340 (en ruso).
[119] Ibídem, pág. 40.

de la ideología del proletariado y el contenido de ella a la formación y al contenido de la ideología burguesa. "Marx cumplió brillantemente la tarea de elaborar la teoría del desarrollo de la clase obrera —escribe Vorovski— porque demostró la coincidencia consecuente de sus intereses de clase con "la transformación de la sociedad sobre principios colectivistas".[120] El "desprecio por la teoría marxista y por la fundamentación teórica de las relaciones entre la socialdemocracia y la masa, entre el partido y la clase",[121] característico de los "economistas" y de los mencheviques, tiene su fuente en la concepción burguesa sobre el papel de la ideología.

Oponer a las teorías burguesas únicamente la experiencia de la lucha económica de clases, experiencia "espontánea, independiente, exenta de la intervención" de la teoría revolucionaria, equivale a desarmar al proletariado ante la ideología burguesa. A ésta se enfrenta la ideología del proletariado, científica y consecuentemente revolucionaria.

También en los trabajos de Y. M. Svérdlov se abordan importantes tesis del materialismo histórico, particularmente de la teoría de la lucha de clases.

Yákov Mijailovich Svérdlov (1885-1919) nació en Nizhni-Nóvgorod. Después del II Congreso del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, se adhirió firmemente a la posición bolchevique-leninista. De 1904 a 1912 llevó a cabo una labor de organización del Partido en las ciudades de la región del Volga, en los Urales y en Moscú. En 1912 fue designado miembro del Comité Central y del Buró del Comité Central para Rusia. De 1906 a 1913 sufrió numerosas detenciones y destierros que le impusieron las autoridades zaristas.

Después de la Revolución de Febrero de 1917, Svérdlov tomó parte en las labores de la Conferencia de Abril del mismo año y fue elegido en ella miembro del Comité Central del Partido Bolchevique, desempeñando un relevante papel en la preparación y realización de la Revolución de Octubre.

Svérdlov atribuía una gran importancia a la teoría revolucionaria. Decía que su optimismo, su "actitud jovial ante la vida", era fruto de su concepción marxista del mundo, "que da ánimo en las condiciones más difíciles".

En sus cartas, discursos y artículos consagró una gran atención a explicar teóricamente la incompatibilidad entre la concepción oportunista del papel y las tareas de la lucha de clase del proletariado y la concepción revolucionaria. A este problema dedicó su artículo *La escisión en la socialdemocracia alemana* y su obra inconclusa *Esbozo de una historia del movimiento obrero internacional.*

La concepción revolucionaria de la lucha de clases parte —segŋn Svérdlov— de la tesis marxista según la cual los problemas sociales fundamentales, y ante todo los relativos a la reestructuración socialista de la sociedad, sólo pueden y deben ser resueltos por las propias masas trabajadoras en el curso de la lucha de clases. Tal es la única vía que conducirá a los trabajadores a transformaciones reales, democráticas y socialistas. Por el

[120] V. V. Vorovski. *Obras*, t. I, Moscú, 1933, pág. 32.
[121] Ibídem, pág. 289.

contrario, la concepción oportunista de la lucha de clases parte de la idea de que la defensa de los intereses del proletariado debe llevarse a cabo mediante diversas combinaciones políticas y reformas económicas realizadas a través del parlamento burgués. La lucha de clase del proletariado es considerada por los oportunistas como un simple apéndice de estas combinaciones y reformas. El punto de vista reformista estima que los cimientos de la sociedad burguesa son inconmovibles y que dentro de ella puede el proletariado satisfacer todas sus reivindicaciones esenciales.

Observaba Svérdlov que la oposición entre las concepciones oportunista y revolucionaria de la lucha de clase se manifestaba con toda claridad en el seno de la socialdemocracia alemana: "Los izquierdistas, sin renunciar a las reformas sociales ni a la lucha para lograrlas, veían en ella un medio de alcanzar el objetivo fundamental: el derrumbamiento del capitalismo y la implantación del socialismo." [122] Por su parte, los derechistas "llevaban su lucha dentro del marco del régimen existente, sin salirse de él y cifrando su éxito en la realización de "las tareas nacionales" de su país".[123] Los derechistas afirmaban que no podía hablarse de "agudización del antagonismo de intereses entre la clase obrera y la clase dominante, habiendo tantos y tan importantes intereses y "tareas nacionales" comunes".[124] Los oportunistas aspiraban a "una simple acumulación de fuerzas en torno a la labor parlamentaria y dentro de los sindicatos", los cuales "desarrollaban demasiado poco la actividad de las propias masas".[125] Semejante conducta no podía reeducar a aquellos sectores del proletariado que habían salido recientemente de las filas de la pequeña burguesía y a los cuales era grata la concepción bernsteiniana de que el socialismo representaba sólo un proceso de defensa de los intereses del proletariado dentro del sistema burgués de producción. La concepción del mundo de estos sectores seguía siendo burguesa, ya que, en las filas del proletariado, los reformistas les enseñaban a buscar el camino y el procedimiento de su más conveniente adaptación al régimen capitalista de explotación. Estas capas "impulsaban el movimiento proletario hacia el oportunismo; bajo la influencia de estas capas comenzó la revisión de la teoría y la práctica anteriores..." [126]

Svérdlov demostró que la interpretación oportunista del papel y las tareas de la lucha de clases conducía a un abandono total de la teoría marxista. La teoría dejó de considerarse guía para la acción práctica. A ella sólo había que recurrir como medio de polémica con los adversarios, pasando a ser una mera fuente de argumentos y no un método de análisis teórico y de influencia práctica revolucionaria sobre procesos sociales concretos. Svérdlov demostró que esta actitud hacia la herencia teórica de Marx y Engels llevaba a identificar los principios de la teoría de la lucha de clases con la concepción burguesa de esta lucha.

También fue un divulgador del marxismo en aquel tiempo *José Vissa-*

[122] Y. M. Svérdlov, *Obras escogidas*, en tres tomos, t. 1, Moscú, 1957, pág. 107 (en ruso).
[123] Ibídem, pág. 106.
[124] Ibídem, pág. 101.
[125] Ibídem, pág. 106.
[126] Ibídem, pág. 92.

rionovich Stalin (Dzhugashvili, 1879-1953). Nació en Georgia y durante los primeros años de su actividad revolucionaria vivió en Transcaucasia.[127]

En la difusión de la teoría marxista-leninista respecto al problema nacional y en la crítica del nacionalismo burgués desempeñó un papel positivo la obra de Stalin *El marxismo y la cuestión nacional*, escrita por consejo de Lenin. En este trabajo, al criticar la teoría idealista y metafísica de la nación, propugnada por los "austromarxistas" O. Bauer y R. Springer (K. Renner), Stalin se apoyaba en la tesis del materialismo histórico sobre el papel determinante de la base económica en el desarrollo de la sociedad, así como en las tesis leninistas de carácter programático sobre el problema nacional.

La teoría idealista de O. Bauer y R. Springer sobre el problema nacional se reducía a definir la nación tan sólo como una comunidad de idioma y de psicología, manifestada ésta en la comunidad de cultura. Todos los rasgos restantes (comunidad de territorio y de vida económica) eran, de acuerdo con esta concepción, simples condiciones del desarrollo nacional. Según Springer, "la nación es una unión de hombres que piensan y hablan del mismo modo", en tanto que a juicio de Bauer es "una comunidad relativa de carácter", y el carácter nacional es la suma de rasgos que distinguen a los hombres de una nación respecto de los de otra. De aquí la definición "completa" a que llega Bauer: "Nación es el conjunto de hombres unidos en una comunidad de carácter sobre la base de una comunidad de destino." [128]

Esta teoría idealista y metafísica que considera ciertos rasgos de la nación —comunidad de idioma y de psicología— como factores autónomos, aislados de las condiciones materiales, económicas, de la vida nacional, estaba llamada a defender el nacionalismo burgués en el terreno de la ideología y la política.

Frente a esta concepción, Stalin define a la nación como una categoría histórica del capitalismo, partiendo al dar esta definición de la teoría marxista de la nación y de las indicaciones dadas por Lenin para resolver el problema nacional. La nación es una comunidad históricamente formada, tan distinta cualitativamente de la comunidad de raza y de tribu (por cuanto es una comunidad económica humana) como de la estatal (por cuanto la nación es una comunidad de hombres que hablan el mismo idioma, mientras que para un Estado no es obligatoria la existencia de una sola lengua). Esto último no significa que distintas naciones hablen siempre distintos idiomas y que todos los hombres que hablan la misma lengua constituyan forzosamente una misma nación. Para cada nación es obligatoria una lengua común, pero la diversidad lingüística no es forzosa para diferentes naciones. Los ingleses y los norteamericanos —escribe Stalin—, aun hablando el mismo idioma, no constituye una misma nación, ante todo porque habitan en territorios distintos, y la comunidad de territorio debe ser considerada como uno de los rasgos necesarios de la nación.

Pero la comunidad de territorio, de por sí, no basta para definir la

[127] Sobre la actividad de Stalin en Transcaucasia, véase el cap. VIII de este tomo.
[128] Citado según el libro de Stalin *El marxismo y la cuestión nacional*. En *Obras*, edición esp., t. 2, Moscú, 1953, pág. 318.

nación. Se precisa también un vínculo económico interno que una las diversas partes de la nación en un todo único. Este vínculo lo crea por primera vez el capitalismo, al crear un mercado nacional y mundial.

Finalmente, las naciones se diferencian entre sí no sólo por la comunidad de idioma, de territorio y de vida económica, sino también por su fisonomía espiritual, expresada en las peculiaridades de la cultura nacional. Si las poblaciones de Inglaterra, Norteamérica e Irlanda, que hablan un mismo idioma, constituyen tres naciones distintas, ello se explica, en particular, porque los habitantes de estos países tienen una psicología peculiar, producto de distintas condiciones de vida y de una historia diferente.

Stalin resume el análisis marxista de la categoría de nación en esta definición concisa: "Nación es una comunidad humana estable, históricamente formada sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada ésta en la comunidad de cultura." [129]

La comunidad de idioma, de territorio y de cultura de un pueblo puede existir mucho antes del capitalismo, pero la nación, como tal, no existe aún en esa fase de la historia: existe sólo la posibilidad de su formación. Esta posibilidad se transforma en realidad —según demostraron Marx, Engels y Lenin— únicamente durante la época del capitalismo en ascenso, sobre la base de la creación de un mercado nacional. De aquí la conclusión de Stalin: "La nación no es simplemente una categoría histórica, sino una categoría histórica de una determinada época, de la época del capitalismo ascensional." [130]

En última instancia, es el carácter de la vida económica de una nación el que determina todo el proceso del desarrollo de ésta, la formación de su psicología y de su cultura. La nación, como cualquier otro fenómeno histórico, obedece a la ley del desarrollo; tiene su principio y también su fin.

No es casual que los adeptos de las concepciones idealistas de O. Bauer y R. Springer, que no aceptaban las tesis básicas del materialismo histórico, acabasen confundiendo la nación, que es una categoría histórica, con la gens, que es una categoría étnica, y con la raza, que es una categoría biológica.

Sin una comunidad de vida económica es inconcebible una comunidad nacional históricamente formada, mientras que la comunidad gentilicia o racial no es indispensable en absoluto para constituir la nación.

La actual nación alemana, por ejemplo, se compone de personas de rasgos raciales distintos: estatura, pigmentación del cabello o de los ojos, etcétera. Y lo mismo podríamos decir de las actuales naciones inglesa, norteamericana, francesa, italiana, rusa y de todas las demás.

Otro eminente colaborador de Lenin, Stepán Gueórguievich Shaumián, desempeñó también un importante papel en la lucha por la victoria de la concepción marxista-leninista del mundo en el movimiento obrero de toda Rusia.

Stepán Gueórguievich Shaumián (1878-1918) nació en Tiflis. En la

[129] J. Stalin, *El marxismo y la cuestión nacional*. En *Obras*, ed. esp., t. 2, pág. 316.
[130] Ibídem, pág. 323.

segunda mitad de la década del 90 entabló relación directa con los marxistas rusos desterrados en aquella ciudad, y en 1900 ingresó en el Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia. A fines de 1902, perseguido por el zarismo, emigró al extranjero e ingresó en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Berlín. Durante su permanencia en la emigración estudió el movimiento obrero internacional y realizó una ingente labor en las organizaciones del P.O.S.D.R. del extranjero.

Su encuentro con Lenin en Ginebra, en 1903, fue decisivo para sus actividades ulteriores.

En el período de la primera revolución rusa (1905-1907), Shaumián fue uno de los más destacados dirigentes de los obreros revolucionarios de Transcaucasia. Durante varios años fue uno de los organizadores de periódicos bolcheviques en aquella zona, colaborando en las publicaciones bolcheviques del extranjero y en el órgano central del Partido, *Pravda*.

Participó en el IV, en el V y en el VI Congresos del Partido. En noviembre de 1917 fue elegido presidente del Comité Ejecutivo del Soviet de Diputados Obreros y Soldados del Distrito de Bakú, y en diciembre del mismo año se le designó comisario extraordinario para los asuntos del Cáucaso. El 20 de septiembre de 1918 fue vilmente asesinado por los intervencionistas ingleses y sus lacayos, los socialrevolucionarios-mencheviques.

Shaumián concentró su atención en los problemas palpitantes de la teoría marxista-leninista, ligados íntimamente a la lucha revolucionaria del proletariado, y, especialmente, en los problemas de la concepción materialista de la historia.

Criticando a los historiadores idealistas, que propugnaban el culto del héroe y describían solamente los aspectos externos de los acontecimientos históricos, Shaumián decía: "...Al historiador superficial, que observa los fenómenos a vista de pájaro, le parece que lo único importante de la historia son estos acontecimientos. Pero lo que condiciona y *determina* la vida de los pueblos, el curso de su historia, no son los sucesos aparentes, por emocionantes y efectistas que resulten, sino la vida económica cotidiana, corriente, "pacífica", de las masas populares, sus actividades productivas, sus relaciones internas de clase".[131]

Rebatió las concepciones subjetivistas que reducen la historia a los actos de reyes y caudillos, príncipes y obispos, arguyendo que la historia se convierte en un cuento si no se ponen al descubierto los nexos causales ni las leyes objetivas de la evolución social. A este respecto, citaba el ejemplo de Armenia, pintada por los idealistas como campo de batallas, de saqueos y de devastaciones: "Pero para que todo eso fuera posible, debía haber en el país gentes que aniquilar y riquezas que saquear. ¿Cómo vivía el pueblo y cómo producía tales riquezas? ¿De qué medios de producción económica y artística disponía? ¿A qué nivel se hallaba su comercio y cuáles eran las demás relaciones económicas, internas y externas? ¿Qué instituciones u organismos sociales le servían en su lucha por la existencia, con la naturaleza y con los extranjeros? La familia, las

[131] S. G. Shaumián, *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. rusa, t. 1, Moscú, 1957, página 374.

formas del régimen gentilicio, el nacimiento de las clases y sus relaciones mutuas, el desarrollo gradual del organismo del Estado, etc.: eso es lo que esperamos, en primer término, de una historia más o menos seria y completa. Sólo semejante historia puede explicarnos el sentido de los acontecimientos y de los actos de los protagonistas, su valor histórico y su significación." [132]

Mostró, asimismo, lo erróneo y nocivo de la interpretación subjetivista del papel del individuo: "Los grandes movimientos sociales son el efecto de profundas causas sociales y políticas y no de los actos de individuos aislado, por mucho talento que éstos posean." [133]

Mediante una acertada combinación de la teoría y la práctica, Shaumián exalta el valor que encierra la teoría marxista del pueblo como artífice de la historia para la estrategia y la táctica del Partido Comunista y del movimiento obrero: "La potencia del movimiento obrero contemporáneo, dirigido por la socialdemocracia, estriba en que saca a la palestra de la historia, como fuerza combatiente, a las *masas* obreras." No hacen la historia "las proezas individuales de unos héroes que se sacrifican en pro de los demás, sino la lucha de las masas obreras, orientadas por la luz de la conciencia socialdemócrata y organizadas como clase." [134]

Pero, al mismo tiempo, Shaumián, de completo acuerdo con la teoría del materialismo dialéctico, señalaba el importante papel de las personalidades en la historia, destacando especialmente a los marxistas, cuya obra progresiva jamás caerá en el olvido.

Cuando el Partido Bolchevique preparaba a las masas trabajadoras de Rusia para el asalto a la autocracia zarista, Shaumián publicó varios artículos teóricos reafirmando la doctrina marxista sobre las clases, la lucha de éstas y la revolución social. Ridiculizando las utopías de los "reformadores bonachones", escribía: "...Dentro de la sociedad actual, basada en la propiedad privada y en la libre competencia, no es posible destruir la explotación. Por el contrario, en los países capitalistas vemos crecer más y más la cuota de la plusvalía, es decir, el grado de explotación de los obreros." [135]

Aprovechando ampliamente las estadísticas burguesas, hizo ver que sus datos confirmaban la ley general de la acumulación capitalista descubierta por Marx, la depauperación de los trabajadores, el incremento de la delincuencia, del alcoholismo y de la prostitución bajo el capitalismo. "La escuela antropológica criminalista moderna, representada por el célebre Lombroso, por Tarnowsky y por Ferrero, ha pretendido y pretende hacer creer que estas repulsivas manifestaciones de la civilización contemporánea no son sino categorías puramente biológicas, antropológicas... En la actualidad, las teorías sociológicas, de una parte, y un sinfín de investigaciones estadísticas, de otra, han establecido definitivamente que los fenómenos citados, como manifestaciones amplias y masivas, no son categorías biológicas, sino sociológicas, resultado directo del régimen social impe-

[132] S. G. Shaumián, *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. rusa, t. 1, pág. 373.
[133] Ibídem, tomo 2, Moscú, 1958, pág. 33.
[134] Ibídem, pág. 259.
[135] Ibídem, pág. 42.

rante, anormal y cruel, y de la situación económica, insegura y mísera de la población." [136]

Shaumián defendió y divulgó la teoría marxista-leninista de la revolución, haciendo frente tanto a los reformistas como a los anarquistas. A las prédicas reformistas de desterrar toda "utopía revolucionaria" y a sus ilusiones de crear un "partido evolucionista", pacífico y reformista, opuso Shaumián el materialismo histórico, que "no sólo no niega la sujeción a leyes de las revoluciones súbitas y violentas, sino que, por el contrario, las considera, por así decirlo, parte integrante de la evolución, elemento indispensable del proceso del desarrollo histórico." [137]

Las clases explotadoras, en defensa de sus intereses, salvaguardados por el régimen imperante, se resisten a abandonar voluntariamente el poder. Para acabar con su dominio, el factor decisivo es la revolución social. "...El desarrollo evolutivo espontáneo de la sociedad —escribe Shaumián— es sustituido por cataclismos, sacudidas y *revoluciones* inevitables que eliminan las viejas "supraestructuras", que no corresponden a las relaciones efectivas entre los hombres y frenan el progreso de la sociedad." [138]

Desenmascarando a los reformistas como agentes de la burguesía en el movimiento obrero, escribe Shaumián: "¿Puede considerarse el *revolucionarismo* incompatible con el *evolucionismo* y opuesto a él? ¿Puede declararse que las revoluciones son históricamente casuales, perjudiciales, "injustas", "inmorales" y, por consiguiente, reprobables? Para dar respuesta afirmativa a las preguntas planteadas hace falta ser un filisteo ciego y sin remisión o un miserable declarado, un pregonero de un régimen vetusto y caduco, que oprime a toda la sociedad." [139]

Es también hostil a la clase obrera —consignaba Shaumián— la actitud rebelde anarquista hacia la revolución, que se desentiende de las leyes objetivas del desarrollo de la sociedad: "Sólo una actitud consciente hacia el proceso histórico, una interpretación justa y científica de las leyes de la historia y, además, la capacidad de combinar lo evolutivo con lo revolucionario pueden garantizarnos una labor sensata, adecuada a un fin, auténticamente revolucionaria." [140]

Shaumián puso al desnudo el estrecho parentesco del revisionismo filosófico con el revisionismo político. Mientras los renegados de toda laya justificaban su prédica de una "colaboración pacífica entre las clases" y de "reformas sociales graduales", alegando que los problemas de la táctica no tenían nada que ver con los principios del marxismo, Shaumián escribía: "...Oponer la táctica a los principios es burlarse del marxismo de la manera más soez..." [141]

El problema nacional ocupa en sus obras un lugar destacado. A las concepciones metafísicas de la escuela nacionalista burguesa de derecho político opone Shaumián el enfoque dialéctico marxista del problema nacio-

[136] S. G. Shaumián, *Obras escogidas*, t. 1, pág. 49.
[137] Ibídem, pág. 64.
[138] Ibídem, pág. 68.
[139] Ibídem, pág. 70.
[140] Ibídem, pág. 71.
[141] Ibídem, pág. 275.

nal y de su solución. Invoca como ejemplo la diferente actitud de Marx hacia la división de Polonia de acuerdo con las condiciones históricas y los intereses del movimiento democrático; este mismo enfoque histórico y concreto era el que determinaba la actitud del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia sobre la autonomía polaca; y eso era lo que, según Shaumián, no podían "comprender ni digerir gentes de mentalidad abstracta, principios absolutos y fórmulas puras y "eternas", que ven una "contradicción" en todo ello." [142]

Considerando que "el nacionalismo es tan inmanente" a la ideología y a la práctica burguesas como el internacionalismo lo es a la nueva ideología socialista",[143] Shaumián desenmascaró consecuentemente el nacionalismo burgués, pugnó por el reforzamiento de la unidad del proletariado, por el triunfo del internacionalismo proletario, "que es un bien inestimable para el proletariado".

A propuesta de Lenin, Shaumián escribió, y publicó en 1914, una extensa obra titulada *La autonomía nacional-cultural*, en la que criticaba esta sutil variedad del nacionalismo.

El principio fundamental de los socialnacionalistas —escribía— consiste en dividir a los obreros por nacionalidades; además, el nacionalismo burgués está intimamente relacionado con el oportunismo. "El nacionalismo y el oportunismo son los enemigos jurados del marxismo, y nada tiene de extraño que, como hermanos siameses, estén siempre unidos. No es de extrañar que la reivindicación de la autonomía nacional-cultural parta siempre del campo de nuestros liquidadores oportunistas." [144] Defendiendo el marxismo-leninismo, en pugna contra los nacionalistas y oportunistas, Shaumián demostró que las contradicciones nacionales son parte integrante de la contradicción entre el capital y el trabajo y sólo podrán ser suprimidas con el derrumbamiento del régimen capitalista, cuando el trabajo se libere del yugo del capital.[145]

Shaumián subraya que el marxismo resuelve el problema nacional en cada caso por separado, en su expresión específica, concreta e histórica, y no "en general", independientemente de las circunstancias de lugar y tiempo.

Los trabajos teóricos de Shaumián, fiel discípulo y colaborador de Lenin, contribuyeron a los éxitos alcanzados por el Partido en su lucha contra los nacionalistas burgueses, mencheviques y otros enemigos del marxismo-leninismo.

Durante el período a que nos hemos venido refiriendo, también tomaron parte activa en la lucha en pro del leninismo y en la difusión de las ideas marxistas-leninistas M. I. Kalinin, V. Z. Kezjoveli, V. E. Kinguisepp, S. M. Kírov, G. M. Krzhizhanovski, V. V. Kuibychev, P. N. Lepeshinski, F. I. Majaradze, N. Narimanov, M. S. Olminski, G. I. Petrovski, S. S. Spandarián, P. I. Stuchka, A. G. Tsulukidze y otros dirigentes del movimiento obrero revolucionario en Rusia

En la lucha por la victoria de la concepción marxista del mundo des-

[142] S. G. Shaumián. *Obras escogidas*, ed. cit., t. 1, pág. 159.
[143] Ibídem, pág. 516.
[144] Ibídem, pág. 457.
[145] Ibídem, pág. 146.

empeñaron un papel importante los acuerdos y otros documentos del Partido Bolchevique, así como los artículos publicados en la prensa del Partido. Todos ellos enriquecieron la filosofía del materialismo dialéctico y del materialismo histórico, combinaron sus tesis y conclusiones con la actividad práctica revolucionaria y contribuyeron así al fortalecimiento sucesivo de la influencia de dicha filosofía.

5. Las ideas filosóficas leninistas a la luz de la revolución en la física que prosigue su curso en la segunda década del siglo XX.

Las tesis dialéctico-materialistas y las apreciaciones de Lenin en su análisis filosófico de las ciencias naturales a fines del siglo XIX y a comienzos del XX obtuvieron brillante confirmación en el desarrollo de la física durante la segunda década del presente siglo, época en la que se elabora ampliamente la teoría electrónica de la materia. A la vez, y en correspondencia con ella, se concibió el cuadro físico del mundo, que puede ser llamado electromagnético y que vino a reemplazar al antiguo cuadro mecánico. Por otra parte, en esta segunda década decrecieron los coqueteos de ciertos físicos con el idealismo en boga.

Lenin vuelve a tratar los problemas filosóficos de las ciencias naturales en varios trabajos correspondientes a los años de 1910 a 1916, desarrollando más aún las tesis expuestas en *Materialismo y empiriocriticismo.*

En 1913 escribe: "Los novísimos descubrimientos de las ciencias naturales —el radio, los electrones, la transformación de los elementos— han confirmado de un modo admirable el materialismo dialéctico de Marx, a despecho de las doctrinas de los filósofos burgueses con sus "nuevos" retornos al viejo y podrido idealismo." [142]

En 1914, Lenin complementa la apreciación que hizo Engels de los progresos de las ciencias naturales; a las palabras de Engels de que el materialismo del siglo XVIII fue "eminentemente mecanicista" y de que no tuvo en cuenta el novísimo desarrollo de la química y de la biología, Lenin añade: "...Y en nuestros días debiéramos agregar la teoría eléctrica de la materia..." [143] Comentando la afirmación de Engels de que la naturaleza es una confirmación de la dialéctica (confirmación muy rotunda, según demostraban las ciencias naturales modernas), Lenin dice: "¡Esto se escribió antes del descubrimiento de los electrones, de la transformación de los elementos, etc.!" [144]

Todas estas aseveraciones vienen a recalcar lo dicho en *Materialismo y empiriocriticismo.* Ahora, Lenin destaca especialmente los puntos esenciales de la revolución que se opera en la física, como si con ello resumiera y sintetizara su análisis filosófico de las ciencias naturales de la época. A juicio de Lenin, estos puntos son el descubrimiento del radio (transformación de los elementos) y de los electrones, descubrimiento que

[142] V. I. Lenin, *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 19, pág. 4. (Trad. esp. en *Obras escogidas,* en dos tomos, t. 1, Moscú, 1948, págs. 66-67.

[143] V. I. Lenin, *Carlos Marx.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 21, pág. 36.

[144] Ibídem, pág. 37.

sirvió de base a la teoría eléctrica de la estructura de la materia y de acuerdo con ella, a la imagen electromagnética del mundo.

En sus *Cuadernos filosóficos* (1914-1916), Lenin se refiere reiteradamente a los electrones, señalando los diferentes aspectos del estudio filosófico de la estructura de la materia. En el libro de A. Rey *La filosofía contemporánea*, Lenin subraya un pasaje donde se dice que la concepción mecanicista aspira a adquirir una forma, llamada teoría electrónica, según la cual los electrones son los últimos elementos de toda realidad física. Frente a este pasaje, tenemos la siguiente apostilla de Lenin: "Teoría electrónica = "mecanismo"." [145]

Como, en este caso, Rey se refiere de hecho a la base materialista de la teoría electrónica, Lenin entrecomilla la palabra "mecanismo", como solía hacer en *Materialismo y empiriocriticismo*, significando que los científicos burgueses dan a menudo al materialismo el nombre de mecanicismo y emplean la expresión "mecanicista" en el sentido de "materialista". Lo importante es que Lenin corrige, conforme el espíritu materialista, la apreciación positivista de Rey sobre la teoría electrónica, como ya hizo en *Materialismo y empiriocriticismo.*

Después de mencionar especialmente el aspecto gnoseológico de los problemas relacionados con la teoría electrónica, Lenin hace ver que esta teoría podía servir de apoyo al materialismo en su lucha no sólo contra los epígonos del idealismo contemporáneo, que negaban la realidad objetiva de la materia y de sus partículas, sino contra los idealistas de siglos pasados, cuando el idealismo se conjugaba con la dialéctica, como hacían los representantes de la filosofía alemana de los siglos XVII y XVIII y comienzos del XIX. Así, por ejemplo, estudiando los libros de Feuerbach y Leibniz, y consignando la existencia de elementos dialécticos en la filosofía de este último, Lenin acota una reflexión de Leibniz, en la que afirma que toda la naturaleza está dotada de almas o de seres semejantes a las almas, ya que —dice Leibniz— el microscopio permite convencerse de que hay multitud de seres inaccesibles a la vista y de que existen más almas que partículas de polvo y átomos. Ante tal reflexión, Lenin escribe: "¡Compárese con los electrones!" [146]

Esta anotación sugiere que Lenin, al establecer la comparación con los electrones, quería poner de relieve el idealismo leibniziano reteniendo o, por mejor decir, trasladando a un terreno materialista la idea dialéctica de la actividad interna y del automovimiento de las "mónadas". En efecto, los electrones son más numerosos que los átomos, y no digamos ya que las partículas de polvo. Desarrollan constante actividad; se mueven en los átomos a una velocidad vertiginosa, siendo atraídos por el núcleo atómico, de carga positiva, y repeliéndose los unos a los otros como partículas de carga idéntica. Por tanto, el movimiento propio de los electrones y la causa de este movimiento son de carácter dialéctico por reunir en sí mismos la unidad de las contradicciones, que siempre es fuente de impulso interno, de "automovimiento". De ahí que la comparación con los elec-

[145] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, pág. 433.
[146] Ibídem, pág. 379.

trones en este contexto pueda significar una sola cosa: desde el punto de vista del materialismo, en lugar de "almas" hay que decir "electrones" si es que se quiere comprender los procesos que se verifican en el interior de los átomos.

De igual manera, apoyándose en la teoría electrónica, Lenin critica el idealismo hegeliano, que tiende a menoscabar el atomismo de los materialistas de la Antigüedad. Refiriéndose a uno de los ataques de Hegel contra Epicuro, examina su argumentación a la luz de las ciencias naturales contemporáneas. ¿Confirman éstas la posición de Hegel o, por el contrario, la refutan, respaldando el criterio de Epicuro? Tal es la cuestión que interesa a Lenin. Con ese motivo, apela de nuevo a la teoría electrónica. Hegel declara que Epicuro atribuye un movimiento curvilíneo a los átomos y que eso es "lo que hay de más arbitrario y más aburrido en Epicuro". ¿Y qué es lo que ha demostrado la teoría electrónica? Que los electrones, en el interior del átomo, tienen un movimiento curvilíneo, girando alrededor del núcleo central. Por consiguiente, la idea de Epicuro ha sido confirmada por la ciencia contemporánea, y lo "arbitrario y aburrido" no radican, ni con mucho, en este genial acierto del pensador antiguo, sino en el "Dios" inventado por los idealistas. Ese es el sentido de la anotación marginal hecha por Lenin junto al pasaje en que Hegel niega el movimiento curvilíneo de los átomos: "¿Y los electrones?" [147]

Es de suma importancia la tesis leninista de que la infinita variedad de formas de la materia no debe limitarse a una cualquiera de sus formas discretas, por ejemplo, a los electrones como partículas supuestamente simples, "últimas", en las que se agotaría todo el conocimiento de la materia. Comparando los electrones con los átomos, puede concluirse que son sólo un peldaño aislado en la infinita escala del desarrollo y de complicación de las formas y los tipos de la materia. En relación con esto, Lenin llamó la atención sobre la tesis hegeliana de la unidad de lo finito y lo infinito. Hegel decía que su unidad no es confrontación exterior, aunque cada uno de los contrarios contiene en sí esta unidad y, a la vez, representa la eliminación de sí mismo, de modo que la finitud constituye una salida de sí; por eso, contiene lo infinito como su opuesto ("lo otro con respecto a sí mismo").

Precisamente esta tesis dialéctica era la que Lenin proponía "aplicar a los átomos *versus* los electrones", demostrando "en general la infinitud de la materia en profundidad..." [148]

Todos estos problemas eran de excepcional importancia para la física y para las ciencias naturales en general. En los años subsiguientes a la aparición de *Materialismo y empiriocriticismo* se produjeron cambios importantes en la correlación de fuerzas filosóficas en pugna dentro de las ciencias naturales. Ya en 1908, Wilhelm Ostwald, figura visible del "energetismo", que dedicó muchos años a combatir la atomística y a desterrar de las ciencias naturales hasta la idea de la materia y sus partículas —los átomos y las moléculas—, se vio obligado a proclamar públicamente su derrota. Los datos experimentales, entre ellos los que sirvieron de base a

[147] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, pág. 290.
[148] Ibídem, págs. 101-102.

la teoría electrónica, le obligaron a reconocer la existencia real de los átomos y de las moléculas.

Ello implicaba una victoria indiscutible del materialismo sobre el idealismo. La sucesiva evolución de la teoría electrónica y, en particular, la elaboración del modelo del átomo, seguían la senda de la admisión materialista de la realidad del átomo, de su estructura interna y de sus partes integrantes (estructurales). A este respecto constituyó un gran paso hacia adelante el descubrimiento por Rutherford, en 1911, del núcleo atómico, como partícula realmente existente de la materia, situada en el centro del átomo. Este descubrimiento hizo resucitar inmediatamente la vieja idea de que el microcosmos, o mundo atómico, estaba constituido igual que el macrocosmos, o mundo de los cuerpos celestes: de la misma manera que en el sistema solar los planetas giran alrededor del Sol siguiendo órbitas determinadas, también en el átomo (como sistema solar en miniatura) los electrones giran en torno al núcleo según órbitas estrictamente determinadas. Semejante idea formaba parte de la denominada "física clásica", que se imaginaba lo "invisible" (el mundo de los átomos) idéntico a lo "visible" ("mundo de los cuerpos celestes"). Sin embargo, se estableció una diferencia sustancial: los cuerpos celestes se movían bajo la influencia de las fuerzas de la gravitación, mientras que los electrones (cargados de electricidad negativa) giraban alrededor del núcleo (cargado de electricidad positiva) bajo la influencia de fuerzas eléctricas.

Mas por muy evidente y verosímil que fuese el nuevo modelo planetario del átomo, que desplazó al primero, imperfecto y estático, de Thomson, aún carecía de una base sólida: las leyes de la electrodinámica clásica eran claramente infringidas por este modelo, pero, por el momento, los físicos no podían idear otra cosa. No obstante, los primeros contornos de la síntesis teórica, madura ya. en el terreno de la física, se perfilaron acusadamente después del descubrimiento del núcleo atómico.

Pero en el camino del nuevo modelo electrónico del átomo se interpuso algo más que las contradicciones con las leyes de la electrodinámica clásica. Había, por lo menos, dos cuestiones a esclarecer: Primera, cuántos electrones formaban el átomo de tal o cual elemento químico; segunda, cómo se distribuían y se movían en el interior de aquél. En las respuestas a tales preguntas se encerraba, ante todo, la clave del enigma de la estructura del átomo.

La primera pregunta recibió respuesta en 1913; la segunda, algo más tarde. Y ello representaba un triunfo gigantesco de la física y de las ciencias naturales en su conjunto. Ya de por sí, el planteamiento de tales cuestiones y la búsqueda de las soluciones correspondientes contribuyeron directa e inmediatamente al fortalecimiento de las posiciones del materialismo en general y, muy en particular, en el terreno de las ciencias naturales, ya que se trataba de esclarecer las propiedades físicas concretas o la estructura interna de partículas que se consideraban realmente existentes y de carácter material. La falsedad de la tesis machista sobre la "desaparición" de la materia, de su "sustitución" por la electricidad, ante cuyo influjo se rendían recientemente los físicos poco versados en filosofía, se hizo más evidente aún a partir del momento en que Ostwald reconoció

la realidad de los átomos, precisamente al ser contado el número de sus "fragmentos" cargados eléctricamente (iones) y descubiertos los electrones como partes integrantes de ellos.

Sin precisar el número total de electrones situados dentro de una envoltura atómica no era posible resolver el problema del modelo del átomo, ya que antes de hablar de la distribución de los ladrillos de un edificio a construir hay que saber de cuántos ladrillos se dispone. La respuesta a esta pregunta constituyó una grandiosa síntesis teórica, gracias a la cual los tres principales descubrimientos de fines del siglo XIX —los rayos Roentgen, la radiactividad y el electrón— fueron puestos en relación con la ley periódica de Mendeleev y, por medio de ella, enlazados entre sí.

En consonancia con esto, en 1913 se produjeron tres notables descubrimientos que seguían la dirección indicada. El primero consistió en hallar una relación directa entre los rayos Roentgen y la ley periódica de los elementos. Moseley estableció la dependencia entre los datos experimentales sobre la longitud de la onda de los rayos X de una serie de elementos y la posición de estos mismos elementos en el sistema periódico de Mendeleev. De los datos obtenidos, dedujo, mediante algunas operaciones matemáticas simples, un número entero, específico para cada elemento químico, que indicaba el número de orden del elemento en cuestión dentro de la serie general de elementos dispuestos con arreglo a la ley periódica. De aquí se sacó la conclusión de que el número de orden del elemento (es decir, el de su lugar en el sistema periódico de Mendeleev) indicaba el signo numérico de la carga del núcleo y, por consiguiente, el número total de electrones en la envoltura de un átomo neutro.

Esto vino a ser una confirmación más de la ley del tránsito de los cambios cuantitativos a cualitativos. Al aumentar en una unidad la carga positiva del núcleo atómico (y correspondientemente, también en una unidad, el número total de electrones dentro de la envoltura de un átomo neutro), se efectúa el paso al elemento siguiente del sistema periódico o, dicho de otro modo, el paso de un elemento químico, provisto de un signo cualitativo, a otro elemento, su seguidor inmediato, que ya posee otro signo cualitativo distinto.

La ley de Moseley permitía indicar los sitios aún vacantes en el sistema periódico, que en el futuro deberían ser cubiertos por elementos hasta hoy desconocidos para nosotros. Así fue hallada la vacante número 61 (de la familia de los lantanoides) que después fue ocupada por el prometeo, elemento sintetizado artificialmente.

Se llegó al segundo descubrimiento al especificar la esencia de las radiaciones α y β, que tienen lugar en la desintegración radiactiva de los elementos. Analizando estos procesos desde el punto de vista material, es decir, comprobando por vía química qué elementos se formaban a consecuencia de esta desintegración, los científicos observaron que, por ejemplo, del radio (situado en el segundo grupo del sistema periódico) surgía la emanación de radio (denominada posteriormente radón), clasificada en el grupo cero del mismo sistema. Por consiguiente, se producía algo así como un "desplazamiento" del elemento dos puestos a la izquierda en el sistema de Mendeleev, su traslado dos puestos más cerca del co-

mienzo del sistema. La propia teoría de la desintegración radiactiva, sugerida en 1903 por Rutherford y Soddy, fue comprobada prácticamente gracias a este tipo de investigación experimental. Se aclaró que el peso atómico del radio desintegrado equivalía a 226, y el de las partículas alfa emitidas (átomos ionizados del helio) era igual a 4. De ser cierta la hipótesis de que la radiactividad es una desintegración de elementos, el peso atómico de la emanación que se formaba debía equivaler a 226 — 4 = 222. Y así fue en realidad.

Una vez confirmados experimentalmente estos datos, se hallaron numerosos hechos nuevos que testimoniaban que la desintegración alfa de cualquier elemento suscitaba siempre su "desplazamiento", dos puestos a la izquierda en el sistema, es decir, la transformación del elemento inicial en otro que se hallaba a la izquierda de él, dos grupos más allá. De igual manera se comprobó experimentalmente que la desintegración β constituía una especie de "desplazamiento" del elemento en un puesto hacia la derecha, hacia el grupo vecino al elemento inicial. Sintetizando estos hechos, Soddy y Fajans, independientemente el uno del otro, descubrieron una ley especial llamada ley del "desplazamiento". En esta ley se concreta, aplicado a los fenómenos radiactivos, la ley periódica de Mendeleev, que sirve de base a la del desplazamiento. De tal modo, los tabiques de las casillas del sistema periódico, que antes parecían inmóviles y fijos, mostraron ser movibles y variables por contener elementos químicos móviles, mutables, que se transformaban los unos en los otros. Estos descubrimientos fueron una nueva y brillante expresión de carácter dialéctico de los elementos químicos, una nueva confirmación de las ideas del materialismo dialéctico.

Al igual que cualquier ley de la naturaleza, la "ley del desplazamiento" encerraba en sí la posibilidad de prever nuevos fenómenos, desconocidos aún, y, por consiguiente, la de ser comprobada prácticamente ella misma. Por ejemplo, colocando en series radiactivas consecutivas, de acuerdo con la "ley del desplazamiento", los elementos iniciales y los productos de su desintegración (se establecieron tres series: la del uranio, la del torio y la del actinio), se observa la ausencia de un eslabón que precede al actinio. El elemento ausente fue predicho por cálculos basados en la "ley del desplazamiento"; y, en efecto, fue descubierto poco más tarde en 1918, por vía experimental. Se le dio el nombre de protoactinio, clara indicación de su vínculo genético con el actinio. De tal modo. la historia de la ciencia repitió el itinerario que en tiempos recorriera Mendeleev, describiendo, sobre la base de la ley por él descubierta, las características de los elementos desconocidos todavía. En esencia, se trataba de un nuevo triunfo del materialismo y también de la dialéctica, que irrumpía literalmente en la doctrina de la materia gracias al descubrimiento de la mutabilidad y de la transformación de los elementos.

El tercer descubrimiento derivaba de los dos anteriores, siendo una continuación de ellos. Ya antes se habían observado casos de total identidad química en diversos elementos de peso atómico distinto, formados en virtud de diferentes procesos radiactivos. La "ley del desplazamiento" permitió descubrir en todas estas transformaciones una línea de sucesión regida por leyes; se comprobó que era posible el retorno al elemento

inicial, pero en un plano más elevado, es decir, sobre la base de los procesos de desintegración radiactiva efectuados con anterioridad.

El retorno del elemento a su punto de partida como resultado de los desplazamientos radiactivos que se realizaron en direcciones contrarias y que constituían a modo de una mutua compensación, trajo consigo la restauración (junto con la carga del núcleo) de las propiedades químicas del elemento. Esto explicó el extraño fenómeno de que elementos aparentemente diversos mostrasen una identidad química. Se demostró que no se trataba de elementos distintos, en esencia, sino de un mismo elemento.

Con ello quedó eliminada otra dificultad que hasta entonces impedía a los científicos relacionar los resultados obtenidos en el estudio de los fenómenos radiactivos con el sistema periódico de los elementos: el número de "elementos" radiactivos superaba casi en tres veces al de los lugares correspondientes en el sistema periódico, los cuales, además, estaban ya ocupados por otros elementos. Vino a aclararse que todos los "elementos" radiactivos cabían perfectamente en el sistema periódico; de modo que todas las dificultades quedaron eliminadas. Es más: igual que en los casos de los dos descubrimientos anteriores, fue precisamente la ley periódica de Mendeleev la que proporcionó la clave para comprender la esencia de los fenómenos estudiados, pues permitió comprobar el retorno de los elementos a sus puntos de partida con el restablecimiento de su carga atómica, pese a la disminución de su masa.

En 1913, Soddy propuso considerar isótopos (elementos que ocupan el mismo lugar en la tabla atómica) todos los llamados "elementos radiactivos" de igual carga atómica, pero masa distinta, puesto que ocupaban lugares idénticos en el sistema periódico de Mendeleev. Así se estableció la diferencia entre el elemento químico que ocupa determinado lugar en el sistema periódico y sus variedades (isótopos), las cuales ocupan en ese sistema el mismo lugar que el elemento en cuestión, aunque se diferencian entre sí por su masa.

El descubrimiento de Soddy trajo consigo dos importantísimas consecuencias. En primer término, demostró definitivamente que el peso atómico no podía tomarse como signo determinante del lugar del elemento en el sistema periódico, según se consideraba antes: átomos de masas diversas ocupaban un mismo lugar del sistema (los isótopos), y se observaron casos en que átomos de masas idénticas, pero distinta carga nuclear, correspondían a puestos distintos en el sistema (los isóbaros). Por consiguiente, parecía desmoronarse el cimiento del antiguo cuadro mecanicista del mundo y, con él, la base de la antigua interpretación de la ley periódica (para la que el peso atómico era el rasgo determinante del elemento), siendo reemplazado por la propiedad eléctrica de la materia: la carga positiva del núcleo, que indicaba directamente el lugar del elemento en el sistema de Mendeleev e incluso el número de este lugar. Así se forjó la piedra angular del nuevo cuadro, electrodinámico, del mundo con su concepto central de carga nuclear. En segundo término, el descubrimiento de los fenómenos isotópicos destruyó de una vez para siempre el último reducto de la antigua concepción metafísica del átomo, según la cual todos los átomos de cualquier elemento debían considerarse absolutamente idénticos entre sí. El concepto del isótopo como variedad de un

elemento químico reveló diferencias dentro de la identidad, la eliminación de la identidad abstracta que se atribuía hasta entonces a los átomos y la transformación de su identidad abstracta en concreta y relativa. Esta circunstancia permitió a la idea del desarrollo penetrar en la teoría del átomo con mayor profundidad y con más firmeza teórica que hasta entonces.

Así, pues, se produjo un nuevo progreso en la novísima revolución operada en la física. La atención de los físicos materialistas se centró en las tareas constructivas que no habían sido resueltas durante el primer decenio del siglo XX, en la creación de nuevas ideas y concepciones teóricas. La tarea de llegar a una síntesis teórica pasó a ser la tarea primordial en la física. Y comenzó a realizarse de modo que los descubrimientos, anteriormente aislados, se pusieran en relación con la ley periódica —base común de todos ellos— y, por intermedio de la misma, se enlazaran entre sí. La dialéctica iba penetrando espontáneamente en las ciencias naturales junto con la idea del desarrollo de la materia. La supuesta "desaparición" de la materia se esfumó como la niebla, cobrando relieve los primeros perfiles de la teoría eléctrica de la materia, especialmente los de la teoría electrónica de la estructura del átomo. Esta última aparecía, en particular, y de manera objetiva, como una teoría materialista apoyada en el reconocimiento de la realidad objetiva de la materia y de sus partículas: átomos, electrones y núcleos. Con sus concepciones del desarrollo y de la estructura de la materia, la nueva física confirmaba una y otra vez el materialismo dialéctico, testimoniando la profunda clarividencia del análisis leninista de las ciencias naturales contemporáneas.

La ley periódica de Mendeleev aparecía ahora enriquecida por los descubrimientos físicos realizados en la divisoria de los siglos XIX y XX y, además, se mostraba capaz de revelar la esencia recóndita de aquellos descubrimientos. En la teoría de la materia, la ley periódica pasó a ocupar el lugar central que ocupaba la ley de la conservación y transformación de la energía en la teoría del movimiento, o el darvinismo en la ciencia de la naturaleza orgánica. Todos los conceptos y nociones que se introdujeron en la física en 1913 y que, además de revolucionarla, se convirtieron en la base de nuevas concepciones teóricas sobre la estructura de los átomos y la transformación de los elementos, se sustentaban plenamente sobre la ley periódica. Es más, en puridad, no hacían sino expresar diversos aspectos o manifestaciones de dicha ley; el número de orden significaba el número del puesto ocupado por el elemento en el sistema periódico de Mendeleev; el desplazamiento de los elementos indicaba su traslado de un lugar a otro dentro del sistema; y la isotopia señalaba la presencia de átomos en un mismo lugar del sistema de Mendeleev.

Todos estos nuevos conceptos se centraban, como en un foco, en el concepto de la carga del núcleo atómico, de igual manera que, a principios del siglo XIX, todas las leyes y representaciones de la atomística convergían en el concepto de peso atómico, punto central en aquel tiempo. Se confirmó brillantemente la idea de que la doctrina de la ley periódica venía a ser una especie de "darvinismo inorgánico", idea sugerida por Crookes a fines del siglo XIX. Hasta entonces, dicha tesis no había sido

comprobada experimentalmente y sólo representaba una hipótesis. Ahora, en cambio, la teoría de la ley periódica, enriquecida por el descubrimiento de la radiactividad (transformación de los elementos químicos), aparecía, realmente, como la ciencia del desarrollo de la materia en la naturaleza inorgánica. Así se explica el creciente interés filosófico hacia la ley periódica, como ley fundamental del desarrollo de la materia, que refleja, a su vez, la dialéctica objetiva de los fenómenos físicos y químicos relacionados con el desarrollo de la substancia y de sus variedades, igual que el darvinismo refleja la dialéctica objetiva de los fenómenos biológicos relacionados con el desarrollo de los organismos vivos y de sus variedades.

El "darvinismo inorgánico" se reafirmó más aún al ser creado el modelo electrónico del átomo y aclararse que, en virtud del "desarrollo" sucesivo de la envoltura electrónica de los átomos, se verificaba la conversión de un elemento en otro, en el subsiguiente dentro del sistema periódico de Mendeleev. Pero la síntesis teórica en el terreno de la física no culminó aquí. En realidad, no hacía más que comenzar. Un nuevo paso en la misma dirección fue el primer modelo de átomo de hidrógeno presentado por Bohr, el cual compendiaba los resultados de todas las síntesis precedentes, resumidos en el concepto de la carga nuclear, con la teoría cuántica de la radiación y el modelo planetario de Rutherford. La contradicción de este modelo con la electrodinámica clásica fue eliminada por Bohr al rechazar éste el carácter continuo de la emisión de energía —reconocido por la teoría de Maxwell—, por cualquier partícula movible, eléctricamente cargada y sugiriendo la idea del carácter discontinuo, discreto, cuántico de la emisión de energía por los electrones gracias a la radiación de porciones completas de ella, es decir, mediante la emisión de cuantos de luz. Como resultado de una idea genial —la de combinar, o sintetizar teóricamente el modelo de átomo de Rutherford y la teoría cuántica de Planck, reelaborada por Einstein— surgió el primer modelo de átomo de hidrógeno. Un único electrón en su átomo podía, según Bohr, girar describiendo órbitas circulares distintas, pero rigurosamente determinadas (o "permitidas") entre las que media una distancia también rigurosamente determinada.

Por tanto, el modelo del átomo se presentaba en forma de círculos concéntricos, dispuestos sobre un mismo plano, cuyo centro común era el núcleo atómico. El electrón no podía aparecer en ningún sector del átomo que no fuesen las órbitas circulares señaladas. Al emitir el cuanto de luz (fotón), el electrón salta de una órbita más alejada del núcleo a la inmediata, más cercana. Y al contrario, al absorber al fotón con su energía correspondiente, el electrón salta de la órbita más cercana al núcleo a la órbita más alejada de él y, por último, podía incluso desprenderse del átomo, dando lugar a su ionización. Por analogía, se concibió la estructura de átomos más complejos, con dos o más electrones y no con uno, como el de hidrógeno. La carga nuclear del elemento daba a entender inmediatamente el número total de electrones en la envoltura del átomo. Ante los físicos surgía ahora una tarea más difícil: determinar cómo se distribuían y se movían los electrones, los unos respecto a los otros, dentro de esta envoltura, o sea hallar la estructura de la envoltura atómica y, con ella, la del átomo en su conjunto.

Para resolver esta tarea se necesitaba una clave; y la proporcionó, una vez más, el sistema periódico de los elementos. Bohr supuso que los electrones, en el interior del átomo, se hallaban dispuestos por capas, de la misma manera que los elementos en el sistema periódico, formaban períodos superpuestos unos sobre otros a modo de pisos.

Así, pues, el modelo de átomo de Bohr consideraba todo el sistema periódico como un reflejo directo de la estructura interior (electrónica) de los átomos: a la suma complejidad de la envoltura atómica correspondía la "multiplicidad de pisos" de este sistema.

En 1915-1916, Sommerfeld precisó y desarrolló el modelo de Bohr mediante el estudio de la llamada estructura fina de las líneas espectrales del espectro óptico de diversos elementos. Sommerfeld desechó la idea simplista inicial de Bohr sobre el movimiento de los electrones según órbitas circulares y expuso la tesis de un movimiento elíptico, en concordancia con la famosa ley de Kepler aplicada al caso de la rotación de los electrones alrededor del núcleo como astro central: miniatura del sistema solar, como entonces era considerado el átomo. De acuerdo con esto, junto al número cuántico principal, que determinaba la energía principal del electrón y la distancia entre la capa electrónica en que aquél se movía y el núcleo, se introdujo un segundo número cuántico, llamado "suplementario", que determinaba el carácter de la elipse (su extensión) conforme a la cual se movía el electrón dado. De tal modo, según Sommerfeld, cada envoltura electrónica contenía todo un grupo de órbitas por las que podían moverse simultáneamente electrones diversos. El cuadro de la estructura del átomo se complicaba, pero, al mismo tiempo, gracias a esta complicación, iba reflejando cada vez con mayor exactitud la realidad objetiva, convirtiéndose poco a poco en una copia cada vez más precisa de aquélla, como entonces creían los propios físicos.

A consecuencia de este proceso cognoscitivo se revelaba cada vez más plenamente el papel de la ley periódica de Mendeleev como eje en torno del cual giraban todos los grandes descubrimientos físicos realizados a partir de 1895.

De puramente química, como era la ley periódica hasta el año de 1913, pasó a ser también física desde el momento en que comenzó la "síntesis" de los nuevos descubrimientos físicos, llevada a cabo sobre la base de dicha ley. Y este proceso continuó posteriormente con mayor éxito aún.

Empero, no obstante los indiscutibles triunfos de la física, calificados entonces de vertiginosos y expresados en el rápido desarrollo de la síntesis teórica, el modelo de átomo de Bohr adolecía de un defecto esencialísimo que a la sazón no hacía más que apuntar, pero que, andando el tiempo, amenazaba con derribar el hermoso edificio del modelo electrónico del átomo, tan celosamente erigido. Los físicos, y ante todo el propio Bohr, habían tomado el electrón por una partícula material absolutamente simple, carente de estructura interna y exponente de todo nuestro conocimiento de la materia. Era éste un criterio materialista del electrón, pero adolecía de aquella limitación metafísica ya denunciada por Lenin en 1908 al afirmar la inagotabilidad del electrón, y contra la cual volvió a manifestarse en 1914-1916, demostrando que la relación entre los electro-

nes y los átomos debía enjuiciarse únicamente admitiendo de antemano la infinitud de la materia en profundidad.

Los físicos, encabezados por Bohr, siguieron otra senda y proclamaron que los electrones poseían las mismas cualidades de "últimas" partículas de la materia atribuidas a los átomos hasta fines del siglo XIX. El electrón era considerado una bolita minúscula (o incluso un diminuto punto físico) provista de carga eléctrica y de masa. Partiendo de estos "primeros ladrillos" del universo se trataba de construir el modelo del átomo de todos los cuerpos más complejos de la naturaleza, compuestos de átomos. Esta concepción convertía la tesis de la unidad del universo en el reconocimiento de la identidad de sus objetos, desde los más grandes hasta los más pequeños. Con ello se reafirmaba una vez más la concepción materialista del átomo, de sus partículas, de su estructura interna; pero, por otra parte, en la teoría física de la sustancia corpórea de la energía empezaron a penetrar elementos de las anteriores concepciones metafísicas. El propio desenvolvimiento de la física seguía, pues, un camino harto contrario: de un lado, en la teoría física de la materia se abría paso, espontáneamente, la dialéctica; de otro, las viejas concepciones metafísicas se hacían fuertes, aunque bajo un nuevo aspecto, con relación a los electrones.

Además de los notables descubrimientos físicos enumerados más arriba, en 1915-1916 hubo un intento de ligar el modelo electrónico del átomo con las concepciones fundamentales de la química y, ante todo, con el concepto de valencia, o relación química entre los átomos. Para conseguirlo, los químicos tuvieron que apelar a ciertas simplificaciones, confeccionando modelos estáticos, donde los electrones aparecían inmóviles, como en posiciones intermedias respecto de las órbitas que describían. Los modelos estáticos también presentaban los átomos como una construcción estratificada (según había sugerido ya Thomson), siendo de notar que, para la química, tenía importancia decisiva la capa superior externa por contener los llamados "electrones valentes", por medio de los cuales se establecía la relación química entre los átomos.

Lo notable del caso fue que también en esta oportunidad la clave del problema la dio el sistema periódico de Mendeleev. Partiendo de él, los químicos formularon la tesis de que los átomos de cada elemento tendían a adquirir una configuración electrónica estable, propia de los gases inertes, que constituían el grupo cero en el sistema periódico. Para ello, el átomo había de perder sus electrones externos o adquirir electrones "ajenos". Así explicaban los químicos concretamente la "reducción" de la afinidad química a electricidad, cosa en la que ya había reparado Lenin en 1908, en su libro *Materialismo y empiriocriticismo*.

En 1916 surgió entre los químicos la necesidad de precisar lógicamente el concepto fundamental de su ciencia mediante una síntesis de todos los progresos conseguidos por la física hasta entonces. Con tal motivo, Federico Paneth sugirió una nueva definición del concepto del elemento químico, que en la química representa el mismo papel fundamental que el concepto de especie de la biología o el de la forma de la energía en la física. Desechando la anticuada idea del elemento como sustancia no descompuesta y, tanto más, como imposible de descomponer, Paneth propuso

considerar como elemento cierto tipo de átomos provistos de una misma carga nuclear, que, por consiguiente, ocupaban idéntico lugar en el sistema periódico de los elementos. En esencia, se trataba de una definición acertada. Los isótopos aparecían, en este caso, como variedades de los elementos (de igual modo que las especies biológicas comprenden variedades diversas).

Contra tal criterio se pronunció en 1918 Fajans, quien propuso considerar elementos no los propios elementos químicos, sino los isótopos, por cuanto éstos no podían ser desintegrados artificialmente por el hombre hasta aquel entonces. La sugerencia era desacertada; además de romper con la línea materialista seguida por la teoría de los elementos, elevaba al rango de principio absoluto la incapacidad temporal del hombre para desintegrar los elementos y sus isótopos con ayuda de medios artificiales.

En 1919, Rutherford asestó un golpe de muerte a la concepción que negaba la posibilidad de transformar artificialmente los elementos y afirmaba la incapacidad del hombre para dominar en la práctica estos procesos de la naturaleza. Rutherford demostró lo contrario por vía experimental. Bombardeando núcleos de átomos de nitrógeno con partículas α, los convirtió en núcleos de átomos de oxígeno (desprendiendo protones, es decir, núcleos de átomos de hidrógeno). Fue éste uno de los más grandes triunfos de la ciencia, que vino a patentizar el poder ilimitado del conocimiento humano, las inmensas posibilidades del hombre para desentrañar los secretos y dominar las fuerzas de la naturaleza. En la comprobación práctica, el nuevo concepto del elemento físico formulado por Paneth resistió perfectamente el examen. En cambio, la tesis sostenida por Fajans puso al descubierto su inconsistencia, aunque algunos químicos continuaran defendiéndola.

Durante la segunda década del siglo XX, lo mismo en la física que en la química, comenzó a imponerse claramente la tendencia materialista, que ofrecía respuestas a las preguntas planteadas anteriormente por la "novísima revolución en las ciencias naturales". No obstante, a partir de la década del veinte del presente siglo, la tendencia machista, idealista subjetiva, volvió a ganar temporalmente influencia entre los físicos, dando lugar a que en los países capitalistas se recrudeciera con redoblada fuerza la crisis que se había iniciado en la física en la divisoria de los siglos XIX y XX.

*

A lo largo del período que va de 1910 a 1917, Lenin, sus discípulos y colaboradores enriquecieron el tesoro del marxismo con nuevas tesis y conclusiones que eran producto de la generalización de la experiencia de la lucha de clase del proletariado y de los progresos de la ciencia contemporánea.

En trabajos especialmente dedicados a problemas filosóficos y en obras de otra índole, presentó Lenin una detallada característica de los aspectos, rasgos y elementos del método dialéctico marxista, y mostró la unidad de todos ellos. Desarrollando las tesis de Marx y de Engels sobre las leyes fundamentales de la dialéctica, puso de relieve de manera pro-

funda, no sólo la coordinación, sino también la subordinación de las mismas, destacó la ley de la unidad y lucha de los contrarios como ley fundamental de la dialéctica, y la caracterizó como su meollo y esencia.

Sus *Cuadernos filosóficos*, admirable crisol del pensamiento leninista, contienen un estudio de las categorías principales del materialismo dialéctico en sus relaciones mutuas, en su desarrollo y en sus transiciones, y revelan la enorme trascendencia de estas categorías para el conocimiento científico y para la actividad práctica.

Lenin aportó una inestimable contribución a la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, caracterizando los grados esenciales del proceso cognoscitivo, estudiando los problemas de la lógica dialéctica y dando una genial explicación de la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento.

Los progresos de la física y de todas las ciencias naturales durante el segundo decenio del siglo XX, y en particular la creación de la teoría electrónica de la estructura de la materia, así como el descubrimiento de la desintegración artificial de los elementos, representaron una brillante confirmación de las ideas del materialismo dialéctico y de las previsiones de Lenin, así como de sus generalizaciones filosóficas de los avances de las ciencias naturales.

En ese mismo período, Lenin desarrolló e impulsó el materialismo histórico; guiado por él hizo un análisis multifacético de las contradicciones del imperialismo, descubrió la ley del desarrollo desigual del capitalismo en su fase imperialista y, basándose en esta ley, fundamentó la posibilidad de la victoria del socialismo en un solo país y elaboró la nueva teoría de la revolución socialista. Hallaron nuevo planteamiento y nuevas soluciones los problemas de la relación entre el socialismo y el patriotismo, entre la revolución proletaria y el Estado, y entre la democracia y los movimientos nacionales.

Para el desarrollo del materialismo histórico tuvo una inmensa importancia la elaboración por Lenin de las tesis marxistas sobre el Estado socialista, la edificación del comunismo, las fases inferior y superior de la sociedad comunista, etc.

Todo ello enriqueció la filosofía marxista y pertrechó ideológicamente a la clase obrera y a los partidos marxistas para la lucha por el triunfo de la revolución socialista.

CAPITULO IV

LOS PROBLEMAS DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA, DE LA ESTETICA, ETICA Y EL ATEISMO CIENTIFICO EN LAS OBRAS DE LENIN Y DE SUS COLABORADORES (ANTES DE LA GRAN REVOLUCION SOCIALISTA DE OCTUBRE DE 1917)

Los geniales trabajos de Lenin, punto inicial de una nueva etapa en el desarrollo del materialismo dialéctico e histórico, representan un grado superior en el progreso de la historia de la filosofía, de la estética, la ética y el ateísmo.

Hay un rasgo característico del enfoque leninista de todos los problemas filosóficos: su estudio en íntima conexión con la lucha del proletariado y de su partido por el triunfo de la revolución socialista, por la integridad y la pureza de la filosofía materialista, científica.

Al abordar las cuestiones de la historia de la filosofía, de la ética, la estética y el ateísmo, Lenin partía del principio de que el proletariado debía utilizar críticamente todo lo valioso y progresivo creado por el pensamiento humano en épocas precedentes. La actitud hacia la herencia cultural del pasado adquiere mayor importancia en la época del imperialismo porque las clases dirigentes reaccionarias, abjurando de los grandes progresos del pensamiento humano, resucitan y cultivan las doctrinas idealistas reaccionarias enterradas por la historia desde hace tiempo. Frente a estas posiciones retrógradas de los ideólogos de la burguesía imperialista, el proletariado —la clase más avanzada de nuestros días— es el genuino heredero y continuador de las tradiciones de la cultura mundial.

Al desarrollar los fundamentos teóricos de la historia científica de la filosofía, de la estética, la ética y el ateísmo, defendiéndose en lucha contra los tergiversadores del marxismo, y al rebatir las concepciones idealistas en estas esferas del conocimiento filosófico, Lenin hizo una notable contribución al tesoro de la filosofía marxista.

1. Los problemas de la historia de la filosofía y de las ciencias naturales.

Estudio leninista de la historia de la filosofía como ciencia. De total acuerdo con los fundadores del marxismo, Lenin partía del criterio de que el desenvolvimiento de todas las doctrinas filosóficas sólo puede explicarse a la luz de la concepción materialista de la historia, no habiendo

otro modo de explicar científicamente el desarrollo sujeto a leyes, del pensamiento filosófico. El desenvolvimiento de todas las formas de la conciencia social, incluida la filosofía, está subordinado a las leyes del desarrollo de la sociedad. Ello significa que el desarrollo económico de la sociedad en una etapa histórica determinada es, en última instancia, lo que determina la aparición y el carácter de tal o cual corriente filosófica. Un rasgo característico del enfoque leninista de la historia de la filosofía es el examen de ella como reflejo de la lucha de clases. Toda doctrina filosófica expresa, en grado mayor o menor, la ideología de una clase determinada. El marxismo-leninismo considera vanos los esfuerzos de los historiadores burgueses encaminados a reducir la historia de la filosofía a una concatenación de ideas, a un desarrollo interno, inmanente, del pensamiento filosófico, al margen de la vida económica y política de la sociedad.

Pero, al mismo tiempo, Lenin condenaba y rechazaba con energía los intentos vulgares y simplistas de derivar el pensamiento filosófico directamente de la economía. Buena prueba de ello es la crítica a que sometió el libro de V. Shuliátikov *Justificación del capitalismo en la filosofía de Europa Occidental. De Descartes a E. Mach*, publicado en 1908. En sus comentarios sobre la filosofía burguesa de los siglos XVII y XVIII, el autor no tenía presente el principio de la relativa autonomía del desarrollo del pensamiento filosófico, la lucha de la burguesía contra el feudalismo y la religión, así como las necesidades de la ciencia. Shuliátikov presentaba las doctrinas filosóficas como si fuesen una derivación directa del estado de la economía, del nivel alcanzado por la técnica, del período manufacturero de la producción capitalista, de las relaciones entre los "organizadores" (capitalistas) y los "organizados" (los obreros). Rechazando estas invenciones vulgarizadoras, Lenin exclama: "¡Qué disparate!"

He aquí su apreciación de la obra de Shuliátikov: "Todo el libro es un ejemplo de extrema banalización del materialismo. En vez de un análisis concreto de los períodos, de las formaciones y de las ideologías, *frases vacías* sobre los "organizadores" y comparaciones forzadas hasta la ridiculez y falsas hasta el absurdo." [1]

Lenin mantiene firmemente en sus obras la tesis del materialismo histórico según las cuales la herencia ideológica y filosófica de las generaciones precedentes en todos los países ejerce poderoso influjo en el desarrollo de las ideas filosóficas.

Es sabido que Hegel formuló una interpretación puramente idealista de la historia de la filosofía extrayéndola del autodesarrollo del espíritu absoluto. Aun criticando esta concepción, Lenin estimó positivo el hecho de que Hegel reconociese que el desenvolvimiento de las ideas filosóficas obedece a leyes y que analizase la marcha del conocimiento en relación con el desarrollo de los conceptos y de las categorías. La historia del pensamiento filosófico se enriquece a medida que el hombre va conociendo con más profundidad el nexo objetivo de los fenómenos del universo mediante las generalizaciones científicas y el descubrimiento de las leyes de la realidad.

[1] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, pág. 502.

Lenin veía en la historia del conocimiento un avance progresivo, un triunfo creciente de la razón humana. De ahí el alto concepto que le merecía la interpretación hegeliana del proceso del conocimiento desde las posiciones de la dialéctica. Cuando Hegel, representando el conocimiento como una serie de círculos, compara la historia de la filosofía con un "círculo" que comprende en su periferia una enorme cantidad de "círculos", Lenin observa: "¡Una comparación muy profunda y acertada! Cada matiz del pensamiento = un círculo en el grandioso círculo (espiral) del desarrollo del pensamiento humano en general." [2]

A propósito de esto, y en el fragmento *Sobre el problema de la dialéctica*, escribe Lenin: "*Círculos* en filosofía: [¿Es obligatoria la cronología con respecto a *las personas?* ¡No!] Antigua: de Demócrito a Platón y a la dialéctica de Heráclito. Renacimiento: Descartes *versus* Gassendi (¿Spinoza?). Moderna: Holbach-Hegel (vía Berkeley, Hume y Kant). Hegel-Feuerbach-Marx." [3]

Pese a su carácter fragmentario, estas observaciones de Lenin revisten excepcional importancia de principio para la historia de la filosofía. No se trata en ellas de una periodización del desarrollo del pensamiento filosófico.

Como es sabido, esta periodización se halla determinada, en primer término, por el cambio de formaciones económico-sociales, directamente vinculado a la lucha de clases.

En la tesis citada, Lenin se atiene a la idea de la lucha entre el materialismo y el idealismo en la historia de la filosofía, a la idea de que unas doctrinas filosóficas niegan a otras, pero, al mismo tiempo, resuelven problemas planteados por doctrinas precedentes, aprovechando, con espíritu crítico, los frutos del pensamiento legados por aquellas doctrinas. Lenin subraya aquí la continuidad interna y sujeta a leyes del avance del pensamiento filosófico, del grado inferior al superior, que, a su vez, sirve de punto de partida para el siguiente "círculo" en la historia de la filosofía.

Su idea del desarrollo de la filosofía en forma de "círculos" se relaciona estrechamente con su observación sobre el carácter dialéctico del desarrollo del conocimiento de acuerdo con la ley de la negación de la negación, según la cual la negación dialéctica de lo viejo por lo nuevo representa la vinculación con grados de desarrollo anteriormente alcanzados y presupone la conservación de todo lo que hay de positivo en el desarrollo anterior.

De las indicaciones de Lenin se deduce directamente que la historia marxista de la filosofía no admite la actitud despectiva nihilista o infundadamente escéptica hacia los sistemas filosóficos clásicos del pasado. Pero tampoco admite, en el análisis y en la apreciación de las doctrinas filosóficas pasadas, su modernización o embellecimiento.

Para la historia de la filosofía es de extraordinaria significación metodológica el aserto de Lenin al analizar el "romanticismo económico": "Los méritos históricos de las personalidades históricas no se juzgan por lo que

[2] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, t. 38, pág. 243.
[3] Ibídem, pág. 360.

no hayan dado en relación con las exigencias de la actualidad, sino por lo que *dieron de nuevo* en relación con sus antecesores." [4]

Precisamente así era como juzgaba Lenin las tendencias avanzadas en la herencia filosófica premarxista. Lo atestiguan de manera convincente sus apreciaciones sobre los filósofos de la Antigua Grecia, de los materialistas franceses del siglo XVIII, de Hegel, Feuerbach, materialistas rusos del siglo XIX y de otros pensadores, apreciaciones contenidas en *Materialismo y empiriocriticismo,* en los *Cuadernos filosóficos* y en otras obras.

Estudiando atentamente las investigaciones creadoras del pensamiento filosófico universal y los nuevos problemas de la filosofía, Lenin puso interés especial en las cuestiones de la dialéctica, en observar los progresos de la concepción dialéctica del mundo y en examinar el curso de la lucha entre la dialéctica y la metafísica. Hacía constar, con satisfacción, que Hegel atendía "principalmente a *la dialéctica* en la historia de la filosofía..." [5] Anotando las ideas de Hegel sobre la dialéctica y la lógica del conocimiento, halló Lenin "el meollo racional" de *La ciencia de la lógica* y proclamó el valor de la idea hegeliana sobre el desarrollo general universal.

En las anotaciones que Lenin hace al resumir las lecciones de Hegel sobre historia de la filosofía, encontramos una expresión semejante a un aforismo: "El idealismo inteligente está más cerca del materialismo inteligente que el materialismo estúpido. Idealismo dialéctico en vez de inteligente; metafísico, no desarrollado, muerto, burdo e inerte, en vez de estúpido." [6] El concepto de "materialismo inteligente" significaba para Lenin materialismo dialéctico.

Lenin subraya, comentando a Hegel, la gran importancia de su método dialéctico en la preparación de la filosofía marxista y la enorme superioridad del materialismo dialéctico sobre el metafísico.

También reviste una importancia de principio para la historia de la filosofía como ciencia la crítica leninista de la filosofía burguesa de la época del imperialismo.

En su conclusión del libro *Materialismo y empiriocriticismo,* resumió Lenin escuetamente el criterio a que ha de atenerse un marxista al enjuiciar el empiriocriticismo, criterio que no es otro que el principio del análisis dialéctico-materialista y de la crítica del idealismo en general. Ante todo, Lenin contrapone las bases teóricas del materialismo dialéctico y del empiriocriticismo en los principales problemas gnoseológicos. A renglón seguido, define la posición del empiriocriticismo "como minúscula escuela de filósofos profesionales, entre las otras escuelas filosóficas contemporáneas".[7] Consigna luego la indudable conexión del machismo con una escuela de una rama de las ciencias naturales moderna. Y, por último, llega a la conclusión de que tras la escolástica gnoseológica del empi-

[4] V. I. Lenin, *Para una caracterización del romanticismo económico.* En *Obras completas,* t. 2, trad. esp., Ed. Cartago, Buenos Aires, 1958, pág. 175.
[5] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos.* En *Obras completas,* ed. rusa cit., t. 38, página 245.
[6] Ibídem, pág. 271.
[7] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo,* ed. esp. cit., pág. 399.

riocriticismo no es posible dejar de distinguir la lucha de los partidos en filosofía, poniendo al descubierto el carácter partidista de la filosofía contemporánea y su papel reaccionario clasista.[8]

La comparación de las posiciones filosóficas del empiriocriticismo y del materialismo dialéctico "demuestra, *en toda la serie* de las cuestiones referentes a la gnoseología, el carácter *enteramente reaccionario* del empiriocriticismo, que disimula bajo nuevos subterfugios, terminajos y sutilezas los viejos errores del *idealismo y del agnosticismo*".[9]

Lenin establece un parentesco ideológico y filosófico entre los machistas y otras tendencias idealistas de la filosofía burguesa moderna: inmanentistas, neokantianos, pragmatistas, etc.; explica de dónde procede y a dónde va cada doctrina filosófica (en este caso el machismo), y de qué modo esta doctrina, que comienza por empujar a ciertos naturalistas y filósofos positivistas hacia un idealismo y un agnosticismo más abierto, termina fundiéndose con las escuelas idealistas más reaccionarias de la época (por ejemplo, con la de los inmanentistas).

En relación con esto merece destacarse la excepcional importancia de la crítica leninista del positivismo, cuyos adeptos eran llamados por Lenin "degenerados charlatanes que se califican de filósofos" y cuya argumentación era "charlatanismo burgués de cabo a rabo".[10] Lenin rechazó enérgicamente las tentativas de oponer el machismo y el neokantismo al positivismo. En esta última escuela se hallaban encuadrados, señalaba él, Comte y Spencer, Mijailovski y los neokantianos, Mach y Avenarius. Lo principal no consistía en las diferencias existentes entre determinadas figuras de tal corriente, sino en la radical discrepancia entre el materialismo y una tendencia filosófica tan amplia como el positivismo con todos sus matices y variantes. A este propósito es de suma importancia la advertencia de Lenin de que lo que había que rechazar no era aquello que separaba a los positivistas entre sí, sino lo que separaba a todos los positivistas de los materialistas.[11]

Refiriéndose al pragmatismo, que aparecía por aquellos tiempos en los Estados Unidos, Lenin lo denominó "el "último grito de la moda" de la novísima filosofía norteamericana..." [12] Tras de esclarecer el fondo reaccionario del pragmatismo en el dominio de la gnoseología y de compararlo con las concepciones del machismo, Lenin deduce que "la diferencia entre la doctrina de Mach y el pragmatismo es, desde el punto de vista del materialismo, tan mínima, tan insignificante, como la diferencia que hay entre el empiriocriticismo y el empiriomonismo" [13] y que el punto de las divagaciones pragmatistas respecto a "la experiencia" y "la práctica" se reduce a una prédica de la teología. Aludiendo al filósofo norteamericano Carus, Lenin le denomina predicador de la teología y líder de la cofradía norteamericana que trabaja por embriagar al pueblo con el opio religioso.

Lenin analiza los matices del idealismo epigónico en la filosofía bur-

[8] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 399.
[9] Ibídem.
[10] Ibídem, págs. 224 y 241.
[11] Ibídem, pág. 223.
[12] Ibídem, pág. 382. Nota del autor.
[13] Ibídem, pág. 383. Nota del autor.

guesa e indica que "siempre se puede crear el matiz mil y uno",[14] aunque entre los representantes de estos matices no hay ninguna diferencia de principio.

Previo estudio de las leyes de la evolución de la filosofía como ciencia, Lenin reafirma el principio marxista del espíritu de partido de la filosofía, demostrando que la lucha de los partidos en torno a la solución del problema filosófico fundamental expresa, en última instancia, las tendencias y la ideología de las clases hostiles de la sociedad contemporánea: "La novísima filosofía está tan penetrada del espíritu de partido como la filosofía de hace dos mil años." [15] Los partidos contendientes en la filosofía son el materialismo y el idealismo.

Al aplicar el principio del espíritu de partido a la valoración de todas las tendencias "de moda" en la filosofía de fines del siglo XIX y del primer cuarto del siglo XX, Lenin se guiaba, ante todo, por la tesis de que la filosofía está íntimamente vinculada a la política y a la lucha de clases. El partidismo de la filosofía marxista coincide con lo científico y lo objetivo. Esto era lo que no entendían los "marxistas legales" ni los profesores burgueses de filosofía idealista. Lenin consignaba, por ejemplo, que Johann Plenge, doctor en filosofía y autor del libro *Marx y Hegel*, no podía "comprender cómo se conjuga "el materialismo" con el *revolucionarismo* (a este último le llama "idealismo") y *se enfada* con su propia incomprensión".[16] Lenin consideraba el punto de vista de Plenge como ejemplo de banalización del marxismo por un profesor burgués.

Lenin señala y censura la actitud partidista e idealista de Hegel hacia el materialismo y sus representantes. Por ejemplo, hablando de la apreciación hegeliana de la filosofía de Platón, Lenin indica que "el místico-idealista-espiritualista Hegel (como toda la filosofía oficial, idealista clerical de nuestro tiempo) exalta y canta loas al misticismo idealista en la historia de la filosofía, ignorando y desdeñando el materialismo".[17] En cambio, Hegel observa para con Demócrito una actitud "enteramente *stiefmütterlich*... [18] ¡El idealista no soporta el espíritu del materialismo!" [19] Y refiriéndose a la crítica de Epicuro por parte de Hegel, Lenin la caracteriza como "un modelo de adulteración y de difamación del materialismo por un idealista".[20]

Desde el punto de vista de la aplicación consecuente del principio del espíritu de partido, reviste gran significación la crítica que hace Lenin de la valoración hegeliana de Aristóteles. Señala, por ejemplo, que muchas de las tendencias materialistas de Aristóteles son "adaptadas al idealismo" por el filósofo alemán, que pretende disfrazar al Estagirita de idealista de los siglos XVIII o XIX.

Las observaciones de Lenin sobre la interpretación hegeliana del materialismo de la Antigua Grecia testimonian con elocuencia que va denun-

[14] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 297. Nota del autor.
[15] Ibídem, pág. 400.
[16] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. esp. cit., pág. 388.
[17] Ibídem, pág. 277.
[18] Como la de una madrastra.—*Red.*
[19] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, tomo 38, págs. 262-263.
[20] Ibídem, pág. 289.

ciando paso a paso la actitud tendenciosa de Hegel y su afán de aniquilar el materialismo para desbrozar el camino al idealismo y a la religión.

Analizando la lucha entre el materialismo y el idealismo en la Antigüedad, personificada más netamente en Demócrito y Platón, y criticando la posición de Hegel en este problema, Lenin subrayaba que la lucha entre las dos corrientes fundamentales en la filosofía no cesó en las etapas ulteriores de la historia de la sociedad: la filosofía burguesa prosigue su lucha contra el materialismo, sin exceptuar el materialismo antiguo. Lenin escribe: "¿Cabe acaso extrañarse, después, de que Rudolf Willy combata *en 1905* a Demócrito como a un enemigo vivo, lo que demuestra admirablemente *el carácter de partido de la filosofía* y revela una vez más la verdadera posición de este autor en esta lucha de los partidos?" [21]

Lenin recalcaba el hecho de que los machistas y otros filósofos burgueses se esforzaran por proclamar su imparcialidad en gnoseología y sociología, pese a ocupar una posición partidista determinada al servicio de la burguesía imperialista. De ahí que Lenin, poniendo al descubierto las raíces gnoseológicas y clasistas de la filosofía del machismo, la calificase de "miserable bazofia", de "despreciable *partido del centro*" que pretendía elevarse "por encima" del materialismo y del idealismo, tentativa que representaba tan sólo "una charlatanería conciliadora".

Por eso tiene tal actualidad, incluso hoy, la advertencia de Lenin: "Los filósofos deben ser juzgados no por los rótulos que ostenten ("positivismo", filosofía de la "experiencia pura", "monismo" o "empiriomonismo", "filosofía de las ciencias naturales", etc.), sino por la manera como resuelven en realidad las cuestiones teóricas fundamentales, por las personas con quienes van de acuerdo, por lo que enseñan y por lo que han logrado inculcar a sus discípulos y seguidores." [22]

Por tanto, de la doctrina de Lenin se infiere con toda evidencia que la lucha de los partidos —del materialismo y del idealismo— es una de las leyes principales del desarrollo del pensamiento filosófico, que en filosofía, como en política, no ha habido ni puede haber criterios extrapartidistas o suprapartidistas. El principio del espíritu de partido encuentra su manifestación específica en el antagonismo irreconciliable de las dos líneas o actitudes en cuanto al problema fundamental de la filosofía.

Defendiendo y desarrollando el principio del espíritu de partido en filosofía, Lenin demostró el estrecho nexo ante el idealismo y la religión, circunstancia completamente natural y lógica.

En sus *Cuadernos filosóficos,* demuestra Lenin que ya en la Antigua Grecia, a través de la polémica del materialismo de Demócrito y el idealismo de Platón, luchaban un pensamiento científico embrionario y la concepción religiosa del mundo circundante, lucha que prosiguió en épocas posteriores adquiriendo mayor intensidad. Mientras que el materialismo es incompatible con la religión y la combate, el idealismo, en todas sus variedades, conduce fatalmente al fideísmo, a la teología, al misticismo.

Al criticar las teorías de Mach, el pragmatismo y otras variedades de la filosofía idealista de la época del imperialismo, Lenin insistía siem-

[21] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo,* ed. esp. cit., pág. 396.
[22] Ibídem, pág. 238.

pre en el parentesco del idealismo con la religión, probando que constituía una forma sutil y refinada del fideísmo.

El principio leninista del espíritu de partido en el enfoque de las doctrinas filosóficas contrastaba con las ideas de los teóricos de la II Internacional, quienes, lejos de comprender este principio marxista y el peligro que encerraban los intentos de Bernstein y otros revisionistas por el estilo de conciliar el marxismo con el neokantismo y con otros sistemas idealistas, declararon la guerra al principio de espíritu de partido en filosofía.

En una carta a Plejánov, fechada el 22 de mayo de 1898, Kautsky afirmaba, aunque encubriéndose con un reconocimiento verbal del marxismo, que era posible conjugar el punto de vista económico e histórico de Marx y Engels con el neokantismo. "Si los devaneos de Bernstein fuesen sólo en esta dirección —decía Kautsky—, ello no me preocuparía en absoluto." [23]

La tesis de los oportunistas de la II Internacional afirmando que la línea política del partido de la clase obrera no guardaba relación alguna con las teorías filosóficas, gozaba del apoyo entusiástico de los oportunistas rusos. El menchevique Potrésov estimaba "fútil" la pugna filosófica entablada entre los marxistas materialistas y los seguidores de Mach. Su aserto fue ridiculizado por Lenin: "...La polémica en torno a qué es el materialismo filosófico y por qué son erróneas, peligrosas y reaccionarias las desviaciones que se apartan de él *siempre* está ligada por un "vínculo vivo y real" a la "corriente político-social marxista", pues de otro modo esta última no sería marxista, ni político-social, ni tal corriente." [24]

Esta tesis cardinal leninista, que refutaba no sólo a Potrésov, sino también a otros revisionistas, Bogdánov entre ellos, sirve de principio rector a los materialistas marxistas.

Ningún marxista reveló con tanto vigor ni con tanta profundidad científica el inmenso tesoro ideológico y la significación revolucionaria del marxismo y de su filosofía como lo hizo Lenin. Sus obras estudian la historia del nacimiento y desarrollo de la filosofía marxista, su radical diferencia con respecto a la filosofía premarxista y la significación histórico-universal de la revolución realizada en la filosofía por Marx y Engels. Lenin hace una detenida caracterización del marxismo como doctrina revolucionaria del proletariado internacional, justificando la necesidad de desarrollarlo y de adaptarlo a las nuevas condiciones históricas.

Analizando las fuentes del marxismo, Lenin destaca especialmente su carácter internacional; lo examina como el resultado de una generalización de la experiencia del movimiento obrero mundial, de una revisión crítica y de una reelaboración de los progresos de la cultura y de la ciencia universales a lo largo de más de dos milenios, como una genial continuación y culminación de las principales corrientes ideológicas del siglo XIX. El marxismo, según lo definió Lenin, es "*el desarrollo supremo* de toda la ciencia histórica, económica y filosófica de Europa".[25]

[23] *Legado literario de Plejánov.* Recopilación, V. Leningrado, 1938, pág. 264.

[24] V. I. Lenin, *Los que nos niegan.* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 17, página 67.

[25] V. I. Lenin, *Una nueva destrucción del socialismo.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 20, pág. 184.

Del análisis leninista de los orígenes del marxismo y de su relación con las doctrinas precedentes deducimos que es una combinación dialéctica en la que se compendia la conservación y el desarrollo de las mejores tradiciones del pensamiento progresista de la humanidad con una profunda reelaboración crítica de los avances de las ciencias sociales.

En su trabajo *Carlos Marx*, Lenin mostró de la manera más convincente el proceso de formación de la concepción del mundo de Marx y Engels, como artífices de la nueva teoría marchando paso a paso, gradualmente, desde la democracia revolucionaria hasta el comunismo y desde el idealismo hasta el materialismo dialéctico. Después de analizar los artículos de Marx publicados en 1844 en los *Anales Franco-Alemanes*, Lenin concluye que es en ellos donde "se verifica definitivamente" el paso de Marx del idealismo al materialismo y de la democracia revolucionaria al comunismo.

Los comentarios de Lenin sobre la tesis doctoral de Marx, consagrada a la filosofía natural de Demócrito y de Epicuro, sobre los artículos publicados por Marx en la *Gaceta Renana* y en los *Anales Franco-Alemanes*, sobre obras escritas conjuntamente por Marx y Engels, como *La Sagrada Familia*, el *Manifiesto Comunista* y otros trabajos de los fundadores del socialismo científico, son un modelo inestimable de investigación de la historia del pensamiento marxista.

Aunque Lenin hizo siempre hincapié en el vínculo indisoluble de todas las partes integrantes del marxismo, ninguna de las cuales puede ser desligada de las demás, hizo constar, no obstante, que, según los períodos concretos, aparece en primer plano tal o cual aspecto del marxismo, sin que ello dependa del deseo subjetivo de nadie, sino de las condiciones históricas: "En Alemania, antes de 1848, se destacó con particular fuerza la formación filosófica del marxismo; en 1848, sus ideas políticas; en los años 50 y 60, la doctrina económica de Marx. En Rusia, antes de la revolución, se destacó sobre todo la aplicación de la doctrina de Marx a nuestra realidad; durante la revolución, la política marxista; después de la revolución, la filosofía marxista." [26]

Esta indicación leninista es de gran importancia metodológica para la investigación científica de la historia del marxismo, incluida la historia de la filosofía marxista.

Los bolcheviques, con Lenin al frente, a la vez que dirigían la lucha del proletariado por la victoria de las revoluciones democrático-burguesa y socialista en Rusia, por el triunfo de la ideología marxista, estudiaban atentamente la historia del pensamiento político y filosófico de su país, y muy en particular la herencia legada por los predecesores del marxismo en Rusia.

A Lenin le interesaban sobremanera las concepciones filosóficas, políticas y sociales de los demócratas revolucionarios rusos, portadores ideológicos de los intereses y aspiraciones de los siervos de la gleba, que se levantaban para luchar contra los terratenientes y la autocracia en plena crisis del régimen de servidumbre. Al mismo tiempo, Lenin se hacía cargo de que la ideología revolucionaria y la filosofía materialista en la Rusia

[26] V. I. Lenin, *Los que nos niegan*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 17, pág. 67.

decimonónica habían experimentado la influencia de los movimientos revolucionarios burgués y socialista de Europa Occidental. Los materialistas rusos —los demócratas revolucionarios del siglo XIX— asimilaron críticamente y aplicaron a las circunstancias históricas concretas de Rusia la dialéctica de Hegel, el materialismo de Feuerbach, las teorías política y sociológicas del socialismo utópico y de otras tendencias progresistas del pensamiento de Europa Occidental, sin que por ello los filósofos avanzados rusos dejasen de ser pensadores independientes y originales.

Lenin no consideraba en absoluto la ideología democrática revolucionaria como un fenómeno estrictamente nacional, exclusivo de Rusia. Estimaba que esta ideología nacía y se desarrollaba también en determinadas condiciones históricas, en otros países, como ideología de los campesinos revolucionarios, reflejando objetivamente la necesidad ya madura de la revolución democrático-burguesa.

Testimonio de ello es el análisis leninista de la ideología democrática revolucionaria en China, de la filosofía de Sun Yat-Sen, ideólogo de la "combativa y triunfante revolución china"...[27] Lenin mostró la dialéctica de las relaciones sociales en aquel país, dialéctica que determinaba, a su vez, la ideología de Sun Yat-Sen.

La filosofía materialista y el modo dialéctico de abordar los fenómenos naturales y sociales por los demócratas revolucionarios rusos fueron muy estimados por Lenin, que atribuía extraordinario valor a las actividades y a la concepción del mundo de N. G. Chernishevski, jefe de la democracia revolucionaria rusa y esforzado defensor del materialismo.

Aunque Chernishevski, como decía Lenin en su complemento al capítulo IV de *Materialismo y empiriocriticismo*, confundía, en su terminología, la oposición entre el materialismo y el idealismo con la existente entre el pensamiento metafísico y el pensamiento dialéctico, "está a la misma altura que Engels cuando reprocha a Kant no por su realismo, no por admitir la "cosa en sí", sino por no saber deducir nuestro conocimiento de dicha fuente objetiva..." [28]

También concedía Lenin gran trascendencia histórica a los trabajos filosóficos de A. I. Herzen, quien, después de asimilar la dialéctica de Hegel, interpretándola como "el álgebra de la revolución", marchó hacia adelante, hacia el materialismo, siguiendo a Feuerbach y, al igual que los otros grandes demócratas revolucionarios rusos, concibió un sistema ideológico propio y original.

La apreciación leninista de las concepciones filosóficas de Chernishevski y de Herzen (aplicable, en mayor o menor medida, a Belinski, a Dobroliúbov, a Písarev y a los demás demócratas revolucionarios materialistas) sirven de guía para determinar el lugar histórico, el papel y la significación de la filosofía materialista en Rusia.

Los demócratas revolucionarios despejaron el camino para la penetración de las ideas del marxismo en Rusia y fueron los precursores de la socialdemocracia rusa: tal es la conclusión que se desprende del aná-

[27] V. I. Lenin, *Democracia y populismo en China*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 18, pág. 156.
[28] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 402.

sis leninista de la labor y de la concepción del mundo de los demócratas revolucionarios.

Inspirados en el ejemplo de Lenin, sus discípulos y colaboradores estudiaron y desarrollaron también los problemas de la historia de la filosofía, defendieron el materialismo y criticaron las doctrinas filosóficas reaccionarias del pasado, desenterradas por los ideólogos de la burguesía imperialista moderna.

V. V. Vorovski, S. M. Kírov, M. S. Olminski y otros destacados militantes del Partido Bolchevique defendieron en la prensa (*Pravda* y otras publicaciones periódicas del Partido) las tradiciones revolucionarias y materialistas del pensamiento social ruso.

Lenin y la generalización filosófica de la historia de las ciencias naturales en relación con la historia de la filosofía. En íntima conexión con su labor encaminada a fundamentar los problemas metodológicos de la historia de la filosofía y a desarrollar la teoría de la dialéctica materialista, Lenin estudió, asimismo, los problemas de la dialéctica de la evolución del pensamiento humano en el dominio de las ciencias naturales. Partiendo de la idea de que el desarrollo del conocimiento va del fenómeno a la esencia y de una esencia menos profunda a otra más profunda, Lenin indica que "tal es, en realidad, *la marcha general* de todo el conocimiento humano (de toda ciencia). Y tal es también la marcha de *las ciencias naturales*..." [29] En relación con esto, la dialéctica de Hegel, en su aspecto racional, despojada del idealismo, es la generalización de la historia del pensamiento: "Es extraordinariamente grata —escribe Lenin— la tarea de seguir todo esto de un modo más concreto, más detalladamente, en *la historia de las ciencias particulares.*" [30]

La marcha del conocimiento del fenómeno a la esencia se puso de manifiesto con especial evidencia en la historia del descubrimiento de la radiactividad, al que se refirió Lenin no sólo en *Materialismo y empiriocriticismo,* sino también en otras obras. Este descubrimiento se inició con la observación empírica de un fenómeno directo por A. Becquerel: las sales del uranio emitían unos rayos desconocidos. El primer paso para penetrar en la esencia del nuevo fenómeno lo dio M. Sklodowska-Curie, quien sugirió que la radiación la producían los átomos del elemento radiactivo, que ésta era una propiedad de esos átomos. Guiados por esta hipótesis teórica, los esposos Curie descubrieron el radio. El paso inmediato hacia el conocimiento de la esencia de este fenómeno lo dieron Rutherford y Soddy, demostrando que la radiactividad era la desintegración del átomo, una transformación de elementos químicos, cuya consecuencia era la propia radiación. Precisamente esta penetración en la esencia de los fenómenos radiactivos es la que Lenin señala en todas partes, confrontando la transformación de los elementos, la mutabilidad y la destructibilidad del átomo con el descubrimiento del radio y la radiactividad. El avance siguiente, que condujo al descubrimiento de la esencia más profunda de los fenómenos radiactivos, se realizó cuando dichos fenómenos fueron relacionados con la ley periódica, dando lugar al descu-

[29] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos.* En *Obras completas,* ed. cit., t. 38, pág. 314.
[30] Ibídem.

brimiento de la "ley del desplazamiento" como una de las leyes fundamentales de las transformaciones radiactivas. Aquí se puso de manifiesto el avance desde el fenómeno a la esencia —cada vez más profunda—, señalado por Lenin y expresado de modo general en una fórmula dialéctica. La nueva revolución en las ciencias naturales guardaba relación directa con esta marcha del conocimiento científico, que va del fenómeno a una esencia cada vez más profunda.

Considerando la categoría de "sustancia" como un importante peldaño en el desarrollo del conocimiento humano de la naturaleza y de la materia, Lenin escribía: "De una parte, hay que profundizar en el conocimiento de la materia hasta llegar al conocimiento (al concepto) de la sustancia, a fin de hallar las causas de los fenómenos. Y de otra parte, el conocimiento real de la causa es una profundización del conocimiento que va de la superficie de los fenómenos a la sustancia." [31] Para ello se precisa —según dice Lenin más adelante— sintetizar la historia de las ciencias naturales como también la de la filosofía, extrayendo la quintaesencia de ambas y la de la historia de la técnica o, dicho de otro modo, deduciendo las leyes y las categorías concernientes al desarrollo dialéctico del conocimiento científico.

Estas palabras encierran todo un programa de estudio de la historia de las ciencias naturales en estrecho vínculo con la historia de la filosofía, sobre la base de la dialéctica materialista. Al plantear tal tarea y trazar la línea general para la creación de una historia marxista de las ciencias naturales, Lenin se apoyaba en el progreso precedente de estas ciencias. Ya en *Materialismo y empiriocriticismo* expuso la trascendencia que para el materialismo tenía la lucha de los naturalistas en favor de la doctrina atómica, en la que se concretaba la concepción materialista de la naturaleza.

Toda la historia del atomismo es la historia de la marcha del conocimiento científico partiendo de los fenómenos para descubrir su esencia, sus leyes, y conocer la sustancia de que constan. A este propósito, Lenin adujo unas palabras del materialista espontáneo Rücker, que preguntaba: "¿Podemos deducir de los fenómenos revelados por la materia la estructura de la misma materia?" [32] A lo cual respondía afirmativamente Rücker, quien rechazaba las objeciones de los machistas invocando uno de los innumerables casos que se dan en el desarrollo de la ciencia. Los anillos de Saturno parecen una masa compacta vistos con el telescopio. Los matemáticos demostraron mediante cálculos que ello era imposible, y el análisis espectral corroboró su conclusión. Por esto, dice Rücker, no debemos renunciar al deseo de penetrar en el interior de la naturaleza. Estas y otras manifestaciones concernientes a la marcha del conocimiento, del fenómeno a la esencia, aducidas por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, fueron, indudablemente, aquilatadas por él para hacer su generalización dialéctica de la historia del pensamiento científico-natural. Igualmente tuvo en cuenta la profundización operada en la ciencia, que va de una

[31] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. cit., t. 38, pág. 148.
[32] Citado según el libro de V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 305.

esencia menos profunda a una esencia más profunda, dando lugar a que se descubriera la movilidad, la fluidez y la mutabilidad de la propia sustancia, de la propia esencia de los fenómenos. Lenin decía que la "esencia" de las cosas, o la "sustancia", también eran relativas y que sólo expresaban la profundización del conocimiento de los objetos por el hombre. Ayer se alcanzó a conocer una sustancia tan material como el átomo; hoy se da un paso hacia adelante, consiguiéndose llegar hasta el electrón como esencia más profunda; y mañana se llegará hasta una esencia de los fenómenos físicos más profunda todavía: tal es la marcha de las ideas de Lenin al analizar la historia de la física y de la química, particularmente la historia de la teoría de la estructura de la materia. Este análisis lo realizó precisamente como una generalización dialéctica de la historia del pensamiento científico-natural.

La cantidad y la cualidad son otras de las categorías de la lógica dialéctica marxista que aborda Lenin al plantear la tarea de crear dialécticamente la historia de las ciencias naturales. Basándose en esta historia, Lenin formula la tesis de que "al principio *se suceden fugazmente* las impresiones, después *algo* se destaca, y luego se desarrollan los conceptos de *cualidad* (determinación del objeto o del fenómeno) y *cantidad*".[33] Al término "cualidad" dedica Lenin una de sus notas, y en ella dice, remitiéndose a Feuerbach, que "lo primero y más primario es la sensación; pero *en ella* se da también necesariamente la *cualidad*..." [34] Ciertamente, la historia de las ciencias naturales, en particular la de la física y la química, así como la historia de las matemáticas en la Antigüedad, demuestran que la determinación cualitativa de los objetos y fenómenos de la naturaleza es lo primero que ha de descubrirse en el proceso del conocimiento; lo cualitativo se convierte así en premisa indispensable para pasar posteriormente al estudio del aspecto cuantitativo de esos objetos y fenómenos, preparando dicho paso y contribuyendo a él. Las investigaciones llevadas a cabo por el propio Lenin en el dominio de la estadística también aportaron datos abundantísimos que respaldan la afirmación hecha más arriba. En efecto, según demostró Lenin, ningún método estadístico de cálculo cuantitativo puede dar un resultado correcto sin un análisis cualitativo previo de los fenómenos estudiados; ese método sólo puede embrollar y velar el verdadero estado de cosas.

Entre los conceptos y categorías fundamentales de la dialéctica marxista que Lenin utilizó para la generalización filosófica de la historia de las ciencias naturales destacan especialmente aquellos que guardan relación con el meollo de la dialéctica —la ley de la unidad y "lucha" de los contrarios— y con el carácter contradictorio del desarrollo del conocimiento científico-natural. Para Lenin era indispensable que la justeza de este aspecto del contenido de la dialéctica fuese corroborada por la historia de la ciencia. La prueba la realizó el propio Lenin basándose en los datos proporcionados por la historia de la física, de la biología y de otras ciencias. Ya en su obra *Quiénes son los "amigos del pueblo"* demostró que la ciencia de la naturaleza orgánica nació gracias a la teoría

[33] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*, ed. cit., t. 38, págs. 314-315.
[34] Ibídem, pág. 315.

darvinista de la evolución, que fue la auténtica base científica de la biología contemporánea: "...Darwin ha puesto fin a la idea de que las diversas especies de animales y plantas no están ligadas entre sí, son casuales, "creadas por Dios" e invariables, y ha colocado por primera vez la biología sobre una base completamente científica, estableciendo la variabilidad y la continuidad de las especies..." [35]

Por supuesto, el terreno genuinamente científico para la biología no podía ser la idea de la evolución lisa y llana, que niega los saltos de la naturaleza y que había sido sugerida con anterioridad a Darwin (por Lamarck), sino la idea dialéctica de la evolución, que reconoce tales saltos. En su artículo *Las divergencias en el movimiento obrero europeo*, (1910), subrayaba Lenin que la vida real, la historia real, abarca "distintas tendencias, del mismo modo que la vida y el desarrollo de la naturaleza comprenden tanto la lenta evolución como los saltos bruscos o las interrupciones en el proceso del desarrollo".[36] Pero antes de que Darwin, con su teoría de la evolución, hubiese podido reflejar el carácter contradictorio del desarrollo de la vida, sus predecesores desmembraban la unidad de los aspectos contradictorios del desarrollo biológico. Los saltos y la evolución gradual que, en realidad, se condicionan mutuamente (puesto que la evolución prepara el salto, y éste culmina la evolución precedente y hace posible la continuidad de aquélla), aparecían separados en la biología y contrapuestos el uno al otro. Así nacieron dos concepciones extremas: la teoría de los cataclismos de Cuvier, que sólo reconocía "revoluciones" súbitas e incondicionadas y la teoría evolucionista de Lamarck, donde el elemento gradual está visiblemente exagerado. La correlación de los contrarios se interpretaba aquí en el sentido de su distanciamiento metafísico. Se las reconocía únicamente en su mutua oposición, separadas por entero la una de la otra. Los científicos iban hacia el conocimiento de la verdad por un camino contradictorio: al principio descubrían sólo un aspecto (fuera cual fuese) del desarrollo biológico, elevando su unilateralidad al rango de teoría y declarando mutuamente incompatibles aquellas tendencias o rasgos de este desarrollo que, en realidad, representaban una unidad de contrarios. Sin embargo, posteriormente, en la teoría de Darwin fue superada tal separación, en lo fundamental, y se llegó, de hecho, a reflejar la contradicción de la vida y del desarrollo en la naturaleza, que Lenin señaló. Por consiguiente, el proceso mismo de explicación y conocimiento reflejaba las contradicciones de la naturaleza viva de una manera igualmente contradictoria: la unidad de los contrarios no fue en principio respetada mentalmente y las contradicciones fueron divididas a fin de poder estudiarlas por separado, tras de lo cual se volvió a relacionarlas para conocerlas en su unidad interna.

Un proceso similar, lleno de contradicciones, hubo de atravesar la teoría de la luz, que constituye uno de los capítulos más importantes de la física.

En siglos pasados, se creía que la continuidad y la discontinuidad de

[35] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* En *Obras completas*, t. 1, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1958, pág. 154.

[36] V. I. Lenin, *Las divergencias en el movimiento obrero europeo*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 16, pág. 341.

la luz se excluían mutuamente. En el siglo XIX, gracias al descubrimiento de la difracción y de la interferencia de la luz, triunfó en la óptica la teoría ondulatoria, que halló expresión en la teoría electromagnética de la luz. Pero la teoría cuántica, creada por Planck y desarrollada luego por Einstein, patentizaban que la luz no se componía tan sólo de ondas, sino de "partículas" o fotones; por consiguiente, la solución del problema no había que buscarla atribuyéndole un carácter exclusivamente continuo (ondulatorio) o exclusivamente discontinuo (discreto), sino descubriendo la unidad de ambos contrarios, cosa que se realizó posteriormente. Pero ya en la época en que Lenin escribía su *Materialismo y empiriocriticismo* y sus *Cuadernos filosóficos,* esta tendencia dialéctica de la física contemporánea se manifiestaba con acusado perfil.

Todos estos hechos de la historia de las ciencias naturales confirman la tesis leninista de que las categorías de la lógica dialéctica marxista son peldaños o eslabones del conocimiento de la naturaleza por el hombre, que comprenden en sí la quintaesencia de la historia del conocimiento científico.

Reviste especial interés para la historia de la filosofía y para la historia del conocimiento en general la tesis de Lenin de que al proceso de conocimiento se incorpora la técnica, que es una de las formas de la actividad práctica histórica y social de la humanidad. La técnica (y la práctica en general) se manifiesta como factor determinante en el desarrollo del conocimiento científico, como el factor que comprueba la veracidad de los resultados obtenidos. De ahí que la historia de las ciencias naturales no pueda ser considerada sólo un simple proceso cognoscitivo, sino siempre en relación con el desarrollo de la técnica. En última instancia, el propio conocimiento de las leyes de la naturaleza —tarea máxima de las naturales— viene determinado por las necesidades técnicas de la sociedad, que trata de emplear prácticamente, en su interés, las leyes naturales que se ha logrado conocer. Lenin escribía: "Las leyes del mundo exterior, de la naturaleza, subdivididas en *mecánicas* y *químicas* (cosa muy importante), constituyen el fundamento de la actividad humana *adecuada a fines*... LA TÉCNICA MECÁNICA Y QUÍMICA sirve a los fines del hombre porque su carácter (su esencia) está determinado por las condiciones exteriores (por leyes de la naturaleza)." [37]

A su vez, el desarrollo de la técnica, en su relación con las ciencias naturales, depende —como demostró Lenin— de las condiciones sociales generales, o sea, de toda la existencia práctica de la humanidad. Lenin explicó esto recurriendo al ejemplo de la obtención de gas de las capas carboníferas. El procedimiento fue propuesto primeramente por Mendeleev, y después elaboró el proyecto William Ramsay, a quien Lenin llama "químico inglés universalmente famoso". Analizando en su artículo *Uno de los grandes triunfos de la técnica* (1913) la revolución que había de originar este descubrimiento en la técnica, Lenin decía: "Pero las consecuencias de esta revolución para toda la vida social en el actual régimen capitalista son muy distintas de las que tendría bajo el socialismo... La

[37] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos.* En *Obras completas,* ed. cit., t. 38, páginas 178-180.

técnica del capitalismo va *sobrepasando* cada día más unas condiciones sociales que condenan a los trabajadores a la esclavitud asalariada." [38]

Para la periodización de la historia de la ciencia es de suma trascendencia la explicación que da Lenin de los principios de la historia marxista de la filosofía. Caracterizando las fases principales del conocimiento científico, afirma que toda ciencia inicia su desarrollo por una concepción general, indivisa, casi filosófico-natural, del objeto de su estudio. En una de sus primeras obras más tempranas, *Quiénes son los "amigos del pueblo"*, califica de metafísica esta concepción, empleando el término en cuestión no en el sentido antidialéctico, sino en el de la especulación filosófico-natural: "Es el síntoma más evidente de la metafísica por la que comenzaba toda ciencia: mientras no se sabía iniciar el estudio de los hechos, siempre se inventaba a priori teorías generales que siempre eran estériles. El químico-metafísico, al no saber todavía estudiar de hecho los procesos químicos, inventaba teorías sobre la fuerza de la afinidad química. El biólogo-metafísico hablaba de lo que eran la vida y la fuerza vital. El psicólogo-metafísico razonaba sobre lo que era el alma. El método mismo era ya absurdo. No se puede razonar sobre el alma sin explicar en particular los procesos psíquicos: el progreso debe consistir aquí precisamente en abandonar las teorías generales y las construcciones filosóficas sobre lo que es el alma y saber colocar sobre una base científica el estudio de los hechos que caracterizan estos o los otros procesos psíquicos." [39]

El estudio de los hechos es el paso siguiente en el desarrollo de cualquier ciencia. Lenin evoca el caso del psicólogo materialista que "ha rechazado las teorías filosóficas sobre el alma y ha empezado directamente por el estudio del substractismo material de los fenómenos psíquicos: los procesos nerviosos..." [40]

Es evidente que tras la comprobación de los hechos ha de venir su generalización y explicación teóricas, la creación de teorías que ya no serán apriorísticas, sino concebidas a posteriori. Esto es lo que se ha observado, en líneas generales, en la historia de las ciencias naturales: las concepciones filosófico-naturales de los antiguos fueron reemplazadas por las ciencias naturales empíricas que, en los primeros siglos de su existencia, se dedicaron, preferentemente, a la acumulación y sistematización de los hechos; y a las ciencias naturales empíricas sucedieron las ciencias naturales teóricas de nuestros días, cuya tarea principal consiste en hacer una generalización teórica del material empírico.

Engels conoció los dos primeros períodos del desarrollo de las ciencias naturales modernas: el metafísico (en el sentido antidialéctico), durante el cual el propósito principal era el de recopilar hechos, y el dialéctico espontáneo, cuando en las ciencias naturales penetró, junto con el pensamiento teórico, la dialéctica (idea de la evolución, idea de la concatenación universal de la naturaleza), aunque ni los propios naturalistas se dieran cuenta de ello. Engels descubrió la contradicción fundamental de

[38] V. I. Lenin, *Uno de los grandes triunfos de la técnica.* En *Obras completas*, ed. rusa, t. 19, pág. 42.

[39] V. I. Lenin, *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 1, pág. 156.

[40] Ibídem.

este segundo período, que corresponde a la época del capitalismo premonopolista, contradicción consistente en que la ciencia, por su contenido, reflejaba la dialéctica objetiva de la naturaleza, mientras que el método de investigación de los científicos seguía siendo metafísico, es decir, se encontraba en conflicto radical con el fondo de los propios descubrimientos.

Lenin estudia el *nuevo* período de desarrollo de la ciencia, el período de la revolución en las ciencias naturales y de la crisis de la física. Igual que Engels hizo en su época, Lenin descubrió la contradicción fundamental de las ciencias naturales contemporáneas: contradicción entre el contenido dialéctico de los descubrimientos científicos y el método metafísico de pensamiento de los hombres de ciencia, es decir, entre los factores objetivo y subjetivo del desarrollo de la ciencia. Esta contradicción, lejos de haber sido resuelta, se había agravado más aún con motivo de la redoblada reacción idealista engendrada por el imperialismo. En virtud de todo ello, el progreso de la ciencia y las transformaciones revolucionarias que en ella se operaban resultaron ser un estímulo para las tentativas filosóficas más reaccionarias.

Previendo el modo de resolver la crisis de las ciencias naturales, Lenin trazó las líneas generales del período en que habían de entrar al implantarse el socialismo, cuando la concepción del mundo preponderante fuese el materialismo dialéctico. Gracias al desplazamiento del viejo materialismo metafísico por el dialéctico, se eliminarían de las ciencias naturales las contradicciones antagónicas originadas por el predominio de la ideología burguesa tanto en el siglo XIX como en el XX. Las ciencias naturales saldrían de la crisis para desarrollarse sobre la base de la concordancia entre el contenido objetivo de sus descubrimientos y una teoría filosófica científica y un método de pensamiento adecuados.

Por consiguiente, Lenin trazó los rasgos fundamentales de los períodos subsiguientes en el desarrollo de las ciencias naturales, continuando, en este sentido, su enriquecimiento de la doctrina marxista. El progreso científico después de la Revolución Socialista de Octubre en Rusia y su actual desarrollo en todos los países del campo socialista han venido a confirmar brillantemente la veracidad del análisis leninista: en los países socialistas ha sido superada plenamente la crisis de las ciencias naturales, y se ha iniciado un nuevo período de desarrollo, basado en la asimilación consciente por los hombres de ciencia de la teoría y del método de la dialéctica materialista.

2. Los problemas de la estética.

Las obras de Lenin sobre literatura y arte: *La organización del Partido y la literatura del Partido,* los artículos acerca de León Tolstói y sus tesis relativas a los problemas de la estética, contenidas en sus trabajos filosóficos *Materialismo y empiriocriticismo* y *Cuadernos filosóficos*, pueden considerarse como una nueva etapa en el desarrollo de la estética marxista. Desarrollando la teoría materialista del reflejo, Lenin mostró el papel de la misma en la fundamentación teórica de la estética científica; y ampliando las ideas estéticas básicas de Marx y Engels, resolvió nume-

rosos problemas del arte, surgidos en las nuevas condiciones históricas, y forjó el arma capaz de combatir ideológicamente las tendencias reaccionarias del arte burgués contemporáneo.

La etapa leninista de la estética marxista está vinculada a la continuación y al desarrollo de las mejores tradiciones de la literatura y el arte rusos y universales, particularmente de las concepciones estéticas de la democracia revolucionaria.

Al determinar las principales fases de la evolución del conocimiento humano, basado en la práctica, comenzando por la percepción y elevándose hasta el pensamiento abstracto y la actividad práctica de los hombres, Lenin señaló el punto de partida para interpretar el proceso del conocimiento artístico. Aplicados al arte, estas fases significan que el artista realista observa los hechos de la realidad y, partiendo de ellos, se eleva hasta el conocimiento de la esencia de los fenómenos, hasta la generalización de ellos, hasta su tipificación. Consiste esta última en que, a lo largo de su proceso, el descubrimiento de los aspectos sustanciales de la realidad reflejada transcurre de modo que la individualidad sensible y la concreción de las cosas y los fenómenos no se pierden, sino que hallan su brillante encarnación artística.

La teoría leninista de la verdad —objetiva, absoluta y relativa— y de la dialéctica de su conocimiento, teoría expuesta en *Materialismo y empiriocriticismo*, es la piedra angular para resolver el problema de la verdad en el arte y de su valor cognoscitivo-estético. De esta doctrina se desprende que la verdad artística, reflejo en imágenes de aspectos esenciales de la existencia, se revela con mayor nitidez y plenitud en el proceso de la actividad de los hombres, que se apoya en un estudio detallado y profundo de la vida.

Una obra de arte que refleje acertadamente ciertos aspectos de la realidad contiene una verdad objetiva. El contenido objetivo de la vida es la base del realismo, de la verdad en arte; en cambio, el no reconocimiento del contenido objetivo es la vía que conduce al subjetivismo, a la arbitrariedad individual del artista, a la propaganda del oscurantismo en el arte.

El arte genuino y veraz, que refleja la verdad objetiva, contiene también elementos de verdad absoluta, cuya significación no es transitoria. Cada gran época progresiva en la historia del arte es una fase del avance gradual del conocimiento artístico del mundo por el hombre. El conocimiento artístico es inseparable de la creación artística. La teoría leninista del reflejo sentó el sólido cimiento para la interpretación científica del proceso de creación tanto en el arte como en la ciencia.

Como resultado de la actividad creadora del hombre con respecto al mundo, lo ideal se convierte en real; el proyecto y la idea del hombre, que, en última instancia, son tomados del mundo real, se materializan por medio de la práctica y se vuelven parte integrante de la realidad. Lenin decía: "La conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea." [41]

En su labor de estudio y fundamentación de la teoría marxista del

[41] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. cit., t. 38, pág. 204.

reflejo, Lenin desarrolló los principios filosóficos que forman la estética marxista, aplicándolos concretamente al análisis de la obra de eminentes personalidades de la literatura y del arte universales, en particular de León Tolstói. En artículos como *León Tolstói, espejo de la revolución rusa*, *L. N. Tolstói, León Tolstói y el movimiento obrero contemporáneo*, *Tolstói y la lucha proletaria* y algunos otros, Lenin calificó de "reflejo de la revolución campesina rusa" las creaciones artísticas y la concepción del mundo de Tolstói, en quien veía a un artista genial, espejo de la revolución rusa y portavoz de las ideas y aspiraciones de los campesinos de su país.

Contrariamente a los idealistas y subjetivistas, que buscaban la causa de las contradicciones de Tolstói en "la originalidad de su espíritu", en las "peculiaridades de su educación", etc., Lenin las consideraba una consecuencia de las circunstancias contradictorias que determinaron la psicología de las diversas clases de la sociedad rusa durante la época posterior a la Reforma de 1861. Por boca de Tolstói, a juicio de Lenin, "hablaba toda esa ingente masa del pueblo ruso, todos esos millones de personas que *ya* odian a los dueños y señores de la vida de nuestros días, pero que *aún* no han adquirido conciencia de que hay que librar contra ellos una lucha intransigente, consecuente hasta el fin".[42]

Con su análisis de la herencia literaria de Tolstói, abrió Lenin nuevos senderos para la evolución de la teoría estética, dando un ejemplo del modo dialéctico-materialista de abordar los fenómenos artísticos. Lenin sentó la tesis de que el valor de una creación artística reside ante todo en su veracidad, en la capacidad para reflejar artísticamente los aspectos esenciales de la vida del pueblo. los mejores rasgos de éste, su carácter, sus ideas y aspiraciones. Con ello asestó un golpe no sólo a la estética idealista-subjetiva. que veía en la obra del artista una mera expresión de su propia individualidad, sino al idealismo en general.

Lenin era ferviente partidario y admirador del realismo artístico. Amaba profundamente la literatura clásica rusa y extranjera. "Ilich conocía bien la literatura rusa, que constituía para él un medio de conocer la vida —escribía su esposa, N. K. Krúpskaia—. Y cuanto más plena y profundamente se reflejaba la existencia en las obras literarias, tanto más las apreciaba Ilich." [43] Los trabajos de Lenin contienen un encendido elogio de las creaciones, de elevado contenido ideológico, veraces y humanísticas de Chernishevski, Turguénev, Nekrásov, Saltikov-Schedrín y otros escritores avanzados.

El papel del sueño, de la fantasía en el proceso de creación, fue siempre realzado por Lenin. "¡Hay que soñar!",[44] decía. La imaginación, el sueño en un futuro mejor, son inseparables de la lucha por un porvenir radiante. Es necesario —aconsejaba— que las consignas de los dirigentes de los partidos revolucionarios "se adelanten siempre a la iniciativa revolucionaria de las masas, sirviendo de faro a las mismas, mostrando en toda su grandeza y en toda su magnificencia nuestro ideal democrático y socialista, indicando el camino más corto y más directo hacia la victoria

[42] V. I. Lenin, *Tolstói y la lucha proletaria*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., tomo 16. pág. 344.
[43] Recopilación *Lenin, la cultura y el arte*, ed. rusa, Moscú, 1956, pág. 509.
[44] V. I. Lenin, *¿Qué hacer?* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 5, pág. 515.

completa, incondicional y decisiva".[45] Y, por otra parte —decía—, hay que evitar que el ideal socialista se aparte de la vida, procurando que permanezca siempre ligado indisolublemente a la existencia real.

Estas tesis leninistas tuvieron y tienen incalculable importancia para el progreso del arte socialista, llamado a reflejar certeramente el presente y a entreabrir el velo del futuro, a educar al pueblo en el espíritu de la lucha por la consecución del ideal comunista y a dotarle de alas, inculcándole el romanticismo revolucionario.

Lenin subrayaba tenazmente la importancia de la diversidad de formas, estilos y géneros artísticos. Estimaba que la verdad de la vida y las grandes ideas podían ser reflejadas en formas distintas: el arte realista y el romántico, el género grotesco, la sátira, la novela fantástica, etc. Y recomendaba escribir criticando agudamente el orden de cosas vigente en el régimen capitalista.

A su modo de ver, era propiedad inalienable de todo arte elevado, de no importa qué tipo o género, la indisoluble unidad de su profundo contenido ideológico con la forma artística correspondiente. Para él la forma era el medio de expresión del contenido: "La forma es esencial. La esencia tiene forma. Sea como fuere, ésta depende también de la esencia..." [46] Su concepción social del arte se unía con su alta apreciación de la representación artística de la verdad de la vida. El desarrollo de las principales tesis de la estética marxista llevado a cabo por Lenin fueron siempre acompañados de una aguda crítica de las ideas y tendencias antimarxistas en la estética y en el arte de la burguesía reaccionaria.

Al descubrir las raíces sociales y gnoseológicas de las diversas corrientes de la filosofía burguesa, Lenin marcó el camino hacia una crítica más profunda de las diferentes tendencias de la estética burguesa de nuestros días.

Por cuanto el movimiento emancipador había alcanzado su etapa proletaria en Rusia, Lenin, haciéndose eco del inaudito crecimiento de la conciencia de clase y del espíritu revolucionario de los obreros, así como del nunca visto incremento del prestigio del Partido Comunista como núcleo dirigente del proletariado, llevó adelante las tesis de Marx y Engels sobre el carácter de clase y la función social de la literatura y el arte, defendiendo el principio del espíritu de partido de ambos, principio consistente en que los portavoces de la cultura han de servir de manera directa, franca y consciente a la clase obrera y a su lucha revolucionaria por el socialismo.

El artículo *La organización del Partido y la literatura del Partido* (1905) es el principal trabajo en que Lenin fundamentó científicamente el principio del partidismo en la literatura y el arte.

Oponía el principio del espíritu de partido a la imprecisión, ambigüedad clasista y vaguedad ideológica, enfrentándolo enérgicamente a la literatura y al arte burgueses, pues mantenía con tesón la tesis de que la labor literaria y artística debía ser parte integrante de la lucha de la clase

[45] V. I. Lenin, *Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática.* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 9, pág. 106.
[46] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos.* En *Obras completas*, ed. cit., t. 38, pág. 133.

obrera y de su Partido por el comunismo, estar impregnada del espíritu de la lucha de los trabajadores por derribar a la burguesía y acabar con la explotación del hombre por el hombre: "La labor literaria debe transformarse en una parte integrante de un trabajo partidista socialdemócrata, organizado, planificado, cohesionado." [47]

Una de las mayores aportaciones de Lenin a la estética marxista es precisamente el principio del espíritu de partido, base ideológico-estética del arte socialista. Dicho principio se asienta sobre la teoría materialista dialéctica del conocimiento y refleja las tareas ya maduras del progreso de la literatura y del arte en las condiciones históricas de la época. En este principio concretó Lenin la tesis marxista de la activa misión del arte en la lucha de la clase obrera por su liberación, por el socialismo; y demostró que el partidismo y el revolucionarismo comunista impregnaban toda la obra de los representantes del arte socialista.

Los vínculos del arte con la lucha de clase del proletariado y con las actividades del Partido Comunista —nos enseña Lenin— ejercen una benéfica influencia cuando se trata de combatir a los enemigos de la clase obrera y del arte y la literatura proletarios. En carta dirigida a Máximo Gorki el 7 de febrero de 1908, decía que los resultados de estos vínculos no eran "ataques" aislados contra el enemigo, sino "una acometida compacta en toda la línea, sin desmayo y sin tregua..." [48] En la misma carta exhortaba a los críticos literarios a "*unir más estrechamente* la crítica literaria con la labor del Partido, con la dirección del Partido". [49]

Desenmascarando el reaccionarismo de la teoría de la "libertad absoluta" de creación de los escritores y artistas respecto de las clases y de la lucha de las mismas, Lenin hacía patente la imposibilidad de vivir en la sociedad y ser independiente de ella, indicando que la auténtica libertad del artista consiste en huir de las relaciones mercantilistas, de la explotación y del soborno, en no amoldarse a los gustos de las clases explotadoras. Y esta libertad es inseparable de la creación en interés de las masas populares. Por otra parte, según Lenin, la libertad de creación artística implica la ruptura con toda clase de anarquismo y subjetivismo, que suplanta la libertad genuina por la arbitrariedad individualista, aislando al artista de la vida real y del pueblo. La supuesta "libertad" de creación tan cantada por los ideólogos burgueses no hace sino enmascarar la lucha de los elementos antiproletarios y antidemocráticos contra la misión social y la esencia del arte e impedir que éste sirva los intereses del pueblo.

La verdadera libertad de creación artística sólo es posible sirviendo a la verdad de la existencia, al pueblo, y esta libertad alcanza su máxima realización en el régimen socialista. Refiriéndose a la literatura del socialismo, decía Lenin: "Será una literatura verdaderamente libre, porque no ha de ser el interés material ni el deseo de hacer carrera, sino la idea del socialismo y la simpatía hacia los trabajadores las que atraerán

[47] V. I. Lenin, *La organización del Partido y la literatura del Partido*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 10, pág. 38.
[48] V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. rusa, t. 34, pág. 331.
[49] Ibídem, pág. 332.

nuevas y nuevas fuerzas a sus filas." [50] Esta literatura —añadía— no estaría al servicio de "los diez mil de arriba", sino al servicio de millones y millones de trabajadores.

Lenin establecía un nexo orgánico entre el principio del espíritu comunista de partido del arte proletario y el carácter popular de éste. Tal espíritu es la expresión más completa y acabada de los anhelos y aspiraciones del pueblo, lo cual reviste especial importancia en las circunstancias históricas en que las amplias masas populares, dirigidas por la clase obrera y por su Partido, se alzan a la lucha consciente contra la sociedad explotadora.

Las obras de los escritores proletarios constituían, a juicio de Lenin, el mejor ejemplo de una labor artística puesta al servicio de la clase obrera y, al mismo tiempo, libre en su desenvolvimiento. Lenin tenía el más elevado concepto del fundador del realismo socialista, Máximo Gorki, que supo encarnar en forma artística las ideas de la lucha proletaria; hacía fervorosos elogios de su novela *La madre*, calificándola de muy actual por su gran influencia en la educación comunista de los obreros y proclamaba el enorme talento artístico de Gorki, cuya excelsa obra le unió para siempre al movimiento obrero de Rusia y de todo el mundo.

Con su teoría sobre la existencia de diferentes culturas de clase dentro de la cultura nacional de la sociedad burguesa y sobre la lucha ideológica entre la cultura de las clases explotadoras y la cultura que es exponente de los intereses populares, Lenin proporcionó la clave para examinar el desarrollo contradictorio del arte y de la literatura de las naciones burguesas. El filo de esta teoría, ejemplo concreto de aplicación de la idea leninista del reflejo al análisis de los fenómenos contradictorios de la cultura bajo el capitalismo, va dirigido contra el concepto antimarxista de la "corriente única", que pretende velar la lucha de clases en la esfera del arte y ocultar la contraposición entre las ideas progresistas y reaccionarias tras la cortina de una supuesta cultura al margen de las clases "puramente nacional".

Lenin descubrió los profundos motivos de la descomposición del arte burgués en la época del imperialismo, demostrando que, al producirse la ofensiva de la reacción burguesa en todo el frente, la hostilidad del capitalismo hacia el arte y la literatura adquiere más encono que en tiempos de Marx y Engels. "...La burguesía imperante, por miedo al proletariado, que crece y se fortalece, apoya todo lo atrasado, lo agonizante, lo medieval. La burguesía en decadencia se alía con todas las fuerzas caducas o en trance de caducar para perpetuar la esclavitud asalariada, que se tambalea." [51] En la literatura y el arte, esta tendencia halla su expresión en el incremento de las obras místicas, formalistas o naturalistas, que deforman la realidad de la vida y desvían a la gente de la lucha por el progreso de la sociedad.

En su crítica de la literatura y del arte burgueses, reaccionarios, deca-

[50] V. I. Lenin, *La organización del Partido y la literatura del Partido*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 10, págs. 41-42.

[51] V. I. Lenin, *La atrasada Europa y la avanzada Asia*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 19, pág. 77.

dentes y sin perspectivas, Lenin nunca identificó la cultura burguesa con la cultura en general, pues, si bien la literatura y el arte reaccionarios burgueses han de perecer necesariamente al perecer la burguesía, la cultura y el arte en general son inmortales.

Existe en la época del imperialismo una ley importante en la esfera cultural, que fue especialmente subrayada por Lenin: el incremento de las contradicciones de la sociedad burguesa contribuye al nacimiento de una nueva cultura que se pone al servicio de la clase obrera y declara la guerra al régimen capitalista. Un brillante ejemplo de ello fue el famoso escritor francés Henri Barbusse, cuyas obras *El fuego* y *Claridad* merecieron elogiosos comentarios de Lenin en 1919.

Las ideas básicas de Lenin sobre estética fueron difundidas en la prensa del Partido por sus colaboradores, relevantes personalidades del movimiento comunista y de la cultura proletaria.

Pravda, órgano central del Partido Bolchevique, publicó numerosos artículos criticando duramente la literatura y el arte decadentes y la teoría antirrealista de "el arte por el arte". En estos artículos, muchos de ellos escritos por A. Vitimski (M. S. Olminski), *Pravda* repelió los ataques de los decadentistas contra la herencia progresiva, revolucionaria y democrática en la esfera de la creación artística, tanto de Occidente como de Rusia.

En una serie de artículos dedicados a la obra de Saltikov-Schedrín *(Saltikov-Schedrín, Una vez más sobre Saltikov-Schedrín, Gente culta y conciencia sucia,* etc.), Olminski salió en defensa de la literatura revolucionaria democrática de Rusia, poniendo de relieve su importancia para la lucha revolucionaria del proletariado.

Los pravdistas leninistas propagaron los principios del nuevo arte proletario y revolucionario, apoyando fervorosamente a los jóvenes escritores surgidos del pueblo y defensores de los intereses de éste.

Entre la pléyade de marxistas que desarrollaron las ideas fundamentales de la estética marxista-leninista destaca la figura de V. V. Vorovski, quien, a lo largo del período comprendido entre 1902 y 1912, publicó inspirados artículos sobre literatura y arte en los que exigía de la estética y de la crítica un análisis histórico objetivo de la creación artística, él mismo dio un ejemplo de ese modo de abordar el arte y de las letras al mostrar cómo la literatura, en la forma que le es propia, reflejaba la evolución histórica de grupos y de clases sociales completos, desempeñando el papel de historia artística de cada época.

Vorovski rebatió la concepción idealista que presenta al artista como un ser que, aislado de la sociedad, crea por sí mismo, sin otra inspiración que la de su propio "espíritu". Pero, por otra parte, rechazó enérgicamente la idea vulgar de la creación artística como un reflejo pasivo de la realidad en la conciencia del artista, poniendo de manifiesto la importancia de la personalidad de éste, de su mentalidad y de las peculiaridades de su método y de su estilo para la veraz representación del mundo.

En un trabajo dedicado a Leónidas Andréiev, comentaba Vorovski que "la obra de cualquier autor de talento refleja necesariamente su personalidad, pues la creación artística consiste en la reelaboración del material externo y objetivo de manera totalmente individual por el espí-

ritu del artista".[52] Y esta reelaboración, según recalca Vorovski, tiene una base objetiva, social, que, en última instancia, le imprime su sello.

Ante la estética marxista-leninista, es un gran mérito de Vorovski su profundo análisis científico del decadentismo ruso, en el que mostró los rasgos principales del arte burgués en el período de su declive y descomposición. En su artículo *El carácter burgués de los modernistas* y en otras obras, puso al desnudo la tendenciosa estrechez clasista de la literatura decadente y analizó las causas sociales que engendraban el pesimismo y la apatía entre una parte de los intelectuales rusos contagiados de decadentismo.

Su defensa de la estética y del arte progresista del pasado y su lucha contra lo decadente alternaron siempre con su apoyo a todo lo genuinamente nuevo y avanzado en el arte y en la literatura. Buen testimonio de ello es su activa defensa de la obra de Gorki cuando este último apenas comenzaba a sentar los cimientos del realismo socialista.

En los artículos *Máximo Gorki, Acerca de Gorki, Otra vez sobre Máximo Gorki* y algunos más, Vorovski hizo notar que en los libros del eminente autor hallaban reflejo nuevos aspectos de la vida de entonces, así como las ideas y el estado de espíritu de la nueva clase, el proletariado. Sin embargo, en su valoración de algunas obras de Gorki *(La madre,* por ejemplo), no siempre estuvo acertado.

También son de gran importancia para la propaganda de las ideas estéticas marxistas los trabajos de S. G. Shaumián sobre literatura y arte.

Su artículo *Gazarós Agayán. 40 años de actividad* señala cuán necesaria es la libertad política y social para la creación artística. Todo aquel que desee para su pueblo una literatura digna, dice Shaumián, "debe empezar por declarar la guerra a unas condiciones y a un régimen político que impiden el libre desarrollo natural del pueblo".[53]

Shaumián criticó duramente el romanticismo reaccionario en la literatura y el arte, y muy en particular el romanticismo nacionalista reaccionario. Combatió asimismo la suplantación del internacionalismo proletario por el nacionalismo burgués en la literatura y en el arte.

Shaumián escribió varios trabajos sobre Tolstói, en los cuales desarrolla el mismo criterio que Lenin respecto a la obra del gran escritor ruso, deteniéndose especialmente a estudiar las contradicciones de su ideología, pero realzando su excepcional contenido crítico, que tan destacado papel desempeñó en la lucha liberadora de los trabajadores.

Con ejemplos concretos de la historia de Rusia y de Armenia, correspondientes al siglo pasado y comienzos del presente, Shaumián demuestra que la clase obrera, en el curso de su lucha social y política, promueve de su seno hombres que crean altos valores espirituales no sólo en el ámbito político, sino en la esfera del arte y de la literatura: M. Gorki, Akop Akopián, etc.

Anatoli Lunacharski, que por aquel tiempo discrepaba de Lenin en cuanto a los problemas filosóficos, y que durante los años de reacción se

[52] V. Vorovski, *Obras*, ed. rusa, t. 2, pág. 227. Leningrado, 1931.

[53] S. G. Shaumián, *Obras escogidas*, en dos tomos, tomo 1, pág. 10. Moscú, 1957 (en ruso).

alejó del marxismo en dirección al idealismo, también escribió sobre estética, publicando antes de la revolución de 1917 varios trabajos que partían de la filosofía de Mach. No obstante, publicó otras obras en las que apoyaba el arte progresivo, realista, y criticaba el arte reaccionario burgués. Una de ellas fue su *Diálogo sobre arte* (1905), verdadera requisitoria contra el decadentismo en la estética y en la literatura.

Lunacharski oponía al decadentismo el arte vital y optimista de las clases progresivas y, ante todo, del proletariado, arte que, según demostró él, sólo podía ser obra de artistas íntimamente vinculados a la realidad, a la lucha revolucionaria de los trabajadores por sus derechos y sus libertades. Exhortaba a los artistas realistas a incorporarse a la vida, a ser revolucionarios y a compenetrarse más con "la agitada Rusia".

En sus *Cartas sobre la literatura proletaria* (1914), así como en otros trabajos, atacó la teoría nihilista —capituladora, al mismo tiempo— de que el proletariado no necesitaba un arte propio ni estaba en condiciones de crear ni siquiera elementos de su arte en el seno de la sociedad burguesa o en el curso de la lucha por derribarla. Polemizando con el menchevique Potrésov, uno de los adeptos de esta tesis, Lunacharski citó hechos de desarrollo del arte proletario bajo el régimen capitalista, e hizo un alto encomio de las obras de Gorki *Pequeños burgueses*, *Veraneantes* y *La madre*. Su labor de propaganda del arte avanzado de Europa Occidental y de Rusia fue muy meritoria.

Los errores machistas en cuanto a la estética también influyeron algo, durante los años de reacción, sobre Máximo Gorki; pero, gracias a la permanente solicitud de Lenin, siempre atento a la acertada formación ideológica del escritor, éste consiguió superar rápidamente dichos errores, lo que le permitió desarrollar una serie de profundas ideas materialistas de gran valor en el terreno de la estética. Frente a los escritores burgueses decadentes, que admitían como artífices de la cultura solamente a individualidades selectas, Gorki sostuvo con energía que el pueblo no era sólo la fuerza creadora de todos los valores materiales, sino la única fuente, inextinguible, de valores espirituales. Demostró sin lugar a dudas que sólo gracias a la creación colectiva del pueblo fue posible modelar figuras artísticas tan admirables como Prometeo, Hércules, Sviatogor, Iliá Múromets, Mikula Selianínovich y otras. A lo largo de siglos, dice Gorki en el artículo *Destrucción de la personalidad*, la creación individual no ha producido nada igual a la *Ilíada* o a *Kalevala*. Gorki consideraba que las mejores obras de los grandes poetas de todos los países habían sido extraídas del tesoro de la creación colectiva popular, la cual contiene geniales síntesis poéticas, "figuras y tipos famosos".[54]

Gorki hace resaltar el papel del trabajo de las masas populares, artífices de la historia. Subrayando siempre el carácter de clase de la creación artística en una sociedad de clases, Gorki afirma que el escritor (y el artista en general) representa los ojos, los oídos y la voz de su clase; puede no advertirlo y hasta negarlo, mas no por ello dejará de ser necesariamente el órgano de su clase, sus cinco sentidos.

Esto, sin embargo, no significa —según hacía constar Gorki— que

[54] M. Gorki, *Obras completas*, ed. rusa, t. 24, Moscú, 1953, pág. 33.

todos los escritores o artistas procedentes de las clases explotadoras hayan de ser apologistas de la burguesía y, por consiguiente, incapaces de criticar sus lacras. La historia muestra lo contrario: célebres literatos burgueses del pasado y del presente, como J. Swift, lord Byron, Romain Rolland y otros, fustigaron los vicios de las clases dominantes. A diferencia de su clase, los escritores burgueses de más talento y honradez han experimentado la influencia de las masas populares, de la lucha liberadora, y, por tanto, han visto los aspectos negativos de la clase a que pertenecen y han ofrendado sus simpatías al pueblo.

Persuadido de la posibilidad de cimentar la literatura y el arte proletarios aun dentro de la sociedad capitalista, Gorki prestó a los jóvenes talentos proletarios toda la ayuda de que era capaz. En su prefacio a la *Recopilación de obras de escritores proletarios*, hacía constar que ningún país europeo había engendrado tantos literatos autodidactos como Rusia, circunstancia en la que Gorki veía un índice de la inagotable energía creadora de la clase obrera, que, en las angustiosas condiciones del régimen capitalista, era capaz de producir imágenes artísticas de tan alta calidad.

Los trabajos de Lenin y de sus compañeros sobre literatura y los esfuerzos del Partido Bolchevique por crear una literatura nueva, revolucionaria, uno de cuyos representantes más notables fue Máximo Gorki, el primer escritor proletario ruso, tuvieron incalculable importancia en la lucha por un arte avanzado, impregnado de la ideología socialista, y contra la nefasta influencia de la ideología burguesa en el arte. El estudio que Lenin realizó sobre las bases filosóficas del realismo artístico, y sus geniales manifestaciones sobre problemas de literatura, constituyen una aportación inapreciable a la estética marxista.

3. Problemas de la ética.

Marx y Engels sentaron las bases de una investigación científica de los problemas de la moral, denunciaron la limitación de clase y la hipocresía de la moral burguesa y pusieron la primera piedra para la elaboración teórica de los problemas de la moral proletaria, comunista. Lenin continuó la obra en las nuevas condiciones de lucha, desarrollando la ética marxista en todos sus aspectos. Su aportación más esencial a la ética fue la fundamentación detallada del papel que desempeña el factor moral en el desarrollo de la sociedad, en el movimiento del proletariado, de las masas trabajadoras por su emancipación, así como el enriquecimiento de la doctrina marxista sobre la moral comunista, sobre su esencia y misión en la lucha por una sociedad nueva.

Lenin establecía una relación entre el estudio de los problemas éticos y la tarea de elevar la conciencia de clase de los obreros, el grado de conciencia de todos los trabajadores, su cohesión bajo la égida del proletariado para luchar por una nueva sociedad y para construirla. Lenin abordó los problemas de la ética en medio de una aguda pugna con los numerosos enemigos del marxismo.

Lenin prosiguió la crítica que habían hecho los fundadores del marxismo de las doctrinas morales religiosas e idealistas, llamadas a consa-

grar y perpetuar el régimen de la propiedad privada y de la explotación del hombre por el hombre apartando a las masas de la lucha revolucionaria contra este régimen. Estudiando el problema de la unión del socialismo con el movimiento obrero, Lenin hizo hincapié en la necesidad de combatir no sólo la ideología trade-unionista burguesa, sino también la clerical-policíaca, recomendando a sus colaboradores que, en la lucha por los intereses de la clase obrera, nunca olvidasen la base político-moral de esta lucha y procurasen incrementar la conciencia de clase y la combatividad de los obreros. De ahí que rechazase la "lucha" por un "mejoramiento" de la situación de los obreros que implicase la adulteración política y moral de su conciencia.

En la sociedad clasista —indicaba Lenin— la religión contamina la conciencia de las masas con el veneno de una moral que inculca a los trabajadores la resignación y la obediencia a sus amos, la humillación, la cobardía, el desprecio a los bienes terrenales en aras de una recompensa en el cielo, mientras que a los señores, en el mejor de los casos, les preceptúa una caridad que sirve de barata justificación a su existencia como explotadores.

La teoría de la moral fabricada por los filósofos idealistas servía, según demostró Lenin, el mismo objetivo: justificar la opresión social y distraer a las masas de la lucha contra ella. Los idealistas prosélitos de Mach atribuían la moral a "un estado virtuoso duradero del espíritu", hacia el cual tendía el hombre por ley natural y que bastaba de por sí para vencer cualquier mal de tipo social. Comentando estas divagaciones del machista Petzoldt, Lenin puso de manifiesto cuán indigentes eran, calificándolas de "inmenso cretinismo de un filisteo". Los idealistas de tipo kantiano —decía Lenin—, de cuyas teorías se aprovechan de buena gana los liberales burgueses y los revisionistas, predican un nebuloso "ideal ético" que sitúan "en el campo de los paraísos irrealizables sobre la tierra, en el campo de la vida futura y de las "cosas en sí"." [55] El idealismo filosófico siempre ha apoyado y apoya la moral religiosa, imperante en la sociedad clasista.

Es muy diferente el aspecto que ofrece la directriz materialista en la historia de la filosofía. Lenin observa ya en los materialistas de la Antigüedad indicios de un enfoque científico de los problemas de la moral. Estudiando la obra de Marx y Engels *La Sagrada Familia*, anotó el siguiente pensamiento de Marx relativo a la ética del materialismo francés del siglo XVIII: "De las premisas del materialismo nada más fácil que deducir el socialismo (transformación del mundo sensible, compaginar el interés particular y el común, destruir las *Geburtsstatten* [56] sociales de los delitos, etc.)." [57]

Lenin advirtió el valor de la ética de Feuerbach (pese a que esta ética, como la de otros viejos materialistas, se sustentaba en una concepción idealista de la historia), por cuanto oponía a las doctrinas religiosas su concepto del hombre como un ser terrenal y sensible.

[55] V. I. Lenin, *La burguesía populizante y el populismo desconcertado*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 7, pág. 101.

[56] Fuentes.—*Red.*

[57] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. cit., t. 38, pág. 28.

En la idea del egoísmo razonable, de Feuerbach, que expresaba, en última instancia, el anhelo de libertad de la mayoría oprimida de la humanidad, Lenin veía "el embrión del materialismo histórico", y comparaba esta tesis de Feuerbach con el concepto del materialista ruso Chernishevski.

Lenin tenía en gran estima la ética de Chernishevski no sólo por sus elementos materialistas en el modo de abordar la moral, sino también por su vínculo con la preparación de la revolución, con el adiestramiento de los revolucionarios y con la condenación de la cobardía, la vileza y la felonía del liberalismo.

El marxismo renunció a buscar la fuente de la moral en Dios o en la idea absoluta así como en la "naturaleza humana" abstracta e inmutable a la que se referían los viejos materialistas. La ética marxista considera la moral como una forma de la conciencia social, como una supraestructura de las relaciones económicas.

Cada época histórica (comunidad primitiva, régimen esclavista, feudalismo o capitalismo) tiene su moral dominante.

"...El sistema de apropiación del plustrabajo de los siervos adscritos a la tierra creó la moral feudal; el sistema del "trabajo libre" del que se esfuerza "para otros", para los poseedores del dinero, ha creado, en sustitución, la moral burguesa." [58]

A lo largo de su lucha por emanciparse de la explotación, las clases oprimidas crearon su moral, expresión de sus intereses y de las necesidades del desarrollo social. La escisión de las ideas morales y políticas en la sociedad actual —decía Lenin— constituye un exponente de la lucha de las clases sociales. Una nueva moral, que encarna la lucha de la clase obrera por la abolición definitiva de la explotación del hombre por el hombre, viene a reemplazar a la moral burguesa, respaldada por el Estado burgués y consagrada por la religión. La nueva moral responde a los intereses vitales de los trabajadores, recoge todo cuanto hay de positivo en la herencia del progreso social, los más caros valores morales de la humanidad, y está al servicio de una lucha histórica que conducirá a la renovación moral de la sociedad, a su purificación de los vicios engendrados por la dominación de la propiedad privada.

Inspirado en la doctrina de Marx, Lenin consideraba el desarrollo social como un proceso histórico-natural que se verifica al margen de la voluntad y la conciencia de los hombres. A su entender, la peculiaridad característica del método científico de Marx consistía en haber analizado en *El Capital* el sistema económico mercantil en su desarrollo, sin recurrir, para explicarlo, a ningún factor extraño a las relaciones de producción y sin adoptar el "punto de vista moral" que comienza por lo "deseable" y luego encuentra en la historia diversas desviaciones de "lo deseable" a consecuencia de la incomprensión de los hombres, etc. Semejante "punto de vista moral" acerca de la historia era propio de los populistas. En relación con él, escribía Lenin: "La idea fundamental de Marx sobre el proceso histórico-natural de desarrollo de las formaciones económico-so-

[58] V. I. Lenin, *Contenido económico del populismo y su crítica en un libro del señor Struve*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 1, pág. 402.

ciales socava hasta las raíces esa moral infantil que pretende llamarse sociología." [59]

¿Significa esto que la moral no desempeña función alguna en la historia de la sociedad? No. Después de esclarecer la dependencia de la supraestructura respecto de las relaciones económicas, el marxismo supo demostrar, sobre esta base, la verdadera importancia de la supraestructura social, incluidas las ideas morales, las reglas de conducta, etc. Sólo después de indagar la fuente material de las ideas puede comprenderse acertadamente su papel en la vida de la sociedad e incluso en los actos de los individuos.

Los populistas solían criticar a los marxistas por reconocer el condicionamiento social de los actos del hombre. De ser así —objetaban— huelga toda moral. Pero Lenin demostró la inexistencia de contradicciones entre el determinismo y la moral y que el pretendido conflicto entre ambos era una invención de los teóricos de la moral filistea: "La idea del determinismo, estableciendo la necesidad de los actos del hombre, rechazando la absurda leyenda del libre albedrío, no niega en un ápice la inteligencia ni la conciencia del hombre, como tampoco la valoración de sus acciones. Muy por el contrario, solamente la concepción determinista permite valorar rigurosa y acertadamente, sin imputar todo lo imaginable al libre albedrío." [60]

Las teorías idealistas del indeterminismo, al tiempo que justifican la arbitrariedad de la conducta humana, atribuyen al hombre y a su "libre albedrío" todas las salvajadas y vilezas a que le condena un régimen antagónico. Dicho de otro modo, la teoría del libre albedrío implica la humillación del individuo, como también la implica la versión teológica sobre su tendencia congénita a pecar. Por el contrario, el determinismo marxista se distingue por su fe en el hombre. Lenin, siguiendo la senda de los viejos materialistas, afirmaba que "la deformación moral del pequeño burgués no es... una cualidad personal, sino social".[61] Lo cual significa que la eliminación de las condiciones sociales que engendran la mentalidad pequeñoburguesa traerá consigo la desaparición de sus deformaciones morales y la renovación moral del hombre.

Sin embargo, el determinismo no significa que la persona no disponga de libertad de elección consciente de sus actos. "Lejos de presuponer el fatalismo, el determinismo da base para la actuación consciente."[62] El determinismo materialista histórico desbroza el camino para ello, pues incita a comprender la necesidad madura, objetiva —es decir, independiente de la voluntad y de la conciencia humanas— de reemplazar la vieja sociedad por la nueva.

Percatarse de tal necesidad no supone cruzarse de brazos. Una necesidad histórica no se realiza de por sí, ni por designio superior, sino

[59] V. I. Lenin. *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 1, págs. 149-150.

[60] Ibídem. pág. 142.

[61] V. I. Lenin, *El triunfo de los kadetes y las tareas del partido obrero.* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 10. pág. 243.

[62] V. I. Lenin. *Contenido económico del populismo y su crítica en un libro del señor Struve.* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 1, pág. 439.

gracias a la actividad de las masas, de las clases, de los partidos políticos y de las personalidades. Hay, pues, que comprender qué clase es la portadora física y moral de las transformaciones sociales, compenetrarse con la opinión de esta clase y batirse en sus filas por un nuevo régimen social poniendo a contribución todo el coraje, toda la voluntad, toda la energía, criticar lo retardatario, lo que impide el avance, y apoyar todo lo que haya de avanzado en la conciencia de los hombres, en sus actos y en sus impulsos. Vemos, por consiguiente, que la conciencia moral de la clase de vanguardia, su ética, se supedita a la lucha de esta clase. Por otra parte, su conciencia (la conciencia de que la lucha por un régimen nuevo es justa) constituye, de por sí, un importantísimo factor combativo.

Evidentemente, la lucha por una nueva sociedad no puede apoyarse sólo en el sentimiento o en la seguridad de que se está en lo justo. La labor en pro del socialismo hay que saber plantearla y resolver sus problemas partiendo de una clara comprensión de la necesidad de la lucha, de sus condiciones concretas, de la correlación de fuerzas de las clases, etcétera, para lo cual presta una ayuda estimable la teoría marxista, el método científico de análisis de la realidad. Pero, una vez estudiadas correctamente las condiciones concretas y las perspectivas de la lucha, puede desempeñar un papel destacadísimo la conciencia de una idea moral y justa. Lenin criticaba sin piedad a los "marxistas" que consideraban el concepto de la justicia incompatible con el marxismo. Poco antes de la Revolución de Octubre de 1917, escribía: "La justicia es una palabra vacía, dicen los intelectuales y canallas que se las dan de marxistas por la grandiosa razón de haber "echado una mirada a la *parte trasera*" del materialismo económico.

"Las ideas se convierten en una fuerza cuando prenden en las masas. Y hoy precisamente, los bolcheviques, es decir, los representantes del internacionalismo revolucionario, proletario, encarnan en su política la idea que pone en acción, en el mundo entero, a las inmensas masas trabajadoras." [63]

La moral proletaria, comunista, engendrada por la vida y la lucha de la clase obrera, expresa una necesidad social realmente madura: la de acabar con la explotación y crear una nueva sociedad. Como la clase obrera representa los intereses de todos los trabajadores, de todos los explotados, es decir, los intereses del futuro de la humanidad, la moral clasista del proletariado es, por su esencia, la de todo el género humano, lo cual viene a constituir un grado superior respecto del anterior progreso moral de la humanidad.

Solamente al aparecer en la palestra de la historia una clase cuya moral es, en esencia, la de toda la humanidad, fue posible elaborar una teoría de la moral verdaderamente científica, exenta de toda suerte de ilusiones vanas. El carácter humanista de la moral de la clase obrera le da una fuerza social muy superior a la de las doctrinas morales más avanzadas de la historia.

La fidelidad a la causa de los obreros, a su elevada misión y a sus

[63] V. I. Lenin, *¿Se sostendrán los bolcheviques en el Poder?* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 26, pág. 117.

objetivos prácticos es lo esencial de la moral proletaria, comunista. Desde sus primeros pasos en las lides revolucionarias, Lenin afirmó que la obra de incorporar a la clase obrera a estas actividades presuponía comprender el sentido histórico de las mismas y profesar a la causa una fidelidad sin límites. La tarea de los socialdemócratas, decía Lenin, consiste en "desarrollar en los obreros la conciencia de su solidaridad, la conciencia de la comunidad de intereses y de la comunidad de causa de todos los obreros rusos como clase obrera única, que constituye una parte del ejército mundial del proletariado".[64]

El desarrollo de la solidaridad, del colectivismo proletario, es inseparable de la lucha práctica contra el despotismo y el capital e implica organización y disciplina de la clase obrera. Estas cualidades se las inculcan al proletariado las condiciones de trabajo en las fábricas capitalistas. "Educado precisamente en la "escuela" de la fábrica, el proletariado se asimila con especial facilidad la disciplina y la organización que tanto trabajo le cuesta al intelectual burgués asimilarse." [65] La premisa de la unidad y de la organización de las filas proletarias reside en la cohesión ideológica y orgánica de su vanguardia, el partido marxista, en la fidelidad de éste a la causa de la clase obrera, en su intransigencia hacia el indiferentismo, hacia la falta de principios, hacia el fraccionalismo, y en la férrea disciplina de sus filas.

La solidaridad y el colectivismo constituyen el principio máximo de la lucha de clase del proletariado y también el principio de la moral proletaria, comunista, contrario al individualismo y al egoísmo burgueses, que aconsejan luchar aisladamente por la existencia, abominando de la disciplina consciente y de la organización y negando la solidaridad de intereses de los trabajadores en su lucha contra los opresores.

Al inculcar la conciencia socialista en la clase obrera, organizándola y aglutinándola para combatir la autocracia y el capital, el partido marxista, guiándose por las ideas de V. I. Lenin, elevaba la conciencia de clase del proletariado, es decir, le trazaba un objetivo claro y, además, le hacía comprender su deber para con su clase y para con sus aliados de lucha, a los cuales había que educar y cohesionar en torno al proletariado. El Partido fomentaba en las filas de la clase obrera —combatiente de vanguardia de la democracia y del socialismo— altas cualidades morales: la solidaridad, la disciplina y la fidelidad a la causa común. Resumiendo esta labor del Partido, decía Lenin: "No podríamos hablar de dictadura proletaria si el proletariado no hubiese adquirido un alto grado de conciencia, de disciplina, de fidelidad a la lucha contra la burguesía..." [66]

Educar a los trabajadores en el espíritu de la solidaridad proletaria no significa inculcarle la solidaridad en el marco de un solo país, sino en el plano internacional. Lenin y el partido marxista concedían la mayor

[64] V. I. Lenin, *Tareas de los socialdemócratas rusos*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 2, pág. 317.

[65] V. I. Lenin, *Un paso adelante, dos pasos atrás*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 7, pág. 395.

[66] V. I. Lenin, *Discurso ante la Asamblea Panrusa de delegados políticos de las secciones provinciales y comarcales de Instrucción Pública, celebrada el 3 de noviembre de 1920*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 31, pág. 339.

importancia a la educación de las masas en el espíritu del internacionalismo proletario, de la lucha "*contra* la estrechez nacionalista, el aislacionismo y el retraimiento, por lo total y general, por la supeditación del interés particular al interés común".[67] Y, de otra parte, Lenin y el Partido combatieron la negación cosmopolita de la nacionalidad, de los sentimientos nacionales, de las tradiciones patrias, etc.

Lenin declaraba legítimo, necesario y noble el amor a la patria, al idioma, el orgullo nacional por las hazañas revolucionarias del pueblo y por la contribución de éste al progreso de la humanidad. El amor a la patria presupone el odio a los capitalistas y a los terratenientes que mantienen al pueblo en la esclavitud, lo arrastran a guerras de rapiña y lo emplean para sofocar el movimiento democrático de otros pueblos, con lo cual menoscaban la dignidad nacional. El amor a la patria implica asimismo el respeto a los demás pueblos, el reconocimiento de la igualdad de derechos de las naciones, la educación de la clase obrera en el espíritu de la plena igualdad y fraternidad nacionales. "El interés (no en un sentido servil) del orgullo nacional de los grandes rusos —escribía Lenin— coincide con el interés *socialista* de los grandes rusos, y de todos los demás, proletarios." [68]

A las ideas del colectivismo y de la solidaridad de los obreros en la lucha por el socialismo va vinculado el nuevo sentido del deber moral. Lenin puso en claro el sentido moral de esta categoría ética. En la vieja ética, el deber era considerado, habitualmente, bien como una obligación moral para consigo mismo (por ejemplo, la preocupación por salvar el alma, con arreglo a la ética cristiana), obligación sin contenido social alguno, bien como la obligación forzosa y exterior del hombre ante la "sociedad" o el Estado, obligación carente de todo sentido moral. En ambos casos se exigía al hombre una obediencia ciega a la voluntad de las clases gobernantes. La ética kantiana, que vinculaba el cumplimiento del deber a la "buena voluntad", no dejaba de subrayar en este concepto su aspecto imperativo categórico. La fórmula kantiana de "el deber por el deber" (sin tomar en cuenta el interés o el deseo de las personas) fue entusiásticamente adoptada por los reaccionarios que exigían a las masas obediencia y sumisión ciegas. Lenin, desarrollando el marxismo y apoyándose en las mejores tradiciones del pensamiento democrático revolucionario (por ejemplo, en la ética de Chernishevski), demostró que el deber de un revolucionario viene determinado por las necesidades objetivas de la lucha de las masas populares por un nuevo régimen, expresa los intereses de esta lucha y, en consecuencia, puede y debe ser asunto de convencimiento interno. En su polémica con Mijailovski, indicaba Lenin que las simpatías de los marxistas hacia la clase obrera y el afán de laborar por sus intereses no constituían un deber abstracto, pues ningún ser humano vivo "*puede quedar al margen* de una u otra clase (tan pronto haya comprendido la correlación mutua entre ellas), no puede dejar de alegrarse con el éxito de esa clase, ni dejar de sentir amargura por sus fracasos; no

[67] V. I. Lenin, *Balance de la discusión sobre la autodeterminación*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 22, pág. 332.

[68] V. I. Lenin, *El orgullo nacional de los grandes rusos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 21, pág. 87.

puede dejar de sentir indignación contra los que se manifiestan hostiles a ella...” [69] La categoría de deber, al convertirse en asunto de convencimiento personal del combatiente comunista, ha adquirido un gran fondo moral.

En su lucha contra los populistas, Lenin hubo de subrayar el contenido moral del deber, producto de las necesidades reales de la lucha por la democracia y el socialismo, y no de un ideal abstracto. Combatiendo a los economistas y a sus sucesores, los mencheviques, hacía constar que un revolucionario, al cumplir con su deber, tenía que saber colocar los intereses generales por encima de los particulares, los intereses de clase por encima de los de grupo, los intereses vitales de los trabajadores por encima de los temporales o accidentales, los intereses de la socialdemocracia rusa e internacional por encima de determinados intereses locales, de camaradería, etc. “...*Para nosotros, ese deber de camaradería surge del deber ante la socialdemocracia rusa y ante la socialdemocracia internacional, y no a la inversa.*” [70]

Igualmente, en los trabajos de Lenin se especifica la auténtica significación moral de la disciplina, pues en las filas de la clase obrera, que lucha por la libertad y el socialismo bajo la dirección del partido marxista, y dentro del propio partido, la disciplina es reforzada —según decía Lenin— por la conciencia de la vanguardia proletaria, por su fidelidad a la revolución, por su firmeza, por su abnegación y heroísmo, así como por los íntimos vínculos con las masas y por el acierto de la dirección política. Por consiguiente, la disciplina, premisa indispensable para la lucha victoriosa del proletariado, es, al mismo tiempo, instrumento de educación de los obreros en el espíritu de la fidelidad a los intereses comunes y a su deber social. La disciplina cumple esta función precisamente porque, en las filas de los combatientes, está respaldada por un alto grado de conciencia y por la profunda convicción de la necesidad de lucha por la causa común de la clase obrera. De ahí la afirmación leninista de que la moral de los comunistas radica en esta disciplina unida y solidaria.

Lenin aconsejaba al partido marxista que realizase una labor constante de educación de las masas en el espíritu del colectivismo, de la organización, del cumplimiento del deber social y de la disciplina; mas, al mismo tiempo, confiaba y enseñaba a confiar en la fuerza de las masas populares, en el trabajador sencillo, en su capacidad y en sus altas cualidades morales.

Era implacable con cualquier manifestación de desprecio hacia la masa como si ésta fuese “un rebaño” al que conducían individuos “selectos” o héroes. Este criterio “burocrático” de la masa, muy difundido entre los populistas, fue duramente criticado por Lenin no sólo por su inconsistencia teórica, sino por la consecuencia que de él se deducía: la de la pasividad de las masas, que pudiera sembrar la desmoralización entre ellas. Lenin fustigó a los liberales burgueses y a los revisionistas por su desconfianza en la fuerza de las masas revolucionarias, por pervertirlas al

[69] V. I. Lenin, *¿A qué herencia renunciamos?* En *Obras completas*, ed. esp. cit., tomo 2, págs. 521-522.

[70] V. I. Lenin, *Una tendencia regresiva en la socialdemocracia rusa.* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 4, pág. 264.

predicarles el servilismo ante los poderosos y por su tentativa de ocultar este servilismo tras el biombo de un supuesto punto de vista "común a toda la humanidad".

Cuando los revisionistas del periódico *Továrisch*, en una nota necrológica con motivo de la muerte del conde Gueiden, terrateniente contrarrevolucionario, alabaron al difunto, calificándolo de culto y filántropo y presentándose a sí mismos como hombres situados por encima de todo "partidismo" y sostenedores de un punto de vista "general humano", Lenin replicó: "Muy señores míos, se equivocan ustedes. Ese no es el punto de vista general humano, sino el general lacayuno. El esclavo que tiene conciencia de su condición y lucha contra ella es un revolucionario. El esclavo que no tiene conciencia de su esclavitud y vegeta en su vida de esclavo de un modo silencioso, inconsciente y pasivo, ése es simplemente un esclavo. El esclavo al que se le cae la baba cuando describe satisfecho las excelencias de la vida del ilota y se entusiasma hablando de la bondad de su amo, es un siervo, un lacayo. Pues bien, señores de *Továrisch*, vosotros pertenecéis precisamente a esa categoría de lacayos." [71]

Lenin demostró que el verdadero humanismo de la clase obrera es inseparable de la lucha por su liberación, por eliminar las condiciones que convierten al hombre en un esclavo, en un siervo, y engendran el cinismo y la hipocresía en las relaciones entre los hombres, de la lucha por el libre desenvolvimiento humano en una sociedad también libre. El humanismo socialista, ligado indisolublemente a la solidaridad proletaria y al colectivismo, es un arma poderosísima en la lucha por una nueva sociedad y por un hombre nuevo.

¿Cuáles eran las cualidades morales y los rasgos característicos que más apreciaba Lenin? Ante todo, la fidelidad al comunismo, no de palabra, sino de hecho, es decir, la disposición a luchar sin reservas en nombre de la gran causa; la intransigencia frente a los enemigos del comunismo y frente a sus pretendidos "amigos", que traicionan los elevados principios comunistas para amoldarse a la burguesía. Lenin enseñaba a estimar en los combatientes del comunismo la hombría y el tesón para conseguir el objetivo propuesto o para superar las dificultades en el camino, la solidaridad y la disciplina, la sencillez y la modestia, la falta de fatuidad o presunción. El propio Lenin fue un modelo de hombre cabal, y su obra, un ejemplo de perseverancia al servicio de la causa de las masas trabajadoras, con las cuales estuvo siempre íntimamente relacionado y en las cuales veía un ejército de combatientes revolucionarios y de constructores de la sociedad nueva.

Creía firmemente que el socialismo transformaría al hombre, liberándole del fango y de los vicios de la vieja sociedad, que en el proceso de tránsito del socialismo al comunismo los hombres se habituarían a observar las reglas elementales de convivencia sin violencias ni coacciones, con lo cual desaparecería la necesidad de mantener ese aparato coercitivo especial que se denomina el Estado. Ello sería posible en la fase superior del comunismo, la cual "presupone una productividad del trabajo que no

[71] V. I. Lenin, *En memoria del conde Gueiden*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., tomo 13, pág. 47.

es la actual y hombres *que no sean los actuales* filisteos, capaces de dilapidar "a tontas y a locas" la riqueza pública —como los seminaristas de Pomiakovski— y de pedir lo imposible".[72]

Lenin no dudaba que un país donde el poder pasase a manos de los obreros y de los campesinos edificaría el comunimo y llevaría a cabo la educación comunista del pueblo, que las masas trabajadoras, participando voluntaria y concienzudamente, con entusiasmo revolucionario, en la lucha por el comunismo, borrarían para siempre todos los vestigios de un pasado maldito.

Trátanse especialmente, en los trabajos de Lenin, los problemas de las relaciones morales entre los sexos y en el seno de la familia, problemas muy ligados a los grandes problemas sociales. Lenin puso de relieve el carácter egoísta del matrimonio burgués con su libertad para el marido y su esclavitud para la mujer, con su hipocresía y con su desigualdad en la tramitación del divorcio, etc., demostrando que un fenómeno de la vieja sociedad tan bochornoso como la prostitución no es sino un fruto del régimen de propiedad privada, y estigmatizando la doblez moral de la burguesía, que "combate" la prostitución por medio de la policía y la religión, pero se cuida muy bien de ocultar que es precisamente ella, la burguesía, la que engendra la prostitución.

La hipocresía moral de las teorías maltusianas, que aconsejaban restringir la natalidad con el falso motivo de que la tierra no sería capaz de sustentar "el exceso de población", fue desenmascarada por Lenin, quien demostró que semejantes prédicas alejaban a los obreros y a los campesinos de la lucha contra el capitalismo, insinuándoles la posibilidad de una vida próspera basada en la esterilidad. Esta prédica reaccionaria priva al hombre de la necesidad natural de tener una familia completa y auténtica, del placer de la paternidad y la maternidad, del sentimiento de amor a los hijos y de las satisfacciones de su educación; y todo ello por el mezquino interés egoísta del matrimonio filisteo. Los niños son nuestro porvenir. Están llamados a continuar la labor iniciada por nosotros en pro de la edificación de una nueva sociedad, y la edificarán. El pequeño burgués protesta contra la miseria como representante de una clase atrasada y timorata, sin esperanza alguna en el futuro. La clase obrera, en cambio, protesta llena de fe en el porvenir. "Por eso —dijo Lenin— somos enemigos incondicionales del neomaltusianismo, esta tendencia del matrimonio filisteo, insensible y egoísta, que murmura atemorizado: salgamos adelante como sea y dejémonos de hijos... Los obreros conscientes siempre sostendrán la lucha más despiadada contra las tentativas de imponer esta doctrina reaccionaria y cobarde a la clase más avanzada, más vigorosa y más propicia a las grandes transformaciones de la sociedad contemporánea." [73]

En 1915, en carta dirigida a Inés Armand, que pensaba escribir un folleto sobre el matrimonio, Lenin le aconsejó que no reivindicase el "amor libre", pues lo consideraba un lema burgués. Si se trata de eman-

[72] V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 25, página 463.

[73] V. I. Lenin, *La clase obrera y el neomaltusianismo*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 19, pág. 207.

ciparse del cálculo material, de los prejuicios religiosos, de la prohibición de los padres o de los convencionalismos sociales, el término "amor libre" no es aplicable —aseveraba Lenin—; y si hay que entenderlo como un desentendimiento de todo lo serio que hay en el amor, incluída la descendencia, o como la libertad de practicar el adulterio, este "amor libre" es precisamente el que reclama la burguesía. La reivindicación del "amor libre" dentro de una sociedad dividida en clases puede ser interpretada en este último sentido. Lo que cuenta no es lo que tal o cual individuo entiende por "amor libre". "Lo que importa es *la lógica objetiva* de las relaciones de clase en lo tocante al amor", escribía Lenin.[74]

Tales son las ideas éticas fundamentales expuestas por Lenin en sus obras anteriores a la Revolución de Octubre de 1917, ideas que fueron desarrolladas en sus trabajos correspondientes al período posterior a la Revolución.

4. El ateísmo científico.

La etapa leninista de la filosofía marxista marca también un grado superior en el desarrollo del ateísmo científico, parte inalienable de la concepción marxista del mundo.

Durante la época del imperialismo, la burguesía pone un celo especial en preservar y ayudar a la religión, utilizándola como medio para combatir la creciente radicalización de las masas.

Para contemporizar con la reacción imperialista, los teóricos de la II Internacional tergiversaron la actitud del marxismo frente a la religión. A fines del siglo XIX, entre los líderes de la II Internacional tomó cuerpo el criterio de que era posible profesar la doctrina de Marx sobre la sociedad sin compartir ideas filosóficas fundamentales del marxismo. Esta tesis había de conducirles indefectiblemente al campo de las tendencias filosóficas idealistas, a defender el oscurantismo religioso.

Entre los teóricos del revisionismo de Europa Occidental comenzó a difundirse la especie de que, si bien la creencia en Dios era errónea, tal error no estaba directamente relacionado con la lucha de clase del proletariado, ya que la religión era un asunto privado para el partido de la clase obrera.

La batalla contra la ideología religiosa y el revisionismo filosófico adquirió singular intensidad en Rusia, particularmente durante el período reaccionario de 1907 a 1910. El machismo, parte integrante del arsenal filosófico revisionista ruso, se entrelazaba con la religión.

Urgía restablecer el auténtico criterio marxista sobre la religión y aplicarlo a las nuevas condiciones de la lucha política e ideológica que sostenía el Partido Comunista contra los enemigos de la clase obrera en Rusia y en la palestra internacional. Esta empresa fue realizada por Lenin.

Sus principales obras destinadas directamente a explicar la actitud del partido marxista hacia la religión y escritas antes de la Revolución de Octubre de 1917 son *Socialismo y religión* (1905), *La actitud del partido*

[74] V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. rusa, t. 35, pág. 138.

obrero ante la religión (1909) y *Actitud de las clases y los partidos ante la religión y la Iglesia* (1909). Pero donde Lenin da la más amplia explicación filosófica del ateísmo proletario es en *Materialismo y empiriocriticismo*. También hallamos magníficas ideas, que enriquecen el ateísmo científico, en sus artículos sobre León Tolstói, en sus cartas a Máximo Gorki, en los *Cuadernos filosóficos* y en otros escritos.

Para el ateísmo científico es de sumo valor el profundo estudio que Lenin realizó de la gnoseología del materialismo dialéctico, de los problemas del movimiento, el espacio y el tiempo en su indisoluble nexo con la materia, de la causalidad y de las leyes en el desarrollo de la naturaleza y la sociedad. Entre su fundamención filosófica del ateísmo científico ocupa un lugar destacado su aportación a la teoría de la dialéctica materialista y, en primer término, a la esencia y significación de su ley fundamental: la de la unidad y lucha de los contrarios. La concepción metafísica del desarrollo —según demostró Lenin en el fragmento *Sobre el problema de la dialéctica*— no expresa el verdadero desarrollo de la naturaleza y de la sociedad, ya que es incapaz de describir la fuente del movimiento dentro de la materia misma. Esto, si hablamos de la causa del desarrollo en el mundo, conduce a admitir la existencia de una fuerza motriz ultraterrena, o Dios. La dialéctica materialista descubre el origen del automovimiento en el mundo material y, lejos de recurrir a lo sobrenatural, no deja sitio para él.

En *Materialismo y empiriocriticismo*, así como en otras obras, Lenin hizo una detallada exposición de la tesis marxista de que la conciencia humana debe su origen y desarrollo a la acción de causas materiales terrenas, con lo que refutó enérgicamente la versión religiosa de la creación del "alma" por Dios. La doctrina marxista-leninista sobre la verdad y el papel de la práctica en el conocimiento asestó un golpe demoledor a los infundios teológicos que predican la búsqueda de la verdad en la revelación divina.

Rebatiendo a los machistas, Lenin señaló que, fuese cual fuere el nuevo ropaje con que disfrazasen su filosofía, ésta llevaba el sello de la religión, lo que la identificaba como instrumento de las clases reaccionarias. El idealismo filosófico se entrelaza inevitablemente con la religión y es una vía que conduce al clericalismo. Así lo evidenció Lenin, por ejemplo, al explicar el sentido filosófico y social de las afirmaciones de Bogdánov de que la naturaleza era un derivado de la experiencia social organizada de los hombres, y el hombre un "complejo de sensaciones directas". Lenin escribía al respecto: "Esto es un "complejo" de absurdos del principio al fin, bueno tan sólo para deducir de él la inmortalidad del alma o la idea de Dios, etc. ¡El hombre es ante todo un complejo de experiencias inmediatas, y después, *en el desarrollo ulterior*, un cuerpo físico! Luego existen "experiencias inmediatas" *sin* cuerpo físico, *anteriores* al cuerpo físico. Deploremos que tan magnífica filosofía no haya penetrado en nuestros seminarios: sus méritos serían apreciados en ellos." [75]

Siguiendo a Marx y Engels, Lenin demostró plenamente en sus trabajos que la religión era una concepción anticientífica del mundo, insepa-

[75] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., págs. 250-251.

rable del idealismo y la metafísica, mientras que el ateísmo proletario tenía por base una filosofía verdaderamente científica: el materialismo dialéctico, ajeno a toda religión.

En su artículo *La actitud del partido obrero ante la religión*, escribía, refiriéndose a la esencia reaccionaria de las teorías religiosas: "La religión es el opio del pueblo. Esta máxima de Marx constituye la piedra angular de toda la concepción marxista en la cuestión religiosa. El marxismo considera siempre a todas las religiones e iglesias modernas, a todas y cada una de las organizaciones religiosas, órganos de la reacción burguesa llamados a defender la explotación y a embrutecer la clase obrera." [76]

El artículo de Lenin *Socialismo y religión* contiene una definición análoga: "La religión es una especie de brebaje espiritual en el cual los esclavos del capital ahogan su fisonomía humana, sus exigencias de una vida medianamente digna del ser humano." [77]

Estas definiciones leninistas hacen resaltar, ante todo, que la religión representa un papel de explotadora en una sociedad antagónica. La creencia en Dios aparta a los trabajadores de la lucha revolucionaria por edificar una vida feliz en la tierra, transportándolos al mundo ilusorio de "goces celestiales". Así se explica que las clases reaccionarias se aferren a la religión, atrayéndose al nutridísimo ejército de servidores del culto.

Lenin explica también que, aunque hubo en la historia una época en que los movimientos sociales progresistas aparecían revestidos de un ropaje religioso, ello no da derecho a afirmar que las ideas religiosas hayan dejado de ser reaccionarias. En carta a Máximo Gorki, fechada en diciembre de 1913, indicaba Lenin que Dios fue siempre y seguía siendo un complejo de "ideas engendradas por la ciega impotencia del hombre ante la naturaleza y la opresión de clase, ideas que *consolidan* esta impotencia y *refrenan* la lucha de clases". [78]

Para comprender acertadamente el papel de la religión y fijar una táctica justa de lucha contra ella —decía Lenin—, lo primero que procede es hallar las fuentes objetivas de su origen y de su existencia. Lo que distingue esencialmente al marxismo del ateísmo burgués es que aquél ve las raíces de la religión en la vida material de la sociedad, cosa que no consiguieron aclarar los representantes burgueses de la Ilustración, que siguieron siendo idealistas en lo referente a la historia.

Aunque el marxismo coincide con los ateos del pasado en la necesidad de mantener una lucha permanente contra la religión, va más allá que ellos y declara: "Hay que *saber* luchar contra la religión, y para ello es necesario explicar *desde el punto de vista materialista* los orígenes de la fe y de la religión entre las masas." [79]

Lenin consignaba que las actuales creencias religiosas coincidían con las creencias primitivas, por cuanto las unas y las otras son producto del yugo de que son víctimas los hombres, con la salvedad de que las formas

[76] V. I. Lenin, *La actitud del partido obrero ante la religión*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 15, págs. 379-380.
[77] V. I. Lenin, *Socialismo y religión*. En *Obras completas*, t. 10, pág. 66.
[78] V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. rusa, t. 35, pág. 93.
[79] V. I. Lenin, *La actitud del partido obrero ante la religión*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 15, pág. 382.

de la opresión que dio origen a las religiones antiguas y a las modernas son distintas. Si las religiones primitivas tuvieron como raíz, en primer término, la importancia del hombre en su lucha con la naturaleza, los orígenes de la religión en las sociedades donde existe la explotación de una clase por otra son de carácter eminentemente social y residen en el yugo de la explotación y en el carácter ciego, espontáneo, del desarrollo de la sociedad: "La raíz más profunda de la religión en nuestros tiempos es la opresión social de las masas trabajadoras, su aparente impotencia total frente a las fuerzas ciegas del capitalismo, que cada día, cada hora, causa a los trabajadores sufrimientos y martirios mil veces más horrorosos y salvajes que cualquier acontecimiento extraordinario, como las guerras, los terremotos, etc." [80]

Lo que marca la radical distinción entre el ateísmo marxista y todas las formas del ateísmo anterior a Marx es el desenmascaramiento de la esencia de clase de la religión y del papel reaccionario que ésta desempeña en la vida social, así como la estrecha relación que el marxismo establece entre la lucha antirreligiosa y la labor concreta del movimiento obrero revolucionario, cosa a la que Lenin dedicaba especialísima atención en su crítica de las teorías religiosas.

Las manifestaciones de Lenin sobre la actitud de la clase obrera ante la religión están presididas por la intransigencia revolucionaria: "El obrero moderno consciente, formado en la gran industria fabril, ilustrado por la vida en la ciudad, aparta de sí con desprecio los prejuicios religiosos, deja el cielo en posesión de los popes y beatones burgueses y trata de conquistar para sí una vida mejor aquí, sobre la tierra. El proletariado moderno se coloca del lado del socialismo, que utiliza la ciencia en la lucha contra la niebla religiosa y que, al unir a los obreros para una verdadera lucha por una vida mejor sobre la tierra, los libera de la fe en la vida de ultratumba." [81]

El análisis leninista de las raíces sociales de la religión en la sociedad capitalista, así como de las causas que llevan ya aquí al alejamiento de las masas proletarias de la religión y de las organizaciones religiosas, constituye una valiosa aportación al ateísmo científico.

Al analizar las raíces gnoseológicas de la religión, Lenin se guiaba por una verdad descubierta por los fundadores del marxismo, a saber: que la ideología religiosa es un reflejo fantástico, en la mente humana, de las fuerzas exteriores que imperan sobre el hombre; ahora bien, Lenin enriqueció esta verdad con sus aportaciones. El viejo materialismo mecanicista se limitaba a declarar la religión una simple estupidez. Semejante concepción impedía desenmascarar por completo tanto el idealismo teológico sutil y refinado como el idealismo franco y burdo encarnado en la religión. Lenin demostró que el idealismo y la religión tienen sus raíces en el proceso mismo del conocimiento de la realidad circundante por el hombre. "Y el oscurantismo clerical (= idealismo filosófico) —dice en su fragmento *Sobre el problema de la dialéctica*— tiene, naturalmente,

[80] V. I. Lenin, *La actitud del partido obrero ante la religión.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 15, págs. 382-383.
[81] V. I. Lenin, *Socialismo y religión.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 10, pág. 77.

raíces *gnoseológicas;* no carece de base. Es una *flor estéril,* no cabe duda, pero una flor estéril que crece en el árbol lozano del conocimiento humano, vivo, fecundo, verdadero, vigoroso, omnipotente, objetivo y absoluto." [82]

La posibilidad del idealismo y de la religión —indicaba Lenin— se da ya en las abstracciones más elementales: "la casa" en general, "la mesa" en general, etc. Pero no toda abstracción ni toda fantasía conducen al hombre al idealismo o a la religión: las que conducen son las que han perdido su nexo con los objetos reales, dando lugar a que los frutos del pensamiento comiencen a considerarse como seres independientes e incluso a colocarse por encima de los objetos reales. Este pensamiento fue brillantemente formulado por Lenin en sus *Cuadernos filosóficos* al comentar la crítica que de Pitágoras y de Platón hace Aristóteles: "Idealismo primitivo: lo general (el concepto, la idea) es *un ser independiente.* Esto parece disparatado, monstruoso (o mejor dicho, pueril), absurdo. Pero ¿acaso no son del mismo estilo *(absolutamente* del mismo) el idealismo contemporáneo, Kant, Hegel y la idea de Dios? Las mesas, las sillas y las *ideas* de mesa y silla; el mundo y la idea del mundo (Dios)..." [83]

En la fantasía religiosa, la abstracción del pensamiento respecto de la realidad está llevada hasta el extremo. Lenin decía que las invenciones religiosas de seres fuera del tiempo y del espacio eran "una fantasía enfermiza", "engendro inútil de un régimen social inútil".[84] Las fantasías del idealismo y de la religión se forman, según Lenin, al abordar metafísicamente la realidad, tomando al azar determinados rasgos o facetas de los fenómenos conocidos y enjuiciándolos subjetivamente, exagerándolos y convirtiéndolos en algo absoluto. En cambio, cuando el pensamiento no se divorcia del objeto, cuando los fenómenos de la naturaleza y la sociedad se examinan dialécticamente, en su proceso de desarrollo, en sus relaciones mutuas y contradicciones, no hay lugar para el idealismo ni para la religión en la conciencia del hombre.

De las manifestaciones de Lenin se desprende, asimismo, que no se puede hablar de las raíces gnoseológicas de la religión al margen de sus raíces sociales. La rigidez, la falta de flexibilidad en el pensamiento conducen a la religión, particularmente si están respaldadas por el interés clasista de los explotadores. Con la eliminación de las raíces religiosas en la vida material de la sociedad, llega, más o menos rápidamente, el fin de las fantasías religiosas, que desfiguran la realidad.

Lenin afirma que la dialéctica materialista, además de ayudar a los teóricos a descubrir el carácter anticientífico y reaccionario de la religión, constituye el único método certero para la tarea práctica de dar la batalla a la concepción religiosa del mundo. La política del marxismo en lo concerniente a las relaciones entre el partido obrero y la religión guarda perfecta concordancia con sus principios filosóficos. No hay motivo para pensar —decía Lenin— que la tesis marxista de supeditar la lucha ideológica antirreligiosa a la lucha del proletariado por sus intereses políticos

[82] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 38, pág. 361.
[83] Ibídem, pág. 370.
[84] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo,* ed. esp. cit., pág. 200.

y económicos sea una actitud conciliatoria para con la religión, fruto de una determinada inconsecuencia. "Separar con una barrera absoluta, infranqueable, la propaganda teórica del ateísmo —es decir, la destrucción de las creencias religiosas entre ciertos sectores del proletariado— y el éxito, la marcha, las condiciones de la lucha de clases de estos sectores, significa discurrir de un modo no dialéctico, convertir en barrera absoluta lo que es sólo una barrera móvil y relativa; significa desgarrar por medio de la violencia lo que está indisolublemente ligado en la vida real." [85]

Para combatir la religión —decía Lenin— un marxista debe examinar la situación concreta, sin caer en el anarquismo, que propugna la guerra contra Dios "a toda costa", es decir, que no coloca la lucha antirreligiosa en dependencia del interés de la lucha de clases, ni caer tampoco en el liberalismo o en el oportunismo, que transigen con la creencia en Dios.

La unidad de la lucha revolucionaria de los proletarios por crear el paraíso en la tierra es mucho más importante que su unidad de criterio sobre el paraíso en el cielo. Pero en cuanto la religión impide el logro de la felicidad terrena para los trabajadores, hay que llevar a cabo una perseverante lucha ideológica contra ella.

Lenin consideraba antimarxista la actitud conciliatoria de los oportunistas al interpretar la tesis de que "la religión es un asunto privado" en el sentido de que no lo era sólo para el Estado, sino también para el partido del proletariado, posición que, a juicio de Lenin, equivalía a renunciar a la solución marxista del problema y a pasarse al campo de la burguesía.

La reivindicación de convertir la religión en asunto privado para el Estado, siendo como era una reivindicación del programa del Partido, no significaba en modo alguno —según Lenin— que fuese también asunto privado para el Partido de la clase obrera. El Partido entiende que la conciencia de clase de sus miembros y de todos los obreros constituye una premisa esencial para la victoria de la revolución proletaria, y por eso no puede dejar de combatir la religión.[86]

"Exigimos —escribía Lenin— una completa separación de la Iglesia y el Estado para luchar contra la niebla religiosa con un arma puramente ideológica y solamente ideológica: con nuestra prensa, con nuestra palabra. Pero nosotros hemos creado nuestra asociación, el Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, entre otras cosas, precisamente para tal lucha

[85] V. I. Lenin, *La actitud del partido obrero ante la religión*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 15, págs. 383-384.

[86] Los preceptos leninistas sobre la incompatibilidad del movimiento revolucionario del proletariado con la religión y sobre la obligatoriedad de que el partido obrero revolucionario sostenga una lucha ideológica sistemática contra los prejuicios religiosos cobran actualidad en nuestros días, particularmente si tenemos en cuenta la actitud de los socialistas de derecha ante el problema religioso. En el nuevo programa del Partido Socialista de Austria, aprobado en 1958, se dice: "El socialismo y la religión no se excluyen mutuamente." Y en el programa del Partido Socialdemócrata de Alemania, ratificado en el Congreso de Bad-Godesberg (República Federal Alemana), en noviembre de 1959, se afirma que dicho partido constituye "una asociación de personas de distintas creencias religiosas e ideologías" y que "el socialismo democrático... tiene su orígenes en la ética cristiana..." Todo lo cual testimonia una vez más que los líderes socialistas de derecha de nuestra época han roto completamente con el socialismo científico.

contra el engaño religioso de los obreros. Para nosotros la lucha ideológica no es, pues, un asunto privado, sino un asunto de partido, un asunto que atañe a todo el proletariado." [87]

El criterio leninista sobre la religión se ha visto recogido en una serie de documentos del Partido, siendo apoyado y difundido activamente por los discípulos y colaboradores de Lenin. Durante la preparación del primer programa del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia por el periódico leninista *Iskra*, Lenin propuso incluir en él, además de la libertad ilimitada de conciencia, un punto exigiendo separar la Iglesia del Estado y la escuela de la Iglesia, así como confiscar los bienes de la Iglesia y de los monasterios. Las ideas del ateísmo proletario figuraron siempre en la *Iskra* leninista, en los periódicos y revistas centrales y locales de los bolcheviques y en todos los órganos de prensa editados con participación de los comunistas rusos.

Después del triunfo de la Revolución Socialista de Octubre de 1917, las ideas del ateísmo científico, incluidas las relativas a los medios apropiados para disipar los prejuicios religiosos, tuvieron un desarrollo ulterior en los trabajos de Lenin y de sus compañeros, así como en las decisiones del Partido Comunista.

*

La aportación de Lenin y sus partidarios a la filosofía marxista en lo referente a la historia de la filosofía, a la historia de la ciencia en general, a los problemas de la estética, de la ética y del ateísmo testimonia la diversidad y el enorme volumen de la obra leninista en los diferentes campos de la creación filosófica.

En los trabajos de Lenin se enriqueció la historia de la filosofía como ciencia. Prosiguiendo la obra iniciada por Marx y Engels, Lenin estudió profundamente y dio impulso al método marxista de investigación histórico-filosófica, acentuó el principio del espíritu de partido en la historia de la filosofía, analizó las etapas fundamentales de la lucha del materialismo contra el idealismo, colocó los cimientos de la historia de la filosofía marxista y mostró la importancia de las tradiciones materialistas en Rusia, que forman parte de la historia del pensamiento filosófico de la humanidad. Asestó, asimismo, un potente golpe a la filosofía reaccionaria burguesa de la época del imperialismo, al revisionismo filosófico.

Es de inestimable valor su contribución al estudio y a la elaboración de la estética marxista. Lenin aplicó brillantemente la teoría materialista dialéctica del reflejo en la solución de los problemas estéticos, fundamentó plenamente la idea del espíritu comunista de partido en la literatura y el arte, demostró la gigantesca importancia de la magna herencia cultural del pasado, de las creaciones del genio artístico humano, para la clase obrera y las masas populares.

En íntima relación con la labor encaminada a crear un partido de nuevo tipo y a preparar el asalto a los baluartes del capitalismo por la

[87] V. I. Lenin, *Socialismo y religión*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 10, páginas 78-79.

clase obrera, educando a los trabajadores en el espíritu de la ideología revolucionaria marxista, Lenin sentó las bases teóricas de la moral comunista. Sus escritos exponen el alcance del determinismo marxista para la apreciación científica de los actos del hombre, examinan el proceso de formación de las altas cualidades de la moral proletaria (el heroísmo, la abnegación, la solidaridad y la disciplina) en el curso de la lucha revolucionaria de las masas por su emancipación, y contienen una crítica de la ética religiosa idealista y del amoralismo burgués.

Lenin desarrolló el ateísmo científico, puso al descubierto las raíces de clase y gnoseológicas del idealismo y la religión y las relaciones del idealismo filosófico contemporáneo con las teorías religiosas, sometió a una crítica demoledora los "novísimos" intentos de renovar la religión y fijó la táctica del partido marxista en este terreno.

Por consiguiente, las obras de Lenin correspondientes al período que hemos examinado constituyen un nuevo desarrollo de todas las ramas de la filosofía.

CAPITULO V

LOS TRABAJOS FILOSOFICOS DE G. V. PLEJANOV DESPUES DE 1903 [1]

1. El período menchevique de la actividad de G. V. Plejánov y sus concepciones filosóficas entre 1903 y 1918.

En los años 80 y 90 del siglo XIX, cuando sobre la base del desarrollo económico y el auge del movimiento obrero iba preparándose teóricamente en Rusia el movimiento socialdemócrata, las obras marxistas de Plejánov desempeñaron un papel muy positivo.

A fines de 1903 se inicia la caída política de Plejánov, quien abandona las posiciones del marxismo revolucionario y se pasa al campo menchevique. Esta actitud de Plejánov guardaba relación con el advenimiento de una nueva etapa histórica, la etapa de las acciones revolucionarias abiertas de la clase obrera de Rusia. El auge del movimiento revolucionario obrero y su paso a una nueva etapa superior exigía una dirección combativa por parte del partido marxista de nuevo tipo que se estaba creando en el país; Plejánov no pudo sustraerse a la influencia de las tendencias oportunistas y centristas que predominaban en los partidos de la II Internacional, donde la teoría se divorcia frecuentemente de la práctica. No fue más allá de su papel de teórico y propagandista, cuando el movimiento obrero exigía de sus líderes que, además de teóricos, fuesen jefes organizadores de masas y dirigentes políticos.

En la esfera teórica, Plejánov también se desvió del marxismo en una serie de cuestiones por haberse detenido, estancado, en la etapa del desarrollo anterior del movimiento obrero, es decir, la correspondiente al siglo XIX. Convertía en cánones formas y métodos que caracterizaban el período ya pasado en el desarrollo del movimiento obrero y que ya no se ajustaban a las nuevas condiciones. Plejánov no supo aplicar con espíritu creador la dialéctica materialista a la vida social, al auge del movimiento revolucionario de Rusia, a las conquistas científicas de la nueva época.

Alejado como estuvo de la vida real de su país, por su larga permanencia en la emigración, Plejánov no llegó a comprender las grandes posibilidades revolucionarias del proletariado ruso, no supo apreciar su papel

[1] Acerca de los trabajos filosóficos de Plejánov correspondientes al período anterior de su actividad, véase el capítulo II del t. IV de la presente Historia de la filosofía (trad. esp. de José Laín y Adolfo Sánchez Vázquez, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1962).

de vanguardia en el movimiento revolucionario ruso e internacional ni la situación revolucionaria existente en Rusia a fines del siglo XIX y principios del XX.

En el período anterior a 1903, cuando todavía era marxista revolucionario, las concepciones filosóficas de Plejánov adolecían ya de serios errores y defectos, debido, ante todo, a su inconsecuencia en la aplicación de la dialéctica al movimiento revolucionario, a sus desviaciones en el enfoque histórico y concreto de los fenómenos de la vida social, que se manifestaron en las divergencias habidas entre él y Lenin en torno al programa del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia. El punto básico de esas divergencias se refería al problema de las relaciones entre el proletariado y los campesinos en el curso de la preparación y desarrollo de la revolución en Rusia. Plejánov, para quien la revolución rusa era muy similar a las revoluciones burguesas de Occidente, suponía erróneamente que la clase obrera no podía ser la fuerza dirigente de la revolución; negaba de hecho el papel de los campesinos como aliados del proletariado y demoraba por largo tiempo el paso de la revolución burguesa a la revolución socialista. Lenin, en cambio, consideraba que el programa del partido revolucionario debía tener carácter combativo, ser como "una declaración de guerra al capitalismo ruso precisamente". También había divergencias entre Lenin y Plejánov en cuanto al problema fundamental de la dictadura del proletariado. En contra de la vaga fórmula propuesta por Plejánov, "el poder del proletariado", Lenin proponía que el programa enunciase claramente la fórmula de la "dictadura del proletariado". Lenin señalaba que el proyecto del programa del Partido, que había redactado Plejánov, se distinguía por el carácter abstracto de sus formulaciones, que era más bien un "programa *para estudiantes*" en el que se hablaba "del capitalismo en general, y no del capitalismo ruso".[2] Las divergencias entre Lenin y Plejánov en la colaboración del programa del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia significaban el comienzo de divergencias políticas y tácticas que más tarde habían de desembocar en la lucha de las dos direcciones políticas del movimiento obrero de Rusia: el bolchevismo y el menchevismo.

En el II Congreso del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, Plejánov apoyó a Lenin en las cuestiones básicas, pero poco después del Congreso abandonaba esas correctas posiciones y se adhirió al menchevismo.

Las erróneas posiciones políticas de Plejánov después del II Congreso, su oportunismo político y táctico, derivaban de su incomprensión del carácter de la nueva época, la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias; de su incomprensión de las nuevas tareas revolucionarias del movimiento obrero, de la importancia de la alianza entre el proletariado y los campesinos y el papel dirigente del primero en la revolución.

En los años de 1904 a 1908, Plejánov atacó, desde posiciones oportunistas, la política y la táctica revolucionarias del Partido Bolchevique y criticó dura e injustamente a Lenin. En 1905, negó la necesidad de la lucha armada de los trabajadores contra el zarismo, condenó la insurrección armada de

[2] V. I. Lenin, *Observaciones al segundo proyecto de programa de Plejánov.* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 6, pág. 30.

diciembre en Moscú, manifestando que "no había necesidad de empuñar las armas". Pero en el período comprendido entre 1908 a 1910, después de que la derrota temporal de los revolucionarios trajo el triunfo de la reacción y, más tarde, durante el nuevo auge del movimiento obrero en los años de 1910 a 1912, Plejánov se apartó de los mencheviques, manifestándose en reiteradas ocasiones contra los liquidadores.

En el ambiente de auge del idealismo y del espíritu religioso que imperaba en el país, Plejánov defendió las concepciones materialistas del marxismo, criticó en sus obras el machismo, a los constructores y buscadores de Dios, y otras teorías antimaterialistas.

Sin embargo, poco después, Plejánov volvió a cometer nuevos y muy graves errores. No comprendió el carácter imperialista de la guerra de 1914; renunció a los principios del internacionalismo proletario y defendió la consigna, reaccionaria en aquel entonces, de la "defensa de la patria". En 1917, Plejánov fue partidario de llegar a un acuerdo con la burguesía "patria" y figuró entre los enemigos de la revolución socialista en Rusia, insistiendo en que no estaba "justificada" ni era "oportuna", y augurando, al mismo tiempo, su fracaso.

Tal fue la profundísima tragedia de un hombre que, habiendo consagrado su vida a la causa revolucionaria, se encontró en el campo de sus enemigos al triunfar la revolución.

El 30 de mayo de 1918, Plejánov, enfermo de tuberculosis desde hacía largos años, murió en Finlandia, siendo enterrado en Leningrado.

Plejánov fue una personalidad muy original y eminente en la historia del pensamiento filosófico de fines del siglo XIX y principios del XX. De entre los dirigentes y teóricos de los partidos socialdemócratas del viejo tipo, que integraban la II Internacional, Plejánov era el pensador y filósofo más destacado y erudito, un defensor de las posiciones del materialismo dialéctico e histórico. Y aunque en la labor teórica de Plejánov, sobre todo en su período menchevique, hubo desviaciones de un marxismo consecuente y no pocos errores de principio, sus trabajos sobre problemas de filosofía y sociología, incluso en aquellos años, son muy valiosos. Plejánov defendía la base materialista de las concepciones científicas, aunque no siempre de un modo consecuente, criticaba las teorías francamente idealistas y revisionistas en una época en que en Rusia y en Occidente se había alzado otra turbia ola de corrientes idealistas y religiosas, que penetraba incluso en el movimiento obrero. Este hecho justifica la atención de la ciencia marxista por los trabajos filosóficos que Plejánov escribió en ese período de su labor.

2. La filosofía burguesa idealista y el revisionismo filosófico, vistos críticamente por Plejánov.

En las obras escritas entre 1903 y 1917, Plejánov mostró la oposición del materialismo y el idealismo, afirmando que si el materialismo, al reconocer las leyes naturales del desarrollo de la naturaleza y la sociedad, socava las propias bases de la religión, el idealismo, por el contrario, está estrechamente relacionado con ella y proviene, genéticamente, del animismo.

Con el incremento de los conocimientos positivos, que restringen la esfera de la fe, la filosofía idealista tiende una mano salvadora a la religión, pretende fundamentarla teóricamente y combate el materialismo.

La agudización de la lucha de clase del proletariado a mediados y fines del siglo XIX, reforzó la reacción idealista. "La burguesía —escribe Plejánov— teme al materialismo como doctrina revolucionaria bien adaptada para arrancar de los ojos del proletariado las vendas ideológicas, por medio de las cuales quisieran los que le adormecen detener su desarrollo espiritual." [3]

Plejánov mostraba que la lucha entre materialismo e idealismo está condicionada por la lucha de clases, que la filosofía idealista reaccionaria —neokantismo, empiriocriticismo, etc.— no es más que una apología del capitalismo, haciendo notar, al mismo tiempo, que eso no significaba que cada filósofo idealista tendiese siempre conscientemente a deformar la realidad. Habitualmente se identifica lo útil para la clase con lo verdadero. Mas esa hipocresía inconsciente, a medida que la burguesía se aproxima a su decadencia, es sustituida cada vez más por una hipocresía consciente (en la filosofía del pragmatismo, por ejemplo).

A la vez que pone de manifiesto la esencia de clase de la filosofía burguesa idealista, Plejánov subraya con particular insistencia el papel reaccionario del neokantismo, que él considera como el baluarte y el arma ideológica principal de la burguesía en su lucha contra el materialismo.

Plejánov consideraba que la contradicción principal del kantismo consistía en admitir la existencia de la "cosa en sí", como fuente de todas las sensaciones, a la vez que afirmaba que las "cosas en sí" son incognoscibles, inaccesibles para nuestros órganos sensoriales. La inconsecuencia de Kant, que combinaba en su sistema elementos del materialismo y el idealismo, decía Plejánov, le llevaba a una contradicción insoluble; sus adeptos debían resolver esa contradicción bien aceptando el idealismo subjetivo, que conduce, en última instancia al callejón sin salida del solipsismo, bien el materialismo. Pero si el dualismo de los kantianos "representa un *defecto* desde el punto de vista *teórico* —escribía Plejánov—, desde el punto de vista *práctico* es sumamente cómodo para los ideólogos de la burguesía moderna de Occidente. Siendo como es una edición novísima de la *doctrina*, bastante vieja por cierto, de las *dos verdades*, permite a los ideólogos de la clase dominante ser *materialistas en la ciencia* y atenerse, al mismo tiempo, al *idealismo* en la esfera de aquellos conceptos que se declaran fuera de los límites del conocimiento científico".[4] Al igual que Berkeley, quien sostuvo en su tiempo la filosofía idealista para defender la religión, Kant trató de conciliar la religión y la ciencia, deslindando sus esferas y restringiendo la capacidad humana de conocer el mundo.

La escolástica gnoseológica del kantismo —escribía Plejánov— se basa en el divorcio entre el objeto y el sujeto cognoscente. Refiriéndose a la diferencia entre la sensación y el objeto que la produce, los agnósticos

[3] G. V. Plejánov, *Materialismus militans*. En *Obras filosóficas escogidas*, en cinco tomos, ed. rusa, t. III, Moscú, 1957, pág. 220.

[4] G. V. Plejánov, *Prólogo al libro de A. Deborin "Introducción a la filosofía del materialismo dialéctico"*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa cit., t. III, pág. 628.

—indicaba Plejánov— procuran fundamentar la incompatibilidad de principio entre ellos, la incognoscibilidad de las cosas.

Plejánov criticó al neokantiano R. Richter, quien definía subjetivamente la verdad como la relación entre los juicios y los sentidos del hombre.

"La verdad no se refiere al sujeto únicamente —escribía Plejánov—, sino también al objeto. El juicio sobre un objeto es verdadero cuando corresponde al estado real de este último... Para el hombre, lo verdadero tiene una significación tan objetiva que sus límites rebasan los del género humano... La ley de la naturaleza conocida por el hombre es verdadera para el hombre. Pero las leyes de la naturaleza existían en la tierra antes de que apareciese el hombre, es decir, cuando aún no existía nadie que pudiera estudiarlas. Y gracias tan sólo a que existían en aquel entonces, apareció, por fin, el hombre y con él, el conocimiento sistemático de la naturaleza." [5]

En su crítica de las indagaciones sociológicas de Windelband, Rickert, Richter y otros neokantianos, Plejánov señalaba que el idealismo y la limitación de clase los cegaba; al luchar contra el materialismo histórico, al rechazarlo, caían en el callejón sin salida de las estériles especulaciones teóricas. Richter, por ejemplo, atribuye la amplia difusión del escepticismo en la filosofía burguesa al hecho de que la verdad suprema, extrahumana, es inaccesible al hombre, es decir, no puede conocerse las cosas en sí. Con relación a esto, Plejánov escribía: "No se trata en este caso de que la verdad extrahumana sea inaccesible al hombre, sino de que se aproxima una subversión social y que esa proximidad, percibida instintivamente por la burguesía, suscita entre sus ideólogos un profundo sentimiento de insatisfacción que se expresa en el escepticismo, el pesimismo, etc." [6]

En su obra *Problemas fundamentales del marxismo* (1908) y en alguna otra, continuó la crítica del revisionismo neokantiano en la socialdemocracia internacional.

Plejánov señalaba el profundo vínculo interno existente entre el materialismo y el socialismo, la "tendencia socialista" del materialismo de la cual había hablado Marx.

Rechazando los reproches de un supuesto unilateralismo en el marxismo, Plejánov indicaba que Bernstein y otros revisionistas se equivocaban al ver en el materialismo histórico una teoría de la acción automática, de la economía, al considerar que la admisión de la necesidad histórica conduce a la renuncia de la lucha política revolucionaria contra el capitalismo. Tomando a título de ejemplo esos razonamientos, Plejánov demostraba que "el kantismo no es una filosofía de lucha, no es una filosofía de hombres de acción. Se trata de una filosofía de hombres indecisos, de una filosofía del compromiso".[7]

Plejánov subrayaba el estrecho vínculo que hay entre las tesis del materialismo histórico y la táctica de la lucha de clase del proletariado. En los países donde ya se dan las condiciones necesarias para la transfor-

[5] G. V. Plejánov, *El escepticismo en filosofía.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., t. III, págs. 501-502.
[6] Ibídem. pág. 503.
[7] G. V. Plejánov, *Problemas fundamentales del marxismo.* En *Obras filosóficas escogidas*, t. III, pág. 194.

mación socialista, decía Plejánov, ha llegado el momento del "salto", de la revolución. Allí donde esas condiciones no hacen más que surgir, la revolución pertenece al futuro, será la "meta final", cuya aproximación se va preparando por una serie de reformas.

"De este modo —escribe Plejánov—, tanto el *objetivo final* como las *reformas* encuentran su lugar y la propia oposición de las reformas al "objetivo final" pierde todo sentido..." [8]

La crítica hecha por Plejánov del neokantismo y revisionismo, tan positiva en su conjunto, adolecía, sin embargo, de serios errores. Lenin escribía: "Plejánov critica el kantismo (y, en general, el agnosticismo) más desde un punto de vista materialista vulgar que materialista dialéctico, *ya que rechaza* tan sólo *a limine* sus razonamientos, pero no los *corrige* (como corregía Hegel a Kant), profundizándolos, generalizándolos, ampliándolos, mostrando los *nexos y las transiciones* de todos y cada uno de los conceptos." [9]

En sus críticas del agnosticismo, Plejánov se limitaba a oponerle una correcta concepción materialista, pero, al no comprender la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento, no supo poner de manifiesto que las fuentes del idealismo y el agnosticismo radicaban en el proceso del conocimiento. Tampoco supo mostrar el nexo que hay entre el idealismo contemporáneo con una de las escuelas de la física de nuestro tiempo. Plejánov se entregó de lleno a establecer comparaciones abstractas entre las tesis expuestas por diversos filósofos, exagerando el papel de los elementos materialistas en la filosofía de Kant.

Al criticar el revisionismo del tipo neokantiano y sus diversas variantes, no puso de manifiesto las raíces sociales del revisionismo. Para Plejánov su aparición se debía a la influencia de la filosofía burguesa y a la débil preparación teórica de los socialdemócratas, a su incomprensión de unos u otros problemas de la filosofía. A causa de su oportunismo, no pudo criticar las deformaciones a que sometieron la doctrina marxista del Estado los anarquistas, Bernstein y otros antimarxistas.

Aunque las críticas hechas por Plejánov en el siglo XX al neokantismo y el revisionismo filosófico de inspiración kantiana eran inferiores por su nivel a la lucha ideológica que sostuvo contra la filosofía burguesa y el revisionismo en los años 80-90 del siglo XIX, también desempeñaron un papel positivo en la defensa de las concepciones materialistas frente a la reacción idealista.

En 1908-10, publicó Plejánov una serie de artículos bajo el título general de *Materialismus militans* (Materialismo militante) y el artículo *Idealismo medroso* (1910).

A diferencia de los líderes de la socialdemocracia occidental (Kautsky, por ejemplo), Plejánov comprendía todo el daño que causaba la propagación de la filosofía burguesa reaccionaria, en general, y del machismo y el revisionismo filosófico, en particular, así como su influencia sobre el movimiento obrero.

[8] G. V. Plejánov, *Problemas fundamentales del marxismo*. En *Obras filosóficas escogidas*, t. III, pág. 195.

[9] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, pág. 170.

"Están muy equivocados aquellos correligionarios nuestros del extranjero —escribía Plejánov en una carta a Bogdánov— que creen, al igual que mi amigo Kautsky, que no se deben romper lanzas por la "filosofía" que usted y otros revisionistas teóricos semejantes difunden en nuestro país. Kautsky no conoce la situación rusa. No tiene en cuenta que la reacción teórica burguesa, que de hecho está haciendo ahora estragos en las filas de nuestros intelectuales avanzados, transcurre en nuestro país bajo la enseña del idealismo filosófico y, debido a ello, las doctrinas filosóficas más peligrosas para nosotros son aquellas que, siendo idealistas por su esencia, se hacen pasar, al mismo tiempo, por la última palabra de las ciencias naturales, ajenas a toda clase de premisas metafísicas. La lucha contra semejantes doctrinas no sólo no es superflua, sino abiertamente obligatoria, igual que es obligatoria la protesta contra la *reaccionaria* "revisión de los valores" alcanzados por el pensamiento *avanzado* ruso después de largos esfuerzos." [10]

Plejánov demostró que "*el machismo no es más que berkeleísmo muy levemente retocado y repintado según el color de las "ciencias naturales del siglo XX"*.[11]

Al indicar que el empiriocriticismo se basa en una interpretación idealista subjetiva de la experiencia, Plejánov demuestra comprender certeramente, en lo fundamental, la experiencia; sus críticas de la interpretación que le daban los machistas era correcta. Sin embargo, en las observaciones que hizo a la segunda edición del trabajo de F. Engels *Ludwig Feuerbach* (1905) manifiesta erróneamente que si "la *experiencia,* para el empiriocriticismo, no es más que un objeto de investigación y no un medio de conocimiento... pierde todo sentido la oposición entre el empiriocriticismo y el materialismo..." [12]

Aquí Plejánov perdió de vista, tras las diversas definiciones de la experiencia, la interpretación idealista subjetiva de la experiencia hecha por los empiriocriticistas y la aproximó erróneamente a la concepción dialéctico-materialista.

En *Materialismo y empiriocriticismo,* Lenin criticó esa concesión de Plejánov al idealismo.

Plejánov criticó duramente a los machistas y a los revisionistas machistas por su intento de eludir el problema fundamental de la filosofía, de alzarse por encima del materialismo y el idealismo, demostrando que el propio curso de sus razonamientos les conduce inevitablemente a ese problema.

Plejánov calificaba el empiriocriticismo de idealismo medroso, porque sus representantes no querían ni podían ser consecuentemente lógicos. Cuando la lógica del idealismo subjetivo les conduce al solipsismo —escribía Plejánov—, retroceden hasta las posiciones del eclecticismo, o se

[10] G. V. Plejánov, *Sobre el libro de Fr. Lutgenan.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. rusa cit., t. III, pág. 300.

[11] G. V. Plejánov, *Materialismus militans.* En *Obras filosóficas escogidas,* t. III, página 261.

[12] G. V. Plejánov, [*Prólogo del traductor a la 2ª edición del folleto de F. Engels "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana"*]. En *Obras filosóficas escogidas,* t. III, pág. 72, nota 2ª.

embrollan en contradicciones, de las cuales pretenden salir por medio de lastimosos sofismas.

Plejánov desenmascara los intentos de los revisionistas de inspiración machista de introducir furtivamente la reaccionaria filosofía de Mach bajo la bandera del marxismo y, en particular, las pretensiones de Bogdánov de hacer pasar su llamado empiriomonismo por marxismo de novísimo modelo, demostrando que la teoría de la "sustitución" de Bogdánov deforma el vínculo natural de los fenómenos, afirma el monismo idealista (según Bogdánov, la materia, lo físico, no es más que la sustitución de lo psíquico) y que su criterio de la objetividad (como lo que tiene significación universal) conduce al idealismo subjetivo y a conclusiones absurdas en la solución de los problemas más simples. Si empleamos en nuestros razonamientos el "criterio superior de la objetividad" de Bogdánov, dice Plejánov, tendremos que hacer la absurda deducción de que los espíritus —en los cuales creían los hombres en la época del animismo— tienen existencia objetiva. Aplicando a la historia de la Tierra este criterio nos conduce igualmente al absurdo, ya que al principio tendrían que existir los hombres que, "al manifestarse", organizaban su experiencia, dando así origen al mundo físico, a la Tierra. Ahora bien, como los hombres también pertenecen al mundo físico, se supone que al principio de la organización de la experiencia eran seres incorpóreos.

"...Pero esto —escribía Plejánov— no es muy apropiado, que digamos, para el "marxismo" al que se atienen usted, señor mío, y sus correligionarios." [13]

La brillante crítica del machismo hecha por Plejánov, rebosante de ingenio, ardor polémico y elegante estilo, no estaba, sin embargo, a la altura de las exigencias de la nueva época en cuanto al contenido, ni podía destruir ideológicamente el empiriocriticismo ni demás tendencias de la filosofía idealista. Una de las causas principales de ello radicaba en que Plejánov no comprendía la relación existente entre el machismo y la crisis en la física.

Lenin desarrollaba el materialismo dialéctico con espíritu creador, generalizaba los nuevos descubrimientos científicos de las ciencias naturales.

Plejánov, en cambio, se mantenía apartado de ellos y no los tomaba en cuenta. Se contentaba con oponer al machismo las concepciones de Marx y Engels sobre uno u otro problema, pero sin elevar la filosofía marxista a un nivel superior, como lo hizo Lenin. Además, se incorporó con gran retraso a la crítica del machismo y el empiriocriticismo.

El menchevismo de Plejánov influyó de un modo manifiestamente negativo sobre crítica del machismo: trataba de presentar el machismo como la filosofía del bolchevismo y adjudicaba las ideas de Bogdánov a los bolcheviques.

En respuesta a esos ataques, Lenin escribía: "Plejánov, en sus notas contra el machismo, no se preocupó tanto de refutar a Mach como de causar un daño fraccional al bolchevismo. Por esta mezquina y miserable

[13] G. V. Plejánov, *Materialismus militans*. En *Obras filosóficas escogidas*, t. III, página 280.

utilización de las controversias teóricas fundamentales fue castigado como merecía con dos libritos de los mencheviques machistas." [14]

Sin embargo, Lenin, a pesar de sus críticas de esta actitud fraccional de Plejánov y de sus errores teóricos, enjuiciaba positivamente, en su conjunto, las manifestaciones de Plejánov contra el machismo y el revisionismo machista. En una carta a Gorki (febrero de 1908), Lenin, refiriéndose a Plejánov, escribía: "Su táctica es el colmo de la vulgaridad y la bajeza. Pero en filosofía defiende la causa justa." [15]

Plejánov criticó, asimismo, las reaccionarias tendencias filosófico-religiosas, ampliamente difundidas en Rusia en los años de la reacción. En 1909 publicó un trabajo titulado *Sobre las llamadas búsquedas religiosas en Rusia*. En ese mismo tiempo (1910-11) escribió una serie de artículos criticando las concepciones ético-religiosas de León Tolstói. Plejánov demostró que la ética de Tolstói —que se basa en la idea de Dios, se limita a indicar lo que no se debe hacer y proclama la no resistencia al mal por la violencia— es totalmente incompatible con el marxismo y perjudicial para el movimiento revolucionario.

Plejánov señaló con acierto las debilidades de Tolstói como pensador y la nefasta influencia de sus reaccionarias concepciones ético-religiosas sobre su creación artística; no comprendió, sin embargo, que la grandeza y las debilidades de Tolstói eran un reflejo de las contradicciones de la vida social rusa; no vio las raíces de clase en las contradicciones inherentes a su concepción del mundo.

Plejánov criticó la corriente de los "buscadores de Dios", en los cuales veía una manifestación del espíritu imperante en los círculos decadentes de la intelectualidad burguesa. Calificó de evangelio de la decadencia los llamamientos de los "buscadores de Dios" en pro de una nueva religión. "Los hombres que pertenecen a este medio —escribía— *buscan el camino del cielo por la sencilla razón de que han perdido el camino en la tierra.*" [16] Desenmascarando las calumniosas afirmaciones de los buscadores de Dios sobre el materialismo y el socialismo, Plejánov subrayaba que Merezhkovski, por relacionar erróneamente la moral con la religión, consideraba que las concepciones materialistas, ateas, del proletariado sobre el mundo carecían de una moral elevada. Sin embargo, el proletariado, en su lucha por el socialismo, elabora nuevos y altos principios morales, que no precisan de soportes religiosos.

Al criticar las concepciones místico-religiosas de S. Bulgakov, M. Guershenson y otros "vejovistas", ideólogos de la contrarrevolución burguesa en Rusia, Plejánov demuestra que para ellos "Kant y los idealistas de Occidente son poco seguros, y se han orientado hacia las ideas religiosas de la ortodoxia y el eslavofilismo". La idea religiosa de Guershenson, escribía Plejánov, "no admite bromas con el socialismo. Se trata, en una palabra, de la idea que necesita la burguesía actual".[17]

[14] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, nota 2ª, Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1959. pág. 397.

[15] V. I. Lenin, *Obras completas*, t. 34, ed. rusa, pág. 332.

[16] G. V. Plejánov, *Sobre las llamadas búsquedas religiosas en Rusia*. En *Obras filosóficas escogidas*, t. III, pág. 420.

[17] G. V. Plejánov, *Sobre el libro de M. Guershengon "Apuntes históricos"*. En *Obras filosóficas escogidas*, t. IV, Moscú, 1958, págs. 775, 779.

Plejánov también hizo objeto de sus críticas a Lunacharski y a otros "constructores de Dios" que representaban para él una variante de la "búsqueda" religiosa. Los llamados constructores de Dios "empiezan por reconocer que Dios es una ficción y acaban por divinizar a la humanidad".[18] Plejánov hacía notar que ese movimiento era radicalmente hostil al marxismo.

"El materialismo dialéctico —escribía— no es un arma útil para los constructores de Dios. Todo aquel que se deja arrastrar por el clima imperante en los medios de nuestra "intelectualidad" actual y se dedica a la "construcción de Dios", ha de renunciar forzosamente al materialismo dialéctico y ha de cometer determinados errores teóricos." [19]

Al aparecer la versión rusa del libro de Henri Bergson *La evolución creadora,* Plejánov aprovecha la ocasión para criticar su filosofía —cierto que con lagunas e inexactitudes—, señalando en ella dos defectos fundamentales. Primero, en su intento de ver el proceso de aparición de la realidad por el lado "interno", Bergson rodea su filosofía de una espesa niebla mística. Segundo, Bergson comprende el proceso de la ininterrumpida variabilidad, el devenir, de un modo unilateral, no dialéctico, en el cual no figura el ser. "Esto facilita, naturalmente —escribía Plejánov—, la "descomposición del mundo material en un simple flujo", en lo cual insiste Bergson en aras de su idealismo místico, pero en virtud de ello la *dialéctica se convierte en simple sofística...*" [20]

Plejánov indicaba que la dialéctica de Bergson era falsa y que la aparente novedad y originalidad de su filosofía ocultaban su reaccionaria esencia mística. Reconocía con indignación que algunos teóricos del sindicalismo francés estaban influidos por Bergson y decía que esto era un indicio de su ínfimo nivel teórico.

En su defensa del materialismo dialéctico e histórico, Plejánov no combatió únicamente la filosofía idealista y el revisionismo, sino también la sociología vulgar. En 1909, escribió una reseña crítica del libro de V. Shuliátikov *La justificación del capitalismo en la filosofía occidental.* Este autor deducía todos los fenómenos en la esfera de la conciencia social de la técnica o de los intereses "diarios" directamente. Según él, "cuando Kant hablaba de los noúmenos y fenómenos no se refiere solamente a las diversas clases sociales, sino que también —usando la expresión de la vieja esposa de un funcionario descrita por G. Uspenski— "apunta al bolsillo"... de la burguesía".[21] Plejánov calificó semejantes disquisiciones de pasquines contra el pensamiento humano de parodia del marxismo. Shuliátikov, observa Plejánov, parte de la teoría de Bogdánov y, lo mismo que él, vulgariza al máximo las relaciones recíprocas entre la base y la ideología. "...Una cosa es la *influencia,* y otra, el *reflejo directo.* Decir, además, que el desarrollo económico de la sociedad condiciona "en última instancia" todos los demás aspectos de su desarrollo, significa admitir

[18] G. V. Plejánov, *Sobre las llamadas búsquedas religiosas en Rusia.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. rusa, t. III, pág. 394.
[19] Ibídem. pág. 400.
[20] G. V. Plejánov, *Henri Bergson.* En *Obras filosóficas escogidas,* t. III, pág. 318.
[21] G. V. Plejánov. *Sobre un libro del señor V. Shuliátikov.* En *Obras filosóficas escogidas,* ed. rusa, t. III, pág. 325.

la... existencia de *otras muchas "instancias" intermedias*, cada una de las cuales influye sobre todas las demás".[22]

En abril de 1914, Lenin subrayó el gran mérito de Plejánov en la lucha contra los liquidadores y machistas, pero, al mismo tiempo, censuró sus prédicas centristas en favor de la "unidad" en el movimiento obrero entre socialdemócratas revolucionarios y oportunistas manifiestos. Refiriéndose a Plejánov, Lenin escribía: "...Es una lástima que comprometa su gran mérito en la lucha contra los liquidadores durante el desbarajuste, y contra los machistas en pleno apogeo del machismo, con una prédica que ni él mismo puede explicar: la unidad, *¿con quién?* ¿Con *Nasha Laria*, con *Severiasia Rebróchaia Gazeta?* ¿Y *en qué* condiciones?" [23]

3. Los problemas del materialismo dialéctico e histórico en los trabajos de Plejánov de los años 1903 a 1917.

Pese a todas sus desviaciones y errores, durante el período compredido entre 1903 y 1913 Plejánov se mantuvo en filosofía, en lo fundamental, dentro de las posiciones del materialismo dialéctico e histórico. En mayo de 1914 Lenin dijo que Plejánov "se aproximaba a los mencheviques en muchos puntos", pero que "ocupaba una posición *especial* y en *muchas* ocasiones se apartaba del menchevismo..." [24]

Esta posición especial de Plejánov, pese a su inconsecuencia, se manifestó ante todo en su actitud frente a las bases filosóficas de la concepción del mundo de la clase obrera. A diferencia de los líderes del menchevismo ruso y de los oportunistas de la II Internacional, que habían caído en el idealismo, el agnosticismo y un evolucionismo vulgar, Plejánov aspiraba a introducir en la filosofía —y hasta 1914 logró hacerlo— las concepciones del materialismo dialéctico e histórico, aunque no era consecuente en este sentido.

En su lucha contra los "filósofos" bernsteinianos, que rechazaban la dialéctica de Marx, afirmando que no resistía ninguna crítica y era incompatible con el materialismo, Plejánov señalaba las diferencias que hay entre la lógica dialéctica materialista y la lógica formal, la superioridad de la dialéctica. "Todos los fenómenos de la naturaleza —escribía Plejánov— se basan en el movimiento de la materia. El movimiento es una contradicción, que ha de enjuiciarse dialécticamente, es decir, como diría el señor Bernstein, según la fórmula: *"sí es no* y *no es sí"*. Hemos de reconocer, por lo tanto, que mientras se trate de esa base de todos los fenómenos, nos encontramos en la región de la *"lógica de la contradicción"*.[25]

[22] G. V. Plejánov, *Sobre un libro del señor V. Shuliátikov.* En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. III, pág. 325.

[23] V. I. Lenin. *Acerca de los artículos sobre Irlanda.* En *Obras completas*, ed. rusa, t. 36. pág. 237.

[24] V. I. Lenin, *La lucha ideológica en el movimiento obrero.* En *Obras completas*, ed. rusa, t. 20, pág. 256.

[25] G. V. Plejánov, [*Prólogo del traductor a la 2ª edición del folleto de F. Engels "Ludwig Feuerbach..."*]. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. III, págs. 79-80.

Más adelante enuncia la tesis de que *"como el reposo es un caso particular del movimiento, también el pensamiento, según las reglas de la lógica formal (de acuerdo con las "leyes fundamentales" del pensamiento), es un caso particular del pensamiento dialéctico."* [26]

Por eso, en los juicios sobre los objetos concretos hemos de regirnos por las "leyes fundamentales" del pensamiento, es decir, por las leyes de la lógica formal según la fórmula "sí es sí" y "no es no". Plejánov comprendía acertadamente la significación de la lógica dialéctica y las limitaciones de la lógica formal, pero se equivocaba al considerar que esta última es parte integrante de la primera. Sus razonamientos adolecían de un cierto esquematismo. En el caso dado no subrayaba que cada objeto concreto, al encontrarse en un estado de relativo reposo, se encuentra al mismo tiempo en movimiento, hallándose en múltiples relaciones e interacciones con otros objetos y fenómenos.

Plejánov afirmaba correctamente que el movimiento, además de crear objetos, los modifica constantemente, debido a lo cual la lógica del movimiento ("lógica de la contradicción") jamás pierde sus derechos sobre esos objetos. "Y precisamente por ello, al rendir el debido tributo a las "leyes fundamentales" de la lógica formal —escribía Plejánov— hemos de tener presente que la validez de esas leyes tiene determinado límite; es decir, sólo son válidas en la medida en que no nos impiden rendir también el debido tributo a la dialéctica." [27]

En oposición a los representantes de la filosofía burguesa y el revisionismo, que afirmaban que *"la dialéctica es incompatible con el materialismo"*, Plejánov escribía: *"Nuestra dialéctica se basa en la concepción materialista* de la naturaleza. En ella se asienta; dejaría de existir si el materialismo estuviese condenado a desaparecer. Y viceversa. Sin dialéctica, la *teoría materialista del conocimiento* es incompleta, unilateral, diremos más, *imposible."* [28]

Plejánov expuso correctamente la esencia del método dialéctico marxista y subrayó que tanto las ciencias naturales como sociales le deben los gigantescos éxitos alcanzados; pero después de 1903 no pudo desarrollar y aplicar con espíritu creador la dialéctica marxista en las nuevas condiciones históricas. Esto se manifiesta con peculiar relieve en su apreciación de las fuerzas motrices de la revolución rusa y de la vida social rusa en la época imperialista. En sus razonamientos sobre la futura revolución rusa, que juzgaba con criterio análogo al seguido al examinar el desarrollo del capitalismo y de las revoluciones de Occidente en los siglos XVIII y XIX, Plejánov no supo aplicar la dialéctica al proceso histórico-social ruso, ni comprender su carácter peculiar, que consistía en que el centro del movimiento revolucionario mundial se había desplazado a fines del siglo XIX y principios del XX a Rusia, y en que el proletariado ruso, al que seguían millones de campesinos, se había convertido en la fuerza dirigente de la revolución democrática-burguesa, que podía transformarse rápidamente en revolución socialista. En este caso, Plejánov no aplicó el criterio his-

[26] G. V. Plejánov, [*Prólogo del traductor a la 2ª edición del folleto de F. Engels "Ludwig Feuerbach..."*]. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. III, pág. 81.
[27] Ibídem, pág. 82.
[28] Ibídem, pág. 83.

tórico concreto a la revolución —exigido por la dialéctica marxista— y suponía que el derrocamiento del absolutismo en Rusia, debido en su opinión a la revolución burguesa, dirigida por la burguesía liberal, distaría de la revolución socialista del proletariado un período de tiempo bastante largo.

En el período menchevique de su actividad Plejánov se atuvo a la teoría de las "fuerzas productivas", teoría metafísica por su esencia, muy en boga en la II Internacional; de acuerdo con ella, la revolución proletaria podía iniciarse solamente en un país con un alto nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y donde predominase la población proletaria. Esta desviación del modo dialéctico de abordar los nuevos fenómenos sociales se manifestó en Plejánov con singular vigor en 1917, cuando afirmaba que el socialismo para Rusia constituía un "futuro remoto" y atacaba la Gran Revolución Socialista de Octubre porque, según él, "infringía todas las leyes históricas".

En más de una ocasión, y sobre todo durante los años de la primera guerra imperialista, Plejánov suplantó la dialéctica de Marx por sofística. Eso se manifiesta, en particular, en sus afirmaciones de que la guerra por parte de unos Estados imperialistas (Francia, Inglaterra y Rusia) contra otros podía representar y representaba "la defensa de la patria", una "guerra santa", "defensiva". En contra del principio marxista del historicismo, Plejánov intentó aplicar sofísticamente a la guerra imperialista mundial la tesis de Marx y Engels, correcta para su tiempo, sobre la necesidad de que la clase obrera participe en la defensa de su patria, tesis que se refería a las guerras de liberación nacional de las épocas pasadas. Para justificar la actitud socialchovinista de los oportunistas de la II Internacional frente a la guerra imperialista, Plejánov admitía el punto de vista del antihistoricismo, afirmando que también en esta guerra el proletariado defiende "las simples leyes de la razón y la moral". En 1910, en las notas a la edición alemana de *Problemas fundamentales del marxismo*, Plejánov atacó a Lenin y a los bolcheviques, tratando de refutar la orientación leninista respecto a la transformación de la revolución democrática-burguesa en revolución socialista.

Aunque Plejánov, como se ha dicho ya en el tomo IV de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, exponía y defendía las concepciones del materialismo dialéctico, criticaba el idealismo y el agnosticismo, su interpretación de diversos problemas de la teoría del conocimiento adolecía de graves errores y defectos. En sus obras no revelaba el papel activo de la práctica social en el proceso de la interacción del sujeto y el objeto, ni subrayaba el aspecto activo del pensamiento humano. Plejánov reconocía el inmenso papel del intelecto humano en el conocimiento del mundo, pero no sometía a un análisis especial el proceso cognoscitivo y sus etapas, las categorías del pensamiento, no ponía de manifiesto su paso, su "transmutación" recíproca, no resolvía el problema de la unidad de la teoría y la práctica, etc. Comparando todo lo escrito por Plejánov sobre los problemas gnoseológicos durante los años de la reacción con *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin, se ve claramente que Plejánov no sólo no resolvió, sino que ni siquiera planteó muchos problemas de la teoría del conocimiento que se deducían de las necesidades de la lucha ideológica

contra el machismo, el kantismo y las tareas de la ciencia en relación con los últimos descubrimientos.

Plejánov no comprendía la diferencia esencial existente entre la gnoseología materialista dialéctica de Marx y la gnoseología metafísica de Feuerbach y los materialistas anteriores, tan alejada de la dialéctica; suponía, por ejemplo, que "la doctrina de la unidad del sujeto y el objeto, del pensamiento y el ser, propia tanto de Feuerbach como de Marx y Engels, es también la doctrina de los materialistas más relevantes de los siglos XVII y XVIII".[29] La afirmación de Plejánov de que la desgracia de Haeckel y otros naturalistas materialistas consistía en no haberse molestado en estudiar la teoría del conocimiento tal como la habían elaborado Feuerbach y Marx, demuestra que Plejánov no comprendía que sólo desde las posiciones del materialismo dialéctico de Marx, pero no desde las posiciones del materialismo metafísico de Feuerbach, se podían explicar y apreciar correctamente las novísimas conquistas de la ciencia y rechazar las tentativas idealistas en gnoseología. Para Plejánov, las diferencias entre Marx y Feuerbach con relación a la dialéctica son, en el caso dado, simplemente cuantitativas.

En la esfera de la teoría del conocimiento, Plejánov cometió otros errores. Los errores "jeroglíficos" en que incurrió al exponer la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico los justifica diciendo que, "en parte", se trata de una "terminología ambigua", y rechaza la justa crítica que hizo Lenin de esos errores, que son una concesión al agnosticismo, en *Materialismo y empiriocriticismo*.[30]

En ese mismo libro, Lenin criticó justamente otro error de Plejánov en la interpretación de la teoría del conocimiento, error al que se aferraron los machistas rusos (V. Bazárov y otros). Refiriéndose al pensamiento de Hume de que un sujeto que piensa críticamente no puede conocer la esencia del mundo exterior, pero debe creer en su existencia, Plejánov llega a una conclusión errónea: "Nosotros, los materialistas, hemos de añadir que semejante "creencia" constituye la imprescindible condición previa del pensamiento *crítico* en el mejor sentido de la palabra, que es el inevitable *salto vitale* de la filosofía." [31]

Plejánov afirmaba certeramente que la teoría materialista del conocimiento es imposible sin la dialéctica, mas no comprendió, sin embargo, el profundo sentido de esta proposición. En sus numerosas obras no examina la dialéctica como una ciencia, no ve la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento descubierta por Lenin. Este escribía: "La dialéctica *es, precisamente*, la teoría del conocimiento (de Hegel y) del marxismo: he aquí en qué "aspecto" de la cuestión (no es un "aspecto", sino la esencia de la cuestión) no se fijó Plejánov..." [32]

Criticaba a los reaccionarios y revisionistas burgueses por haber renun-

[29] G. V. Plejánov. *Problemas fundamentales del marxismo*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. cit., t. III, pág. 137.

[30] G. V. Plejánov, *Materialismus militans*. En *Obras filosóficas escogidas*, t. III, página 243, nota.

[31] G. V. Plejánov, [*Notas de... al libro de F. Engels "Ludwig Feuerbach..."*]. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. I. Moscú, 1956, pág. 487.

[32] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, pág. 360.

ciado a la dialéctica, mas reducía la esencia de la dialéctica al reconocimiento, sobre todo, de los saltos, de los cambios cualitativos; con mucha frecuencia dejaba al margen la cuestión del origen de los saltos, de los cambios cualitativos, de la lucha y unidad de los contrarios; no mostraba que la ley de la unidad y lucha de los contrarios es la esencia misma de la dialéctica. Por ello sus obras, destinadas a defender la concepción dialéctica del desarrollo en contra de la idea metafísica del mismo, eran unilaterales, no llevaban hasta el fin la crítica de la concepción metafísica del desarrollo, no demostraban que la "gradualidad" reformista, la negación de los saltos en el desarrollo social están vinculadas estrechamente a la tentativa de conciliar las contradicciones en pugna, de llegar a su "síntesis".

En el período menchevique fue cuando se reveló con el máximo vigor el defecto que señalaba Lenin en los trabajos filosóficos de Plejánov: divulga y defiende la dialéctica de Marx, pero sin preocuparse de elaborar la dialéctica como ciencia filosófica, propiamente dicha; argumentar el carácter universal de las leyes y categorías de la dialéctica (en las obras de Plejánov figuran, frecuentemente, como un "conjunto de ejemplos"), etcétera.

Así, pues, en su período menchevique, Plejánov compartió en cierta medida el error de los teóricos de la II Internacional consistente en divorciar un tanto la teoría de las nuevas demandas y exigencias de la práctica del movimiento revolucionario obrero, aunque, en lo fundamental, se mantuvo en las posiciones del materialismo dialéctico.

Plejánov apenas si se ocupaba de los problemas filosóficos de las ciencias naturales y no comprendía la significación de los nuevos descubrimientos en esa esfera; cuando recurría a las realizaciones científicas lo hacía casi siempre para buscar ejemplos que ilustrasen determinadas tesis de la dialéctica. A veces, estos ejemplos apoyados en los descubrimientos científico-naturales del siglo XIX eran afortunados, pero en ocasiones bastante frecuentes Plejánov se equivocaba al interpretar las teorías científico-naturales, sobre todo las más recientes.

Así, en su libro *Problemas fundamentales del marxismo*, Plejánov caracteriza la teoría unilateral y antievolucionista de las mutaciones de De Vries como la más afín a la concepción dialéctica sobre el desarrollo a saltos de la naturaleza, como una doctrina que hace época. En realidad, las mutaciones "a saltos" de De Vries se parecen más que nada a los "cataclismos" de Cuvier, pero nada tienen que ver con la doctrina del materialismo dialéctico.

Al mismo tiempo, Plejánov no vio la diferencia entre la negación verbal de los saltos en la naturaleza, hecha por Darwin, y el contenido de su teoría del desarrollo, que se basaba, de hecho, en la existencia de saltos en la naturaleza viva, pero de saltos de un género especial, que no se producen en forma de explosiones violentas, sino en forma de tránsitos graduales de una cualidad de la especie vieja a la cualidad de la especie nueva.

Por eso, oponiendo la teoría de De Vries, como teoría revolucionaria y dialéctica, a la teoría darvinista, a la que tachaba en este caso de evolucionista vulgar, Plejánov escribía que "*el punto débil de la teoría*

darvinista del origen de las especies es, precisamente, la idea de que ese origen puede ser explicado por los cambios graduales".[33]

Plejánov no comprendió la esencia de la crisis en la física, los nexos entre las corrientes idealistas modernas y ciertas escuelas en la física, ni se percató, en particular, de las raíces gnoseológicas del energetismo de Ostwald y de otras teorías idealistas.

Criticaba frecuentemente a los machistas desde posiciones abstractas, sin ver cómo deformaban los datos de las ciencias naturales contemporáneas, con el fin de "fundamentar" sus concepciones idealistas subjetivas. Pero analizar la doctrina de Mach de su conexión con una determinada escuela de la nueva física, como hacía Plejánov, significaba, según palabras de Lenin, "burlarse del espíritu del materialismo dialéctico, es decir, sacrificar el método de Engels a la letra de Engels".[34]

En el período comprendido entre 1903 y 1913, el interés filosófico de Plejánov se centra, lo mismo que antes, en los problemas del materialismo histórico, estrechamente vinculados a la teoría del socialismo científico. En ese período dedica a los problemas de sociología *Problemas fundamentales del marxismo*, *El socialismo utópico francés del siglo XIX* (1913), *El socialismo utópico del siglo XIX* (1913) y otros trabajos. Plejánov pone de manifiesto en sus obras las diferencias de principio entre el materialismo histórico y las doctrinas sociológicas idealistas, entre el socialismo científico y el socialismo utópico.

Por una parte criticaba el subjetivismo que niega las leyes históricas objetivas y concede un amplio margen a las casualidades y a la arbitrariedad del individuo; por otra, criticaba el fatalismo que condena a los hombres a una espera pasiva del curso de los acontecimientos.

"Los partidarios del socialismo científico —escribía Plejánov— no se conforman con la idea de que la actividad del hombre social es la *causa* de los fenómenos sociales; su visión es más profunda y les hace comprender que esa misma causa es un *efecto* del desarrollo económico. En este caso, como en todos los demás, estudian la actividad *consciente* de los hombres desde el punto de vista de su necesidad." [35]

En su crítica del libro de H. Rickert *Ciencia natural y ciencia cultural*, así como en otras obras de ese período, Plejánov demuestra el carácter objetivo y universal de las leyes del desarrollo histórico-social.

En los *Problemas fundamentales del marxismo* y en otros trabajos suyos, Plejánov plantea el problema del papel del medio geográfico en el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad. En lo fundamental, su solución es correcta al demostrar que las propiedades del medio geográfico determinan tanto el carácter de los objetos de la naturaleza que sirven al hombre para satisfacer sus necesidades como el de aquellos objetos que él mismo produce con ese fin; la influencia del medio geográfico sobre el hombre social, como observa justamente Plejánov, "constituye una *magnitud variable*. El desarrollo de las fuerzas productivas, condicionado

[33] G. V. Plejánov, *Problemas fundamentales del marxismo*. En *Obras filosóficas escogidas*, ed. rusa, t. III, pág. 150.

[34] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 277.

[35] G. V. Plejánov, [*Prólogo a la 3ª edición del trabajo de F. Engels "Del socialismo utópico al socialismo científico"*]. En *Obras filosóficas escogidas*, t. III, pág. 48.

por las propiedades de este medio, aumenta el poder del hombre sobre la naturaleza, *situándolo por lo mismo en una nueva relación con el medio geográfico circundante...*" [36] El medio geográfico, según Plejánov, influye sobre el hombre a través de las relaciones de producción que se originan en cada lugar dado a base de fuerzas productivas dadas, siendo las propiedades de este medio la premisa del desarrollo de dichas fuerzas.

Pero en diversas obras suyas del período menchevique, Plejánov exagera el papel del medio geográfico y, a veces, deduce directamente de la influencia de ese medio el desarrollo de ciertos fenómenos sociales, incluidos los políticos e ideológicos, determinados, en realidad, por el desarrollo de la vida económica de la sociedad y la lucha de clases. Así, por ejemplo, en su obra no terminada *Historia del pensamiento social ruso* (1912-1916), analizaba el Estado autócrata ruso como una organización por encima de las clases, creada, según él, con el fin de defender las enormes extensiones del país y que había sojuzgado todas las clases y capas de la población. De aquí Plejánov llegaba a nueva conclusión errónea que justificaba directamente la conciliación de los oportunistas con la burguesía "nacional": "El desarrollo de toda sociedad concreta, dividida en clases —escribía—, se determina por el curso del desarrollo de esas clases y sus relaciones recíprocas, es decir, primero por su lucha *recíproca* en lo que se refiere a su organización social interna y, segunda, por su *colaboración*, más o menos amistosa, cuando se trata de la defensa del país de una agresión exterior." [37]

Entre esta posición y la que ocupó Plejánov durante los años de la primera guerra imperialista mundial existe un estrecho vínculo. Vemos, pues, cómo las tesis teóricamente falsas conducen a posiciones políticas erróneas, y viceversa, cómo una línea oportunista equivocada en los problemas políticos condujo a Plejánov a serias desviaciones respecto del materialismo histórico.

Plejánov intentó poner de manifiesto el vínculo recíproco y la interacción entre los diversos fenómenos sociales en la llamada "fórmula pentamembre", que expuso en su obra *Problemas fundamentales del marxismo:* "Si quisiéramos expresar brevemente las concepciones de Marx y Engels sobre las relaciones entre la ahora famosa *base* y la no menos famosa *supraestructura*, tendríamos lo siguiente:

1) *estado de las fuerzas productivas;*
2) *relaciones económicas*, condicionadas por ese estado;
3) *régimen político*-social, surgido sobre la "base" económica dada;
4) *psicología del hombre social*, en parte determinada directamente por la economía y, en parte, por el régimen político social erigido sobre ella;
5) *diversas ideologías* que reflejan las propiedades de esa psicología." [38]

Lo mismo que cualquier otro esquema, la "fórmula pentamembre" de Plejánov no puede reflejar total y plenamente el desarrollo de la sociedad,

[36] G. V. Plejánov, *Problemas fundamentales del marxismo.* En *Obras filosóficas escogidas*, t. III. pág. 158.
[37] G. V. Plejánov, *Obras*, ed. rusa, t. XX, Moscú-Leningrado, 1925, pág. 13.
[38] G. V. Plejánov, *Problemas fundamentales del marxismo.* En *Obras filosóficas escogidas*, t. III, págs. 179-180.

pero en su conjunto abarca correctamente la diversidad y la interacción de los aspectos más importantes de las relaciones sociales. Considerando que las relaciones económicas vienen determinadas por el estado de las fuerzas productivas de la sociedad, Plejánov, en *Problemas fundamentales del marxismo* y en otras obras suyas, estudia las fuerzas productivas y las relaciones de producción en su unidad y contradicción y reconoce la influencia inversa de las relaciones de producción sobre el desarrollo de las fuerzas productivas. Sin embargo, pese a adoptar posiciones acertadas en *Problemas fundamentales del marxismo*, y otras obras, y de mostrar el carácter determinante de la lucha de clases en el desarrollo de las relaciones políticas e ideológicas de la sociedad, Plejánov incurre en el error de no incluir en su esquema la lucha de clases, que en una sociedad de clases constituye la fuerza motriz más importante del desarrollo histórico-social. Plejánov se equivoca igualmente al hablar del régimen político-social erigido sobre dicha base económica, sin distinguir en este caso el régimen social del político y creando así la errónea impresión de que las relaciones sociales (de clase) son idénticas a las relaciones políticas que, como se sabe, corresponden a la supraestructura de la sociedad.

Son igualmente inexactas las afirmaciones de Plejánov en el sentido de que las diversas ideologías reflejan en sí las propiedades de la psicología del hombre social, que todas las ideologías tienen una raíz común: "la psicología de una época dada". En la realidad, tanto la psicología social de los hombres pertenecientes a una u otra clase, que se distingue esencialmente de la psicología de otras clases de dicha época histórica, como los diversos tipos de ideología, que expresan la concepción del mundo de clases determinadas, son el reflejo de la existencia social y, ante todo, de las relaciones económicas de la sociedad y la lucha de clases.

Entre 1904 y 1917, Plejánov trató con frecuencia problemas relacionados con la historia de la filosofía, la historia de la religión y el ateísmo, así como problemas de la estética.

En sus trabajos sobre la historia de la filosofía y el pensamiento social en Rusia, escritos entre 1903 y 1917, Plejánov trata de hacer un análisis marxista del desarrollo de las ideas en la filosofía y la literatura del país y en el pensamiento político, de estudiar sus relaciones con el movimiento de liberación en Rusia y los países occidentales, así como su influencia sobre las diversas capas de la sociedad rusa. Plejánov dedica una atención particular a los vínculos ideológicos del pensamiento filosófico y político-social ruso con el pensamiento teórico de Occidente y a la influencia de este último sobre el desarrollo del pensamiento teórico en Rusia. Sin embargo, las obras que escribió en el período menchevique de su actividad contienen graves errores también en este sentido y, a veces, se desvían de las posiciones marxistas. Plejánov subestima el papel de los campesinos en la revolución rusa y exagera el de la burguesía liberal, a la que considera, sin espíritu crítico, como "aliada" del proletariado. En estos trabajos la historia del pensamiento ruso se enfoca de un modo lógicamente abstracto, y es aislada de la práctica del movimiento revolucionario ruso. Así, en el libro sobre Chernishevski, que se publicó en nueva edición considerablemente corregida y aumentada en 1909, Plejánov relaciona la ideología democrático-revolucionaria de Chernishevski, que no era aún

materialista en sus concepciones históricas, con las concepciones idealistas del liberalismo. Plejánov excluyó de esta nueva edición la aguda crítica que Chernishevski hace del liberalismo burgués y que reproducía en la primera edición, publicada en 1890-1892 en el *Socialdemócrata*. En la crítica a que somete este libro, publicado legalmente por *Shipovnik* (1909), Lenin observaba: "A causa de la diferencia *teórica* entre la concepción idealista sobre la historia, Plejánov *pierde de vista* la diferencia política práctica y de clase entre el liberal y el demócrata."[39] Refiriéndose a la afirmación de Plejánov de que: "Lo mismo que su maestro, también Chernishevski centra su atención casi exclusivamente en la actividad "teórica" de la humanidad",[40] Lenin señala que "también éste es el defecto del libro de Plejánov sobre Chernishevski".[41]

Plejánov no comprendió el carácter de la democracia revolucionaria rusa. Según Lenin, que fue el único que la enjuició correctamente, la democracia revolucionaria de Belinski y Chernishevski tenía un carácter campesino combativo, expresaba los sentimientos y anhelos de los siervos de la gleba y era opuesta al liberalismo, que constituía la otra tendencia en el movimiento social ruso.

En su *Historia del pensamiento social ruso*, Plejánov experimentó en cierta medida la influencia de las concepciones liberales burguesas sobre el proceso histórico-social ruso. Así, en el prólogo a ese libro y en toda una serie de apartados suyos se refleja la teoría idealista liberal del "principio estatal". Según ese principio, toda iniciativa partía en Rusia de arriba, del gobierno, y no de abajo, de las masas populares; los movimientos revolucionarios campesinos se rebajaban, y eran considerados como "motines", etc. A menudo se expone en ese libro la errónea tesis de que el movimiento de la filosofía rusa y de todo el pensamiento social estaba determinado, en última instancia, por la lógica del desarrollo social en el Occidente europeo.

Al mismo tiempo, en ese mismo período, de 1904 a 1917, Plejánov explicó frecuentemente de un modo científico y, en general, correcto, importantes cuestiones relacionadas con la historia de la vida espiritual de Rusia y de toda la humanidad.

*

En los trabajos de Plejánov posteriores a 1903 se manifiestan con toda claridad los lados fuertes y débiles de su labor teórica. En obras como *Problemas fundamentales del marxismo*, *Materialismus militans*, *Sobre las llamadas búsquedas religiosas en Rusia*, y otros trabajos filosóficos marxistas, se refleja la enciclopédica cultura de Plejánov, su talento de científico y polemista, su deseo de defender la filosofía del materialismo dialéctico contra la reacción ideológica y el revisionismo. Por otra parte, en sus trabajos filosóficos de ese período se advierten las influencias del oportunismo político y táctico, la inconsecuencia en la aplicación de los

[39] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, t. 38, pág. 546.
[40] G. V. Plejánov, *N. G. Chernishevski* [*1909*]. En *Obras filosóficas escogidas*, tomo IV, pág. 333.
[41] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 38, pág. 530.

principios de la dialéctica materialista, un planteamiento, a veces, lógico abstracto de problemas fundamentales del desarrollo social, sobre todo los referentes a la revolución rusa. En esos trabajos se pone de relieve la subestimación de la dialéctica como ciencia filosófica, la incomprensión de la unidad de la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento, la omisión de los nexos entre el idealismo filosófico novísimo y una de las escuelas de las ciencias naturales modernas; además, Plejánov demuestra en esos trabajos su incapacidad para llegar a una síntesis desde un punto de vista materialista dialéctico, de las más recientes conquistas de las ciencias sociales y naturales.

Los libros en los que expone, aunque no siempre consecuentemente, el punto de vista del materialismo dialéctico e histórico, las concepciones marxistas sobre la historia de la filosofía, la estética, la historia de la religión, del ateísmo y otros problemas filosóficos, su crítica del neokantismo y machismo, del empiriomonismo, la búsqueda y la construcción de Dios, así como de otras tendencias idealistas, contribuyeron, incluso después de 1903, a propagar las concepciones del materialismo científico, a combatir el idealismo, la religión y el misticismo. En la historia del movimiento obrero ruso e internacional, Plejánov figura como un notable teórico con grandes méritos en la lucha contra la filosofía del antimarxismo, como un hombre a quien los graves errores cometidos en problemas de táctica durante los años de 1903 a 1917, no impidieron, en el duro período comprendido entre 1908 y 1912, ensalzar la lucha clandestina y desenmascarar a sus enemigos. En 1913, refiriéndose a Plejánov, Lenin escribía a la redacción de *Pravda:* "Es valioso ahora, pues lucha contra los enemigos del movimiento obrero",[42] y señalaba que la cultura rusa, caracterizada por los nombres de Plejánov y Chernishevski, se anteponía a la cultura de los Purishkévich, los Suchkov y Struve, es decir, a la cultura de los terratenientes y de la burguesía de Rusia.[43]

Al mismo tiempo, los trabajos de Plejánov correspondientes al siglo XX demuestran que, al no comprender la esencia de la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias, la nueva práctica y las exigencias del movimiento obrero, los nuevos logros y demandas de la ciencia, y al estar, además, muy influido por el oportunismo político de la II Internacional, no sólo fue incapaz de alzar la filosofía marxista a un nivel más alto, desarrollar con espíritu creador y materialismo dialéctico e histórico aplicado a las nuevas condiciones históricas, sino que se desvió peligrosamente de la teoría y el método marxistas.

Unicamente los trabajos de Lenin —el representante más insigne del marxismo creador de nuestro tiempo— y la labor teórica del partido marxista de nuevo tipo creado por él, señalaron una nueva etapa superior en el desarrollo del materialismo dialéctico e histórico, proporcionaron una respuesta científica a las cuestiones planteadas por la vida social, la lucha revolucionaria del proletariado y el progreso de la ciencia en el siglo XX.

[42] V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. rusa, t. 35, pág. 68.
[43] V. I. Lenin, *Notas críticas sobre el problema nacional*. En *Obras completas*, edición rusa, t. 20, pág. 16.

Lenin criticó duramente el oportunismo político de Plejánov, sus desviaciones del marxismo y debilidades teóricas, pero supo estimar en cuanto valen sus obras filosóficas marxistas, que, pese a todos sus errores y defectos, representan lo mejor que se ha escrito sobre el marxismo en escala internacional, en comparación con las obras filosóficas de los teóricos de la II Internacional, y deben ser incluidos en la serie de "manuales obligatorios del comunismo".[44]

[44] V. I. Lenin, *Una vez más sobre los sindicatos.* En *Obras completas,* ed. rusa, tomo 32, pág. 73.

CAPITULO VI

LA LUCHA DEL MATERIALISMO Y EL IDEALISMO EN LAS CIENCIAS NATURALES Y LAS MATEMATICAS EN RUSIA, A FINES DEL SIGLO XIX Y PRINCIPIOS DEL XX

A fines del siglo XIX y principios del XX, los científicos materialistas rusos mantuvieron una lucha activa contra el idealismo. Continuando las progresivas tradiciones materialistas y ateas, que se manifestaron con tanta brillantez en las ciencias naturales de Rusia en la segunda mitad del siglo XIX, siguieron desarrollando en una nueva época histórica la línea materialista en las ramas fundamentales de las ciencias naturales, contribuyendo al mismo tiempo con sus investigaciones concretas a una revelación más profunda del carácter dialéctico de los fenómenos en la naturaleza inorgánica y orgánica. Al mismo tiempo, se dejó sentir en Rusia el recrudecimiento, característico de la época imperialista, de las tendencias idealista en las ciencias naturales; al igual que en otros países algunos físicos, químicos y biólogos de Rusia se deslizaron hacia el idealismo y el agnosticismo, al no comprender el sentido filosófico de los nuevos descubrimientos científico-naturales.

Lo mismo que en otros muchos países, la pugna del materialismo y el idealismo entre los naturalistas se agudizó habida cuenta la crisis imperante en la física y en todas las ciencias naturales; esta pugna expresaba las diversas tendencias en la interpretación de los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales y, en primer lugar, de la física. La lucha se centraba muchas veces en torno a problemas relacionados con los trascendentales descubrimientos científicos hechos en aquel entonces.

1. Tendencias materialistas e idealistas en la física. P. N. Lébedev.

El siglo XX se inició con una serie de brillantes descubrimientos de científicos rusos en el campo de la física. Entre esos descubrimientos, que condujeron a la creación de la teoría materialista del campo electromagnético, figura la invención de la radio por *Alexandr Stepánovich Popov* (1859-1906) y el descubrimiento y la medición de la presión de la luz por *Piotr Nikoláevich Lébedev* (1866-1912).

La aplicación práctica de las ondas electromagnéticas a la creación de la telegrafía sin hilos, que abrió una nueva época en la técnica eléctrica, era al mismo tiempo el triunfo de la electrodinámica materialista, al trans-

formar definitivamente las "fuerzas electromagnéticas" de "cosas en sí" en "cosas para nosotros".

Los experimentos de Lébedev para descubrir y medir la presión de la luz, que constituyen una verdadera obra maestra de la física de aquel entonces, sirvieron para fundamentar la teoría electromagnética de la luz y toda la electrodinámica teórica. Pese a los considerables éxitos conseguidos en el estudio de los procesos electromagnéticos, antes de los descubrimientos de Lébedev reinaba entre los físicos bastante confusión en toda una serie de problemas electrodinámicos. En particular, se seguía rechazando la idea de la presión de la luz, que derivaba de la teoría electromagnética y la determinación del valor numérico de esa presión.

Este problema tuvo gran importancia para el desarrollo de toda la ciencia física. A pesar de que los investigadores llevaban dedicado mucho tiempo al problema de la presión de la luz, éste seguía sin resolverse. Mediante sutilísimos experimentos, Lébedev logró medir por primera vez en 1899-1900 la presión de la luz sobre cuerpos sólidos. Demostró que esa presión es exactamente igual a la que había anunciado la teoría electromagnética, confirmando experimentalmente la justeza de esa teoría. Años después, Lébedev resolvió otra tarea todavía más difícil para la investigación experimental: midió la presión de la luz sobre los gases.

Los notables experimentos de Lébedev dieron base a la concepción materialista para afirmar que el campo electromagnético es una forma cualitativamente peculiar, especial, de la materia. La presión de la luz, descubierta y medida por Lébedev, constituye uno de los factores más importantes en el desarrollo de los cuerpos celestes que se encuentran en estado gaseoso. Los trabajos de Lébedev, en su conjunto, significaban un importante paso para el descubrimiento de la unidad de la naturaleza, que radica en su materialidad.

Los descubrimientos de Lébedev fortalecían el materialismo en la física y contribuían a la lucha contra los idealistas "físicos" —los energéticos—, que predicaban la famosa reducción de la materia a la energía, su transformación en energía, su supuesta "equivalencia". La doctrina materialista de Lébedev sobre la luz asestó un golpe demoledor a las concepciones de los filósofos idealistas que trataban de justificar filosóficamente los infundios del "energetismo" y de los representantes de la línea "media", que aspiraban a conciliar el "energetismo" con el materialismo.

Al examinar en sus trabajos y lecciones ciertos fenómenos físicos, Lébedev analizaba problemas más generales, relacionados con las leyes del desarrollo del conocimiento, de los nexos de la ciencia con la sociedad. Aborda la solución de estos problemas, en lo fundamental, desde posiciones materialistas y rechazaba la apreciación subjetivista de nuestros conocimientos, predicada por los idealistas "físicos". Lébedev escribía que "sólo una investigación completa y atenta del propio fenómeno, de cómo se realiza en la naturaleza, independientemente de cualquier clase de teorías, puede revelarnos su esencia".[1]

En torno a Lébedev se formó la escuela física rusa, que adquirió fama mundial.

[1] P. N. Lébedev, *Obras completas*, ed. rusa, Moscú, 1913, pág. 271.

El físico ruso *Orest Danilovich Jvolson* (1852-1934) abordó en sus trabajos los problemas filosóficos de las ciencias naturales. En su *Curso de física*, obra en varios tomos, Jvolson se ocupa de toda una serie de problemas filosóficos: el papel de las hipótesis y las teorías en el desarrollo de la ciencia, la relación entre la teoría y el experimento, el papel de los factores casuales en la historia de la física, etc. Jvolson, ecléctico en filosofía, adoptaba posiciones idealistas en muchos problemas, pero impugnaba al mismo tiempo el agnosticismo y el fenomenologismo.

En 1898 (con motivo del centenario del nacimiento de A. Comte), Jvolson ataca algunas tesis de la filosofía positivista de Comte, quien niega la posibilidad de conocer la esencia de los objetos y limita las tareas de la investigación a la simple descripción exterior de los resultados de las observaciones. Tras de analizar las relaciones entre el positivismo y la física y, en particular, la historia del desarrollo de la física desde la proclamación del positivismo por Comte hasta principios del siglo XX, Jvolson llega a la conclusión de que "*la física no ha ido, no debe ir ni irá por el camino que ha señalado Comte.* Todo lo grande que crearon sus maestros... se ha conseguido por caminos diametralmente opuestos al que aconseja la filosofía positivista. Y si Comte dice que las hipótesis jamás deben referirse al modo como surgen los fenómenos, la física le responde que precisamente esa clase de hipótesis conduce al conocimiento de la verdad..." [2]

En su crítica, Jvolson no parte, ni mucho menos, de posiciones materialistas. Por el contrario, combate activamente el materialismo y defiende la religión. Lenin lo criticó dura y justamente por sus ataques contra el libro de Haeckel *Los enigmas del universo.* "El físico ruso Jvolson —escribía Lenin con indignación— se ha marchado a Alemania para publicar allí un vil libelo ultrarreaccionario contra Haeckel y certificar a los honorabilísimos señores filisteos que no todos los naturalistas profesan el "realismo ingenuo" [3] (es decir, el materialismo. *N. de la R.)*

Algunos machistas —entre los físicos rusos— intentaron desviar la física del camino materialista que seguía con paso firme para orientarla hacia el idealismo, pero esos intentos no se vieron coronados por el éxito. En *Materialismo y empiriocriticismo* Lenin señala que el físico idealista Shishkin, lo mismo que todos los marchistas, trataban de "superar la oposición anticuada, estrecha y unilateral", según su propia expresión, entre el materialismo y el idealismo, pero en realidad lo que hacía era introducir el idealismo. En el artículo *Sobre los fenómenos psicofísicos desde el punto de vista de la teoría mecanicista,* Shishkin escribía, por ejemplo, que "la luz puede ser considerada como sustancia, como movimiento, como electricidad, o como sensación".[4] Lenin hizo notar que con semejante mezcolanza de lo físico con lo filosófico, de lo objetivo con lo subjetivo, Shishkin quería demostrar que las diversas maneras de considerar la luz no son más que puntos de vista puramente subjetivos, igualmente legítimos, y que, en todo caso, la doctrina de los físicos acerca de la luz no es una

[2] O. D. Jvolson, *Problemas fundamentales de física,* fascic. 1, Leningrado, 1926, página 24.
[3] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo.* ed. esp. cit., pág. 390.
[4] *Problemas de filosofía y psicología,* vol. 1, Moscú, 1889, pág. 127 (en ruso).

copia de la realidad objetiva. "Los argumentos de Shishkin contra el materialismo se reducen a la más ordinaria sofística",[5] resume Lenin.

2. Problemas filosóficos de las matemáticas y de la lógica matemática.

El desarrollo de las matemáticas y de la lógica matemática en Rusia estaba íntimamente vinculado al desarrollo del pensamiento matemático mundial.

A fines del siglo XIX, debido a la ampliación del círculo de las investigaciones matemáticas, aumentó el interés por los problemas relacionados con su fundamentación teórica.[6] Se creó la teoría de los números irracionales, imprescindible para una estricta fundamentación del análisis matemático. Las ideas de la teoría de los conjuntos penetraron muy rápidamente en todas las matemáticas, permitiendo una estructuración rigurosa y sistemática de sus disciplinas. También progresó considerablemente la teoría del método axiomático, que modificaba esencialmente la concepción sobre los axiomas.

Al mismo tiempo que se elaboraba una amplia teoría de los conceptos matemáticos fundamentales, se elevaba su carácter abstracto. Los matemáticos prescindían no sólo del contenido concreto, cualitativo, de las cosas y los fenómenos, del calor cuantitativo concreto de las magnitudes, sino también del contenido concreto de las propias relaciones cuantitativas entre los objetos.

Dicho de otro modo, a medida que iba profundizándose el estudio de la esencia de las relaciones cuantitativas, los matemáticos tenían que recurrir a conceptos más amplios y abstractos de los que se usaban anteriormente. Debido a ello, las teorías matemáticas se estructuraban en su aspecto más general y no para un sistema concreto de objetos, con el fin de interpretarlos.

Ordinariamente, la exposición de las teorías matemáticas se hacía según los principios del método axiomático. Y la estructura axiomática de las teorías matemáticas exigió, a su vez, la precisión de los procedimientos deductivos lógicos, que se emplean en la demostración de los teoremas matemáticos. Gracias a ello, en ese período progresaron notablemente las investigaciones de la lógica matemática.

La elevación del carácter abstracto de las matemáticas y, debido a ello, la complejidad de sus interrelaciones con la realidad, originaron grandes dificultades que aumentaron particularmente después de la creación de la teoría de los conjuntos infinitos.

Ante los matemáticos, en relación con las discusiones de las paradojas de esta teoría, se plantearon numerosos problemas filosóficos. La discusión que se originó en torno a los problemas de principio de la teoría de los conjuntos puso claramente de manifiesto una particularidad distintiva de las matemáticas actuales. Esta particularidad consiste en que el concepto

[5] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 337.
[6] Véase el capítulo II del presente tomo.

de infinito se utiliza en una forma llamada infinito *actual*. El infinito actual se considera como algo culminativo, a diferencia del infinito *potencial* o en desarrollo. Aunque el infinito actual no pone de manifiesto más que un aspecto de lo infinito, en las matemáticas, sin embargo, se utiliza ampliamente: por ejemplo, un segmento se representa como un conjunto infinito de puntos.

Al utilizar el concepto de infinito actual, se aplican con frecuencia propiedades evidentes para conjuntos finitos a conjuntos infinitos, hecho que, como es natural, origina considerables dificultades. En particular, esto es lo que ocurre cuando el principio del tercero excluido se extiende a conjuntos infinitos. Es evidente que si pudiéramos realizar un número infinito de actos de elección, siempre se podría estar seguro del acierto de una afirmación o de su negación. Pero esto es imposible por principio, como se deduce del propio concepto de infinito.

Las discusiones entabladas en torno a los problemas de principio de la teoría de los conjuntos desembocaron más tarde en la crisis de la matemática.

El aumento de la abstracción de las matemáticas, la intensificación de los métodos de investigación formal, el amplio empleo del método axiomático y, finalmente, las dificultades relacionadas con el problema de lo infinito, contribuyeron a la difusión de las concepciones idealistas entre los matemáticos. También influyó en esto el hecho de que los propios científicos careciesen de una correcta metodología científica, así como la influencia de la crisis en la física moderna y la aparición del idealismo "físico", debido a ella.

A fines del siglo XIX y principios del XX, aparecen dos tendencias idealistas en el campo de los problemas filosóficos de las matemáticas: el logicismo y el convencionalismo. Los partidarios del logicismo trataban de reducir todas las matemáticas puras a la lógica. Partiendo de una tesis totalmente correcta, según la cual las proposiciones matemáticas admiten diversas interpretaciones concretas. los logicistas llegaban a la injustificada conclusión de que esas propiedades no están relacionadas, en general, con ningún contenido. Los logicistas negaban el carácter objetivo del objeto de las matemáticas y trataban de apoyarse en la idea del carácter apriorístico del conocimiento matemático.

Andrei Andréievich Márkov (1856-1922) fue un defensor de la línea materialista en las matemáticas a fines del siglo XIX y principios del XX. Sus trabajos contribuyeron a convertir la teoría de las probabilidades en uno de los métodos más importantes de las matemáticas, directamente relacionado con las ciencias naturales y la técnica.

Las bases que Márkov proporciona a las tesis de la teoría de las probabilidades brindaban a los naturalistas y a los técnicos un método seguro para investigar las leyes cuantitativas que rigen el comportamiento de las magnitudes casuales.

Las investigaciones ulteriores de Márkov en la esfera de la teoría de las probabilidades se relacionan con el estudio de las leyes de las magnitudes casuales dependientes. Si en el estudio de algunos problemas de las ciencias naturales y la técnica se puede prescindir de las relaciones existentes entre el estado del sistema en momentos de tiempo anteriores y

posteriores, en otros casos el cálculo de esa relación resulta decisivo para comprender el comportamiento del sistema. Márkov calificaba de cadenas *simples* aquellos sistemas en los que la probabilidad del paso de un estado a otro no depende del estado anterior del sistema. En las cadenas complejas, por el contrario, esa probabilidad depende esencialmente del estado anterior. Investigando esas cadenas, Márkov demostró que podían aplicarse plenamente a ellas los teoremas fundamentales que se refieren a fenómenos casuales independientes. Este resultado halló aplicación en la física teórica contemporánea en los trabajos de M. Planck y A. Einstein.

En cuanto a la teoría de las probabilidades, Márkov, siguiendo a su maestro P. L. Chebishev, combatió enérgicamente la interpretación idealista de esa teoría. Cuando los jefes reaccionarios del Ministerio de Educación Pública formaron una comisión para implantar en los centros docentes medios la enseñanza de la teoría de las probabilidades, con el fin de justificar la autocracia zarista y la religión, Márkov, juntamente con Liapunov, Steklov y Krilov, formó parte de la comisión de la Academia de Ciencias que se opuso a este reaccionario intento. En la declaración hecha por esa comisión, encabezada por Márkov, se decía que el abuso de las matemáticas con el preconcebido fin de convertir la ciencia en un medio de influencia religiosa y política ocasionaría un daño irreparable a la educación pública.

A fines del siglo XIX destacó en el campo de la lógica matemática el notable investigador ruso *Platón Serguéievich Poretski* (1846-1907), cuyas concepciones revelan una tendencia materialista.

A la pluma de Poretski se deben los siguientes trabajos: *Modos de solución de las igualdades lógicas y modo inverso de la lógica matemática* (1884), *Siete leyes fundamentales de la teoría de las igualdades lógicas* (1898-1899), *Lógica matemática* (1902), etc.

La parte de las investigaciones de Poretski en la que se estudian los modos de deducir las consecuencias de las premisas dadas ofrece el máximo interés. Poretski elaboró métodos originales y muy sencillos para hallar todos los resultados —de una clase determinada— de un sistema dado de premisas, así como todas las hipótesis relacionadas con las bases lógicas de dichos resultados, incluidos los métodos que permiten poner de manifiesto los más importantes. A Poretski se le debe la profunda definición de la lógica matemática como ciencia lógica por su contenido y matemática por su método. Como lógica, su misión consiste en analizar los razonamientos científicos. Al fundamentar la aplicación del método matemático en la lógica, Poretski intenta desarrollar, al mismo tiempo, el contenido de la lógica clásica formal.

Poretski considera que las leyes lógicas no son independientes de las propiedades de los objetos pertenecientes a la esfera que investiga una u otra ciencia. Las leyes de la lógica, según Poretski, son verdades que "contienen cierta indicación sobre la propia naturaleza del material que se estudia".[7] Ni siquiera la elaboración algebraica de la lógica puede eliminar el problema del contenido. Poretski afirmaba que cualquier sis-

[7] P. S. Poretski, *Modos de solución de las igualdades lógicas y modo inverso de la lógica matemática.* Kazán, 1884, pág. XXII.

tema axiomático únicamente tiene derecho a existir en la ciencia cuando todo lo que demuestre tenga un contenido verdadero, aplicable a cualquier esfera de la realidad objetiva.

Al estudiar los modos de deducción lógico-formales, Poretski no divorciaba la forma del contenido. Estimaba que el aparato analítico del cálculo lógico podía tomarse como bueno siempre y cuando exprese un determinado contenido real, que las consideraciones de contenido no pierden, ni mucho menos, sentido, ni aun en el caso de que exista una axiomática formada.

El estudio de las relaciones entre la forma y el contenido en la ciencia, conduce a Poretski a la tesis dialéctica de que por muy abstracto que sea el carácter de una teoría —siempre que las abstracciones empleadas sean realmente científicas—, no sólo no debilita, sino que, por el contrario, refuerza su efecto práctico.

El matemático lógico odesita *Samuíl Osípovich Shatunovski* (1859-1929), en su obra *El álgebra como doctrina de las comparaciones de los módulos funcionales* (1917), desarrolló la idea de que, lógicamente, es inadmisible la extensión formal de la ley del tercero excluido a conjuntos y procesos infinitos, contribuyendo así a refutar la idea metafísica del carácter absoluto de las leyes de la lógica formal.

Serguéi Innokéntievich Povarnin (1870-1952) desempeñó un destacado papel en el campo de la lógica de las relaciones. Su teoría se basaba en la idea de que el juicio es la afirmación o la negación de una u otra relación entre dos objetos. En varias obras suyas, *La lógica como doctrina general de la demostración* (1916), *La lógica de las relaciones, su esencia y significación* (1917), y otras, desarrolló la tesis de que los razonamientos y la demostración se basan en relaciones bimembres entre los objetos. La concepción de Povarnin era un reflejo de las concepciones del álgebra lógica. Sin embargo, no utilizó los métodos de la lógica matemática. Al oponer su lógica de las relaciones como teoría lógica de valioso contenido que utilizaba un lenguaje natural, a la lógica matemática, que emplea el método del cálculo simbólico, no pudo desarrollar una teoría aplicable al análisis de la lógica de los razonamientos científicos.

Las concepciones filosóficas de Povarnin eran eclécticas y tenían, en lo fundamental, carácter positivista. Por una parte admitía la premisa de que el mundo de las cosas existente al margen del pensamiento humano es real y de que es posible su conocimiento; por otra parte, afirmaba que "el mundo del conocimiento" y "el mundo de la realidad" no "se parecen". Al afirmar la realidad de relaciones tan esenciales como semejanza y diferencia, reduce luego a la nada esta afirmación tan importante en el sentido filosófico. Como positivista, Povarnin evitaba analizar las relaciones entre el ser y el pensamiento; afirmaba que "la lógica, al igual que otras ciencias", tampoco necesita una fundamentación gnoseológica para cumplir su misión directa (estudio de las formas, leyes y métodos del conocimiento)".[8] Povarnin justificaba su posición filosófica, que él calificaba de punto de vista del "realismo metafísico", diciendo que era la más *cómoda* para exponer y aplicar las enseñanzas de la lógica.

[8] S. I. Povarnin, *Introducción a la lógica*, Petrogrado, 1921, pág. 7.

3. Desarrollo de las ideas materialistas en la doctrina de la sustancia. D. I. Mendeleev.

Dimitri Ivánovich Mendeleev (1834-1907) defendió con ardor y acierto las posiciones del materialismo en la química en el período que se iniciaba la crisis en las ciencias naturales, Mendeleev rechazaba las concepciones idealistas subjetivas de los naturalistas y "energéticos" machistas, que, aferrándose a los nuevos descubrimientos físicos, en particular al descubrimiento del electrón y la radiactividad, trataban de defender sus posiciones. Abordando esos descubrimientos desde posiciones materialistas, Mendeleev trató de relacionarlos con los hechos y las leyes firmemente establecidas hasta aquel entonces, en particular, con la ley periódica. Pero las concepciones de Mendeleev sobre los nuevos descubrimientos de la física también denotaban ciertas contradicciones. Por una parte reconocía, en principio, la idea de la mutabilidad de los elementos químicos, pues suponía correctamente que su confirmación experimental permitiría comprender la esencia física de la ley periódica. Pero, por otro lado, rechazaba la forma concreta de esa idea cuando fue encarnada en la teoría de la radiactividad en forma de desintegración y transformación de los elementos. En 1898, en el artículo *Oro de la plata* escribía proféticamente que el día que se demuestre la transformación de los elementos se llegará "tal vez a comprender la ley observada en los elementos, a saber, su periodicidad... De este modo yo, personalmente, como participante del descubrimiento de la ley periódica de los elementos químicos, tendría sumo interés en asistir al establecimiento de los datos que demostrasen la transformación recíproca de los elementos, ya que entonces podría confiar en que sería descubierta y comprendida la causa de la ley periódica. Por eso, como filósofo, sigo con gran atención todo intento encaminado a demostrar la complejidad de los elementos químicos. Pero como naturalista, veo la inutilidad de todos los intentos..." [9]

En su deseo de penetrar en la esencia del fenómeno de la radiactividad, Mendeleev marchó a Francia en 1902 para estudiarlo personalmente en el laboratorio de Becquerel y los esposos Curie. En su cuaderno de notas apunta lo siguiente sobre el aspecto filosófico de este descubrimiento. Al comparar: 1) la sustancia y su forma; 2) las fuerzas y sus formas, y 3) el espíritu y sus formas, decía: "Lo primero es imposible sin lo segundo, y viceversa; lo tercero es imposible sin el primero y el segundo, pero habría que saber: ¿hay espíritu en la materia y en las fuerzas? ¿Sustancias radiactivas, espiritismo?" [10]

Esta anotación demuestra que Mendeleev abordaba el problema desde posiciones materialistas. Rechazaba los intentos de los partidarios del espiritismo y el "energetismo" de utilizar los fenómenos radiactivos, recién descubiertos, pero poco estudiados todavía, para demostrar la supuesta posibilidad de la "desaparición" de la materia y su transformación en

[9] D. I. Mendeleev, *La ley periódica*, Moscú, 1958, págs. 447-448 (en ruso).
[10] Museo-archivo de D. I. Mendeleev, anexo a la Universidad de Leningrado. "Cuaderno de notas de D. I. Mendeleev correspondiente a 1897-1902", pág. 60.

fuerza o espíritu. Por eso subrayaba la imposibilidad de la materia (1) sin fuerza, (2) y viceversa, así como la imposibilidad del espíritu (3) sin materia y sin fuerza.

Sin embargo, aun defendiendo como lo hacía concepciones ya anticuadas acerca de los átomos y los elementos y partiendo de una visión mecanicista del mundo, Mendeleev se negaba a ver en la radiactividad una transformación de elementos, aunque, como se ha demostrado más arriba, admitía en principio y en forma general semejante posibilidad. "...No me inclino en absoluto —escribía a principios del siglo XX— (a base de una disciplina severa, pero fértil de conocimientos inductivos) a admitir, ni siquiera hipotéticamente, la transformación de los elementos, y no veo ninguna posibilidad de que la sustancia radiactiva o argónica proceda del uranio, o viceversa." [11] Como vemos, Mendeleev no admite, ni siquiera como suposición, que la radiactividad sea resultado de la transformación de los elementos.

Igualmente escéptica era la actitud de Mendeleev frente a la teoría electrónica, en la cual veía el abandono de la atomística, y no su desarrollo, como lo era en la realidad.

En su afán de salvar de los demoledores golpes de la "novísima revolución en las ciencias naturales" la piedra angular del viejo cuadro mecanicista del mundo —el átomo invariable de un elemento químico no transformable y dotado de masa constante (peso atómico)—, Mendeleev, después de su regreso de París, escribió un libro titulado: *Ensayo de interpretación química del éter universal.* En este trabajo trató de presentar los fenómenos radiactivos no como una desintegración de elementos, sino como un estado o propiedad especial de la sustancia, semejante a la imantación, durante la cual "penetra y sale de la sustancia radiactiva un gas etéreo de especial sutilidad (lo mismo que un cometa penetra en un sistema solar y sale de él capaz de originar oscilaciones luminosas)".[12]

Esta idea, a pesar de ser materialista (en el sentido del viejo materialismo metafísico), se contradecía de raíz con todo cuanto de nuevo aportaba la revolución en la física. Por ello, no pudo mantenerse. Además de la influencia de la concepción metafísica acerca de los átomos y los elementos, se manifestaban en ella otras circunstancias: primero, el que Mendeleev viese en la teoría electrónica un remanente de la concepción mecanicista acerca de la existencia de una protomateria, contra la que había luchado él mismo durante muchos años; segundo, el que los nuevos descubrimientos eran interpretados por los idealistas "físicos" como la negación de la materia que, según ellos, "había desaparecido"; tercero, el que los nuevos conceptos físicos del átomo complejo y destructible no concordaban todavía con la ley periódica y, por consiguiente, con la propia realidad objetiva, con la propia naturaleza. Sólo en 1913 se descubrió, por fin, la relación entre los nuevos descubrimientos físicos y la ley periódica que, además de fortalecer esta ley en la ciencia, determinaba su desarrollo y perfeccionamiento, hecho previsto ya por el propio Mendeleev.

[11] D. I. Mendeleev, *La ley periódica*, pág. 523.
[12] Ibídem, pág. 515.

La dialéctica espontánea de Mendeleev y su concepción materialista de la sustancia le permitieron, aun a pesar de ciertas apreciaciones erróneas suyas de los descubrimientos hechos en su tiempo en la física, comprender las perspectivas de desarrollo de la teoría de la sustancia, basada en la ley periódica de los elementos.

La inmensa mayoría de los químicos rusos compartían con Mendeleev esas concepciones materialistas.

Los defensores de la concepción antiatomística (machista o energética) en la química eran M. Y. Goldstein, V. V. Sharvin, L. V. Pisarzhevski, Y. I. Mijailenko y algunos otros químicos.

Para M. Y. Goldstein la teoría atómica era una "hipótesis de trabajo", en la acepción machista de este término. Copiando a E. Mach, escribía: "...El atomismo puede considerarse hoy día como una hipótesis de trabajo, es decir, una hipótesis que nos permite retener en la memoria y en la mente el mayor número posible de hechos científicos con el mínimo gasto de nuestra energía intelectual." [13] Goldstein eliminaba del atomismo todo contenido objetivo, pues consideraba que su necesidad no era más que psicológica. "La hipótesis atómica —escribía— es una hipótesis *psicológicamente* necesaria... No podemos comprender la continuidad si no la fraccionamos en partes... *La hipótesis atómica no expresa la estructura de los cuerpos, sino más bien la estructura de nuestra capacidad cognoscitiva.*" [14]

De acuerdo con esa concepción idealista subjetiva general, Goldstein negaba la realidad de los objetos que se expresan por conceptos generales. Como la materia, según él, es una abstracción, no representa el objeto que se observa.

Goldstein declaraba que el proceso científico consiste en buscar los esquemas más generales, es decir, aquellos cuya aplicación nos permita abarcar y describir un círculo más amplio de fenómenos con el menor gasto de energía intelectual. Sin embargo, rechazaba hipótesis efectivamente científicas, basadas en la explicación materialista de los fenómenos físicos y químicos de la naturaleza, en el reconocimiento de la realidad objetiva de la materia y sus partículas.

"¿Qué nos autoriza —pregunta— a considerar que si los gases no se sujetan a la ley de Boyle-Mariotte, ese fenómeno se debe a unas ciertas moléculas, a los volúmenes que ocupan, cuando la propia existencia de esas moléculas, lo mismo que los volúmenes que ocupan, no están demostrados por la experiencia?" [15]

También V. V. Sharvin era un discípulo incondicional de Mach. Afirmaba que el científico tenía que operar con conceptos especiales, simbólicos, según él, tales como materia, masa, molécula, fuerza. átomo, creados especialmente para determinados grupos de fenómenos. "Al manejar constantemente estos conceptos, el científico suele acostumbrarse, familiarizarse con ellos hasta tal punto que empieza por atribuirles existencia real, supo-

[13] M. Y. Goldstein, *Fundamentos filosóficos de la química*, San Petersburgo, 1902, pág. 28.
[14] Ibídem, págs. 57-58.
[15] Ibídem, pág. 64.

niendo, precisamente, que son esas realidades imaginadas, y no los propios hechos, lo que constituye el objeto de su investigación." [16]

Sharvin abordaba desde posiciones reaccionarias la apreciación gnoseológica de la doctrina atomística. Reconociendo que el empleo de los conceptos de átomo y molécula es cómodo, útil, racional e incluso necesario hasta un cierto tiempo en las esferas correspondientes, Sharvin se limitaba a advertir que no debían de ser convertidos en realidad, pues no se trata más que de símbolos.

"Algunos empiezan a creer —escribía— que los átomos tienen existencia real y no simbólica y que son esos átomos, precisamente, y no los simples hechos químicos, los que han de constituir el objeto de nuestra investigación." [17]

Pese a los esfuerzos de Goldstein, Sharvin y demás machistas por presentar el objeto de las investigaciones científicas naturales, en particular químicas, bajo un aspecto idealista, la mayoría de los químicos rusos no siguieron ese camino, sino que fueron en pos de Mendeleev por la vía de la concepción materialista de la sustancia y de su estructura.

Ofrece interés la creación del populista *Nikolái Alexándrovich Morózov* (1854-1946), quien pasó más de 20 años en la fortaleza de Schlisselburg, donde se dedicó al estudio de las ciencias naturales y escribió una serie de tratados científicos. Puesto en libertad en 1905, Morózov editó sus trabajos sobre química y matemáticas, entre los cuales destaca la obra *Sistemas periódicos de la estructura de la sustancia* (1907). Morózov apoyaba calurosamente las nuevas ideas físicas sobre la compleja estructura de los átomos y la mutabilidad de los elementos químicos, pero introducía en su interpretación muchos elementos especulativos y filosófico-naturales; esto se debía, en gran parte, a que durante su permanencia en la fortaleza se vio privado de las condiciones necesarias para dedicarse a la investigación científica. Lo dicho se refiere en grado todavía mayor a sus trabajos sobre historia de la religión, en particular el cristianismo *(La revelación en la tormenta y en la tempestad,* 1907) y la alquimia *(En busca de la piedra filosofal,* 1909), en los cuales trata, de un modo bastante artificioso, de poner en relación las concepciones religiosas y la alquimia con la astronomía.

En la esfera de las ciencias *geológicas* destaca, a fines del siglo XIX, el relevante naturalista y original pensador ruso *Vladímir Ivánovich Vernadski* (1863-1945). La línea fundamental de su creación científica se orientó al estudio de la historia natural de la sustancia. Vernadski, que abordaba el estudio de la sustancia de nuestro planeta desde el punto de vista de las ideas del desarrollo y la interconexión de los procesos fundamentales que determinan el desarrollo de la Tierra, cumplió un papel destacado en la elaboración de la mineralogía genética (histórica), de la radiogeología, la geoquímica, la biogeoquímica y la doctrina de la noosfera (que estudia el papel geológico de la humanidad).

Vernadski fue uno de los primeros en el mundo que señaló la inmensa

[16] V. V. Sharvin. *Cómo se crea la ciencia (las concepciones de Ernesto Mach)*, Moscú, 1906, págs. 4-5.
[17] Ibídem, pág. 18.

importancia económica, filosófica y científica general que entrañaba el descubrimiento de la radiactividad.

En 1902-1903 dio conferencias sobre la historia de las concepciones científicas, explicando la influencia de la filosofía, la religión y la creación artística sobre el desarrollo de la ciencia, y oponiendo la concepción científica del mundo a la religiosa e idealista.

4. La lucha por el materialismo en biología. K. A. Timiriázev.

En las postrimerías del siglo XIX y comienzos del XX la *biología* plantea una serie de problemas filosóficos de importancia primordial.

La lucha entre el darvinismo y el antidarvinismo, así como entre el materialismo y el idealismo, la dialéctica y la metafísica, constituyen la base del desarrollo general de esta ciencia a fines del siglo XIX y principios del XX. Los darvinistas auténticos fueron los abanderados del progreso en la biología: contribuyeron a introducir en ella las ideas del materialismo y la dialéctica. Los antidarvinistas, por el contrario, defendían las concepciones idealistas y metafísicas más reaccionarias. Algunos de ellos atacaban el darvinismo desde posiciones de un "evolucionismo" interpretado al modo idealista y metafísico.

Empezaron a predominar en biología las ideas indeterministas, se negaba la selección natural como factor de la evolución orgánica, la gradualidad en el desarrollo de la naturaleza viva y se explicaba el origen de las especies por explosiones repentinas.

Los "neodarvinistas" (weismanistas-morganistas), los neovitalistas, los psicolamarquistas, etc., enunciaron concepciones idealistas y metafísicas. Así se manifestó la crisis general de las ciencias naturales en la esfera de la biología.

En esas nuevas condiciones adquiría importancia particular el problema de las concepciones del desarrollo en las diferentes etapas históricas, pues a la dialéctica marxista se oponía no tanto la metafísica, como concepción de la inmutabilidad de la naturaleza, cuanto la concepción metafísica del *desarrollo* en sus más diversas manifestaciones.

Contra el idealismo y la metafísica luchó activamente *Kl'ment Arkádievich Timiriázev* (1843-1920), cuya labor científica se había iniciado ya en el último tercio del siglo XIX.[18]

Las especulaciones teóricas de los "neodarvinistas" sobre una especial y ficticia "sustancia hereditaria", que, según decían, predetermina todo el curso del desarrollo individual e histórico de los organismos, independientemente del cuerpo y de las condiciones del medio, fueron justamente calificadas por él como un vestigio del preformismo. Timiriázev veía en ellas "ejemplos de una irrupción ilegítima en la esfera de la dinámica biológica del modo estático de pensar propio de los morfólogos, originados por su tenaz convencimiento de que la forma se explica por otra forma anterior a ella, y si, por fin, se rompe la serie de formas visibles, basta simplemente con *inventar* una serie de formas invisibles, y así hasta el infinito".[19]

[18] Véase el tomo IV de nuestra Historia de la filosofía.
[19] K. A. Timiriázev, *Obras*, t. VIII, pág. 78.

El "neodarvinismo", que significaba de hecho la negación del desarrollo en la naturaleza viva, ayudaba a los creacionistas en su lucha contra el darvinismo. Precisamente por ello, Timiriázev lo rechazó del modo más decidido.

Lo mismo cabe decir respecto a las tentativas de oponer la teoría de las mutaciones al darvinismo. Los partidarios de esa teoría trataban de demostrar que la existencia de saltos bruscos en la naturaleza viva refutaba el darvinismo.

Timiriázev les respondía indicándoles que esto no corresponde a la realidad, ya que Darwin, pese a sus explícitas manifestaciones sobre ese tema, no sólo no negaba los saltos, sino que aducía numerosos hechos demostrativos de su existencia.[20] Timiriázev comprendía perfectamente que los saltos bruscos no eran, ni mucho menos, un fenómeno universal, que no se daban independientemente de las condiciones del medio y no negaban de ningún modo el papel de la selección natural en el proceso evolutivo. Al indicar que Korzhinski, pese a sus afirmaciones de haber refutado el darvinismo, de hecho no le pudo oponer nada, Timiriázev escribía que dicho autor "se limitaba a decir" que, para "explicar el origen de las formas superiores partiendo de otras inferiores, se ha de admitir la existencia en los organismos de una *tendencia al progreso*".[21]

Timiriázev rechazó asimismo todos los intentos de oponer al darvinismo las concepciones de Mendel. Sin negar los hechos establecidos por Mendel, Timiriázev indicaba que comprendían "una milésima parte tan sólo del vasto campo de hechos abarcado por el darvinismo".[22]

Por ello, las pretenciosas tentativas de presentar la ley particular descubierta por Mendel como "una concepción evolucionista del mundo" que refuta supuestamente el darvinismo, carecen de toda base. Timiriázev consideraba esas infundadas pretensiones, que él había calificado de "mendelismo", como el "antípoda directo de la ciencia moderna".

Timiriázev sometió a dura crítica el discurso presidencial del biólogo W. Bateson en el Congreso de la Asociación Británica (1914). Principalmente este discurso trataba de demostrar la inconsistencia "no sólo del darvinismo, sino, en general, de la doctrina evolucionista".[23] Timiriázev escribe, con todo fundamento, que la causa del odio de Bateson al darvinismo se debe a que esa teoría materialista ha impugnado la teología y el creacionismo. La idea de Bateson sobre la eterna existencia de los caracteres es calificada por Timiriázev como un retorno a la concepción de Linneo de "las especies creadas" y a la doctrina preformista de la inclusión de los embriones de una generación en los embriones de la siguiente, y así sucesivamente, hasta calcular, incluso, el número de embriones que se encontraban en las entrañas de la protomadre, en el caso de que incluyese en sí los gérmenes de los embriones de toda la humanidad posterior.

Timiriázev mantuvo asimismo una enérgica lucha contra el vitalismo ("neovitalismo"). Los adalides de esta tendencia en Rusia eran S. I. Kor-

[20] K. A. Timiriázev. *Obras*. t. VII, pág. 230.
[21] Ibídem, t. VII, pág. 231.
[22] Ibídem, t. VI, pág. 261.
[23] Ibídem, t. VII, pág. 487.

zhinski, V. V. Polovtsev e I. P. Borodín. Timiriázev demostró que el neovitalismo no contiene nada nuevo en comparación con el viejo vitalismo. Tanto el uno como el otro se limitan a copiar la doctrina idealista de Aristóteles y la escolástica medieval sobre la entelequia. Para los neovitalistas, los problemas de la fisiología no pueden resolverse por los medios de la investigación científica, por lo cual predican el retorno a invenciones escolásticas de diversas "esencias" incognoscibles: "entelequia" de Driesch, "impulso vital" de Bergson y "protoplasma conscientemente creador" de los psicolamarquistas.

Denunciando el sentido anticientífico de las afirmaciones vitalistas sobre la entelequia o fuerza vital, Timiriázev escribía que su propiedad y esfera de acción tienen un carácter puramente negativo. "Su atributo principal es no someterse al análisis, ocultarse allí donde no ha llegado aún la investigación exacta; su esfera es todo aquello que no ha sido explicado todavía por la ciencia, aquel residuo de hechos, *menor* cada día, que espera explicación." [24]

Al combatir el neovitalismo, Timiriázev atacaba también el machismo, ya que la base filosófica del neovitalismo, según Driesch, es la teoría de Mach.

La historia entera de la ciencia, decía Timiriázev, demuestra la falsedad de las afirmaciones machistas respecto a que los únicos elementos verdaderos del mundo son las sensaciones. "Unicamente Mach y sus fanáticos admiradores como Petzoldt, siguiendo las huellas de Berkeley (hecho que admite el propio Mach), llegan a reconocer *que los únicos elementos verdaderos del mundo son nuestras sensaciones* (Mach). Petzoldt, en su fanatismo, llega a negar toda diferencia entre "parecer" y "ser", afirmando que cuando desde lejos nos parecen pequeñas las montañas, no es que lo *parezcan, sino que son efectivamente pequeñas*... Tales son las columnas de Hércules a las que llegan los neoberkeleianos." [25] Timiriázev desenmascara, además de los machistas extranjeros, a sus admiradores rusos. Califica despectivamente de "metafisicoides" las concepciones de P. S. Yushkévich. Se burla sarcásticamente del psicólogo idealista G. I. Chelpánov, quien tras de afirmar que la filosofía es "la reina de todas las ciencias", trata de ponerla al servicio "no sólo de la teología, sino también del *culto*". [26]

Timiriázev da una merecida réplica al intuicionismo de Bergson, subrayando que se trata de un intento consciente de socavar el valor del intelecto, con el propósito de fundamentar y fortalecer la fe en Dios. Timiriázev, que seguía con gran atención no sólo el desarrollo de la biología, sino también de la filosofía y otras ciencias, reacciona vivamente ante cada nuevo intento reaccionario de subordinar la razón a la fe. Fustiga al profesor italiano Enriques por el discurso que pronunció como presidente del Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Bolonia en 1911, en el que trató de probar "la igualdad filosófica" de la ciencia y la fe. Timiriázev calificaba de neooscurantistas a personas que, como

[24] K. A. Timiriázev, *Obras*, t. V, pág. 145.
[25] Ibídem, t. VIII, págs. 41-42.
[26] Ibídem, t. IX, pág. 232, nota.

L. M. Lopatin, trataban de demostrar la supremacía de la religión sobre la ciencia y la filosofía.

Cuando en 1913 el profesor de física O. Lodge, presidente de la sesión ordinaria de la Asociación Británica, defendió en su discurso el espiritismo y la mística, Timiriázev escribió un artículo titulado *La búsqueda del milagro, atavismo intelectual de los hombres de ciencia*, en el que calificaba a Lodge de "adepto del espiritismo y otras aberraciones de la mente humana".

Las apasionadas y decididas manifestaciones de Timiriázev en pro de la ciencia y la democracia, en contra de la reacción y el despotismo, su defensa de los estudiantes revolucionarios, le acarrearon persecuciones por parte del gobierno zarista, entre ellas la prohibición de dar clase a los estudiantes y su expulsión de la Universidad.

En 1867, Timiriázev ya conoce en líneas generales *El Capital*, de Marx, y en los primeros años del siglo XX se entrega al estudio de las obras de los fundadores del marxismo. Bajo la influencia de esas obras y de la heroica lucha del proletariado ruso, Timiriázev, apoyándose en la experiencia de su lucha por la ciencia y la democracia, pasa gradualmente de la democracia revolucionaria, que profesaba antes, al marxismo. Este paso culmina en los años de la primera guerra mundial, cuando el sabio se convence definitivamente de que sólo el partido revolucionario del proletariado, dirigido por Lenin, podía sacar a Rusia del callejón sin salida en que se encontraba.

Poco antes de la Gran Revolución Socialista de Octubre, Timiriázev decía en su artículo *La bandera roja* a los trabajadores: "Alzaos, pueblos, y contad a vuestros opresores, y una vez que los hayáis contado, arrancadles de las manos los sagrados derechos que os han arrebatado inicuamente: el derecho a la vida, al trabajo, a la luz y, ante todo, a la *libertad*, y entonces reinará en la tierra la verdad y la inteligencia, el trabajo productivo y el intercambio honesto de sus frutos." [27]

Iliá Ilich Méchnikov (1845-1916),[28] otro eminente biólogo ruso, también mantuvo, junto con Timiriázev, una activa lucha contra la reacción idealista en las ciencias naturales y la filosofía. Méchnikov consideraba absurda la doctrina de Weisman-Nägeli sobre el plasma hereditario inmortal como algo sustancial, independiente del cuerpo, del organismo y de las influencias del medio.

En una serie de obras suyas, *Estudios sobre la naturaleza del hombre* (1903), "*Cuarenta años en busca de una concepción racional del mundo* (1913), y otras, Méchnikov critica las concepciones idealistas en el terreno de la filosofía: las prédicas pesimistas de Schopenhauer y Hartmann, el intuicionismo de Bergson, el pragmatismo de James y el misticismo ("cosmismo") de Höffding, Maeterlinck. Jvostov, etc. Méchnikov señala la directa relación existente entre el idealismo filosófico y la religión y mantiene una lucha irreductible contra todos aquellos que trataban de rebajar la significación de la ciencia con fines religiosos e idealistas.

[27] K. A. Timiriázev, *Obras*, ed. rusa, t. IX, págs. 271-272.

[28] Véase el tomo IV de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., páginas 105-106.

Demuestra convincentemente esa relación con una serie de ejemplos concretos. Señalando que uno de los fundadores del pragmatismo, W. James, era adepto de la religión, Méchnikov escribe con ironía: "El filósofo americano W. James, recientemente fallecido, estaba tan seguro de que existía el mundo de ultratumba que había prometido a sus amigos comunicarse espiritualmente con ellos después de su muerte. Sin embargo, hasta ahora no ha cumplido su promesa. Pero, después de él, ha quedado el intento de crear una filosofía que encajase en el marco del "pragmatismo." [29]

Méchnikov consideraba claramente absurdo el intuicionismo de Henri Bergson. Sin negar la existencia de la intuición en el hombre, hacía notar que dependía de la experiencia, de los conocimientos adquiridos anteriormente. Méchnikov demuestra hasta la saciedad que la afirmación de Bergson de que el pensamiento existe independientemente del cerebro y que el cerebro no es el órgano del pensamiento, carece de toda consistencia. Refiriéndose a las manifestaciones de Bergson de que la ciencia no puede demostrar cómo se forma una imagen única del objeto a base de sensaciones aisladas, Méchnikov escribe: "Lógicamente, de su crítica puede deducirse sólo que la idea de cómo se plasman las imágenes en las células cerebrales no está suficientemente explicada, pero de ningún modo que la memoria sea una función del alma, independiente del cuerpo." [30]

Méchnikov desenmascara el mito idealista religioso de que el alma es una sustancia inmortal agnóstica, y aduce una serie de interesantes argumentos a favor de la interpretación materialista de la psique humana como propiedad del cerebro. "La ciencia —decía— no puede admitir la inmortalidad del alma consciente, ya que la conciencia es el resultado de la actividad de los elementos de nuestro cuerpo, que no son inmortales." [31]

En aquellos mismos años inició su fecunda labor el eminente biólogo ruso *Iván Vladímirovich Michurin* (1855-1935), labor que se desplegó plenamente durante los años del poder soviético.[32]

5. La lucha por el materialismo en fisiología. I. P. Pávlov.

A fines del siglo XIX y principios del XX se formó en la fisiología la doctrina del continuador de la obra de I. M. Séchenov, el genial sabio materialista ruso *Iván Petróvich Pávlov* (1849-1936), que contribuyó brillantemente a ampliar las bases científico-naturales del materialismo moderno.

Pávlov empezó sus trabajos experimentales en fisiología en sus años de estudiante, y desde entonces consagró su vida al estudio de esa ciencia. El resultado de su labor científica fue la reconstrucción de la fisiología sobre una nueva base experimental y teórica y la creación de una doctrina fisiológica que representa una tendencia consecuentemente materialista en la fisiología moderna de los animales y el hombre.

[29] I. I. Méchnikov, *Obras completas*, ed. rusa, t. XIII, Moscú, 1954, pág. 26.
[30] Ibídem, pág. 17.
[31] Ibídem, t. XI, Moscú, 1956, pág. 229.
[32] Véase el tomo VI de nuestra Historia de la filosofía.

La fisiología anterior a Pávlov era, más que nada, una ciencia analítica. Su misión fundamental era el estudio de las partes aisladas del organismo.

Una particularidad característica de la doctrina de Pávlov es que considera el organismo animal como un todo único, donde todas las partes y funciones vitales se hallan recíprocamente relacionadas tanto entre sí como con el medio que rodea al organismo.[33] El organismo animal, así comprendido, permite interpretar correctamente cualquiera de sus funciones, siempre que no se estudie por sí misma, aisladamente, sino en relación y dependencia indisoluble con otras funciones y con las condiciones de vida del organismo, es decir, como resultado de una combinación armónica de los métodos analítico y sintético de investigación.[34]

El problema de las interrelaciones del organismo vivo y el medio constituye el problema central de la doctrina de Pávlov. Según él, la misión básica, la meta final de la fisiología, es expresar, mediante una fórmula científica exacta, las interrelaciones infinitamente complejas del organismo con el mundo que le rodea. Una de las bases de la investigación científica exacta, en que descansa la doctrina de Pávlov, es el principio de la unidad del análisis y la síntesis. Explicando el sentido y la significación de ese principio para el estudio del organismo animal, escribía Pávlov: "El organismo está constituido por una masa de grandes partes aisladas y por miles de millones de elementos celulares que originan, en consecuencia, una infinidad de diversos fenómenos que están, sin embargo, estrechamente vinculados entre sí y dan lugar al funcionamiento unificado del organismo. La teoría de los reflejos fracciona esta actividad general del organismo en actividades parciales, relacionándolas tanto con los influjos internos como con los externos, y luego las asocia de nuevo unas con otras, con lo que se hace cada vez más y más comprensible tanto la actividad conjunta del organismo como la interacción del mismo con el medio circundante." [35]

La doctrina de Pávlov abarca la actividad vital de todo el organismo animal en su conjunto; al elaborar esta idea científica, Pávlov muestra de qué modo, por medio de qué sistema material se consigue la agrupación vital del organismo. Se trata del *sistema nervioso*. "El sistema nervioso cumple la función de vincular las relaciones del organismo —escribía Pávlov— tanto exteriores como internas." [36]

La radical transformación que Pávlov lleva a cabo en la ciencia fisiológica está directamente relacionada con su descubrimiento del mecanismo interno de los procesos nerviosos y la creación de una esfera completamente nueva de la fisiología: la fisiología de la actividad nerviosa superior de los animales y el hombre, la doctrina de los reflejos condicionados, la "verdadera fisiología" del cerebro.

Uno de los fenómenos más importantes en la actividad vital del organismo animal es el reflejo. Pávlov lo define como la reacción del organismo

[33] I. P. Pávlov, *Obras completas*, ed. rusa, t. II, libro 2, Moscú-Leningrado, 1951, página 353.
[34] Ibídem, t. 1, pág. 573.
[35] Ibídem, t. 3, libro 2, pág. 165.
[36] Ibídem, t. 3, págs. 165-166.

ante el mundo exterior, que se produce a través del sistema nervioso, en la que el agente exterior, la energía del estímulo exterior, se transforma en proceso nervioso.

Antes de Pávlov no se conocían más que los reflejos innatos del hombre y los animales, que él calificaba de reflejos incondicionados; entre los más complejos incluía los instintos. Uno de los descubrimientos más importantes de las ciencias naturales modernas es el que hizo Pávlov al establecer y demostrar la existencia de reflejos no innatos, que se originan en el curso de la vida individual del animal. Estos reflejos abarcan todas las reacciones de los animales y el hombre ante los estímulos del medio exterior e interior sobre el organismo, comenzando con una reacción refleja tan primitiva como la secreción salival provocada por la vista, el olor y sonido, relacionado con los alimentos, hasta reacciones tan complejas como el lenguaje. Pávlov llamó *reflejos condicionados* a esta nueva clase de reflejos descubiertos por él (1902), ya que se originan por la acción de las condiciones circundantes de existencia del organismo animal.

Los reflejos condicionados se forman sobre la base de los incondicionados. Pávlov enseña que en los objetos del mundo exterior que actúan sobre el organismo animal deben distinguirse dos clases de propiedades: las esenciales, que determinan de un modo absoluto cierta reacción en uno y otro órgano, y las inesenciales, que actúan de manera temporal, condicional. Si la acción de las propiedades inesenciales sobre el organismo coincide con la acción de las esenciales, también ellas se convierten en estímulos del órgano correspondiente. Pero si las propiedades inesenciales actúan siempre o durante mucho tiempo solas, sin que intervengan las esenciales, entonces pierden su importancia para el órgano dado o no la adquieren nunca. Con el descubrimiento de este hecho, y al demostrar su mecanismo fisiológico, Pávlov reveló su enorme importancia en los fenómenos relacionados con la vida de los animales y el hombre. El animal conoce los objetos y los fenómenos del mundo exterior no sólo por sus propiedades esenciales, sino también por las inesenciales. Debido a ello, las posibilidades de orientación de los animales en las condiciones del medio circundante se amplían hasta lo infinito.

Peculiaridad específica de los reflejos condicionados es que constituyen vínculos temporales entre el organismo y el medio. Esto los distingue de un modo radical, cualitativo, de los reflejos incondicionados, que representan los vínculos permanentes. El proceso de adaptación del organismo animal al medio que le rodea tiene un carácter relativo y lábil. La adaptación del organismo al medio, conseguido a través de los reflejos incondicionados, sería perfecta siempre que el medio permaneciese absolutamente invariable. Pero como este último, además de su extraordinaria diversidad, se encuentra en constante variación, los reflejos incondicionados son insuficientes como vínculos constantes y han de ser completados con vínculos temporales, que son los reflejos condicionados.

Los estímulos temporales son como señales, como sustitutivos de los estímulos constantes; complican y precisan de un modo extraordinario la actitud del animal frente a los objetos que le rodean y los fenómenos del mundo exterior.

Pávlov demostró que la transformación de la energía de la excitación

exterior en sensación se efectúa por medio de un complejo sistema de aparatos nerviosos especiales, llamados por él analizadores. Estos descomponen la complejidad del mundo exterior y de los propios fenómenos internos, que se producen en el organismo, en sus elementos integrantes, gracias a lo cual se perciben por separado tanto esos elementos como toda clase de combinaciones suyas posibles.

De este modo, Pávlov dio una base experimental, científico-natural, a la teoría del reflejo, en particular a la concepción materialista de la sensación como imagen subjetiva del mundo objetivo y como fuente del conocimiento.

Pávlov demostró que la inmensa significación del reflejo condicionado radica en el hecho de que sea simultáneamente un fenómeno corporal (fisiológico) y espiritual (psíquico).

"...El vínculo nervioso temporal —escribía Pávlov— es el fenómeno fisiológico más universal en el mundo animal y en nosotros mismos. Pero es, al mismo tiempo, un fenómeno psíquico, un fenómeno que los psicólogos suelen denominar asociación, igual si se trata de una asociación constituida por diversas acciones e impresiones o por letras, palabras y pensamientos." [37] Este descubrimiento le permitió estudiar, con ayuda de los reflejos condicionados, los fenómenos psíquicos, utilizando métodos de investigación científico-naturales tan estrictamente objetivos como los que utiliza el fisiólogo para investigar las actividades corporales de los animales y del hombre, sin recurrir a ninguna causa sobrenatural e inmaterial.

"...El contenido de la llamada función psíquica —escribía Pávlov— puede estudiarse, agotarse, por vías objetivas. Toda el alma se puede ajustar a determinadas reglas de esta investigación objetiva." [38] Gracias a ello, las ciencias naturales llegaron a explicar claramente la naturaleza de la vida espiritual del hombre, que parecía tan misteriosa, a dilucidar "el mecanismo y el sentido vital de lo que más preocupa al hombre: su conciencia, los tormentos de su conciencia".[39] De este modo se acabó para siempre con la secular separación idealista y metafísica, en realidad religiosa, entre lo psíquico y lo físico, entre la vida espiritual del hombre y su vida material, corpórea, sentándose una base sólida para una interpretación científica, materialista, de la actividad psíquica de los animales y del hombre. Para Pávlov, la consecución de este objetivo constituía el fruto más importante de todo el desarrollo de la fisiología.

El estudio de la actividad nerviosa superior de los animales y el hombre por el método de los reflejos condicionados, observa Pávlov, pone de manifiesto su extraordinaria plasticidad, las inmensas posibilidades de semejante actividad; nada queda inmóvil, estancado, sino que *todo se puede alcanzar, modificar, mejorar, siempre que se cumplan las condiciones pertinentes.*.

Desde ese punto de vista ofrece un interés primordial el problema de saber qué órgano se encarga de adaptar el organismo individual a las condiciones circundantes, y éstas últimas, a las necesidades del organismo.

[37] I. P. Pávlov, *Obras completas*, ed. rusa cit., t. III, libro 2, pág. 325.
[38] Ibídem, t. VI, pág. 248.
[39] Ibídem, pág. 39.

Pávlov demostró experimentalmente que en los animales este órgano es la corteza de los hemisferios cerebrales. Demostró que cuanto más perfecto es el sistema nervioso, tanto más centralizado está, y en tanto mayor grado cumple su sector superior las funciones de "distribuidor", de regulador de toda la actividad del organismo. De los hemisferios cerebrales dependen todos los fenómenos que se producen en el cuerpo del animal y del hombre. Los hemisferios cerebrales, escribía Pávlov, son el órgano "del organismo animal encargado de equilibrar de un modo constante y cada vez más perfecto el organismo con el medio, un órgano que reacciona de un modo directo y adecuado a las diversas combinaciones y oscilaciones de los fenómenos del mundo exterior, un órgano, en cierto grado, especial para el desarrollo ininterrumpido y ulterior del organismo animal".[40] Son precisamente los hemisferios cerebrales el órgano especial que se encarga de establecer nuevos vínculos entre el organismo animal y el medio que le rodea, de acumular los elementos de una nueva experiencia vital, de adaptar el organismo a las condiciones cambiantes del medio, de transformar definitivamente el estímulo exterior en un hecho de la conciencia humana. De este modo fue fundamentada experimentalmente la tesis del materialismo filosófico de que es el cerebro, precisamente, el órgano del pensamiento, el órgano del alma.

Pávlov no fue sólo un gran experimentador, sino también uno de los más notables pensadores materialistas y ateos. Se atuvo siempre de un modo filosófico consciente a la teoría del conocimiento materialista, jamás renunció al materialismo ni mantuvo una actitud conciliadora frente a la religión. Por el contrario, hasta el final de su vida opuso, de un modo invariable y tenaz, el materialismo al idealismo, demostrando que la religión es propia de los débiles, y que los hombres espiritualmente fuertes no la necesitan. La ciencia, decía Pávlov, da fuerza a los hombres, "no sólo llena la vida de interés y alegría, sino que sostiene también el sentimiento de la propia dignidad".[41] "Cuando era joven —contaba Pávlov—, me atormentaba el problema de la existencia de Dios. Pensé largamente en este tema y llegué a la conclusión de que Dios no existe." [42]

Uno de los principios fundamentales de toda investigación científica era, para Pávlov, el principio del determinismo, el reconocimiento de la existencia objetiva de la causalidad, la necesidad y las leyes de la naturaleza. Según él, la misión del científico "se reduce a establecer la ley de la causalidad, es decir, a describir exactamente los hechos y buscar sus interdependencias".[43] Sólo procediendo así, el científico puede estar seguro de que, si se dan las condiciones correspondientes, un hecho irá seguido por otro, plenamente determinado. Esta circunstancia no sólo permite explicar, sino también prever el curso de los fenómenos y dirigirlos de un modo ordenado y consciente.

Pávlov relacionaba indisolublemente el estudio de las funciones del or-

[40] I. P. Pávlov, *Obras completas*, ed. rusa cit., t. III, libro 1, pág. 273.
[41] "Manuscritos de I. P. Pávlov en el archivo de la Academia de Ciencias de la U.R.S.S.", Moscú-Leningrado, 1949, pág. 118 (en ruso).
[42] Cita tomada de: E. A. Astarián, *I. P. Pávlov, su vida y su obra científica*, Moscú-Leningrado, 1949, pág. 145 (en ruso).
[43] I. P. Pávlov, *Obras completas*, t. V, Moscú-Leningrado, 1952, pág. 486.

ganismo animal con el problema de dirigir esas funciones. En su defensa del principio del determinismo en su acepción materialista, y denunciando el carácter idealista religioso de los argumentos indeterministas y voluntaristas sobre el "libre albedrío", Pávlov dice: "Aunque ya Leucipo de Mileto había proclamado que no hay efecto sin causa y que todo obedece a la necesidad, ¿no se sigue hablando hasta la fecha —incluso si excluimos al hombre— de fuerzas espontáneas en el organismo animal? Y por lo que se refiere al hombre, ¿acaso no seguimos oyendo hablar, incluso ahora, del libre albedrío? ¿Acaso no está arraigada en gran número de mentes la convicción de que hay algo en nosotros que es imposible determinar?... Esta convicción es compartida también por cierto número de psicólogos que la disimulan hablando del *carácter peculiar de los fenómenos psíquicos* bajo el cual se percibe, pese a todas las restricciones científicas, el mismo dualismo mezclado de animismo que todavía comparte directamente la generalidad de los seres pensantes, sin hablar de los creyentes." [44]

Pávlov consideraba que el problema del libre albedrío tiene enorme importancia vital y afirmaba que "existe la posibilidad de discutirlo de un modo estrictamente científico (en el marco de las ciencias naturales contemporáneas) sin contradecir, al mismo tiempo, las sensaciones comunes a toda la humanidad ni sembrar la confusión en su planteamiento vital".[45]

El hombre, como organismo vivo —decía Pávlov—, es un sistema como otro cualquiera de la naturaleza, sometido a leyes inevitables y comunes para toda ella, pero un sistema único por su altísima capacidad de autoregulación, que se mantiene, restablece, dirige e incluso perfecciona, siempre que existan las debidas condiciones. Desde este punto de vista, el método de estudio del sistema humano es el mismo que el de cualquier otro sistema: se descompone en partes, se estudia el alcance de cada una de ellas, sus nexos recíprocos, sus correlaciones con el medio ambiente y, en última instancia, a base de todo ello, se acaba por comprender su funcionamiento general y el modo de dirigirlo.

La comparación de cualquier sistema de la naturaleza con el sistema que es el hombre, con todos sus ideales, aspiraciones y realizaciones, escribía Pávlov, puede parecer, a primera vista, una comparación terriblemente desarmónica. Pero, de hecho, sólo una comparación así, desde el punto de vista del determinismo materialista, permite comprender de un modo palmario e indiscutible que es el hombre, precisamente, la cumbre de la naturaleza, que es la personificación superior de los infinitos recursos de la naturaleza, la realización de sus poderosas leyes, desconocidas todavía.

De este modo, la doctrina fisiológica de Pávlov viene a ser una firmísima fundamentación científico-natural del principio determinista, en particular de la doctrina materialista relativa a la dependencia causal de los fenómenos psíquicos.

La doctrina de Pávlov puso de manifiesto el carácter reflejo de la actividad nerviosa superior y contribuyó a combatir el idealismo "fisiológico" y el agnosticismo relacionado con él. Planteó con particular vigor ante la

[44] I. P. Pávlov, *Obras completas*, t. III, libro II, págs. 164-165.
[45] Ibídem, pág. 187.

filosofía marxista la tarea de elaborar, desde todos los puntos de vista, la teoría del reflejo y de seguir aplicando la dialéctica a esta teoría.[46]

*

La pugna entre el materialismo y el idealismo, que se desarrolló en Rusia en la confluencia de los siglos XIX y XX en las ramas fundamentales de las ciencias naturales, demostraba la fuerza de la tendencia materialista en esta esfera, el carácter creador del materialismo y su benéfica influencia sobre el desarrollo de todas las ciencias naturales. Esta lucha, además de poner de manifiesto la total impotencia de la filosofía idealista para resolver o siquiera plantear ningún problema gnoseológico, relacionado con el progreso de las ciencias, demostraba la absoluta inconsistencia de las concepciones idealistas, así como su profunda hostilidad a la verdadera ciencia. Todos los esfuerzos de los idealistas para desalojar el materialismo de las ciencias naturales resultaron baldíos y acabaron con un fracaso estrepitoso. El materialismo se mantuvo firme frente al idealismo en todas las esferas de las ciencias naturales. Sin embargo, se iban revelando cada vez más y más las debilidades del viejo materialismo metafísico, la necesidad de sustituirlo por un materialismo moderno, es decir, dialéctico.

[46] En el tomo VI de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA se expondrán las ideas filosóficas de I. P. Pávlov en el período posterior a la Revolución de Octubre de 1917.

CAPITULO VII

CRITICA DE LA FILOSOFIA Y LA SOCIOLOGIA BURGUESA-TERRATENIENTE IDEALISTA RUSA DE LA EPOCA DEL IMPERIALISMO

El paso del capitalismo ruso a la fase imperialista de su desarrollo determinó una intensa agudización de la lucha de clases. La inconsistencia política de la burguesía liberal, asustada por el crecimiento del movimiento obrero y, en particular, por la revolución de 1905-1907, la llevó abiertamente al campo de la contrarrevolución, a ponerse abiertamente al servicio del zarismo.

"No por casualidad —escribía Lenin en 1911—, sino por *necesidad*, toda nuestra reacción en general (los de "Veji", los kadetes) se "lanzó" a la religión. No basta el solo palo, el solo *knut*, pues el palo, en fin de cuentas, está medio roto. Los de "Veji" ayudan a la burguesía avanzada a conseguir el palo ideológico, un palo espiritual de lo más nuevo." [1] Juntamente con la religión, ese papel de "palo espiritual" lo desempeñaba la filosofía idealista, empezando por el neokantismo, el machismo y otras variantes del positivismo, y terminando en las concepciones místico-religiosas de los secuaces de V. Soloviov, la búsqueda de Dios, el personalismo, el intuicionismo y demás corrientes fideístas reaccionarias. En la Rusia capitalista-terrateniente estas tendencias idealistas representaban la filosofía oficial dominante.

El marxismo mantuvo una lucha tenaz y consecuente contra todas estas variantes del idealismo.

Lenin y los leninistas sometieron a la más profunda y decisiva de las críticas todo el idealismo, incluido el ruso.

Anteriormente analizábamos la crítica marxista-leninista de las concepciones filosóficas y sociológicas del populismo liberal, el "marxismo legal" y el machismo. Nos detendremos ahora en la crítica de algunas otras corrientes idealistas que eran la base teórica de la reacción burguesa-terrateniente.

[1] V. I. Lenin, *Los que nos niegan*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 17, página 54. *(Los de "Veji"*, a que se refiere la presente cita, eran un grupo de kadetes que, en la primavera de 1909, publicó en Moscú la recopilación *Veji* [Jabnes], con artículos de N. Berdiáev, S. Bulgákov, P. Struve y otros representantes de la burguesía liberal contrarrevolucionaria.—*N. del T.)*

1. Crítica del neokantismo y de la filosofía místico-religiosa.

El neokantismo. Los representantes principales de la sociología y la filosofía neokantistas en Rusia eran los "marxistas legales": P. B. Struve, S. N. Bulgakov y N. A. Berdiáev,[2] los profesores A. I. Vvedenski, G. I. Chelpánov y otros.

Las concepciones idealistas de *Piotr Berngárdovich Struve* (1870-1944) se expresaron ya en su libro *Notas críticas sobre el desarrollo económico de Rusia* (1894), criticado por Lenin. En sus obras posteriores, la recopilación *Sobre diversos temas* (1902), *Teoría marxista del desarrollo social* (1905) y otras, Struve siguió combatiendo el marxismo revolucionario y defendiendo la idea de que el marxismo debía "enriquecerse" a costa del kantismo. Como ideólogo del liberalismo burgués, Struve negaba el carácter antagónico de las contradicciones de la sociedad capitalista y la inevitabilidad de la revolución socialista; reemplazaba la dialéctica marxista por ideas vulgarizadoras y reformistas de una evolución chabacana. Al mismo tiempo, a partir de fines del siglo XIX, Struve, sin romper con el neokantismo, fue pasando cada vez más a las posiciones de una filosofía místico-religiosa.

En ese mismo sentido evolucionaron las concepciones filosóficas de Bulgakov. *Serguei Nikoláevich Bulgakov* (1871-1944), en su época de "marxista legal", interpretaba el marxismo lo mismo que Struve, al modo burgués, es decir, como una "justificación" del "progreso" capitalista, de la "europeización económica" de Rusia. Bulgakov, que rechazaba el materialismo dialéctico, pretendía inculcar en sus lectores la absurda idea de que entre el materialismo y el idealismo, pese a sus divergencias en el plano de la "razón teórica", existe una considerable afinidad en la esfera de la "razón práctica", en la esfera de las aspiraciones e ideales sociales.[3] Bulgakov, con su deformación del marxismo, que para él carecía de base filosófica, se planteaba como objetivo "injertar en el marxismo el criticismo kantiano", basarlo sobre un "fundamento gnoseológico" neokantiano; al mismo tiempo aplicaba el agnosticismo neokantiano a los fenómenos sociales. "La conclusión más importante que debo al criticismo —escribía— es la tesis de que la sociología no es capaz de hacer previsiones científicas y de establecer "leyes" históricas (uniformidades)...".[4]

A fines del siglo XIX y principios del XX, Bulgakov pasó abiertamente a las posiciones del idealismo místico-religioso. Una prueba palmaria de ello la tenemos en sus libros: *Del marxismo al idealismo* (1903), *Los intelectuales y la religión* (1908), *Dos ciudades* (1911), *Luz no vespertina* (1917) y otros.

Gueorgui Ivánovich Chelpánov (1862-1936) fue uno de los divulgadores del neokantismo en Rusia. En *Cerebro y alma* (1900), *Introducción a la filosofía* (1905), *El problema de la percepción del espacio en relación con la teoría de la aprioridad y el innatismo* (1896-1904) y otros trabajos,

[2] Sobre la crítica que Lenin hizo de las concepciones filosóficas de los "marxistas legales", véase el capítulo I del presente tomo.

[3] S. Bulgakov, *Del marxismo al idealismo,* San Petersburgo, 1903, pág. VI.

[4] Ibídem, págs. XI-XII.

trató de resolver los problemas de la teoría del conocimiento, la psicología y lógica desde posiciones del idealismo subjetivo y el agnosticismo. Chelpánov predicaba la teoría dualista del "paralelismo empírico", según la cual los fenómenos psíquicos y físicos existen de un modo simultáneo, paralelo e independiente unos de otros. Afirmaba que los fenómenos psíquicos no son originados por causas materiales, sino por una fuente especial, la voluntad, el alma, Dios, en fin de cuentas, ya que "la idea de Dios existe inicialmente en la conciencia humana, aunque a veces no adquiere una forma clara".[5]

La lucha contra el materialismo y la prédica de las ideas idealistas subjetivas iban acompañadas por afirmaciones fideístas en el sentido de que "la región de la fe y la región del saber no son hostiles entre sí".[6]

Alexandr Ivánovich Vvedenski (1856-1925), profesor de la Universidad de San Petersburgo, fue también un destacado kantiano. Sus libros *Ensayo de una teoría de la materia basada en los principios de la filosofía crítica* (1888), *Psicología sin ninguna metafísica* (1914) y otros, defienden el "método crítico" de Kant, que para él era el único método filosófico acertado. Vvedenski mantenía el principio de la aprioridad del tiempo, el espacio y la causalidad, sosteniendo que "el conocimiento a priori tiene un grado de veracidad mayor que el conocimiento a posteriori, que "los principios apriorísticos *anteceden* lógicamente a la experiencia, son condición de su posibilidad".[7] Vvedenski defendía la reaccionaria idea de la unión de la ciencia y la religión, reconocía el libre albedrío y la inmortalidad del alma, y apelaba a la providencia divina.

Los secuaces rusos de los neokantistas occidentales fueron unos epígonos de epígonos. No dejaron ninguna huella importante en la historia de la filosofía, mas la difusión de sus ideas reaccionarias perjudicaba el movimiento revolucionario ruso y por esta razón los combatieron los marxistas.

El grupo de los "buscadores" de Dios. En 1901 se creó en San Petersburgo la Sociedad Filosófica Religiosa, de la cual formaban parte Merezhkovski, Guippius, Filósofov, Minski, Rozánov y otros, así como los antiguos "marxistas legales" Berdiáev y Bulgakov. Los "buscadores de Dios", que disponían de las revistas *Novi Pat* (Nuevo Camino) en San Petersburgo, *Vesi* (La Balanza) en Moscú, etc., aspiraban a renovar la religión, a hacerla más refinada y elegante, más "moderna". "El representante de la burguesía contrarrevolucionaria —escribía Lenin refiriéndose a los "novísimos" voceros del oscurantismo— quiere fortalecer la religión, quiere reforzar la influencia de la religión sobre las masas, percibiendo la insuficiencia, la vetustez e incluso el perjuicio que causan a las clases dirigentes los "burócratas" de sotana, que *rebajan* la autoridad de la Iglesia... La religión policiaca es ya insuficiente para atontar a las masas; dadnos una religión más culta, renovada, más hábil, capaz de actuar en la parroquia autónoma: eso es lo que exige el capital a la autocracia."[8]

[5] G. Chelpánov, *Introducción a la filosofía,* Kiev, 1907, pág. 513.
[6] Ibídem. pág. 510.
[7] A. Vvedenski, "Ensayo de una teoría de la materia basada en los principios de la filosofía crítica", parte 1, San Petersburgo, 1888, pág. 79.
[8] V. I. Lenin, *Actitud de las clases y de los partidos ante la religión y la Iglesia.* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 15, pág. 395.

Las fuentes ideológicas de la "búsqueda de Dios", que pretendía crear una "nueva religión", en la cual se aunasen los principios cristianos y "mundanos", fueron la mística de V. Soloviov, el neokantismo con su intento de limitar la mente y de conciliar la filosofía con la religión, así como las doctrinas de los "padres de la Iglesia". Los "buscadores de Dios" hacían blanco de sus ataques a la filosofía materialista y el ateísmo, en los cuales veían a sus enemigos principales.

Lenin sometió a una crítica demoledora tanto a los "buscadores de Dios" como a los "constructores de Dios". "La búsqueda de Dios —escribía en una carta a M. Gorki en 1913— se diferencia de la construcción de Dios o de la creación de Dios o de la invención de Dios, etc., no más de lo que un diablo amarillo se diferencia de un diablo azul. Hablar de la construcción de Dios no para manifestarse en contra de *toda suerte* de diablos y dioses, en contra de toda necrofilia ideológica —todo Dios es necrofilia, incluso el más puro, el más ideal, lo mismo da que sea el Dios buscado que el construido—, sino para preferir el diablo azul al diablo amarillo, es cien veces peor que no hablar en absoluto." [9]

Los de "Veji". En 1909, los escritores del partido kadete editaron una recopilación titulada *Veji* (Jalones), en la que aparecieron artículos de Berdiáev, Bulgakov, Guershensón, Izgóiev, Kistiakovski, Struve y Frank. En sus furiosos ataques contra el marxismo y todo el movimiento de liberación, "los de Veji" se esforzaron por "aniquilar" el sistema materialista y ateo, las teorías revolucionarias y socialistas. Propagaban toda clase de concepciones místico-religiosas y espiritualistas: el eslavofilismo, las teorías de Iurkévich, Soloviov y otros místicos, presentándolos calumniosamente como los representantes del espíritu místico-religioso secularmente inherente, según decían, al pueblo ruso. "Los de Veji" oponían al materialismo filosófico y al ateísmo los reaccionarios dogmas idealistas sobre la "experiencia interna directa", la "autonomía de la conciencia" respecto de la existencia social y el libre albedrío. En la llamada autonomía de la conciencia veían la clave para percibir la "verdad supraindividual" que identificaban con Dios. Al afirmar que "entre la más mística de las religiones y la ciencia más positiva no puede existir ningún antagonismo, ya que las esferas de su competencia son completamente distintas",[10] "los de Veji" no limitaban sus ataques a los marxistas que defendían abiertamente la doctrina materialista y atea, sino que los extendían a todos aquellos naturalistas que se atenían espontáneamente a las posiciones del materialismo y se manifestaban contrarios a la conciliación de la ciencia y la religión. Con particular furor "destruían" las doctrinas materialistas rusas, a las que presentaban falsamente como algo "importado", como una "imitación" de Occidente, como algo "ajeno" al espíritu del pueblo ruso, por lo cual, afirmaban, carecían de raíces y tradiciones nacionales.

"Los de Veji" calumniaban a todos los intelectuales revolucionarios rusos y trataban de presentar cuantas publicaciones político-sociales habían visto la luz después de Belinski como una "completa pesadilla". Lenin desenmascaró brillantemente esa vergonzosa infamia, demostrando que la

[9] V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. rusa, t. 35, pág. 89.
[10] *Veji*, Moscú, 1909, pág. 12 (en ruso).

ideología democrática revolucionaria reflejaba los intereses de las masas más amplias de la población en su lucha contra el régimen autócrata y esclavista. "Como puede advertir el lector —escribía Lenin—, no es a la "intelectualidad" a quien ataca *Veji*... Al abrigo de sus gritos contra la "intelectualidad" democrática, *los kadetes, en realidad libran la guerra contra el movimiento democrático* de las masas." [11]

Lenin estigmatizó la recopilación titulada *Veji* como una "enciclopedia de la apostasía liberal". Los autores de *Veji* se presentan como los genuinos líderes ideológicos de toda una tendencia social, que ofrecen, en ceñido esbozo, toda una enciclopedia dedicada a problemas de filosofía, religión, política, publicismo de valoración de todo el movimiento de liberación y de toda la historia de la democracia rusa.[12]

Lenin señaló que los rasgos característicos de *Veji* eran: "1) La lucha contra los fundamentos ideológicos de toda la concepción del mundo de la democracia rusa (e internacional); 2) abjuración del movimiento de liberación de los últimos años y enlodamiento del mismo; 3) abierta proclamación de sus sentimientos "lacayunos" (y la correspondiente política "lacayuna") con respecto a la burguesía octubrista, al viejo poder y a la vieja Rusia en general." [13]

Los príncipes S. y E. Trubetskoi, adeptos de Vladímir Soloviov. Entre los defensores del misticismo en Rusia a fines del siglo XIX y principios del XX ocupan un destacado lugar los adeptos de Vladímir Soloviov, príncipes Serguéi Nikoláievich y Evgueni Nikoláievich Trubetskoi.

Serguéi Nikoláievich Trubetskoi (1862-1905) fue profesor de Filosofía en la Universidad de Moscú y uno de los ideólogos del liberalismo burgués terrateniente. Al hablar de ese "liberalísimo rector" y de su "compañía", Lenin decía: "Están atemorizados por la revolución, temen la agudización y ampliación del movimiento, están apagando el incendio y tratan de apaciguar, recibiendo por eso merecidos escupitajos en la cara, en forma de elogios de los príncipes Mieschersky." [14] Estas palabras de Lenin revelan la esencia de las concepciones político-sociales de S. Trubetskoi en el período de la agudización de las contradicciones de clase en Rusia.

Entre los trabajos filosóficos más importantes de S. Trubetskoi figuran: *La metafísica en la Grecia Antigua* (1890), *Sobre la naturaleza de la conciencia humana* (1889-1891), *Fundamentos del idealismo* (1896) y *Doctrina del logos a través de su historia* (1900). Le atraía especialmente la historia de la antigua filosofía griega.

De la filosofía de S. Trubetskoi se desprende un hálito medieval. Su punto de partida es la tesis idealista objetiva, imbuida de misticismo, sobre la primera base espiritual del mundo, comprendida como algo "absolutamente existente", como el "logos vivo", la "inteligencia divina universal". La verdadera realidad, según S. Trubetskoi, deriva de ese absoluto místico estancado en su eterna inmovilidad. Trata de fundamentar esta tesis idea-

[11] V. I. Lenin, *Acerca de "Veji"*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 16, páginas 120 y 121.
[12] Ibídem, pág. 118.
[13] Ibídem, pág. 119.
[14] V. I. Lenin, *La huelga política y la lucha de calles en Moscú*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 9, pág. 343.

lista y metafísica al mismo tiempo mediante la "ley de la correspondencia universal", inventada por él; el "sentido" de esta ley radica en el postulado, que no se demuestra, de que la existencia terrenal carece de propia esencia interna, de independencia, y, por lo tanto, puede considerarse con relación tan sólo con la "esencia absoluta", es decir, con Dios.

A la par que esa tendencia idealista-objetiva fundamental, en la filosofía de S. Trubetskoi se revela también una corriente idealista subjetiva, debida a la influencia del neokantismo.

"Sin el sujeto —afirma Serguéi N. Trubetskoi en contra de todos los datos de la ciencia y la práctica— no hay nada exterior ni nada interior, no hay espacio fuera de algo, ni tiempo en algo." [15] La causalidad, la cantidad, así como otras categorías, carecen de objetividad, según afirma este filósofo.

Lo que en última instancia persigue Trubetskoi con su filosofía relativista de la existencia y el conocimiento es fundamentar "filosóficamente" la idea de Dios, limitar la ciencia en nombre de la fe religiosa. La fe, según S. Trubetskoi, es un conocimiento inmanente, que permite percibir directamente el ser, y constituye la etapa superior de la filosofía.

Tal es el resumen de los razonamientos místico-religiosos de Serguéi Trubetskoi, al que V. I. Lenin incluye entre los filisteos de la ciencia burguesa.[16]

El hermano de S. Trubetskoi, *Evgueni Nikoláievich Trubetskoi* (1863-1920), profesor de Filosofía del Derecho en las Universidades de Kiev y Moscú, ensalzaba el papel "organizador" de la religión cristiana en la historia de Europa y abogaba por la "libre" unificación de lo humano y lo divino.[17] E. Trubetskoi, partidario del providencialismo en la interpretación histórica, exhortaba a la humanidad a cifrar todas sus esperanzas en el más allá. Sus concepciones están imbuidas de desconfianza en el progreso social, de pesimismo; él mismo las calificaba de "filosofía del fin".[18] Lenin pone de manifiesto el sentido reaccionario de clase de esa filosofía mística y demuestra que al amparo de la dulzona fraseología manilovista, de frases sobre la cultura, de "conmovedores discursos sobre lo divino", el

[15] S. N. Trubetskoi, *Obras completas*, ed. rusa, t. II, Moscú, 1908, pág. 176.

[16] V. I. Lenin, *La huelga política y la lucha de calles en Moscú*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 9, pág. 343.

[17] Véase el prólogo de E. Trubetskoi a: J. H. Fichte, *Obras escogidas*, trad. rusa, tomo I, Moscú, 1916, pág. IV.

[18] Las concepciones reaccionarias de los príncipes Trubetskoi son favorablemente comentadas por los oscurantistas modernos. J. H. Nichols, profesor de Historia de la Teología en la Universidad de Chicago, los considera como los representantes de una "nueva filosofía de la religión, que han desarrollado el «aspecto cristiano de la doctrina de Soloviov» (J. H. Nichols, *History of christianity*, 1650-1950, Nueva York, 1956, pág. 345). Otro paladín moderno del misticismo, el profesor B. Schultze, del Instituto Papal de Investigaciones Orientales en Roma, ensalza asimismo a S. Trubetskoi por haber "expuesto y desarrollado las ideas fundamentales y los temas preferidos de su amigo Vladimir Soloviov". (B. Schultze, *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus Kirche und Papsttum*. Viena, 1950, pág. 304.) En el mismo tono laudatorio habla Schultze de E. Trubetskoi, quien, según palabras suyas, "aspiraba a llegar lo antes posible al fin del tiempo a través de la historia" (ibídem, pág. 313). Estas manifestaciones de simpatía hacia el legado, extinto ya hace mucho, de los príncipes Trubetskoi es otra prueba palmaria de la indigencia de la filosofía del imperialismo, de su carácter antipopular y reaccionario.

terrateniente liberal y filosofante E. Trubetskoi hace la misma sucia obra que los terratenientes de derecha, los Purishkévich.[19]

L. Lopatin, precursor del personalismo. Lev Mijailovich Lopatin (1885-1920), profesor de la Universidad de Moscú, director de la revista *Problemas de Filosofía y Psicología,* presidente de la Sociedad Psicológica de Moscú, también fue un continuador de la línea filosófica de Soloviov. Lenin define a Lopatin como "conocido filósofo ultrarreaccionario",[20] y lo sitúa en la misma fila que a los inmanentistas alemanes, neocriticistas franceses, espiritualistas ingleses y pragmatistas americanos,[21] representantes de la reacción idealista en el extranjero. "Filósofo idealista ruso de pura cepa, el señor Lopatin —escribe Lenin— guarda con respecto a los idealistas europeos contemporáneos aproximadamente la misma relación que la Unión del Pueblo Ruso respecto a los partidos reaccionarios de la Europa occidental." [22]

Lopatin fue un adversario furibundo del materialismo, uno de los representantes más belicosos de la filosofía idealista "universitaria". Su libro *Tareas positivas de la filosofía* (1886-1891) está dedicado fundamentalmente a la "refutación" del materialismo.

En su "ontología", Lopatin trata de apoyarse en Leibniz y en Lotze, combinando su pluralismo con la mística de la "panunidad" de Soloviov.

Lopatin manifiesta que el problema de las relaciones entre lo material y lo ideal constituye el talón de Aquiles del materialismo y pretende que el problema "psicofísico" se resuelva definitivamente por el reconocimiento del espíritu interno universal. del espíritu del universo. Lopatin afirma, al modo de la monadología de Leibniz, que el mundo es un sistema de interrelaciones de fuerzas vivas y autorreguladoras, una infinita diversidad de individualidades espirituales, que son a modo de mónadas. Cada fuerza actuante, cada centro espiritual (mónada) íntimamente espontáneo, sin extensión. constituye la sustancia. Hay tantas sustancias como fuerzas, mas la independencia de las sustancias finitas es convencional y relativa. La raíz de donde todas ellas proceden es, según Lopatin, la sustancia infinita, la absoluta potencia creadora, es decir, Dios. Lopatin hizo suyos y profundizó los rasgos místicos de la teoría de Leibniz, pero rechazó todos los factores valiosos contenidos en la doctrina de este pensador alemán, ante todo, la dialéctica.

Según Lopatin, la fuente y la portadora de la conciencia humana es el alma inmortal, dotada también de una naturaleza sustancial; el alma viene a ser una mónada, pero dotada de una vida interior más rica que las mónadas que constituyen el mundo circundante del hombre. En los razonamientos de Lopatin sobre cuestiones de gnoseología se manifiesta claramente su agnosticismo. Podemos comprender, decía, la apariencia de la naturaleza tan sólo; el hombre no percibe por medio de sus sensaciones los propios fenómenos físicos, sino únicamente sus caracteres psíquicos.[23]

[19] V. I. Lenin, *Su excelencia el terrateniente liberal habla sobre la "nueva Rusia de los zemstvo"*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 20, pág. 85.
[20] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo,* ed. esp. cit., pág. 334.
[21] Ibídem, pág. 339.
[22] Ibídem, pág. 334.
[23] L. M. Lopatin, *Curso de psicología,* Moscú, 1904, págs. 184-185 y 73.

La ontología de Lopatin, idealista objetiva en su conjunto, que, según su propia confesión, además de Leibniz, proviene de "San" Agustín,[24] se amalgama de un modo ecléctico con las tesis idealistas subjetivas en la teoría del conocimiento. Lopatin sentía grandes simpatías hacia el pragmatismo, sobre todo por James, y defendía las concepciones machistas del físico-idealista ruso I. I. Shiskin. Al amparo de la crítica del mecanicismo y el fatalismo, Lopatin niega totalmente el contenido real de los vínculos de causa-efecto en la naturaleza y en la sociedad. La causa, decía él, es inconcebible sin la acción, y la acción es inconcebible sin un actor que se rija por su libre albedrío. Para Lopatin, la causa absoluta reside en Dios. Deformando de raíz el carácter efectivo de las relaciones de causa-efecto, Lopatin las interpretaba como algo sobrenatural, como un milagro, como un místico acto creador.

Enemigo irreconciliable del marxismo y de la transformación revolucionaria de la sociedad, Lopatin —que fue el último director de la revista idealista *Problemas de Filosofía y Psicología*— utilizó ampliamente las páginas de esta revista y la cátedra universitaria para defender la reacción y el oscurantismo. "...Todo son tinieblas en torno nuestro y delante de nosotros..." [25] manifestaba con tristeza en 1917, anteponiendo a la creciente acción revolucionaria de los trabajadores el desprecio a la vida terrenal y la fe en la inmortalidad del alma.

Lenin puso plenamente de manifiesto la esencia reaccionaria de la concepción del mundo de Lopatin, señalando su preferente tendencia hacia "los dominios en que lo filosófico linda con lo policiaco".[26] Al subrayar el vínculo entre las concepciones de Lopatin y otros representantes de la moderna reacción idealista, la comunidad de sus métodos de lucha contra el materialismo, Lenin hizo notar que el empiriocriticista R. Willy actuaba "a la manera de Lopatin". "*Pues el fondo* de los argumentos del señor Lopatin y del señor Willy contra todo materialismo en general y contra el materialismo de las ciencias naturales, en particular, es absolutamente idéntico. Para nosotros, marxistas, la diferencia entre el señor Lopatin y los señores Willy, Petzoldt, Mach y Cía., no es mayor que la diferencia entre un teólogo protestante y un teólogo católico." [27]

La filosofía de N. Berdiáev, variedad temprana del existencialismo. Una destacada figura de la tendencia místico-religiosa en la filosofía rusa fue *Nikolai Alexandrovich Berdiáev* (1874-1948), autor de *La nueva conciencia religiosa y la opinión social* (1907), *Filosofía de la libertad* (1911), *El alma de Rusia* (1915), *El sentido de la creación* (1916), etc. Antiguo "marxista legal", Berdiáev, a fines del siglo XIX y principios del XX, se convirtió francamente en idealista, de orientación teológica, subordinando la filosofía a la religión. Berdiáev negaba el gran papel de la inteligencia y la ciencia, afirmando, en contra de la verdad, que sólo la filosofía eclesiástica puede resolver los problemas más importantes de la existencia y el conocimiento. La religión, el misticismo, son, según Berdiáev, la raíz de la

[24] L. M. Lopatin, *Curso de psicología*, Moscú, 1904, pág. 89.
[25] *Problemas de Filosofía y Psicología*, núm. 136 (1), Moscú, 1917, pág. 80 (en ruso).
[26] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 334.
[27] Ibídem, pág. 394.

filosofía.[28] En las concepciones filosóficas de Berdiáev ocupa un puesto importante el problema del "individuo"; en la interpretación de ese problema aparece como un precursor de la reaccionaria filosofía idealista conocida como existencialismo. En su forma inicial, las ideas existencialistas están recogidas en sus libros *Filosofía de la libertad* y *El sentido de la creación*. Berdiáev basaba sus razonamientos en la tesis de que el objeto principal de la filosofía es el hombre. "*El hombre* —escribe— *es un universo en pequeño, un microcosmos, he aquí la fundamental verdad del conocimiento humano y la verdad fundamental, supuesta por la propia posibilidad del conocimiento.*" [29] Berdiáev, al hacer esta afirmación, se halla infinitamente lejos de la idea científica de la esencia del hombre como conjunto de relaciones sociales. "El hombre" de Berdiáev es un individuo solitario y aislado, un "yo" abstracto. Cuando Berdiáev manifiesta que la conciencia humana es el "centro del mundo" a la vez que predica el idealismo objetivo y la teología, llega al idealismo subjetivo de tipo existencialista; su filosofía, según él mismo nos dice, descansa en la idea de la libertad frente al mundo. En su defensa de esta absurda conclusión subjetiva, que conduce al solipsismo, Berdiáev suplanta el conocimiento científico del mundo objetivo por el autoconocimiento del hombre. "Todos los intentos de conocer exteriormente el mundo sin ahondar en las profundidades del hombre —manifiesta Berdiáev— han proporcionado tan sólo el conocimiento de la superficie de las cosas", "únicamente en la autoconciencia y en el autosentimiento del hombre se revelan los misterios divinos".[30] Estas proposiciones denotan claramente que el místico y reaccionario Berdiáev trataba de oponer a la ideología científica proletaria la desconfianza agnóstica en el conocimiento científico, trataba de representar el proceso del conocimiento como un acto de comunidad con Dios.

Las concepciones éticas de Berdiáev se basan en el indeterminismo, el absoluto libre albedrío del individuo, el reconocimiento de la "autonomía" de la moral y la negación de su dependencia social. En oposición al camino real que conduce a la verdadera liberación de la esclavitud capitalista, del yugo del despotismo —el camino de la lucha de clases y la revolución socialista—, Berdiáev propugna la "libertad interior" del individuo, que él interpreta de un modo místico. El sentido objetivo de esos razonamientos de Berdiáev se reduce a desmantelar espiritualmente al hombre, a desarmarle ideológicamente y a desviarle de la lucha de clases, llevándole a contentarse con su "mundo interior".

Los rasgos característicos de la reaccionaria filosofía de Berdiáev pueden resumirse del siguiente modo: misticismo religioso, individualismo llevado al extremo, relativismo moral absoluto que desemboca en el amoralismo, defensa de la reacción y odio al progreso y al movimiento revolucionario.

El intuicionismo. A principios del siglo XX empezó a propagarse en Rusia el intuicionismo (Losski, Frank, Ern y otros). Su representante más destacado fue Nikolái Onúfrievich Losski (nacido en 1870).

La teoría del "ideal-realismo", predicada por Losski, afirmaba, en opo-

[28] N. Berdiáev, *Filosofía de la libertad*. Moscú, 1911, pág. 20 (en ruso).
[29] N. Berdiáev, *El sentido de la creación*, Moscú, 1916, pág. 53 (en ruso).
[30] Ibídem, págs. 51-52.

sición a la ciencia, la existencia de una "vida ideal" mística, al margen de las leyes de la naturaleza y la lógica. Este "ser ideal", es decir, Dios, era para Losski la existencia primaria, determinante, del ser real en el tiempo y en el espacio.

En la filosofía espiritualista de los intuicionistas ocupan un puesto importante unas esencias ideales que están por encima del tiempo y el espacio, los llamados "espirituales", los cuales, afirman, crean numerosos sistemas que, en última instancia, forman el cosmos, al frente del cual se halla, en opinión de Losski, el espíritu universal o Dios. Los "espíritus vitales" dependen de Dios. El "ser ideal", dotado de propiedades místicas, es incognoscible, según Losski, por medios científicos, siendo únicamente accesible a la intuición. Al oponer la "intuición" al materialismo, Losski le da una interpretación místico-religiosa, considerando que la verdad se conoce gracias a la forma mística subconsciente, a través de la relación mística del sujeto con todas las demás esencias del mundo. Los intuicionistas denominaban esa relación entre el sujeto y el objeto "coordinación gnoseológica". El conocimiento intuitivo es, según Losski y sus adeptos, no sólo el más importante por su significación, sino también el primero en el tiempo. Los intuicionistas hacían ver que ellos no rechazaban el papel de las sensaciones y la inteligencia en el conocimiento de la realidad circundante, sino que les adjudicaban sólo un papel distinto del que le reconocían los materialistas. De hecho, los intuicionistas, místicos como eran, consideraban la propia inteligencia como algo inaccesible, algo divino. Según su "doctrina", el conocimiento abstracto procede de la intuición y sin ella es imposible. Deformando el concepto de la experiencia, Losski y otros intuicionistas lo reducían a vivencias religiosas, a impulsos intuitivos. Para los intuicionistas, las percepciones sensibles eran una serie de "actos intelectuales intencionales", o sea, en fin de cuentas, éxtasis religiosos e "inspiraciones" místicas.

El mundo descrito por los intuicionistas es algo absurdo, fantástico y mistificado. Cuando el intuicionismo defiende la doctrina de la Iglesia sobre las tres hipóstasis, la encarnación, la creación del mundo por Dios, el pecado original, etc., se funde directamente con la teología y el clericalismo.

De este modo, las concepciones de los intuicionistas, lo mismo que las de otros representantes de la reacción idealista en la Rusia del período imperialista, eran hostiles de raíz a la ciencia, al progreso, y estaban por completo al servicio de las clases explotadoras dominantes.

2. Crítica de la sociología positivista.

En el pensamiento sociológico no marxista de Rusia, burgués y pequeñoburgués, de fines del siglo XIX y principios del XX, ocupaban un importante lugar diversas tendencias positivistas. Además de la sociología subjetiva de los populistas y las concepciones sociológicas de los machistas rusos, positivistas por su esencia, defendían dichas concepciones por aquel entonces M. M. Kovalevski y N. I. Karéiev, entre otros.

Maxim Maximovich Kovalevski (1851-1916) fue un notable historia-

dor y jurista. Durante su permanencia en el extranjero, en la década del 70, Kovalevski conoció a los fundadores del marxismo. Sus entrevistas y charlas con Marx a lo largo de dos años, así como la correspondencia mantenida con él, despertaron en el científico ruso interés por los problemas económicos y sociales. Kovalevski reconocía que de no haber sido por el estímulo creador que esa relación produjo en él, no se habría ocupado, probablemente, de la historia de la agricultura ni del problema del desarrollo económico de Europa. Influido por la crítica que Marx hizo de su primer libro importante, dedicado al derecho administrativo en Francia, interrumpió la publicación de ese trabajo. Una prueba de que esa crítica se refería a problemas filosóficos e iba dirigida contra la inclinación de Kovalevski por el positivismo y su incomprensión de la dialéctica, la tenemos en la siguiente manifestación suya: "Marx me dijo una vez a boca de jarro que el pensamiento es lógico sólo cuando se atiene al método dialéctico, y que para pensar de manera no lógica se puede emplear, aunque sea, el método positivista." [31] Marx apreciaba a Kovalevski como historiador, y en una carta dirigida a N. F. Danielson, del 19 de septiembre de 1879, le incluía entre sus amigos "de la ciencia".[32] A su vez, Kovalevski sentía un gran respeto por Marx, a quien calificaba de "uno de esos jefes intelectuales y morales de la humanidad que con plena razón pueden considerarse grandes...".[33] Pese, sin embargo, a su relación personal con los fundadores del marxismo y al conocimiento de varias obras suyas, Kovalevski no alcanzó a comprender la esencia revolucionaria de la doctrina de Marx y siguió siendo, hasta el fin de su vida, positivista en filosofía y liberal en política.

Las obras más valiosas de Kovalevski, que reflejan cierta influencia de las ideas de los fundadores del marxismo, están escritas en el primer período de su labor; figuran entre ellas trabajos sobre la historia de la sociedad primitiva (*La posesión comunal de la tierra, causas, desarrollo y efectos de su descomposición* y otras). Engels, en su obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*,[34] señala el mérito de Kovalevski en el tratamiento de problemas relacionados con la investigación de las principales fases del desarrollo de la sociedad.

En 1905 comienza la última etapa en la labor de Kovalevski, que señala su evolución hacia la derecha. Al caracterizar la posición política que ocupaba en los años de la primera revolución rusa y después de ella, Lenin dice que era un profesor liberal que daba lecciones de constitucionalismo a los ministros burgueses.[35] En 1912, Lenin incluía a Kovalevski, lo mismo que a Struve, entre los políticos que "hace ya mucho tienen un pie en el campo reaccionario".[36]

La evolución política de Kovalevski repercutió desfavorablemente en

[31] *Recuerdos sobre Marx y Engels*. Moscú, 1956, pág. 315.
[32] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XXVII, pág. 62.
[33] *Recuerdos sobre Marx y Engels*. ed. cit., pág. 16.
[34] C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, ed. rusa, t. II, Moscú, 1955, págs. 205-207, 277 y otras.
[35] V. I. Lenin, *El gobierno, la Duma y el pueblo*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 10, pág. 423.
[36] V. I. Lenin, *Los nacional-liberales*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 18, página 435.

el nivel de su obra científica, sobre todo en *A los sociólogos contemporáneos* (1905), *Sociología* (1910) y otros trabajos sociológicos.

Por sus concepciones filosóficas, Kovalevski es positivista. Su sociología se basa en la idea de la interacción de los diversos hechos de la vida social. Kovalevski ataca la concepción monista de la historia y, en primer término, el materialismo histórico, al cual opone el punto de vista pluralista, que proclama la existencia de numerosas causas de igual valor que actúan de un modo simultáneo y paralelo, provocando los cambios sociales. Kovalevski, al no comprender la base material de la sociedad, cayó en las posiciones del empirismo idealista, suplantando las relaciones económicas, políticas y otras, realmente existentes, por diversos motivos psicológicos, sentimientos y deseos. Las conclusiones idealistas de Kovalevski se combinan con una apelación insistente al factor "biosocial": el crecimiento de la población y el aumento de su densidad. En muchos trabajos de Kovalevski este factor adquiere la categoría clave para la explicación de la economía. El carácter histórico de las leyes demográficas, su dependencia de los modos de producción queda fuera del campo visual de Kovalevski.

A diferencia de otros muchos sociólogos burgueses, que negaban la marcha ascendente de la sociedad y defendían las posiciones del carácter cíclico de la historia, Kovalevski prestaba mucha atención a las categorías del progreso, aunque las argumentaba al modo idealista, derivándolas, en última instancia, de la dinámica del espíritu humano. En opinión de Kovalevski, la esencia del progreso radica en la intensificación del sentimiento de la solidaridad, de la unión del género humano. La ampliación de la esfera de esa solidaridad se manifiesta en el paso sucesivo del clan a la tribu, al pueblo, a la nación, de las castas a los estamentos y clases, de las religiones nacionales a las universales, etc. En todos estos casos, según Kovalevski, un círculo más restringido queda incluido en otro más amplio, que abarca unidades sociales antes aisladas; al mismo tiempo, se amplía el medio "pacificado": si en un principio ese medio fue el clan, más tarde es la tribu; la solidaridad de clanes se ve sustituida por la de tribus, etc.[37]

Según Kovalevski, la tendencia que predomina en las relaciones entre las clases opuestas no es la de agudización, sino la de su atenuación gradual de las contradicciones. Sin tener en cuenta los hechos, concebía el Estado burgués como un órgano de conciliación de clases, llamado a asegurar la solidaridad entre ellas. Estas conclusiones sociológicas de Kovalevski guardan una relación muy estrecha con su actitud negativa frente al movimiento revolucionario y tratan de fundamentar el liberalismo burgués.

Nikolái Ivánovich Karéiev (1850-1931), profesor de Historia, defensor activo de la sociología burguesa en Rusia, figuraba entre los dirigentes del partido monárquico-liberal "kadete", enemigo del marxismo.

Entre los trabajos sociológicos de Karéiev podemos mencionar los siguientes: *Problemas fundamentales de la filosofía de la historia* (1883), *Introducción al estudio de la sociología* (1897), *Estudios histórico-filosó-*

[37] M. M. Kovalevski, *Relaciones de la libertad y la solidaridad social* (un capítulo de la historia del progreso). Recopilación de artículos "Los intelectuales en Rusia". San Petersburgo, 1910, págs. 68-69: véase también M. Kovalevski, *Vestnik Evropi* (El Progreso de Europa), febrero, 1912, pág. 258.

ficos y sociológicos (1899), *La esencia del proceso histórico y el papel del individuo en la historia* (1889), etc. Entre las investigaciones específicamente históricas de Karéiev destaca su tesis doctoral *Los campesinos y el problema campesino en Francia en el último tercio del siglo XVII* (1879). Este libro, que Karéiev regaló a Marx, fue muy encomiado por los fundadores del marxismo.[38]

Lo mismo que Kovalevski, Karéiev fue un notable historiador y un filósofo débil y confuso; sus concepciones demuestran la transición de la sociología burguesa rusa al subjetivismo. A diferencia de Kovalevski, que se manifestaba contrario al método subjetivo en sociología, Karéiev apoyaba abiertamente ese método, compartiendo en este punto las opiniones de Lavrov y Mijailovski, pues combinaba, lo mismo que ellos, el comtismo con el neokantismo. Para Karéiev, la historia es un caleidoscopio de fenómenos, un "bullicio callejero", una "abigarrada tela" en la que se entrecruzan numerosas líneas irregulares que "tan pronto se confunden hasta lo infinito como forman varios sistemas deslindados, tan pronto se unen como se alejan, siguen una misma dirección o bien diversas, una tela llena de nudos, retazos, fantásticos dibujos, confusión inimaginable e increíble caos." [39] Karéiev llega a esta conclusión porque considera los fenómenos de la vida social al modo de Rickert, es decir, como algo absolutamente individual y único. De ahí que niegue la unidad del proceso histórico, las leyes de la historia, y que interprete la ciencia histórica y la historia de la filosofía como ciencias puramente fenomenológicas.

Karéiev reduce la existencia social a la conciencia, pues considera que el "mundo del hombre" es, ante todo, su estado psíquico interno, el "mundo del espíritu", las correspondientes manifestaciones de la psique humana en el exterior, la interacción espiritual de los hombres. Según Karéiev, sobre esta base surgen todos los fenómenos sociales y con ella se relaciona también su interpretación del problema referente al papel del individuo en la historia. La concepción sociológica de Karéiev es individualista desde el principio hasta el fin. Según él, la historia es obra de unos cuantos individuos escogidos, que son los iniciadores, creadores y propagadores de las nuevas ideas, son los que combinan las fuerzas de la sociedad para el movimiento; a la inmensa mayoría de los hombres les asigna el papel de imitadores, que en su conjunto forman una masa rutinaria e inerte.[40] Es del todo evidente la esencia liberal-burguesa, antipopular, de la sociología idealista de Karéiev; sus concepciones filosóficas son eclécticas y no ofrecen ningún interés.

*

El análisis de las diversas corrientes de la filosofía idealista de Rusia en la época imperialista demuestra que tanto las teorías idealistas-subjeti-

[38] Véanse la carta de Marx a Kovalevski de abril de 1879 *(Correspondencia de C. Marx y F. Engels con personalidades políticas rusas*, ed. rusa, Leningrado, 1951, página 232) y la carta de F. Engels a Kautsky del 20 de febrero de 1889. (C. Marx y F. Engels, *Cartas escogidas*, ed. rusa, Leningrado, 1953. pág. 407.)

[39] N. Karéiev, *Problemas fundamentales de la filosofía de la historia*, p. 1, San Petersburgo. 1887, pág. 52.

[40] N. Karéiev, *La esencia del proceso histórico y el papel del individuo en la historia*, ed. rusa, San Petersburgo, 1914, pág. 105.

vas (neokantianas, machistas, etc.) como las idealistas objetivas (místico-religiosas) de los ideólogos de la burguesía rusa se proponían como fin defender al condenado régimen capitalista-terrateniente, "conciliar" las clases beligerantes y fundamentar el compromiso de la burguesía liberal con el zar.

La filosofía idealista rusa de la época imperialista, lo mismo que la filosofía burguesa de Occidente, se caracteriza por su afán de utilizar en beneficio propio las dificultades que la ciencia moderna experimenta en su desarrollo, la crisis de la física, las recaídas en el vitalismo y otras manifestaciones del antidarvinismo en biología; una prueba de ello la tenemos en la defensa que L. Lopatin hace del "idealismo físico", la interpretación idealista de la relatividad hecha por S. Trubetskoi, los ataques de N. Berdiáev contra el darvinismo, las apelaciones al "neovitalismo" de Driesch, de N. Losski y Franck, etc.

La desconfianza en la ciencia, en el poder de la inteligencia humana, el irracionalismo, el odio al materialismo y en particular a la concepción marxista del mundo, el miedo al proletariado, conductor de las masas hacia la triunfante revolución socialista, tales son los rasgos más esenciales y típicos de la filosofía idealista rusa en la época imperialista.

Juntamente con los marxistas, contra el oscurantismo idealista ruso lucharon pensadores avanzados de distintas tendencias: defensores de las tradiciones democrático-revolucionarias materialistas, discípulos de Chernishevski, y notables científicos que defendían las posiciones del materialismo espontáneo, histórico-natural, asi como los grandes escritores-realistas.

En los años de 1900, *M. A. Antónovich* —discípulo de N. G. Chernishevski—, en su opúsculo *El hijo pródigo arrepentido y el hombre perdido,* y en *Carta de un provinciano a un amigo de la capital,* así como en otros artículos,[41] criticó a "los Veji", a los "buscadores de Dios", y otras corrientes ideológicas reaccionarias afines a ellos. En 1911, Antónovich publicó en la nueva revista *Sovremiénnik* un artículo titulado "Carta a la redacción". El *leit-motiv* de ese artículo era la comparación entre las tradiciones del *Sovremiennik* de la década del 60, heraldo de las ideas de la democracia revolucionaria (que, dicho de paso, nada tenía de común con la nueva revista de Amfiteátrov), y el idealismo moderno. "En las publicaciones periódicas actuales —escribía Antónovich—, y no sólo en las periódicas, florece y triunfa todo aquello contra lo cual luchó y combatió vuestro homónimo (es decir, el viejo Sovremiennik". *N. de la Red.)* y toda la prensa progresiva de aquel entonces"; esos viejos enemigos vestidos con nuevos ropajes son: el "tenebroso misticismo", la "confusa filosofía supranaturalista", la "absurda filosofía religiosa o religioso-filosófica."[42]

A la par que Antónovich, continuó luchando infatigablemente contra la reacción idealista de fines del siglo XIX y principios del XX otro veterano del avanzado pensamiento social ruso, el relevante crítico de arte

[41] Sobre las concepciones de M. A. Antónovich véase el tomo IV, capítulo I, de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

[42] "Sovremiennik", 1911, núm. 1, pág. 392.

V. V. Stásov.[43] Stásov no fue un revolucionario, pero sus simpatías estaban con el pueblo revolucionario. En los últimos años de su vida, Stásov leía la "Iskra" [44] leninista, saludó la revolución de 1905, calificándola de "la gran causa de la liberación popular",[45] y hacía comentarios entusiásticos del proletariado ruso.[46]

En sus obras *Seudoarte y seudoartistas* (1905), *Nuestros decadentes actuales* (1906), en la monografía *El arte del siglo XIX* (1901), etc., Stásov fustiga a los decadentistas por "violar la naturaleza" y por la "indigencia de su talento artístico", por "venerar lo que es absurdo, por su contenido y su forma", por la "psicopatía", la "podredumbre" y el "insensato barroquismo".[47] Stásov oponía a la falsa novedad del modernismo burgués las realizaciones de los "artistas ambulantes", de los "cinco grandes" y otros realistas innovadores auténticos.

También los marxistas criticaron consecuentemente el idealismo en Rusia. Plejánov fustigó en sus obras las "teorías" de los neokantistas, machistas, constructores de Dios y otros idealistas rusos. A Lenin le corresponde un papel decisivo en el desenmascaramiento del idealismo en Rusia, que tuvo repercusiones en la arena internacional.

Desde los primeros momentos de su labor, Lenin siguió atentamente las publicaciones filosóficas, incluidas las idealistas, que aparecían en Rusia. Ya en 1897, en el exilio, leía la revista *Problemas de Filosofía y Psicología;*[48] y más tarde denunció la esencia reaccionaria de los artículos que se insertaban en ella. En sus obras, Lenin criticó a los representantes destacados de la filosofía idealista en Rusia, desde el hegeliano de derecha Chicherin hasta los neokantianos Struve, Bulgakov y otros; desde el empiriocrítico Lesevich hasta los predicadores del misticismo religioso: Lopatin, Berdiáev y los príncipes Trubetskoi. Lenin mostró el contenido de clase de sus concepciones, reveló hasta el fin la relación existente entre su filosofía y la política reaccionaria.

Mientras que el materialismo dialéctico, realización suprema del pensamiento científico-filosófico de la humanidad, dominaba cada vez más la conciencia de las fuerzas sociales avanzadas, iluminaba su camino hacia el triunfo de la revolución socialista, prestaba una ayuda inapreciable a la ciencia en su ulterior desarrollo progresivo, el idealismo filosófico se iba degradando más y más, acabando por hundirse definitivamente en el hediondo pantano de la contrarrevolución, el misticismo y el oscurantismo.

[43] Sobre las concepciones de V. V. Stásov véase el tomo IV, capítulo I, de nuestra HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

[44] *Vladimir Vasilevich Stásov.* 1824-1906. En el 125 aniversario de su nacimiento, Moscú-Leningrado, 1949. pág. 4 (en ruso).

[45] V. V. Stásov, *Artículos y notas...*, t. 1, Moscú, 1952, pág. 261 (en ruso).

[46] *León Tolstói y V. V. Stásov.* Correspondencia, 1878-1906, Leningrado, 1929, página 407 (en ruso).

[47] V. V. Stásov, *Obras escogidas,* en tres tomos, ed. rusa, t. 3, Moscú, 1952, páginas 233-234.

[48] V. I. Lenin, *Obras completas,* t. 37, pág. 63.

CAPITULO VIII

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO DE LOS PUEBLOS QUE AHORA INTEGRAN LA U.R.S.S. (DESDE FINES DEL SIGLO XIX HASTA LA GRAN REVOLUCION DE OCTUBRE)

El comienzo del siglo XX se distingue por el advenimiento de una nueva etapa en el desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico de los pueblos de la U.R.S.S. Los acontecimientos revolucionarios de principios del siglo XX, sobre todo la primera revolución rusa, de 1905-1907, ejercieron una influencia decisiva sobre todos los pueblos sometidos entonces al dominio del Imperio Ruso. Las ideas del marxismo-leninismo se propagaron en Ucrania, Bielorrusia, los países del Báltico, Transcaucasia, Asia Central, Moldavia, Tartaria, Bashkiria y otros pueblos que hoy forman la U.R.S.S. El proceso de difusión y asimilación del marxismo entre esos pueblos presentó formas distintas de acuerdo con sus condiciones concretas: grado de desarrollo de las relaciones económico-sociales, peculiaridades del desarrollo histórico, nivel de cultura, condiciones nacionales, etc.

En unas regiones del país, por ejemplo, en Ucrania, Bielorrusia, Georgia, Azerbaidján, Letonia y Estonia, donde el desarrollo de las relaciones capitalistas y el movimiento obrero habían alcanzado un nivel relativamente elevado, las ideas marxistas-leninistas se difundieron ampliamente, convirtiéndose en un arma potente en la lucha contra la reacción. En Asia Central y el Kazajstán, en Tartaria y Bashkiria, lo mismo que en otras regiones del país, la difusión del marxismo-leninismo tropezaba con el débil desarrollo de la industria, con la ausencia de un movimiento proletario de masas, con la persistencia de las tradiciones feudales patriarcales, etcétera.

No obstante, el rasgo característico general del pensamiento filosófico y político-social avanzado de todos los pueblos de la U.R.S.S. a principios del siglo XX, al igual que del pensamiento teórico progresista ruso, era su desarrollo bajo la beneficiosa influencia del marxismo-leninismo; el movimiento obrero socialdemócrata de los pueblos no rusos que ahora constituyen la U.R.S.S. era parte integrante del movimiento obrero de todo el país. Los representantes avanzados de sus diferentes pueblos manifestaban un gran interés por el pensamiento marxista. Planteaban y trataban de resolver los problemas teóricos en relación indisoluble con las tareas prácticas del movimiento revolucionario y la lucha de liberación de los pueblos contra el yugo feudal y capitalista.

El pensamiento social de los pueblos de la U.R.S.S., incluido el filosó-

fico, se desarrolla durante ese período en condiciones sumamente complejas y contradictorias. Los pensadores progresistas combaten tanto la ideología místico-religiosa, feudal y reaccionaria, imperante como la ideología monárquico-liberal, conservadora y nacionalista de la burguesía. A principios del siglo XX, sobre todo después de la revolución de 1905-1907, se recrudecen considerablemente diversas corrientes reaccionarias místico-religiosas. En el dominio de la filosofía, la lucha entre las dos tendencias, la materialista y la idealista, adquiere peculiar virulencia. La primera revolución rusa demostró que una parte muy considerable de los ideólogos de la burguesía nacional estaban, en lo fundamental, en el campo de la contrarrevolución, que temían el movimiento de liberación popular de los obreros y campesinos que se arrastraban servilmente a los pies del zarismo.

Durante el período de creación que siguió a la derrota de la revolución de 1905, cuando el idealismo imperaba en la filosofía, la literatura y el arte burgueses, los pensadores avanzados de Ucrania, Bielorrusia, Georgia, Armenia, los países del Báltico, y otros pueblos que ahora forman la U.R.S.S., lucharon activamente contra la reacción idealista. Los marxistas revolucionarios y los hombres de ciencia materialistas se manifestaban con toda decisión contra el positivismo, incluido el machismo, el neokantismo y el idealismo "físico" y defendían los fundamentos materialistas de la ciencia. Aunque algunos pensadores progresistas, en particular en Asia Central, no habían llegado todavía al materialismo consciente, condenaban, sin embargo, el idealismo y defendían espontáneamente el materialismo.

Los representantes del pensamiento progresista de los pueblos que ahora integran la U.R.S.S., sobre todo los de orientación democrático-revolucionaria, desempeñaron un papel considerable en la lucha contra el decadentismo, el misticismo y el pesimismo en la literatura y el arte. Sus mejores representantes, al defender y cultivar en la literatura y el arte los avanzados ideales estéticos de la democracia revolucionaria, ponían de manifiesto la inconsistencia de la reaccionaria teoría del "arte por el arte", y defendían los principios del realismo, el contenido ideológico y popular del arte.

En el curso de la lucha por el derrocamiento del poder de la burguesía y el triunfo de la dictadura del proletariado, el Partido Bolchevique, dirigido por V. I. Lenin, aglutinó en un potente y único torrente el movimiento revolucionario del proletariado por el triunfo de la revolución socialista y el movimiento de liberación nacional de los pueblos que ahora integran la U.R.S.S., el movimiento democrático campesino por la abolición de la gran propiedad territorial y la lucha democrática general por la paz.

El movimiento socialista del proletariado —principal fuerza progresista de la sociedad contemporánea— se basaba en los principios inconmovibles del marxismo-leninismo. La lucha ideológica de partido de la clase obrera contra las diversas teorías reaccionarias (místico-religiosas e idealistas en filosofía, nacionalistas burguesas y pequeñoburguesas en sociología, etc.) adoptaba distintas formas entre los diversos pueblos, exigía una argumentación específica en concordancia con las condiciones históricas

concretas. Sin embargo, la base científica de la lucha ideológica de la clase obrera de todos los pueblos que ahora forman la U.R.S.S. era la misma: el materialismo dialéctico e histórico, la concepción científica del mundo del proletariado revolucionario internacional.

1. Ucrania.

A fines del siglo XIX y principios del XX, Ucrania era una de las zonas industriales más importantes de Rusia. Pero su economía dependía en gran medida del imperialismo extranjero, sobre todo de los capitalistas de Inglaterra, Francia, Bélgica y Alemania. A medida que se desarrollaba la industria, crecía y se fortalecía la clase obrera ucraniana. Víctima de un doble yugo, social y nacional, el proletariado de Ucrania, juntamente con las demás masas explotadas, mantenía una heroica lucha revolucionaria por su emancipación. Esta lucha venía a ser parte integrante del movimiento proletario de toda Rusia. En 1905, la mayor parte del proletariado industrial se declaró en huelga. El punto culminante de la revolución de 1905 en Ucrania fue la insurrección armada de diciembre en el Dombás, Járkov, Kiev, Dniepropetrovsk, Zaporozhie y otras regiones. Las acciones obreras se fundían en las aldeas con el movimiento campesino que por su amplitud colocaron a Ucrania en uno de los primeros lugares del país.

Los bolcheviques de Ucrania, glorioso destacamento del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso (bolchevique), defendían e impulsaban el pensamiento filosófico y sociológico marxista-leninista, mantenían una lucha teórica y política contra el nacionalismo y otras formas de la ideología burguesa, y defendían consecuentemente los intereses radicales de la clase obrera y de todos los trabajadores.

Los ideólogos del nacionalismo burgués ucraniano eran, en aquel entonces, entre otros, M. Grushevski, D. Dontsov y S. Efzemov, que seguían manteniendo la idea de la llamada "corriente única", el carácter no burgués de la nación ucraniana, exhortando a la solidaridad de todas las clases. Los nacionalistas afirmaban mendazmente que la lucha de clases obstaculizaba la liberación nacional de los pueblos oprimidos por el zarismo. Haciéndose pasar hipócritamente por combatientes de la liberación nacional, los nacionalistas burgueses ucranianos trataban de enfrentar el pueblo ucraniano al ruso, a la vez que abogaban por una actitud de servilismo ante la reaccionaria cultura burguesa de Occidente. En estas condiciones, las organizaciones bolcheviques de Ucrania mantuvieron una lucha decidida contra las desviaciones del internacionalismo proletario. En el período que estamos examinando, los demócratas revolucionarios ucranianos Iván Frankó, Leisa Ukraínka, M. Kotsiubinski y otros [1] siguieron combatiendo el nacionalismo burgués y demás concepciones reaccionarias.

En el período de la reacción que siguió a la derrota de 1905, también en Ucrania levantó el idealismo cabeza. El neokantismo y el machismo se

[1] Sobre las concepciones filosóficas y sociológicas de I. Frankó y L. Ukraínka véase el tomo IV de la presente Historia de la filosofía, ed. esp. cit., págs. 191-202.

difunden rápidamente. Entre los propagandistas de estas corrientes idealistas burguesas figuran V. Lesevich, P. Kudriávtsev y A. Guiliarov. Las publicaciones machistas inundan el mercado de libros. Se intensifica la actividad de la Sociedad Filosófico-Religiosa de Kiev, uno de cuyos fundadores, el profesor *Piotr Pavlovich*, nacido en 1868, publicó en los años 1907-1908 *Ensayos de un empiriocriticismo moderno* y *¿Absolutismo o relativismo?* Después de afirmar la "caducidad" del materialismo, declaró: "El materialismo debe ser reemplazado por el empiriocriticismo, última palabra de la filosofía..." [2] Y propugnando sin tapujo alguno el oscurantismo clerical, sostenía, tratando de conciliar la ciencia y la religión, que "la fe, por su esencia, no se diferencia del saber".[3]

Los filósofos idealistas negaban la veracidad objetiva del conocimiento. Así, *Alexei Nikitich Guiliarov* (1856-1938) escribía: "No puede existir una verdad absoluta",[4] "la verdad es tanto más objetiva cuanto mayor es el número de conciencias a que se impone".[5] Guiliarov sustituye la verdad por el "principio" pragmatista del "valor", según el cual "es valioso lo que responde al principio de la plena satisfacción".[6] Proponía como principio básico de la filosofía "la admisión de la Divinidad, como ser supremo, y después, la admisión de la vida del más allá".[7]

Diversos científicos ucranianos, influidos por la filosofía idealista, se pronunciaron en favor del machismo. Algunos partidarios del idealismo "físico", sin atreverse a negar abiertamente la ley de la conservación de la energía, trataron de impugnarla por vía indirecta, negando la objetividad de esta ley y reduciéndola a un postulado apriorístico de la conciencia. El físico Shishkovski escribía que el sentido de la ley de la conservación de la energía no está determinado por la naturaleza de las cosas, sino por "la absoluta seguridad, por la fe ciega en ella..."[8] "la ley de la conservación —decía— viene a ser una forma innata de nuestro pensamiento..." [9]

El químico Y. I. Mijailenko atacaba la teoría atomista e incluso disputaba al energético Ostwald la prioridad de su "refutación". El físico-químico L. V. Pisarzhevski predicaba el energetismo y trataba de combinarlo con las ideas atomísticas.

Los antidarvinistas combatían las ideas materialistas del darvinismo, algunas de las cuales fueron manejadas por diversas teorías biológicas idealistas para dar base "teórica" a las concepciones nacionalistas.

Los científicos avanzados de Ucrania se oponían decididamente a la creciente oleada del idealismo, y rechazaban las tentativas idealistas de deformar las novísimas conquistas de la ciencia. *Nikolái Dimitrievich Pilchikov* (1857-1908), profesor del Instituto Tecnológico de Járkov, cri-

[2] P. Kudriávtsev, *¿Absolutismo o relativismo?*, Kiev, 1908, pág. 89 (en ruso).
[3] P. Kudriávtsev, *Ensayos de un empirismo moderno*, Kiev, 1907, pág. 84 (en ruso).
[4] A. Guiliarov, *Introducción a la filosofía*, Kiev, 1907, pág. 7 (en ruso).
[5] Ibídem, pág. 5.
[6] Ibídem, pág. 44.
[7] Ibídem.
[8] B. A. Shishkovski, "Energía y entropía". En *Universitétskie Izvestia*, núm. 8, Kiev, 1909, pág. 11 (en ruso).
[9] Ibídem, pág. 9.

tica las afirmaciones de los idealistas respecto a la desaparición de la materia. Ni un solo físico serio, escribía, pone en duda la justeza de la ley de la conservación de la materia. Las emanaciones del radio "no puede ser otra cosa que el flujo de alguna materia cargada de electricidad negativa".[10]

Iósif Iósifovich Kosonógov (1866-1922), profesor de la Universidad de Kiev, escribía: "La química se basa en la ley de la indestructibilidad de la materia: las reservas de materia en el universo son eternas e invariables." [11]

Kosonógov veía los electrones como partículas diminutas de materia. El descubrimiento de los electrones, escribe, no ha hecho más que demostrar la existencia de una sustancia con un peso atómico tan pequeño que no era conocido hastà entonces por la química. Kosonógov estaba convencido de la naturaleza material de todos los nuevos fenómenos descubiertos por la física. Aunque no sepamos, escribía, "lo que son esos... electrones, estamos plenamente convencidos de que se trata del movimiento de algo material".[12]

Sin embargo, en las obras de Kosonógov se encuentran tesis erróneas sobre el apriorismo de las categorías más generales del conocimiento.

Vladimir Iósifovich Levitski (1872-1956), notable matemático y físico ucraniano, defendía las concepciones materialistas sobre la naturaleza. Escribía que "es imposible crear la materia de la nada y también es imposible destruirla".[13] Del descubrimiento de la desintegración del átomo deducía que la idea física de la materia "no es algo constante e invariable, sino que está sujeta a *modificaciones*".[14] Levitski negaba el apriorismo kantiano en la interpretación del espacio y, valiéndose de la geometría de Lobachevski-Riemann, demostraba la interdependencia del espacio y las propiedades de la materia. Más tarde, ya en la década del 30, en los trabajos de Levitski se nota un intento de conciliar la ciencia con la religión.

En la lucha contra el idealismo en las ciencias naturales, en particular en la física y la química, tuvieron mucha importancia las obras de *Nikolai Nikoláievich Béketov* (1827-1911), profesor de la Universidad de Járkov, quien defendía la tesis de la unidad material del mundo y su existencia eterna. Béketov subrayaba que "la energía (potencial o cinética) no puede ser creada, al igual que la propia sustancia, sino que puede, tan sólo, desplazarse o convertirse en otra energía equivalente a ella; por ejemplo, el calor en trabajo mecánico, y viceversa, el trabajo mecánico en calor".[15]

Béketov muestra la estrecha relación entre las formas física y química de movimiento de la materia y subraya la peculiaridad cualitativa de los procesos químicos; esta peculiaridad consiste, según él, en que la interacción química origina nuevas sustancias, distintas cualitativamente de las

[10] N. D. Pilchikov, *El radio y sus rayos*, Odesa, 1901, pág. 15 (en ruso).
[11] I. I. Kosonógov, *Fundamentos de física*, Kiev, 1906, pág. 39 (en ruso).
[12] I. I. Kosonógov, *Fundamentos de física*. pág. 499 (en ruso).
[13] V. Levitski, "La materia y sus cambios". En *Uchitel*, págs. 5-6, Lvov, 1909, pág. 88 (en ucraniano).
[14] V. Levitski, "Los últimos descubrimientos de la física". En *Uchitel*, pág. 4, 1904, pág. 127 (en ucraniano).
[15] N. N. Béketov, *Palabras de un químico*, San Petersburgo, 1908, págs. 106-107 (en ruso).

que se combinan. En esas combinaciones, escribe, no sólo se observa la simple modificación mecánica de la materia, sino que los nuevos cuerpos poseen propiedades cualitativamente nuevas.

Béketov criticaba la afirmación idealista de que la energía puede existir sin materia. Pero como materialista científico-natural espontáneo, trataba a veces de conciliar la ciencia con la religión, afirmando que la ciencia "apoya la idea religiosa de la *unidad del universo y de las leyes que lo regulan*".[16]

En su lucha contra el idealismo, los biólogos progresistas de Ucrania defendían el darvinismo contra los intentos que se hacían para deformarlo, ponían de relieve la inconsistencia científica de la teoría de las mutaciones de De Vries y otras concepciones idealistas. *Valeri Ivánovich Taliev* (1872-1932), profesor de Botánica de la Universidad de Járkov, decía, por ejemplo, que la teoría de las mutaciones de Weisman y Morgan, que se oponían al darvinismo en biología, además de su inconsistencia efectiva, era falsa desde el punto de vista metodológico. Taliev reconocía que el medio exterior desempeña un papel decisivo en el desarrollo del organismo y, partiendo de ello, resolvía de un modo materialista el problema de la herencia de los caracteres adquiridos por los organismos en el curso de su vida. Afirmaba que los cambios que el medio exterior produce en los organismos durante su existencia individual se transmiten por herencia y se van acumulando de generación en generación.

La labor del fisiólogo ucraniano V. Y. Danilevski [17] contribuyó grandemente a impugnar las concepciones idealistas en las ciencias naturales. En sus trabajos sobre fisiología y, en particular, sobre la fisiología del sistema nervioso, Danilevski defendía y desarrollaba las ideas de I. M. Séchenov según las cuales la conciencia es inseparable de la materia, del cerebro y la fuente de todas las formas de actividad psíquica, tanto del hombre como de los animales, es el mundo material, que existe objetivamente.

Danilevski subrayaba el papel determinante del medio en el desarrollo de la actividad psíquica. "...los órganos sensoriales —escribía— son las únicas puertas a través de las cuales llegan a la esfera psíquica, en forma de percepciones sensibles, los *conocimientos reales;* éstos son los que originan los estímulos conscientes y racionales para una actividad voluntaria." [18]

En la vida ideológica de Ucrania continúan ocupando un puesto destacado Iván Frankó, Lesia Ukraínka, Mijaíl Kotsiubinski y otros demócratas revolucionarios, próximos al movimiento obrero socialista. Los artículos de Frankó *Qué es el progreso, La acción social, el problema social y el socialismo,* el poema *Moisés* y otras obras político-sociales y literarias, penetradas de ideas materialistas. combaten el idealismo y el nacionalismo burgués; propugna en ellas las ideas de la amistad entre los pueblos y del internacionalismo proletario.

[16] N. N. Béketov. *Palabras de un químico.* San Petersburgo, 1908, pág. 171.
[17] Sobre Danilevski véase el tomo IV de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., págs. 205-206.
[18] V. Y. Danilevski, *El alma y la naturaleza,* Járkov, 1897, págs. 38-39 (en ruso).

En aquel período escribió Lesia Ukraínka su *Casandra* (1908), obra en la que ataca la filosofía del pragmatismo; sus obras *En las catacumbas* (1905) y *Rufino y Priscila* (1908) están dirigidas contra los apologistas burgueses del cristianismo; *Inscripción en una ruina, Humo, Ilusión, ¡no me traiciones!* y *Cánticos de libertad* exhortan al derrocamiento de la autocracia y defienden la idea de la solidaridad internacional entre los trabajadores.

I. Frankó, L. Ukraínka y M. Kotsiubinski combatían con toda energía el decadentismo que, después de la derrota de la primera revolución democrática rusa, adquirió carta de naturaleza también en Ucrania.

Los decadentistas predicaban la vacuidad ideológica de la creación artística; el arte, según palabras del escritor Evshan, debía constituir un mundo aparte y su atmósfera tenía que ser completamente distinta de la atmósfera de la vida.

Al tiempo que denunciaban los principios idealistas del decadentismo, I. Frankó, Lesia Ukraínka y M. Kotsiubinski defendían una literatura y un arte impregnado de nobles ideas y de espíritu popular, y abogaban por su papel revolucionario y educativo en la sociedad, por sus vínculos con la vida, con la lucha liberadora de los trabajadores. Al pesimismo decadentista oponían el optimismo revolucionario.

El eminente escritor ucraniano *Mijaíl Mijáilovich Kotsiubinski* (1864-1913), demócrata revolucionario, influido por las ideas marxistas, contribuyó en gran medida a la crítica del decadentismo y otras concepciones idealistas en el arte.

En sus obras y, en particular, en *Intermezzo* (1909), Kotsiubinski fustiga la teoría idealista del "arte puro". Proclama el carácter objetivo de las categorías estéticas y relaciona el concepto de lo "bello" con la lucha revolucionaria por la transformación de la vida social.

Kotsiubinski considera que un escritor, pintor o músico progresista no puede permanecer al margen del movimiento de las masas trabajadoras por su emancipación, sino que ha de combatir por la libertad y la dicha del pueblo.

El principio más importante de la literatura y el arte era para él la fidelidad a la verdad de la vida. Kotsiubinski señalaba que en las obras artísticas la perfección de la forma debe combinarse con un elevado contenido ideológico y un profundo carácter popular. El supremo criterio valorativo de una obra artística debe ser, en opinión de Kotsiubinski, el papel educativo-social que desempeña.

La obra de Frankó, de Lesia Ukraínka y de M. Kotsiubinski, así como su lucha contra las concepciones idealistas en la literatura y en el arte, permite considerarles como los antecesores inmediatos del realismo socialista.

La genial obra de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*, que desempeñó un enorme papel en la aguda lucha que contra la reacción filosófica se desplegó en Ucrania, lo mismo que en toda Rusia, fue estudiada no sólo por los miembros de las organizaciones bolcheviques ucranianas, sino también por los intelectuales progresistas y revolucionarios.

Las organizaciones del Partido Bolchevique propagaban las ideas filosóficas del marxismo-leninismo y las relacionaban estrechamente con las

condiciones concretas de su actuación. Así, por ejemplo, en unas hojas volantes que el Partido difundió en 1908, se decía: "La división de la sociedad en *clases* y la *lucha de estas clases* es un hecho que el proletario conoce por propia experiencia. El proletario sabe que los intereses del comprador de su fuerza de trabajo, el burgués, son opuestos a sus propios intereses. El proletario sabe que las aspiraciones, ideas, concepción del universo y todo el mundo interior de la burguesía se diferencia sensiblemente de las del proletariado.

"La existencia social de los hombres determina su conciencia, *por ello el capitalista patrono se imagina el reino de Dios de modo muy distinto a como se lo imagina el obrero asalariado.*" [19] La octavilla terminaba afirmando que la transformación revolucionaria de la sociedad sobre principios socialistas es lo único que puede acabar con la opresión del hombre por el hombre y asegurar el cambio radical de la fisonomía espiritual del género humano.

Los bolcheviques de Ucrania, formando un frente único con todos los comunistas de Rusia, dirigidos por Lenin, alzaron en alto la bandera del marxismo revolucionario, defendieron las posiciones ideológicas del internacionalismo proletario y condujeron a los trabajadores ucranianos por el camino leninista. V. I. Lenin prestaba una gran atención a Ucrania. En 1914, en *Trudovaia Pravda* se publicó un *Llamamiento a los obreros ucranianos*, que escribió O. N. Lola (V. Stepaniuk), marxista ucraniano, a iniciativa y según proyecto de Lenin; Lola exhortaba a la unidad de todos los trabajadores en la lucha contra el capitalismo. Refiriéndose a ese documento, Lenin, en una nota de la redacción, escribía: "Con gran placer publicamos el llamamiento de nuestro camarada, marxista ucraniano, a los obreros ucranianos conscientes. Unificación sin diferencia de nacionalidades. Esta consigna tiene en la actualidad esencial importancia para Rusia." [20]

Denunciando el papel traidor de la revista *Dzvin*, Lenin escribía en la nota mencionada:

"Los malos consejeros de los obreros, los intelectuales pequeñoburgueses de *Dzvin*, se esfuerzan por apartar a los obreros socialdemócratas ucranianos de los gran rusos. *Dzvin* favorece la causa de la pequeña burguesía nacionalista.

"Nosotros, en cambio, favorecemos la causa de los obreros internacionales: cohesionaremos, uniremos, agruparemos a los obreros de todas las nacionalidades para una labor única conjunta.

"¡Viva la estrecha alianza fraternal de los obreros ucranianos, gran rusos y de todas las demás nacionalidades de Rusia!" [21]

Los nacionalistas, en su afán de separar a los obreros ucranianos de los rusos, decía Lenin, debilitan las fuerzas del campo democrático, traicionando así no sólo los intereses de la democracia en general, sino también los de su patria, de Ucrania. "La Ucrania libre es *posible* si existe

[19] *Los bolcheviques de Ucrania entre la primera y la segunda revolución democrático-burguesa en Rusia*, Kiev, 1960, pág. 186.

[20] V. I. Lenin, *"Nota de la Redacción" al llamamiento a los obreros ucranianos de Oxeno Lola.* En *Obras completas*, ed. rusa, t. 20, pág. 462.

[21] Ibídem.

la unidad de acción entre los proletarios gran rusos y ucranianos; sin esa unidad no puede hablarse siquiera de ella." [22]

Artiom (F. A. Serguéiev), K. E. Vorochílov, R. S. Zemliachka, G. I. Petrovski, N. A. Skrípnik, A. G. Shlíjter y otros bolcheviques, que a lo largo de muchos años tomaron parte activa en la labor revolucionaria de las organizaciones socialdemócratas ucranianas, fueron notables propagandistas del marxismo-leninismo en Ucrania.

V. V. Vorovski fue en aquellos años un eminente propagandista y teórico de la filosofía marxista. Por encargo de Lenin, desplegó en Odesa una activa labor de partido entre 1904 y 1912. En sus artículos y discursos criticaba la filosofía idealista y propugnaba el marxismo como la bandera del movimiento proletario, como un arma teórica inapreciable de la clase obrera.[23]

El desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico de Ucrania a fines del siglo XIX y principios del XX muestra que, debido a la agudización de las contradicciones del régimen capitalista, al incremento de la lucha de clases y a la elevación de la conciencia política de los trabajadores, iba intensificándose la pugna entre el materialismo y el idealismo. Los científicos avanzados, al pronunciarse contra las deformaciones idealistas en la ciencia, defendían y ampliaban las tendencias materialistas en las ciencias naturales. Los representantes del pensamiento democrático-revolucionario seguían defendiendo la concepción materialista del mundo frente al idealismo y la reacción, y mantenían los principios realistas y populares en el arte. Los marxistas ucranianos, dirigidos por el partido leninista bolchevique, denunciaban la ideología burguesa y el revisionismo filosófico, así como las diversas "teorías" antimarxistas de los nacionalistas ucranianos burgueses y los mencheviques, y conducían al proletariado y a todas las masas trabajadoras hacia el triunfo de la revolución socialista.

2. Bielorrusia.

En Bielorrusia, el período que nos ocupa se caracteriza por el desarrollo de las relaciones capitalistas y el auge de la vida político-social. A fines del siglo XIX, en Bielorrusia, pese al carácter preferentemente agrario de su economía, había más de 33.000 obreros calificados, y el número total de los trabajadores asalariados alcanzaba la cifra de 300.000.[24]

A medida que el capitalismo se desarrolla y se agudizan las contradicciones de clase, adquiere una considerable influencia en la literatura y las publicaciones político- sociales la tendencia democrático-revolucionaria; sus representantes más notables fueron Y. Kupala, Y. Kolas y Aloisa Pashkévich (Tiotka).

[22] V. I. Lenin, *Notas críticas sobre el problema nacional.* En *Obras completas*, ed. rusa, t. 20, pág. 14.

[23] Sobre las ideas filosóficas y estéticas de V. V. Vorovski, véanse los capítulos I y IV del presente tomo.

[24] Véase *Historia de la República Socialista Soviética de Bielorrusia*, t. 1, Minsk, 1954, pág. 313.

Yanka Kupala (Iván Dominikovich Lutskévich, 1882-1942), poeta del pueblo de Bielorrusia, fue el fundador de la nueva literatura bielorrusa. Kupala pinta magistralmente en sus obras la penosa vida de los campesinos trabajadores.

Kupala opinaba que la dura existencia de los campesinos se debía al régimen de gran propiedad territorial y a los vestigios de las relaciones de servidumbre. El poeta subrayaba que el yugo jamás desaparecería por sí solo, que por la tierra y la libertad había que luchar, y exhortaba al pueblo a la revolución. Su obra poética está imbuida de una ideología democrática.

Las concepciones estéticas de Kupala son afines a los ideales estéticos de los grandes demócratas revolucionarios rusos. Su creación, condicionada por los sólidos vínculos que unen al poeta con el pueblo y su movimiento de liberación, se basa en el realismo, en lo popular. En el problema fundamental de la estética —la relación entre el arte y la realidad—, Yanka Kupala ocupaba posiciones materialistas espontáneas. Consideraba que la realidad objetiva, la vida y la actividad de las masas populares debían ser el objeto y la fuente de la creación literaria.

Máximo Gorki tenía en gran estima el realismo y el carácter popular de las obras de Kupala. La poesía de Kupala "*¿Quién va?*", en la cual mostraba el poeta la invencible fuerza del pueblo alzado a la lucha por el derecho a "llamarse hombres", la calificó de himno del pueblo bielorruso y la tradujo al ruso.

Las mismas posiciones ideológicas de Yanka Kupala ocupaba otro clásico de la literatura bielorrusa, el poeta del pueblo de Bielorrusia, *Yakub Kolas* (Konstantín Mijáilovich Mitskévich, 1882-1956).

En sus obras, Kolas llamaba a los campesinos a la revolución, en cuya fuerza transformadora creía profundamente. En estética, defendía los principios realistas y populares. La creación prerrevolucionaria de estos dos poetas adolecía de algunos defectos, debidos, sobre todo, a la influencia de las ideas pequeñoburguesas. En aquel entonces no habían comprendido aún el papel histórico del proletariado como la fuerza más avanzada y consecuentemente revolucionaria, llamada a suprimir el yugo social y la explotación.

Tiotka (Aloisa Stepánova Pashkévich, 1876-1916) fue una notable representante del pensamiento democrático-revolucionario en la literatura bielorrusa. La poetisa estaba relacionada con la organización socialdemócrata de Vilno, que utilizó ampliamente sus poesías como octavillas y llamamientos clandestinos.

En sus obras, Tiotka apoyaba al pueblo revolucionario en su lucha "por la libertad y en contra de los verdugos", exhortaba a la unión fraternal de los trabajadores de Bielorrusia y los trabajadores rusos.

Los acontecimientos revolucionarios de 1905 hicieron posible la publicación en Bielorrusia de los primeros periódicos legales en lengua nativa; este hecho marcó una etapa importante en el desarrollo de la vida político-social e ideológica del país. A fines de 1906, se habían publicado en Vilno seis números del periódico *Nasha Dolia*, en el cual se denunciaba la esencia antipopular del régimen autócrata terrateniente.

La cultura bielorrusa avanzada se desarrollaba en lucha contra la ideo-

logía nacionalista pequeñoburguesa. En el periódico *Nasha Niva* (1906-1915), los nacionalistas burgueses bielorrusos abogaban por la autonomía cultural-nacional, las reformas y la actividad educativa como único medio para acabar con la miseria, la falta de tierra y otras lacras sociales.

A partir de los años 80, empiezan a difundirse en Bielorrusia las publicaciones marxistas. En los círculos obreros se estudian el *Manifiesto del Partido Comunista, Trabajo asalariado y capital, La guerra civil en Francia* y otras obras de los fundadores del marxismo.[25]

A la propaganda de las ideas marxistas y al desarrollo del pensamiento filosófico y político social avanzado en Bielorrusia, contribuyeron en gran escala trabajos de Lenin como *¿Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas?, Tareas de los socialdemócratas rusos, Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática,* etcétera. En 1895, durante su estancia en Vilno, Lenin se entrevistó con los miembros del grupo Emancipación del Trabajo y se puso de acuerdo con ellos sobre la edición conjunta de una publicación titulada *Rubótnik;* tuvo asimismo un cambio de impresiones con los socialdemócratas locales sobre problemas candentes del movimiento obrero.

El diario legal *Sévero-Zapadni Krai* desempeñó un importante papel en la difusión de la filosofía marxista en Bielorrusia. En el artículo *La teoría y la práctica* (15 de abril de 1905) se subrayaba, por ejemplo, la significación del método marxista para el estudio científico y objetivo de los fenómenos sociales. La doctrina de Marx, se dice en él, "establece correctamente las leyes" del desarrollo social. Con ayuda del método materialista dialéctico la realidad se explica como "un proceso histórico que se desenvuelve de un modo necesario, independientemente de cada individuo; se esclarece el papel del individuo en la historia; por medio del análisis económico se ponen de manifiesto los resortes internos de la sociedad, que la impulsan necesariamente a un determinado objetivo ideal; se dilucida el papel de los grupos sociales y se trazan claramente los caminos que ha de seguir la humanidad para el bien de todos..." [26]

En otros artículos publicados en el periódico se divulgaban las leyes objetivas del desarrollo social; la historia era considerada como un complejo y contradictorio proceso; se explicaba asimismo que el desarrollo social sigue el camino del descubrimiento y la superación de esas contradicciones y se subrayaba que "toda la historia humana es la historia de la lucha de clases",[27] que el socialismo, fuera de la lucha de clases, es una frase huera. El periódico relacionaba la posibilidad del triunfo del nuevo régimen social con la lucha del proletariado.

Después de la revolución de 1905-1907, en las páginas de las revistas y periódicos bielorrusos se intensificó la propaganda en favor de las concepciones idealistas del desarrollo social, y de las ideas reformistas acerca de un perfeccionamiento gradual de la sociedad.

"La vida política y nacional, lo mismo que cualquiera otra, se desarrolla de acuerdo con unas leyes determinadas que no admiten bruscas

[25] Véase *Historia de la propagación del marxismo en Bielorrusia. (1883-1917),* Minsk, 1958. págs. 7-8.
[26] *Sévero-Zapadni Krai,* 15 de abril de 1905.
[27] Ibídem, 4 de noviembre de 1905.

transiciones ni saltos —afirmaba el periódico burgués *Sévero-Zapadnáia Zhisn*—. Estas leyes (es decir, las leyes del desarrollo. *Red.)* son las leyes de la evolución, las leyes del perfeccionamiento gradual. La violenta infracción de esas leyes no puede permanecer impune ni para el Estado ni para la nación." [28]

La teoría marxista del desarrollo social, defendida en aquel entonces en Bielorrusia por los bolcheviques, en particular por P. N. Lepeshinski, uno de los dirigentes más antiguos del Partido, se oponía a la ideología burguesa y al revisionismo.

M. V. Frunze y A. F. Miásnikov contribuyeron notablemente a la difusión de la teoría marxista-leninista en Bielorrusia, en vísperas de la Gran Revolución Socialista de Octubre.

Mijaíl Vasílievich Frunze (1885-1925) fue un relevante dirigente del Partido Comunista. Cuando estudiaba en el Instituto Politécnico de San Petersburgo, Frunze ingresó (en 1904) en una organización bolchevique y se convirtió en revolucionario profesional. Tomó parte muy activa en el movimiento revolucionario y fue detenido y desterrado en diversas ocasiones.

En 1916, Frunze llegó a Minsk y aquí actuó bajo el nombre de Mijáilov. Pronto se convirtió en uno de los dirigentes ideológicos y organizadores del movimiento revolucionario en Bielorrusia y en el Frente Occidental; desarrolló una intensa labor de propaganda de las ideas leninistas, orientadas al desenmascaramiento de la guerra imperialista y a su transformación en guerra civil, entre los soldados, los obreros y las masas campesinas. Después de la revolución de Febrero de 1917, Frunze dirigió el periódico *Kreshianskaia Gazeta* y fue uno de los redactores del periódico bolchevique *Zviezdá*. En sus discursos y escritos, Frunze denunciaba el carácter contrarrevolucionario de la burguesía y la ideología conciliadora de los mencheviques y socialrevolucionarios.

Frunze analizaba las cuestiones más importantes de la vida social (la revolución, las transformaciones democráticas, la guerra y la paz, el poder, los problemas del campo y del abastecimiento) guiándose por el materialismo histórico, y ponía de relieve su importancia para el desarrollo de las fuerzas productivas y el mejoramiento de la situación económica de las masas populares. Partiendo del análisis marxista-leninista de la vida social, Frunze subrayaba la necesidad de las transformaciones revolucionarias, que habían de abarcar no sólo el régimen político, sino también la esfera de la producción.

Alexandr Fiódorovich Miásnikov (1886-1925), uno de los organizadores del poder soviético en Bielorrusia, fue un marxista-leninista consecuente. En su lucha contra las tendencias antimarxistas y oportunistas, partía del análisis concreto de la situación política y económica en Bielorrusia. Miásnikov hacía ver la necesidad y regularidad del triunfo de la revolución socialista.

Dirigidos por A. F. Miásnikov, los bolcheviques bielorrusos sometieron a una dura crítica la idea pequeñoburguesa acerca de la autonomía nacional-cultural, intensamente predicada en Bielorrusia por los nacionalistas

[28] *Sévero-Zapadnáia Zhisn*, 10 de agosto de 1911.

judíos y biclorrusos (Bund, Comité Nacional Biclorruso). Criticando el programa nacionalista del Bund y, en particular, la reivindicación de la autonomía nacional, Miásnikov escribía: "Se trata de una reivindicación nacionalista, ya que (la autonomía nacional. —*Red.)* destaca, separa las peculiaridades nacionales, concentra en ellas la atención del proletariado y lo distrae de las tareas culturales generales, de las de clase y estatales." [29]

Apoyándose en el marxismo-leninismo y su doctrina filosófica, los bolcheviques de Bielorrusia realizaron una gran labor, denunciando el oportunismo y preparando ideológicamente la Gran Revolución Socialista de Octubre.

3. Georgia.

A fines del siglo XIX y principios del XX, en Georgia seguían su desarrollo las relaciones capitalistas. Batumi, junto con Tiflis, se convierte en un importante centro industrial. Pero Georgia seguía siendo un país preferentemente agrario, terrateniente-feudal, con una atrasada producción agrícola.

Las principales tendencias político-sociales de la burguesía en aquel período eran: el social-federalismo (desde 1904) y la democracia nacional burguesa (desde 1911). Tanto los federalistas como los demócratas nacionales burgueses defendían la teoría oportunista de la colaboración de las clases antagónicas y situaban en primer plano el problema nacional —y no el social—, adjudicándole una importancia decisiva. En su opinión, la fuerza motriz de la sociedad no era la lucha de clases, sino la lucha nacional. Los representantes más destacados de los social-federalistas eran, entre otros, A. Dzhordzhadze y G. Lasjishvili.

Archil Konstantinovich Dzhordzhadze (1872-1913) atacaba la teoría materialista del conocimiento basándose en las tesis de la gnoseología kantiana. Afirmaba que el hombre no conoce la esencia, sino los fenómenos. Según Dzhordzhadze, el objeto del conocimiento es lo que se da en la experiencia, la cual no proporciona otra cosa que las propias representaciones del sujeto. "Para elaborar un conocimiento —escribe— se necesita también un objeto que exista fuera de nosotros. Este objeto existe. Ahora bien, ¿cuál es su esencia? ¿Cómo es en sí? Lo ignoramos, ya que nuestro entendimiento no alcanza a comprender la esencia de las cosas." [30] Dzhordzhadze negaba categóricamente la existencia de leyes objetivas del desarrollo social y defendía la tesis idealista de que el mundo se gobierna por la razón.

Los mencheviques georgianos apoyaban a los federalistas y a los nacional-demócratas. El menchevique N. Jordania era partidario de la colaboración de las clases antagónicas dentro de la nación. Consideraba imposible el establecimiento de la dictadura del proletariado y opinaba que lo principal del marxismo no es el problema de la dictadura del pro-

[29] *Molot (Zviezdá)*, 30 de septiembre de 1917.
[30] A. Dzhordzhadze, *Obras*, t. IV, Tbilisi, 1911, pág. 123 (en georgiano).

letariado, sino la doctrina del desarrollo de las fuerzas productivas. Este criterio demuestra que Jordania abordaba de un modo metafísico, antimarxista, la solución de los problemas político-sociales de vital importancia. Es autor también del lema nacionalista: "Una nación, un Estado."

Además del federalismo, gozaba de gran preponderancia en Georgia el anarquismo. *Varlaam Nikoláevich Cherkezishvili* (Cherkézov, 1846-1925) fue el ideólogo de los anarquistas georgianos y uno de los líderes del movimiento anarquista internacional. Negaba el materialismo y calificaba la dialéctica de metafísica y sofística. Cherkezishvili opinaba que el papel principal en el desarrollo de la sociedad lo desempeñan las grandes personalidades, ya que "los instrumentos de producción no son más que fruto del conocimiento humano, de su capacidad de invención y desarrollo intelectual." [31] Cherkezishvili consideraba que la realización del socialismo exigía la supresión inmediata de todas las clases e instituciones de clase mediante la toma revolucionaria de todas las riquezas.[32]

En 1901, en el periódico *Kvali* (El Surco), Plejánov, a petición de los marxistas georgianos, publicó un artículo titulado *Un trueno que no procede de ninguna nube*, en el que hacía frente a las críticas anarquistas contra el marxismo. Este artículo, pese a ciertos defectos, desempeñó un papel importante en la crítica marxista del anarquismo georgiano, y en la difusión de las ideas filosóficas del marxismo.

Ya en los años 90 del siglo pasado empezó a difundirse en Georgia el marxismo, cuyas primeras semillas fueron llevadas por los marxistas rusos deportados V. V. Kurnatovski, I. I. Luzin, G. Y. Francheski, M. I. Kalinin y otros.

En 1896-1900 cobra forma el grupo central de la organización socialdemócrata de Tiflis del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, que dirigió la lucha política de los obreros georgianos. En 1901, vio la luz el periódico clandestino *Brdzola* (La Lucha), órgano del ala revolucionaria de los marxistas de Georgia.

Los marxistas georgianos aglutinaron a los trabajadores de su país en la lucha contra el yugo social y nacional, llevaron a cabo una activa propaganda del marxismo y criticaron las diversas corrientes políticas antimarxistas, en particular el anarquismo y el reformismo.

La necesidad de someter el anarquismo a una aguda crítica respondía al hecho de que los anarquistas V. Cherkedzishvili, Sh. Goguelia, M. Tsereteli y otros adeptos de Kropotkin atacaron en los años de descenso del movimiento obrero revolucionario (1906-1907) las bases teóricas del marxismo, y trataron de oponer sus organizaciones a los bolcheviques y de apartar así a las masas trabajadoras del camino revolucionario.

Por otra parte, se hizo necesario someter a una crítica enérgica el reformismo menchevista y el oportunismo con su teoría de la espontaneidad.

Contra estas corrientes antimarxistas se manifestó en la Transcaucasia J. V. Stalin, quien después de haber sido expulsado del seminario de Tiflis en 1899 se convirtió en revolucionario profesional, fundó círculos y organizaciones socialdemócratas en Transcaucasia y después del II Congreso

[31] *Imereti*, 14 de julio de 1914 (en georgiano).
[32] V. Cherkézov, *Las doctrinas del marxismo*, Moscú, 1905, pág. 23 (en ruso).

del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia se adhirió a los bolcheviques-leninistas.

En un ambiente de aguda lucha ideológico-política del Partido contra las corrientes antimarxistas apareció sin firma en 1905 en el periódico *Proletaris Brdzola* (La Lucha del Proletariado) el artículo *Respuesta a un socialdemócrata*,[33] en el que se esclarecía la esencia de la doctrina leninista del papel del factor subjetivo en la revolución, de la unidad de la teoría y la práctica revolucionarias. Desde el punto de vista de los bernsteinianos, que consideran el movimiento socialista únicamente como un proceso espontáneo, sólo como la defensa de los intereses particulares del proletariado sin tocar las bases del régimen capitalista, solamente las ideas que surgen entre las propias masas en la experiencia inmediata del movimiento obrero tienen la fuerza y capacidad para organizar a las masas. Semejante sumisión ante el movimiento obrero espontáneo, el rebajamiento del papel de la ideología socialista, decía Stalin, conduce al reforzamiento de la ideología burguesa, pues en la sociedad dividida en clases no hay ni puede haber una "tercera" ideología, una ideología situada por encima de las clases.

Al analizar la doctrina marxista sobre las relaciones entre el ser social y la conciencia social, Lenin apreciaba positivamente, en un artículo publicado en 1905 en *Proletari*, el trabajo *Respuesta a un socialdemócrata*, que explica la concepción marxista de este problema. Lenin escribía: "El autor divide este problema en cuatro partes independientes: 1) El problema filosófico de las relaciones entre la conciencia y la existencia: la existencia determina la conciencia. Correspondiendo a la existencia de dos clases, se forman dos conciencias: burguesa y socialista. A la posición del proletariado corresponde la conciencia socialista. 2) "¿Quién puede formar y forma esta conciencia socialista (el socialismo científico)?" "La conciencia socialista contemporánea sólo puede surgir sobre la base de un profundo conocimiento científico" (Kautsky), o sea, que su formación "es obra de algunos intelectuales socialdemócratas, que poseen los medios y el tiempo requeridos". 3) ¿Cómo penetra esta conciencia en el proletariado? "Aquí es donde se presenta la socialdemocracia (y no sólo los intelectuales socialdemócratas), que introduce en el movimiento obrero la conciencia socialista." 4) ¿Qué encuentra la socialdemocracia en el proletariado mismo, al marchar hacia él con la prédica del socialismo? Una *atracción* instintiva hacia el socialismo." [34]

Los artículos de J. V. Stalin *¿Anarquismo o socialismo?*, publicados en los años 1906 y 1907 en los periódicos bolcheviques georgianos *Ajali Tsjovreba* (Nueva Vida), *Ajali Droeba* (Tiempos Nuevos), *Chveni Tsjovreba* (Nuestra Vida) y *Dro* (El Tiempo) [35] contribuyeron a la lucha contra los anarquistas y a la difusión de los fundamentos del materialismo

[33] Este artículo fue incluido en 1946 en el tomo 1 de las *Obras* de J. V. Stalin. (Se trata, por supuesto, de la edición rusa. La edición española de este tomo apareció en Moscú en 1953. *Trad.)*

[34] V. I. Lenin, *Borbá Prolctariata* (La lucha del proletariado). En *Obras completas*, ed. esp. cit., pág. 377.

[35] Estos artículos, aparecidos con la firma de Ko y Koba, se le atribuyen a J. V. Stalin y con tal carácter fueron incluidos en 1946 en el tomo 1 de sus *Obras*.

dialéctico y del materialismo histórico en Georgia. Estos artículos fueron considerados más tarde por el propio Stalin como el trabajo de un marxista principiante.

En este trabajo se popularizaban algunas tesis del materialismo dialéctico. Sin embargo, también se daban en él graves errores. El autor de dicho trabajo afirmaba, por ejemplo, que la naturaleza existe en dos formas distintas: la material y la ideal, y que "no podemos imaginar la una sin la otra". Con ello, se apartaba de la solución consecuentemente materialista del problema fundamental de la filosofía, es decir, del reconocimiento del carácter primario de la materia, y del carácter derivado de la conciencia, y, por tanto, hacía una concesión al idealismo. También era erróneo el modo de enfocar el darvinismo, ya que se le acusaba de rechazar el desarrollo en un sentido dialéctico, es decir, el darvinismo era interpretado como una doctrina vulgarmente evolucionista. Tan burdo error se hallaba en contradicción con las apreciaciones de Marx, Engels y Lenin respecto al darvinismo. Este error de Stalin tenía su origen en su identificación de los cambios evolutivos con los cuantitativos y de los cambios revolucionarios con los cualitativos. También se equivocaba al presentar el neolamarquismo como una doctrina dialéctica progresista, pese a que formaba parte de ella una tendencia tan idealista y reaccionaria como el psicolamarquismo; la otra corriente (el mecanolamarquismo) era francamente mecanicista, es decir, antidialéctica.

Las corrientes antimarxistas fueron combatidas en Georgia por *Filip Ieséievich Majaradze* (1868-1941), quien contribuyó asimismo a la difusión de las ideas marxistas-leninistas en su patria. Desde sus tiempos de seminarista, Majaradze tomó parte muy activa en el movimiento revolucionario. En 1891 se dirigió a Varsovia, donde ingresó en un círculo revolucionario; en 1895 regresó a su patria y empezó a colaborar en el periódico *Kvali*. Su primer trabajo marxista lo escribió en Varsovia bajo el título *El resultado de nuestra insensatez*. Apoyándose en los principios del marxismo y poniendo al descubierto el fundamento económico de la desigualdad política y de la opresión social de las masas populares bajo el capitalismo, subraya que la explotación del hombre por el hombre se halla determinada por la existencia del modo capitalista de producción y de la propiedad privada. "Si cambia el régimen de producción capitalista, es decir, las condiciones de esta producción —escribe—, llegará entonces, indudablemente, el fin de la clase capitalista." [36] Majaradze somete el idealismo a una crítica demoledora y afirma que "todos los aspectos de la vida social dependen de la marcha efectiva de las cosas, y no de ideas abstractas".[37]

La historia de la humanidad constituye un proceso sujeto a leyes, obedece a una necesidad intrínseca que no depende de la voluntad de los hombres. Criticando a los federalistas que negaban la lucha de clases en Georgia, Majaradze escribía que la historia de la humanidad, desde la aparición de las clases, es la historia de la lucha de clases, y en Georgia, lo mismo que en otros países capitalistas, la forma fundamental del anta-

[36] F. Majaradze, *Obras*, t. VI, Tbilisi, 1929, pág. 158 (en georgiano).
[37] Ibídem, pág. 136.

gonismo de clase es el antagonismo que hay entre el proletariado y la burguesía.

En el prólogo de la traducción que él mismo hizo del libro de K. Kautsky *La doctrina económica de Carlos Marx* (1909), Majaradze se pronuncia en favor de la teoría marxista-leninista del progreso histórico. La ley del desarrollo social, descubierta por Marx, "supone un paso inmenso en la ciencia histórica —escribe Majaradze—; la historia ha dejado de ser un conglomerado de hechos históricos, carentes de todo sistema... Ahora sabemos cuál es el punto de partida de la vida histórica, la fuerza dirigente de esa vida: es la base material de la sociedad, la lucha de clases que surge sobre la base de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción; el desarrollo de la lucha de clases del proletariado nos conducirá, por necesidad histórica, al triunfo del proletariado sobre la burguesía... Gracias a su victoria, el proletariado, además de liberarse a sí mismo, acabará para siempre con toda opresión, con toda la explotación del hombre por el hombre y liberará a toda la humanidad." [38]

Majaradze era también un defensor y propagandista decidido de las tesis fundamentales del materialismo dialéctico. Oponiendo el método dialéctico a la metafísica, escribía que un método que considera la naturaleza tal como es en realidad, es científico. En la naturaleza todo está en interconexión e interdependencia. "La ciencia —escribía— no aborda los objetos y fenómenos aisladamente. No, actúa lo mismo que la propia naturaleza, donde no existe ningún objeto o fenómeno aislado. En la naturaleza, los objetos, los fenómenos, están vinculados entre sí. Por ello, si pretendemos estudiar un objeto o un fenómeno determinado, hemos de conocer la relación que guarda con otros fenómenos u objetos, conocer su unidad. Tal es el método de una ciencia auténtica. La metafísica procede de otro modo: aísla determinado objeto, determinado fenómeno, y procura entenderlo independientemente de otro objeto, de otro fenómeno." [39]

Las concepciones idealistas y nacionalistas de Kzhordzhadze fueron objeto de una enérgica y bien argumentada crítica por parte de *Alexandr Grigórievich Tsulukidze* (1876-1905).

"Toda creación de la cultura espiritual —escribía— nace en determinadas condiciones materiales y cuanto más gritan los espontáneos defensores de la inteligencia afirmando que es ella la que crea todas las condiciones, y no viceversa, tanto más socavan los fundamentos del saber, ya que le privan de una base firme y una potencia verdadera." [40]

Al criticar a Dzhordzhadze y otros adversarios de la filosofía marxista, Tsulukidze señalaba que el desenvolvimiento de la sociedad no dependía de los objetivos y aspiraciones de los hombres, sino del desarrollo de la producción material. "Precisamente esta base material —escribe—, el estado de las fuerzas productivas, constituye el proceso objetivo que determina "los pensamientos y aspiraciones" del sujeto y los orienta en un sentido o en otro".[41]

[38] F. Majaradze, *Obras*, t. VI, pág. 122 (en georgiano).
[39] Ibídem, t. I, pág. 114.
[40] A. Tsulukidze. *Obras*, Tbilisi, 1945, pág. 43.
[41] Ibídem, pág. 90.

Tsulukidze resuelve de un modo materialista el problema del papel de las masas populares y el individuo en la historia. Basándose en el materialismo histórico, demuestra que el individuo no puede ser el creador de la historia, ya que la marcha de la vida social está subordinada a leyes objetivas. Las grandes personalidades, dice, nacen en determinadas condiciones históricas y su actividad se halla sujeta a leyes objetivas. "Las nuevas fuerzas productivas —escribe Tsulukidze— sustituyen la caduca organización social, y por ello el individuo se limita a adquirir conciencia de esa realidad y a adherirse a uno de sus aspectos. Si se adhiere a lo viejo, a lo caduco, el individuo obstaculiza el avance de lo nuevo, retarda el advenimiento del inevitable resultado y muere, al fin y al cabo, juntamente con la realidad en vías de desaparición. El individuo que defiende lo nuevo cumple el papel de "comadrona" para la sociedad que está "preñada de lo nuevo", le "facilita el parto", acelera el movimiento progresista y se desarrolla él mismo en la nueva realidad." [42]

Tsulukidze interpreta de un modo marxista las categorías de libertad y necesidad. "El hombre —dice— está subordinado a toda ley física, pero tan pronto como adquiere conciencia de esa ley, procura utilizarla en beneficio propio... Exactamente igual procede el hombre en el campo de la vida social. Mediante el estudio de la vida social, el hombre utiliza las fuerzas reales de esa vida en beneficio de la sociedad... Por eso podemos repetir, juntamente con otros, que *la libertad es la necesidad conocida...*" [43]

Tsulukidze subrayaba el papel de la conciencia socialista, de la ideología marxista, en la transformación revolucionaria de la sociedad y afirmaba que sin un partido proletario, armado con el marxismo, es imposible destruir el capitalismo e implantar la dictadura del proletariado.

Durante el período de la reacción, en Georgia, lo mismo que en todo el Imperio Ruso, recrudecen su actividad los representantes de las corrientes antimarxistas. Así, por ejemplo, A. Dzhadzhanashvili, S. Avaliani, M. Tsereteli y otros predicaban una filosofía subjetiva. En el artículo *Qué es lo nuevo en filosofía,* Avaliani escribía que si hasta entonces la religión y la filosofía eran recíprocamente hostiles, había llegado el momento de conciliar la religión incluso con la filosofía marxista. A. Dzhadzhanashvili identificaba el materialismo histórico con el materialismo económico y lo tildaba de metafísico. Decía que "es imposible establecer la ley del desarrollo de la sociedad, como tratan de hacerlo los investigadores de la naturaleza, y, por consiguiente, resulta imposible la previsión histórica",[44] Para M. Tsereteli, Comte y Spencer eran los fundadores de la sociología científica. "De hecho —escribía—, fue Augusto Comte quien dio a conocer la complejidad y el carácter específico de la sociología, y Herbert Spencer quien desarrolló y elevó a un grado todavía mayor la verdadera sociología científica." [45]

Ante los marxistas-leninistas georgianos se planteó la ineludible tarea de proteger la filosofía materialista científica de diversas deformaciones

[42] A. Tsulukidze, *Obras,* Tbilisi, 1945, pág. 90.
[43] Ibídem, pág. 93.
[44] *Amirani,* 1908, núm. 7 (en georgiano).
[45] Ibídem, núm. 15.

idealistas. Los marxistas de Georgia estudiaban con particular atención *Materialismo y empiriocriticismo*, de V. I. Lenin, organizaban controversias filosóficas sobre problemas de la filosofía, en las cuales se criticaban con gran dureza las opiniones de Mach, Avenarius, Bogdánov, Lunacharski y sus adeptos georgianos.[46]

Las notas filosóficas de un destacado revolucionario leninista, *Mijail Kikolaievich Davitashvili* (1877-1916),[47] demuestran el gran interés de los intelectuales revolucionarios georgianos por los problemas teóricos. Polemizando con los machistas rusos y georgianos (que impugnaban la apreciación que del machismo hizo Lenin calificándolo de idealismo subjetivo) Davitashvili escribía: "Es totalmente correcta la opinión de que el machismo reduce lo físico a las sensaciones y es correcta asimismo la formulación de V. I. Lenin respecto a la esencia del machismo: "el mundo está constituido por mis sensaciones." [48] Davitashvili ponía al desnudo los esfuerzos que hacían los machistas para presentar como dogmatismo el propio planteamiento del problema fundamental de la filosofía. "La contradicción entre el ser y el pensamiento existe efectivamente en la realidad —escribe—. La filosofía idealista, tanto la vieja como la nueva, supera esa contradicción reduciéndola, de hecho, a la nada." [49] Davitashvili opone a las tesis idealistas anticientíficas la solución marxista del problema fundamental de la filosofía. "El marxismo resuelve la contradicción entre pensamiento y el ser en la unidad materialista: el ser, el mundo real, precede al pensamiento y lo determina causalmente. El mundo real es totalmente independiente del pensamiento; las formas del ser —el tiempo y el espacio— no son de origen subjetivo, no proceden de una conciencia colectiva, individual o trascendental; no, las formas del ser son objetivas." [50] Por lo que se refiere al segundo aspecto del problema fundamental de la filosofía, "el marxismo responde a él con su doctrina de la práctica, como prueba de la veracidad objetiva del pensamiento".[51]

Durante el período del nuevo auge revolucionario y de la guerra imperialista mundial, los bolcheviques de Georgia mantuvieron una lucha activa en favor de la propaganda y la realización de las ideas leninistas y denunciaron la política de los partidos de la II Internacional.

Las postrimerías del siglo XIX y los comienzos del siglo XX marcaron un período de desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico de Georgia que se signficaba por la difusión de las ideas marxistas y su triunfo en el movimiento revolucionario y el pensamiento teórico georgiano. Los

[46] En el archivo de la filial de Georgia del Instituto de Marxismo-Leninismo existen documentos de los cuales se desprende que el marxista M. Filia, que desde Georgia hizo un viaje a París, en 1910, informó a Lenin que los bolcheviques de Georgia estudiaban con gran interés *Materialismo y empiriocriticismo*, subrayando, al mismo tiempo, que los bolcheviques georgianos rechazaban las concepciones filosóficas de Bogdánov y otros revisionistas.

[47] Archivo de la filial de Georgia del Instituto de Marxismo-Leninismo de Davitashvili.

[48] Ibídem, cuaderno 1, pág. 85.

[49] Ibídem, pág. 94.

[50] Archivo de la filial de Georgia del Instituto de Marxismo-Leninismo, Fondo de Davitashvili, cuaderno 1, pág. 99.

[51] Ibídem.

marxistas-leninistas de Georgia, activos dirigentes del Partido Bolchevique, lucharon denodadamente contra los diversos representantes de la ideología burguesa: anarquistas, machistas y neokantianos, a la vez que preparaban ideológica y teóricamente la revolución socialista.

4. Azerbaidján.

A fines del siglo XIX y principios del XX, Azerbaidján seguía siendo, en lo fundamental, un país agrario con relaciones precapitalistas. Sin embargo, en Bakú, importante centro industrial, se iba desarrollando rápidamente la industria petrolera y se concentraba un ejército de muchos miles de proletarios. El advenimiento de la crisis económica en la industria del petróleo, el incremento del paro y el feroz yugo nacional-colonial y terrateniente empeoraban sensiblemente la situación, ya de por sí dura, de los trabajadores azerbaidjanos. En 1902-1904 tuvieron lugar grandes huelgas políticas de los obreros de Bakú, que contribuyeron en alto grado a la preparación de la primera revolución rusa y al auge del movimiento de liberación nacional.

La revolución de 1905-1907 creó condiciones favorables para la difusión de las ideas del marxismo en Azerbaidján y el desarrollo ulterior del pensamiento revolucionario azerbaidjano. La lucha política del proletariado de Bakú estaba dirigida por los bolcheviques, que habían alzado la bandera de la lucha contra el régimen burgués-terrateniente y la política colonial del zarismo. M. Azizbékov, P. A. Dzhaparidze, V. Z. Kezjoveli, B. M. Knunianz, N. Narimánov, G. K. Ordzhonikidze, J. V. Stalin, S. G. Shaumián, S. Efendíev y otros tomaron una parte muy activa en la propaganda del marxismo-leninismo en Azerbaidján y en la creación de organizaciones bolcheviques en Bakú.

Los intelectuales demócratas-revolucionarios de Azerbaidján fustigaban, asimismo. la reacción y el régimen colonial.

Dzhalil Mamed-Kuli-zade (1869-1932), relevante escritor y periodista, emprendió en 1906 la publicación de una revista satírica *Mola Nasreddin*, que gozó de extraordinaria popularidad en Transcaucasia, Asia Central y los países del Cercano Oriente. En la revista se criticaba la autocracia y el despotismo oriental, se combatía la religión y el fanatismo y se propugnaba el desarrollo de las ciencias y la ilustración.

El destacado poeta satírico de Azerbaidján *Alekper Tairzade Sabir* (1862-1911) defendía las ideas ateas y democrático-revolucionarias de Mamed-Kuli-zade. En sus panfletos satíricos y artículos defendía los derechos del pueblo trabajador, lo llamaba a la lucha por la libertad y exaltaba con gran amor las ideas de la amistad y la unión de los pueblos.

Después de la revolución de 1905-1907 se intensifica considerablemente la difusión de las ideas marxistas en Azerbaidján. En 1911, en la revista *Vida Contemporánea*, de Bakú. se publicó por primera vez el artículo de V. I. Lenin *El marxismo y "Nasha Zaria"*, dirigido contra los mencheviques liquidadores. En esa revista, en la sección de *Charlas científicas*, se publicaban artículos en los cuales se hizo una exposición de *El Capital*, de Marx.

En algunos artículos teóricos publicados en *Bakinski Proletarii* (El Proletario de Bakú) se ponía de manifiesto la naturaleza de clase del menchevismo como tendencia política pequeñoburguesa, se señalaba el daño que causaba la táctica del terror individual como forma de lucha del proletariado contra el capitalismo y se hablaba de la necesidad de organizar una lucha de clase consciente del proletariado por el socialismo.

En la difusión del marxismo en Azerbaidján desempeñaron un papel importante las hojas volantes del Comité de Bakú del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia; en ellas se aplicaban consecuentemente las ideas del socialismo científico y se divulgaban las tesis fundamentales del *Manifiesto del Partido Comunista* respecto a la misión histórica universal de la clase obrera, la revolución proletaria y la dictadura del proletariado. "...La supresión de todo el régimen existente —se decía en una de ellas—, el paso de todos los medios de producción a manos del pueblo o, según expresión del gran maestro Marx, "la socialización de los medios de producción", es nuestro objetivo final. Estamos convencidos de que los intereses del pueblo exigen que la tierra, el capital, las fábricas, los yacimientos y las empresas pertenezcan a los que en ellos laboran, a quienes los han creado con su trabajo, y que la totalidad de ese producto, conseguido con el esfuerzo de todos, pertenezca a *todos* los trabajadores y que cada uno reciba de acuerdo con sus necesidades." [52]

El grupo socialdemócrata musulmán Gummet (Energía), creado en 1904 y dependiente del Comité de Bakú del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia como parte integrante de la organización de dicha ciudad, desempeñó un notable papel en la difusión de las ideas marxistas entre los trabajadores de Azerbaidján. El grupo Gummet editaba un periódico bajo ese mismo título, así como proclamas y folletos donde se explicaban las tareas vitales de la revolución y se propagaban las ideas del socialismo científico y el internacionalismo proletario.

El desarrollo del pensamiento revolucionario y la difusión del marxismo en Azerbaidján se realizó en medio de una encarnizada lucha contra la reaccionaria ideología nacional burguesa del panturquismo y el panislamismo. Los intelectuales nacionalistas burgueses —panislamistas y panturquistas—, atemorizados por la creciente influencia de las ideas marxistas entre las masas y el incremento de la democracia revolucionaria, empezaron a "refutar" el marxismo y a denigrar la revolución. Utilizaban las páginas de los periódicos *Jaiat* (Vida), *Irshad* (Enseñanzas) y la revista *Fiyuzat* (El Bien), que en 1905-1907 se publicaban en Bakú, para arremeter contra la filosofía marxista, la teoría del socialismo científico y la lucha de clases, para predicar el idealismo y la mística y la teoría del "arte puro".

Los panturquistas A. Guseinzade, S. Einuláiev y A. M. Rufátov atacaban ferozmente el materialismo en las páginas de los periódicos burgueses de Bakú en 1912-1915, ensalzando por todos los medios la "nueva" filosofía de Mach y Avenarius, al tiempo que propagaban el agnosticismo de Kant, el maltusianismo y la renuncia a la política y a la lucha de clases.

[52] *Trabajos de la filial de Azerbaidján del Instituto de Marxismo-Leninismo, adjunto al C. C. del P. C. U. S.*, t. VII, Bakú, 1947, pág. 37.

Los bolcheviques de Azerbaidján combatieron enérgicamente la ideología nacionalista burguesa del panturquismo y panislamismo.

El escritor y dirigente social *Narimán Narimánov* (1871-1925) fue una de las figuras más notables del pensamiento filosófico y social de Azerbaidján. N. Narimánov se dio a conocer como escritor ilustrado hacia 1895, cuando ejercía el magisterio en Bakú y Astrajan. En sus obras literarias *Ignorancia, La desgracia de hablar demasiado, Bajadur y Sona, El sha Nadir* fustiga la rutina, la ignorancia y el fanatismo, propugnando la amistad y fraternidad entre los pueblos.

En los años de la primera revolución rusa, Narimánov conocía ya las obras marxistas y propagaba las ideas en ellas contenidas en diversos artículos suyos. En el artículo *Unas palabras sobre la libertad*, aparecido en el periódico *Jaiat*, explicaba la esencia de la libertad política, las vías y los medios de su consecución. En las condiciones históricas actuales, escribía, la libertad equivale "a destruir la fuente general del mal", es decir, a derrocar la autocracia zarista, emancipar a los trabajadores del yugo de los explotadores y a transferir el poder a representantes elegidos por el pueblo. Pero la libertad hay que conquistarla. Los verdaderos paladines de la libertad, trabajadores infatigables del sagrado campo popular, decía Narimánov, son los marxistas, los socialdemócratas. Narimánov invitaba a los jóvenes avanzados a que estudiasen profundamente el marxismo y sus fundamentos científicos.

Sultán Medzhid Eféndiev (1887-1938) tomó una parte muy activa en la difusión del marxismo en Azerbaidján. Eféndiev ingresó en las filas del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia en 1904 y se consagró a la actividad publicística; fue un activo colaborador de la prensa del Partido. En sus numerosos artículos sobre el problema obrero subrayaba constantemente la oposición entre los intereses de la burguesía y el proletariado, el fin ineluctable del capitalismo y el inevitable triunfo del socialismo. "Los intereses de la clase obrera y de los capitalistas —escribía— se oponen radicalmente. Estas palabras fueron pronunciadas hace cincuenta años por Carlos Marx, y demostradas por él con hechos y argumentos incontrovertibles. Nadie puede refutar esas palabras de Marx, ya que en todas partes y a cada paso vemos con meridiana claridad el carácter opuesto de los intereses de la clase obrera y los capitalistas; los constantes choques y conflictos entre esas clases confirman el punto de vista de Marx." [53]

La lucha mantenida por los bolcheviques marxistas, representantes avanzados del pensamiento filosófico y sociológico de Azerbaidján, contra la ideología nacionalista burguesa, la religión y el idealismo, contribuyó muy especialmente a la preparación ideológica de la revolución socialista en Azerbaidján.

5. Armenia.

En Armenia, debido al incremento de las contradicciones económicas y a la influencia del movimiento revolucionario ruso, a principios del

[53] *Irshad*, 17 de mayo de 1906 (en azerbaidjano).

siglo XX se desarrolla la lucha de masas de los trabajadores, dirigidos por las organizaciones bolcheviques, y estrechamente ligadas en su labor al Comité Federal del Cáucaso del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, a los comités del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia de Bakú y Tiflis, a la dirección del Partido, a Lenin. Esta lucha adquirió formas políticas de particular virulencia y gran amplitud en los años de la primera revolución rusa.

Los cambios en la correlación de las fuerzas de clase y la elevación del espíritu revolucionario se hicieron sentir asimismo en el desarrollo del pensamiento social armenio, incluido el filosófico. Ante los nuevos problemas planteados por la aparición del proletariado en la palestra histórica, las antiguas corrientes político-ideológicas adquirieron un nuevo cariz.

En los años 70 y 80 del siglo XIX, la ideología burguesa liberal en lucha contra la reacción feudal y clerical era una tendencia relativamente progresiva; ahora, en cambio, al agudizarse los antagonismos de clase y aumentar el influjo de la ideología socialista, la tendencia burguesa liberal pierde su anterior significación. A fines del siglo XIX se había formado ya el partido nacionalista burgués Dashnaktsutiun. La actividad antipopular y contrarrevolucionaria de los dashnakos se basaba teóricamente en el idealismo subjetivo y el voluntarismo. Uno de los líderes de ese partido, D. Zavriev, manifestaba claramente: "Lo principal en mis concepciones es el subjetivismo." [54]

En sus ataques al marxismo y a la interpretación materialista de la historia, un periódico de ese partido acusaba de "unilateral" a la teoría marxista de la lucha de clases, ya que en ella había muy poco idealismo.[55] M. Varandián declaraba que las doctrinas marxistas sobre la naturaleza objetiva de las leyes del desarrollo social tenían un carácter fatalista, debido a lo cual los hombres se convierten, según él, en ejecutores mecánicos de las leyes de la historia.[56]

Los dashnakos rechazaban la teoría marxista de la revolución socialista y la sustituían por el reformismo. "El socialismo debe vencer —decían— por medio de la democratización gradual de las instituciones sociales y de las costumbres." [57]

Refiriéndose al carácter "unilateral" y a las "debilidades" del marxismo, los dashnakos confiesan que tienen presente el "marxismo ruso", es decir, el leninismo. El bernsteinismo, al que calificaban de "marxismo occidental", era para ellos una doctrina "más seria", una doctrina que "se basaba en la realidad". Con su falsificación del marxismo, los dashnakos trataban de adaptarlo a la concepción burguesa del mundo.

Una vez derrotada la primera revolución rusa, los dashnakos adoptan abiertamente las posiciones de "su" burguesía armenia y ensalzan el capitalismo; empiezan a propagar intensamente las concepciones voluntaristas e idealistas de Schopenhauer, Nietzsche, Mijailovski, Mach y Avenarius. A esta misión consagró parte de sus trabajos E. Franguián *(Sobre*

[54] Archivo de la filial de Armenia del Instituto de Marxismo-Leninismo, fondo 329, t. XXXVII, pág. 816.
[55] Véase *Jarisj*, 29 de julio de 1907 (en armenio).
[56] M. Varandián, *Tendencias*, Ginebra, 1910, pág. 17 (en armenio).
[57] *Alik*, 27 de mayo de 1906 (en armenio).

las tesis fundamentales del empiriocriticismo, La filosofía del pesimismo, La filosofía del superhombre, etc.).

En sus prédicas del idealismo, Franguián negaba la justeza del planteamiento y la solución marxista del problema fundamental de la filosofía. Negaba la causalidad en el desarrollo social y refutaba la idea de la objetividad de las leyes. Franguián suplantaba el determinismo por el principio de la dependencia "funcional", donde no hay ni determinante ni determinado. "El principio de la dependencia funcional —escribía— anula y desplaza el llamado problema de lo primario." [58] En los límites de la dependencia funcional, decía Franguián, los elementos dejan de ser unos primarios y otros secundarios.[59]

El pensamiento filosófico burgués de Armenia en la época imperialista se convierte en el epígono de las teorías idealistas burguesas reaccionarias.

La difusión del marxismo en Armenia, a lo cual contribuyó en alto grado la prensa bolchevique, transcurrió en medio de una violenta lucha contra la ideología burguesa y pequeñoburguesa.

S. G. Shaumián,[60] B. M. Knunians, A. I. Mikoian, A. F. Miasnikián (Miásnikov),[61] S. S. Spandarián y otros destacados dirigentes del Partido Bolchevique, discípulos y compañeros de V. I. Lenin, contribuyeron en gran medida con sus escritos en la prensa bolchevique a la difusión del marxismo en Armenia.

Los marxistas-leninistas de Armenia, al tratar de problemas políticos subrayaban el inmenso papel de las masas populares. En 1906, el periódico marxista *Nor Josk* (Nueva Palabra), en uno de sus editoriales, se oponía enérgicamente a que se lanzasen consignas políticas sin tener en cuenta la actividad histórica espontánea de las masas populares.[62] El pueblo, alzado a la lucha revolucionaria, era calificado de "masa todopoderosa y con todo el poder".

En un editorial de *Kaiz*, titulado *La lógica de la revolución*, se subrayaba que el primer mérito del siglo XX consiste en haber enunciado la idea del desarrollo; el desarrollo posee sus propias leyes dialécticas; comprende momentos que infringen la marcha habitual de la vida, etapas de ruptura decidida con el viejo régimen y de creación de lo nuevo. Estos momentos son las revoluciones en el desarrollo social.[63]

Una de las misiones principales que se planteaban los bolcheviques de Armenia en su actividad teórica era la de impugnar el idealismo en el problema nacional. Shaumián dedicó a ese problema una serie de trabajos. En los años de la primera revolución rusa, A. F. Miasnikián (A. Martuni) pronunció ante los obreros numerosas conferencias sobre el problema nacional. Criticando la concepción idealista de la nación, subrayaba que aquélla prescindía de uno de los rasgos más fundamentales

[58] Recopilación *Mitk*, Ereván, 1910, pág. 86 (en armenio).
[59] Ibídem.
[60] Sobre las concepciones filosóficas, sociológicas y estéticas de S. G. Shaumián véanse los capítulos II-IV del presente tomo.
[61] Acerca de Miásnikov se habla también en el apartado sobre Bielorrusia en el presente capítulo.
[62] *Nor josk*. 20 de septiembre de 1906 (en armenio).
[63] *Kaiz*, 7 de abril de 1906 (en armenio).

de la nación: el territorio.[64] *Anastás Ivanovich Mikoian* (nacido en 1895) hizo objeto de sus críticas la interpretación idealista de la nación que, según los idealistas, es una "vitalidad especial" que aspira a realizar un "ideal de justicia". Mikoian demostró que "la garantía de la existencia del pueblo no debe buscarse en su especial vitalidad racial, sino en el curso objetivo de la historia".[65]

Partiendo de la teoría marxista-leninista acerca del problema nacional, los bolcheviques de Armenia rechazaban los métodos del nacionalismo burgués en la "solución" de ese problema.

También los problemas culturales eran considerados desde nuevas posiciones teórico-ideológicas por los marxistas armenios. Al tiempo que criticaban la concepción burguesa de los intelectuales que veía en ellos una fuerza situada por encima de las clases, explicaban a los trabajadores armenios la doctrina marxista del profundo nexo que une a aquella capa social con una u otra clase.

Surén Spandárovich Spandarián (1882-1916) aplicaba en sus trabajos el principio leninista del espíritu de partido en la cultura y el arte, sostenía que la "libertad" de los intelectuales en la sociedad capitalista es aparente, ya que el intelectual burgués ha de concordar su labor con las exigencias y gustos de la burguesía.[66] Spandarián ponía de manifiesto que los intereses de clase coinciden con los intereses generales de la humanidad cuando se trata de la clase revolucionaria. "En el ámbito de la sociedad moderna, los intereses y las aspiraciones del proletariado se corresponden, por su significación objetiva, con el progreso social, con el desarrollo de toda la humanidad." [67] Para Spandarián, el arte avanzado ha de reflejar la vida del pueblo, ponerse al servicio de su ilustración y educación. Es preciso, escribía, aproximar la literatura al pueblo.[68] Spandarián fue un ferviente propagandista de la literatura y arte rusos avanzados, subrayando que "la literatura rusa ha conquistado y sometido a todo el mundo..." [69]

La difusión del marxismo contribuyó a desenmascarar la cultura y la concepción del mundo de la burguesía, y marcó el comienzo de la cultura proletaria que representaba una nueva etapa en la vida popular. La difusión en Armenia de la concepción proletaria del mundo sentó las bases para una radical transformación en la historia del pensamiento filosófico y social.

6. Asia Central y Kazajstán.

A principios del siglo XX, Asia Central y Kazajstán no pasaban de ser atrasadas regiones periféricas de la Rusia zarista, una base de materias primas agrícolas del capitalismo ruso. El régimen feudal imperante en esas comarcas se entrelazaba con elementos capitalistas en desarrollo; la burguesía y el proletariado no habían hecho más que aparecer.

[64] Al. Martuni, *Sobre el problema nacional*, Moscú, 1919, pág. 19 (en armenio).
[65] *Paikar*, 27 de noviembre de 1916 (en armenio).
[66] S. S. Spandarián, *Artículos, cartas y documentos*, Moscú, 1958, pág. 78.
[67] Ibídem, pág. 77.
[68] Ibídem, pág. 159.
[69] Ibídem, pág. 223.

Un factor importantísimo en la historia de los pueblos del Asia Central y Kazajstán a principios del siglo XX fue el despertar de la conciencia nacional y de clase de las masas trabajadoras y la difusión de las ideas socialdemócratas y marxistas, debido a la influencia del movimiento revolucionario de Rusia en los años de 1905-7. Se crean círculos socialdemócratas que difunden las publicaciones marxistas y se celebran las primeras huelgas y manifestaciones de obreros, en las cuales se lanzan reivindicaciones políticas. El atraso económico-social de Asia Central y Kazajstán frenaba el desarrollo del pensamiento político-social y filosófico de los pueblos kazajo, uzbeko, tadzhiko, turkmeno y kirguís.

El Islam seguía siendo la ideología imperante con su carácter conservador, místico y fanáticamente hostil a todo lo nuevo y avanzado. Los representantes de la clase feudal, dirigidos por el clero, trataban de luchar por la conservación del aislamiento cultural y espiritual del territorio, a fin de "proteger" la población contra el avance de la cultura rusa y de las ideas avanzadas. La ideología feudal-clerical, incapaz de crear nada nuevo por su esencia, se apoyaba en esa lucha en los dogmas del Islam, enarbolando la teoría de la "predeterminación",[70] difamando todas y toda suerte de innovaciones ("bidiat") [71] y exhortando en algunas ocasiones a la "lucha" directa "contra los infieles" (dzhijad").

La ideología feudal-clerical se caracterizaba asimismo por su misticismo, sus llamamientos al olvido de la realidad, a la confianza en la voluntad de Dios y en la vida del más allá, sus prédicas del pesimismo y el agnosticismo.

Moldo Kylych Shamyrkanov (1866-1917) fue un representante típico de la ideología feudal-religiosa de Kirguisia. Idealizaba por todos los medios el régimen feudal y atribuía las causas de la calamitosa situación de las masas populares a la "nefasta influencia de los infieles" debida, según él, a la unión del territorio a Rusia.[72] Shakarim Kudaiberdiev, representante de la ideología feudal-clerical de Kazajstán, trataba de "demostrar" la existencia de Dios y "fundamentar" los dogmas básicos del Islam, diciendo que sólo un "Dios infinitamente poderoso" había podido crear de la nada el "universo infinito".[73]

A principios del siglo XX adquieren una gran difusión entre la burguesía local de Asia Central y Kazajstán las ideas del djadidismo,[74] que pasó a ser la ideología del nacionalismo burgués.

[70] Según la teoría de la predestinación, todos los actos humanos están previstos por la voluntad divina aun antes de haber sido realizados. En manos del clero ortodoxo, esta teoría venía a ser un medio para adormecer la conciencia de las masas populares y apartarlas de la lucha contra el yugo feudal.

[71] El clero reaccionario declaraba que toda "innovación" *(bidiat)* en las cuestiones de la fe era una herejía y contradecía el espíritu del Islam.

[72] Moldo Kylych, *Zar Zaman*, Fondo literario de la sección de ciencias sociales de la Academia de Ciencias de la R. S. S. de Kirguisia, cuaderno 26.

[73] Sh. Kudaiberdiev, *Musulmandyk Sharttar*, Oremburgo, 1911, págs. 3-5.

[74] El término "djaididismo" se derivó del concepto "usul-i-djadid" o "nuevos principios" (se refería inicialmente a los "nuevos principios" de enseñanza en la escuela musulmana) introducidos a fines del siglo XIX por el nacionalista burgués tártaro Gasprinski. Más tarde, el contenido de este término se amplió y abarcó todo un sistema de concepciones que expresaban los intereses de clase de la burguesía musulmana en Rusia.

La base filosófica e ideológica del djadidismo, lo mismo que de la ideología clerical-feudal, seguía siendo el Islam con su sistema filosófico *(Kalam)* idealista y metafísico, un tanto modificado por los djadidas a fin de poner los dogmas del Islam en concordancia con algunas tesis de la filosofía idealista del siglo XIX. Esto se había hecho, según palabras del líder de los djadidas de Asia Central, Behbudi, "con el fin de combatir victoriosamente el materialismo, el ateísmo y la socialdemocracia", ya que, para semejante lucha, las tesis de la filosofía del Kalam, "de una antigüedad de quinientos años", estaban ya caducas, según confesión del propio Behbudi.[75]

Los djadidas consideraban que en el mundo todo ha sido creado por Dios y todo sucede de acuerdo con su voluntad, que se manifiesta en forma de leyes físicas y sociales. En su vida, los hombres han de regirse por las leyes del Islam, que pueden modificarse en consonancia con las necesidades del tiempo. La ciencia y la religión conducen al hombre a un solo fin: el conocimiento de Dios; por ello la enseñanza de las ciencias civiles en la escuela musulmana no hará más que reforzar la religiosidad de la sociedad. El hombre es débil e imperfecto y no puede encontrar por sí solo la verdad.

Vemos, pues, que en los problemas filosóficos, los djadidas compartían las posiciones del idealismo y el agnosticismo.

Las teorías y concepciones sociológicas de los djadidas procuraban ocultar la esencia social de los fenómenos históricos, trataban de suplantar los agudos problemas sociales por problemas de orden moral o de perfeccionamiento cultural y religioso.

Las ideas del djadidismo en Asia Central y Kazajstán se difundían casi al mismo tiempo que las concepciones socialdemócratas y marxistas, contra las cuales luchaban los djadidas; trataban de corromper la conciencia de las masas con las ideas del nacionalismo para apartarlas de la lucha revolucionaria.

Fitrat, uno de los ideólogos del djadidismo, oponía a la teoría marxista de las clases la división de la sociedad en "científicos, gobernantes y pobres", considerando que la mayor calamidad de los "pobres" era su imposibilidad de instruirse.

Para Fitrat, la célula fundamental de la sociedad era la familia, a cuyo "desmoronamiento" atribuía todos los vicios y todos los defectos de la vida social.[6]

A la doctrina de la lucha de clases, los djadidas oponían la reaccionaria teoría de la mítica "unidad y concordia" de la sociedad musulmana, en la cual, gracias a su unidad religiosa, consideraban imposibles todo género de contradicciones de clase y sociales.

El djadidismo frenó considerablemente el desarrollo del pensamiento social avanzado de Kazajstán y Asia Central; su influencia fue muy perniciosa en muchos representantes de la ideología democrática, que en virtud del atraso económico y social de esos territorios, no comprendieron la esencia de clase de esa reaccionaria ideología nacionalista burguesa. La

[75] Véase *Samarkand*, 1913, núm. 42.
[76] Fitrat, *Oila*, Bakú, 1916 (en tadjiko).

influencia del djadidismo fue particularmente vigorosa en el emirato de Bujara. Los representantes de la ideología democrática trataron de superar en sus concepciones filosóficas y sociológicas la inconsistencia filosófica y la limitación del djadidismo.

A principios del siglo XX destaca en Kazajstán el notable pensador demócrata Sultan-Mahmut Toraiguírov (1893-1920), materialista y ateo. Toraiguírov enseñaba que el mundo material, constituido por átomos diminutos, es eterno, indestructible y se halla en estado de constante cambio. Cuando se apague el Sol, la Tierra se enfríe, se cubra de hielo y se destruya, sus átomos "volarán por el Universo como polvo" y luego servirán de material para "la formación de una nueva Tierra, de un nuevo Sol, de una nueva vida".[77] En opinión de Toraiguírov, en el mundo no hay fenómenos sin causa. "Todos los fenómenos orgánicos e inorgánicos están producidos por una "causa determinada".[78] La inteligencia humana, gracias al infinito progreso científico, va conociendo, cada vez con mayor profundidad y amplitud, las causas de todos los fenómenos. Atacando la religión, Toraiguírov afirmaba que la fe religiosa es la fe "en mentiras, en fantásticos espectros", y que la propia religión es "mentira y charlatanería huera".[79] Toraiguírov invitaba a terminar con la división de lo "mío" y lo "tuyo", exhortaba a todos a trabajar, "a fin de que no haya parasitismo",[80] pues veía en ello el único camino para acabar con la opresión, la violencia, el engaño y las calamidades.

Toraiguírov, sin embargo, no pudo sustraerse a la acción de la ideología nacionalista burguesa; influido por ella, exageraba el valor del perfeccionamiento moral de la personalidad humana.

Toktogul Satilganov (1864-1933), poeta del pueblo de Kirguisia, llegó a la conclusión de que la raíz del mal social radicaba en todo el sistema del zarismo. En las canciones de Satilganov, imbuidas de ideas antifeudales y anticlericales, ocupa un destacado lugar la propaganda de las ideas de amistad y comunidad de destinos entre todos los pueblos oprimidos y explotados de Rusia.[81]

El pensador tadzhiko *Tashjodzha Asiri* (1869-1915), pese a estar influido por las ideas djadidistas, consideraba, a diferencia de ellos, que la misión fundamental de todo régimen social debía ser la preocupación por el bienestar de las masas trabajadoras. Asiri, sin embargo, no comprendía el papel decisivo de las transformaciones sociales y consideraba erróneamente que la penosa situación de las masas populares se debía, sobre todo, al atraso de la agricultura y del sistema de regadíos. Asiri exigía que las clases gobernantes tomasen medidas para aliviar el sobrehumano trabajo de los campesinos y consideraba erróneamente que con el acuerdo de las clases gobernantes se podían realizar cambios sociales.[82]

[77] S. Toraiguírov, *Obras escogidas*, Alma-Ata, 1950, pág. 191 (en kazajo).
[78] S. Toraiguírov. *Obras escogidas*, pág. 125.
[79] Ibídem, pág. 98.
[80] Ibídem, pág. 182.
[81] Toktogul, *Obras escogidas*, Frunze, 1950, pág. 32.
[82] Asiri reprobaba al gran astrónomo medieval de Oriente, Ulugbek, el haberse dedicado a la astronomía en vez de procurar preferentemente el bienestar de sus súbditos.

El destacado escritor uzbeko *Hamza Hakim-zade* (conocido con el seudónimo de Niazi, 1889-1929) criticaba duramente en sus obras la teoría de la "predestinación" y atacaba la literatura de los djadidas por su carácter decadente y su carencia de ideas. Hamza Jakim-zade creía que el hombre es capaz de conocer la naturaleza y sus leyes, e indicaba que todo cuanto se realiza en el mundo se debe a los conocimientos, los esfuerzos y el trabajo del hombre. Sin embargo, también él estaba influido por los djadidas y consideraba erróneamente que las causas fundamentales del atraso de la sociedad uzbeka radicaban en el débil desarrollo de la instrucción y el dominio de la teoría de la "predestinación" sobre las mentes humanas.

Los representantes de la ideología democrática en el Kazajstán y Asia Central (Hodzhaniaz Molamurt en Turkmenia, Bayimbet Abdrahmanov en Kirguisia, Abdulha Salih Zavki en Uzbekistán, Mirzo Azim Somi Bustoni en Bujara, y otros) denunciaban las injusticias del régimen social, protestaban contra la arbitrariedad de los dirigentes locales y los funcionarios zaristas, y abogaban por la difusión del saber y la avanzada cultura rusa. En la creación popular oral, por ejemplo en las canciones de Karim Devon, poeta del pueblo de Tadzhikistán (muerto en 1918), se manifiestan ideas liberales y tendencias ateas.

La difusión de las ideas del marxismo-leninismo en Asia Central estuvo relacionada con la labor de los bolcheviques deportados: A. R. Bájirev, V. D. Korniushin y M. V. Morórov en Uzbekistán; V. T. Bakradze, D. V. Poluián, I. T. Fioletov y A. M. Jachiev en Turcmenia, etc. Para propagar las ideas marxistas utilizaban hábilmente la prensa liberal local, los periódicos *Russki Turkestan, Samarakand* y *Asjabad*.

Así, por ejemplo, el bolchevique D. V. Poluián, en los artículos políticos y teóricos que publicaba en el periódico *Asjabad*, difundía ideas revolucionarias marxistas, criticaba "la politiquería y el cretinismo parlamentario", a los kadetes, el terrorismo de los socialrevolucionarios y el espíritu conciliador de los mencheviques. Escribió una serie de artículos dirigidos contra los "críticos" del marxismo, en primer lugar contra los machistas y diversos representantes de la concepción religiosa del mundo.

En sus artículos, proclamas y discursos, los bolcheviques de Asia Central y Kazajstán propagaban la teoría marxista de las clases y de la lucha de clases, la revolución y la dictadura del proletariado. Teniendo en cuenta el carácter específico de esos territorios periféricos, defendían el derecho de las naciones a la autodeterminación y combatían el chovinismo burgués y el nacionalismo.

Debido a la influencia del creciente movimiento obrero en Rusia y a la actividad de las organizaciones bolcheviques, en Asia Central y Kazajstán empieza a despertar la conciencia de clase del naciente proletariado nacional; se forman en su seno revolucionarios proletarios como, por ejemplo, el bolchevique kirguís Tavaldy Dzhukéiev, que se había adherido a las ideas marxistas en los años de la primera revolución rusa, y otros.

La penetración de las ideas del marxismo-leninismo en el Asia Central y Kazajstán, acompañada de la lucha contra la ideología feudal-clerical imperante, las ideas del nacionalismo burgués de los djadadistas y las concepciones idealistas-religiosas, contribuyó al desarrollo del pensamiento

político-social y filosófico avanzados, abriendo el camino para progresivas transformaciones revolucionarias.

7. Letonia.

A fines del siglo XIX y hasta la Gran Revolución Socialista de Octubre, Letonia constituía una de las regiones capitalistas más desarrolladas de Rusia.

La burguesía letona, en el período que examinamos, había renunciado totalmente a toda suerte de tradiciones progresistas, se limitaba a repetir lo dicho por la filosofía burguesa de Occidente y en su seno no se había destacado ningún pensador de valía. Entre los filósofos burgueses más conocidos de ese período figuran J. Osis, P. Zalit y M. Valters.

Jakov Osis (Oze, 1860-1920) era profesor de Filosofía en la Universidad de Tartu, discípulo de G. Teichmüller [83] y adepto del idealista alemán H. Lotze. Osis, en su evolución filosófica, empezó divulgando y defendiendo las doctrinas de Platón y Leibniz y acabó predicando abiertamente la filosofía místico-religiosa. Presentábase como adepto del "personalismo crítico" y basaba todo lo existente en la autoconciencia, que él eleva a un rango absoluto y se convierte, en última instancia, en Dios. El desarrollo sujeto a leyes del mundo lo reemplaza por la teología. A pesar de que considera posible el conocimiento de la sustancia espiritual del "yo" como única realidad verdadera del mundo, niega, al mismo tiempo, el conocimiento de los fenómenos de la naturaleza y la sociedad.

En sociología (o historiosofía, según Osis) parte de la tesis de que únicamente el espíritu individual es el verdadero sujeto de la historia. Rebaja por todos los medios el papel de las masas populares en la misma y se manifiesta como un adversario declarado de la fecunda creación de los trabajadores.

Piotr Zalit (1864-1939) fue el principal representante de la filosofía kantiana en Letonia. Las ideas que exponía influían en los círculos burgueses y pequeñoburgueses de los intelectuales letones. Después de la primera revolución rusa de 1905-1907, Zalit empezó a propagar la "novísima filosofía del energetismo", tratando de utilizarla para refutar el materialismo.

Mikel Valters (nacido en 1874). ideólogo de la pequeña burguesía, se pasó totalmente, a principios del siglo XX, al campo de la burguesía reaccionaria, especializándose en la "crítica" del marxismo, sobre todo, del materialismo histórico. Trataba de encontrar los "defectos lógicos" del marxismo y demostrar que los conceptos del materialismo histórico no pueden satisfacer las rigurosas exigencias de la lógica.[84]

Las ideas de Valters sobre el desarrollo social constituyen un revoltijo ecléctico de diversos sistemas idealistas, de la "teoría de los factores", del intuicionismo y el racismo. Afirmaba, por ejemplo, que la economía no puede ser el factor determinante del desarrollo de la sociedad, ya que en

[83] Véase el tomo IV de la presente Historia de la filosofía, ed. esp. cit., página 245.

[84] Véase *Dzimtenes Vestnesis*, 3 (16) de diciembre de 1910.

su desarrollo influyen muchos elementos, a saber: 1) "particularidades climáticas y raciales; 2) "leyes psicológicas-sociales; 3) la actividad de los individuos; 4) "peculiares aspiraciones místicas" de los hombres; 5) factores antropológicos particulares y, finalmente, 6) "toda clase de influencias, causas y vínculos", así como diversas eventualidades.[85]

A fines del siglo XIX y principios del XX, se imponía imperiosamente la necesidad de difundir entre la socialdemocracia revolucionaria el materialismo dialéctico e histórico.

El grupo socialdemócrata letón en el extranjero, dirigido por el destacado marxista letón *Fritz (Friedrich) Rosin* (1870-1919), publicó, por primera vez en lengua letona, el *Manifiesto del Partido Comunista* (1900), así como una serie de obras de A. Bebel, F. Mehring, C. Kautsky y otros autores. La revista *El Socialdemócrata* desempeñó un papel muy importante. Estas publicaciones eran ampliamente difundidas en Letonia y estudiadas por miles de obreros revolucionarios.

En la primavera de 1900, Lenin estuvo en Riga y celebró una reunión con los socialdemócratas letones. La visita de Lenin a Riga contribuyó poderosamente al desarrollo y fortalecimiento de las organizaciones socialdemócratas y a la difusión de las ideas del marxismo revolucionario en el país. Más tarde se difundió ampliamente por Letonia el periódico leninista *Iskra* y el libro de Lenin *Qué hacer.*

La labor de Lenin y del Partido Bolchevique ejerció una beneficiosa influencia sobre el proletariado letón y los intelectuales democráticos, afines a la clase obrera. En 1907, Lenin, en el II Congreso de la Socialdemocracia de Letonia, hizo un informe sobre la tarea del proletariado en la revolución democrático-burguesa, y otro en el IV Congreso, celebrado en 1914, para el cual había preparado importantísimos proyectos de resoluciones. Las ideas de Lenin contribuyeron a forjar el temple teórico de los mejores representantes de la socialdemocracia letona, a la cohesión de las fuerzas marxistas de Letonia.

Los marxistas letones combatían a los bernsteinianos y su influencia en Rusia, abriendo así el camino a la filosofía científica en su país.

En 1901-1903, Fritz Rosin publicó una serie de artículos contra Bernstein y sus adeptos *(El congreso anual de la Socialdemocracia Alemana, Asamblea general de los socialdemócratas de Austria, Bernstein revisa).*

Haciendo frente a las manifestaciones de los revisionistas de que la dialéctica hegeliana era un "lodazal" y a sus calumniosas afirmaciones de que Marx y Engels no habían pasado de la dialéctica hegeliana, Rosin explicaba que la dialéctica marxista no puede identificarse con la hegeliana, que el materialismo dialéctico es una filosofía genuinamente científica.[86]

Desde las páginas de la revista *El Socialdemócrata,* Rosin hacía una constante propaganda del materialismo marxista. Allí escribió una serie de trabajos consagrados especialmente a problemas filosóficos, en los cua-

[85] M. Valters, *Latviesu kritika makslas un zinibu jautajumos,* Riga, 1908, 42, 44, 95 lpp.

[86] Véase *Socialdemokrats,* 1901, núm. 4, 27 lpp.

les criticaba a "diversos neokantianos, socialistas éticos, apóstoles del amor cristiano y demás ensalzadores del principio de la verdad".[87]

La solución materialista del problema filosófico fundamental, subrayaba Rosin, tiene excepcional importancia para una concepción correcta del mundo y para trazar posiciones correctas en la lucha de clases. "Plantear con claridad y comprender claramente el problema de qué es lo primario: ¿el espíritu?, ¿la materia? Tal es el verdadero camino de la verdad, y es, además, el camino recto",[88] escribía.

A la vez que hacía objeto de sus críticas a los agnósticos y subrayaba el importantísimo papel de la práctica para la elaboración de la teoría, Rosin indicaba que la "práctica siempre antecede a la teoría... No es la teoría el verdadero maestro, sino la práctica".[89]

La revista *El Socialdemócrata*, dirigida por Rosin, defendía en sus artículos la doctrina marxista-leninista sobre el gran papel que desempeñan las ideas y las instituciones avanzadas en el desarrollo de la sociedad.

Las ideas marxistas se expandieron en vasta escala entre las masas trabajadoras de Letonia, sobre todo en los años de la primera revolución rusa. En aquel entonces se tradujeron al letón toda una serie de trabajos de V. I. Lenin: *Tres constituciones o tres órdenes del sistema estatal, A quién debemos elegir para la Duma del Estado, Proyecto de llamamiento a los electores* y otros. Lenin hacía notar el alto nivel de la conciencia de la clase obrera de Letonia y escribía que el "proletariado de Letonia y la socialdemocracia letona ocuparon uno de los primeros y más importantes puestos en la lucha contra la autocracia y contra todas las fuerzas del viejo régimen".[90]

Piotr Stuchka (1865-1932) fue un destacado paladín del marxismo en Letonia. En su crítica despiadada contra los bernsteinianos, Stuchka escribía: "Nosotros no podemos sacar las conclusiones de los bernsteinianos... Los llamamientos de "más despacio, poco a poco" nunca son menos oportunos que en la lucha por la libertad".[91] La historia nos enseña, subraya Stuchka, que son precisamente los saltos, las revoluciones lo que decide la victoria.

En 1905-1907, los marxistas letones se esforzaron por fundamentar teóricamente la lucha revolucionaria del pueblo y explicar las vías de desarrollo de la revolución, haciendo una crítica demoledora de las ideas hostiles a la clase obrera. "Somos el partido proletario consciente de los liberadores —escribía P. Stuchka— y en más de una ocasión hemos expuesto la idea de que la revolución futura debe ser preparada de un modo (más o menos) consciente...; los adeptos del socialismo científico no pueden olvidar la teoría en el momento más ardoroso de la lucha."[92] Stuchka criticaba a los reformistas burgueses y pequeñoburgueses que temían la revolución y, al mismo tiempo, combatía enérgicamente el culto

[87] *Socialdemokrats*, 1904, núm. 29, pág. 57.
[88] Ibídem, 1903, núm. 21, pág. 29.
[89] Ibídem, 1904, núm. 29, pág. 57.
[90] V. I. Lenin, *Para el número aniversario de "Zihna"*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 16, pág. 253.
[91] *Socialdemokrats*, 1904, núm. 27, pág. 20.
[92] Ibídem, 1905, núm. 32, pág. 1.

de los héroes. En el artículo *Terror o insurrección armada* escribía: "No hemos admitido ni admitimos el terror de los héroes individuales contra los "grandes hombres" como un medio para derrocar el régimen político y social existente. Vemos ese miedo en la insurrección armada del pueblo..." [93]

Después de la derrota de la revolución de 1905, la lucha ideológica y filosófica en Letonia se agudizó todavía más. La burguesía letona emprendió una vasta ofensiva contra la filosofía marxista, y los partidarios de esta última, dirigidos por la socialdemocracia revolucionaria, se pronunciaron decididamente contra la reacción.

Jan Jansons-Braun (1872-1917), marxista letón, crítico literario y publicista, dirigente activo de la socialdemocracia de su país, escribió contra la ideología reaccionaria. Es el autor de los trabajos filosóficos *¿Faunos o clownes?* (1908) y *Materialismo histórico*, 1ª parte (1910). Desenmascaraba a los "críticos" del marxismo del tipo de Valters y a los filósofos decadentes, que trataban de desviar a las masas del camino revolucionario, de desacreditar el partido revolucionario del proletariado y su filosofía por medio de su propaganda del individualismo burgués, el misticismo y el culto de la personalidad.

Jansons-Braun, en su crítica del agnosticismo y el escepticismo, afirmaba que el mundo es cognoscible y que "no tenemos ninguna razón para limitar la posibilidad de nuestro conocimiento". [94]

Jansons-Braun afirmaba que el método del materialismo histórico "nos permite conocer el pasado y lo moderno, poner de manifiesto las fuerzas motrices del desarrollo de la sociedad, comprender y saber hacia dónde se desarrolla la sociedad". [95]

El aspecto débil de las concepciones de Jansons-Braun radicaba en su actitud no crítica frente al machismo, cuya esencia reaccionaria no había comprendido todavía.

Después de publicado el libro de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo*, Jansons-Braun rompe con el machismo. En una carta a Dauge, del 13 de mayo de 1913, escribía: "He pasado por el machismo. En el sistema de Mach tropecé con contradicciones, pero hoy día, francamente, vuelvo a encontrarme en el camino. Muchos problemas han quedado para mí sin solucionar y, tal vez, por ahora no podrán ser resueltos, aunque estoy convencido de que la tendencia donde debe buscarse su solución es correcta." [96]

Paul Dauge (1869-1946) fue un destacado propagandista del marxismo en Letonia. Ya en 1907 inició sus violentas diatribas contra el dogmatismo de los mencheviques que habían subestimado el papel del factor subjetivo en la revolución. Dauge escribía: "El empirismo social nos enseña, en primer lugar, que la sociedad contemporánea es una sociedad de clases... que el *proletariado socialdemócrata* es también un HECHO EMPÍRICO." [97] En su labor de divulgación de las obras filosóficas

[93] *Cina*. 29 de abril de 1906.
[94] J. Jansons, *Fauni vai klauni*, Peterburga, 1908. 94 lpp.
[95] J. Jansons, *Vesturiskais materialisms*, Riga, 1910, Introducción.
[96] *Krierijas Cina*. 16 de abril de 1927.
[97] P. Dauge, *Filosofía y táctica*, Moscú, 1907, págs. 19-20 (en ruso).

de Dietzgen, Dauge no advirtió los aspectos débiles en las concepciones del excelente materialista alemán y colocaba el "dietzgenismo" por encima del materialismo dialéctico.

V. I. Lenin, al criticar los errores de Dauge, indicaba que el "dietzgenismo... es un *paso* hacia la filosofía reaccionaria, es la tentativa de crear una línea no con lo que hay de grande en Joseph Dietzgen... sino con lo que hay en él de *débil*... El camino que va de Marx al "dietzgenismo" y al "machismo" *conduce a un lodazal*..." [98]

Influido por la crítica de Lenin, Dauge corrige sus yerros e inicia una fértil labor en el campo de la propaganda de la filosofía y la ética marxistas, y de crítica de las teorías éticas burguesas. En 1913 escribe *Repugnancia de la vida y alegría de vivir*, libro en el cual fustiga la interpretación idealista de diversos problemas éticos, en particular el problema de la felicidad. Dauge demuestra que la verdadera felicidad del individuo está indisolublemente relacionada con los intereses de la sociedad y comprende un trabajo socialmente útil y la lucha por el progreso. Escribía: "No niego el factor de la felicidad personal, de la satisfacción personal, pero quiero interpretar esa felicidad de un modo dialéctico...

"El que haya trazado en su escudo las dos palabras —*trabajo y lucha*— estará siempre iluminado por la alegría de vivir." [99] Al criticar la concepción pesimista de la vida, Dauge observa correctamente que el agnosticismo nutre filosóficamente el pesimismo y todas las tendencias pesimistas de la literatura.[100]

Un aspecto valioso de esa lucha de P. Dauge fue su ataque contra la reaccionaria ideología y filosofía del grupo de *Veji*. Dauge impugnaba el constante hurgar de los idealistas en su propio "yo" y sus reaccionarios llamamientos. "...No "yo", sino "nosotros" —escribe—, es el lema de nuestro siglo." [101]

Jan Berzins-Ziemelis (1881-1939), destacado revolucionario letón, fue también un gran propagandista de las ideas marxistas. En una crítica del libro de Dietzgen *Adquisiciones de la filosofía*, publicado en letón, analizó de un modo profundo y correcto su filosofía, combatiendo a los que enjuiciaban de un modo unilateral a ese filósofo alemán, Berzins-Ziemelis escribe que están más cerca de la verdad los que reconocen que "en la filosofía de Dietzgen hay ideas valiosas y originales y que su filosofía ha hecho avanzar la teoría marxista del conocimiento, sin dejar de señalar, al mismo tiempo, muchos fallos y contradicciones en sus puntos de vista".[102]

Después de la Revolución democrático-burguesa de Febrero de 1917, trató de los problemas de la filosofía del marxismo *Andrei Upits* (nacido en 1877). En sus libros *Las fuerzas motrices* y *Revolucionarios y contrarrevolucionarios*, señala el papel decisivo de la revolución en el avance de la sociedad. en la transformación de la psicología de las masas. Upits subrayaba insistentemente la importancia de la lucha de todo el pueblo para

[98] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, págs. 273-275, trad. esp., Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo.
[99] P. Dauge. *Dzives apnikums um dzives prieks*, Valka, 1913, 65, 71 lpp.
[100] Ibídem, págs. 13-14.
[101] Ibídem, pág. 43.
[102] *Vards*, Riga, 1912, núm. 1, 396 lpp.

el triunfo de la revolución y criticaba las concepciones idealistas sobre el papel del individuo en la historia. "La socialdemocracia no niega, ni mucho menos, la gran importancia de los individuos concretos —escribía Upits—; sin embargo, opina que no es el individuo aislado quien dirige a la masa y le impone su voluntad, sino que es, precisamente, la masa la que elige al individuo..." [103]

Después de la revolución democrático-burguesa de Rusia y durante la preparación de la Revolución Socialista de Octubre, la atención de los marxistas letones estuvo dirigida, en el dominio de la teoría, a la propaganda y ejecución del plan leninista de transformación de la revolución democrático-burguesa en socialista.

Bajo la dirección del partido revolucionario marxista del proletariado letón, organizado en 1904, dirigente reconocido de la clase obrera, la lucha por la propagación de la filosofía marxista en Letonia contó con sólidos fundamentos y constituyó la premisa ideológica más importante de la victoria del Poder Soviético en Letonia en 1917.

8. Lituania.

A principios del siglo XX, el pensamiento filosófico y sociológico de Lituania se desarrolló en estrecha relación con el desarrollo del movimiento obrero, directamente influido por el movimiento revolucionario de la clase obrera y la revolución de 1905-1907.

La difusión de la *Iskra* leninista, así como de las obras de Marx, Engels y Lenin en Vilno, Kaunas y otras ciudades ejerció una influencia decisiva sobre el desarrollo del pensamiento social avanzado de Lituania.

A principios del siglo XX, los representantes de la sociología burguesa lituana preconizaban la conciliación con la autocracia zarista. Los ideólogos de la burguesía liberal escribían en la revista *Nóvosti* que su labor sería de información e ilustrativa, "sin intervenir en la lucha contra el gobierno";[104] y los clericales, a la vez que apoyaban abiertamente el zarismo, manifestaban que su prensa "combate el socialismo y el ateísmo".[105]

El filósofo clerical A. Dambrauskas-Jakstas, desde las páginas de la revista *La Sociedad*, invitaba a los creyentes a ser sumisos al zar, manifestando que el pueblo lituano ocupaba un "cuarto independiente" en la "casa nacional", cuyo "principal vigilante" era el zar ruso, y por ello el pueblo lituano "tenía determinadas obligaciones que cumplir frente al dueño supremo de esa casa".[106] Después de la revolución de 1905-1907, hicieron su aparición en la literatura y el arte lituanos los decadentistas, que oponían a la representación realista de la vida imágenes místicas del mundo del más allá y pintaban a los hombres como a seres impotentes en su lucha contra fuerzas irracionales.

Los decadentistas y sus adeptos proclamaban que el "realismo es una

[103] A. Upits, *Kopoti raksti*, t. 18, Riga, 1952, 359 lpp.
[104] *Naujienos*, 1901, núm. 1, 1 psl.
[105] *Tevynes Sargas*, 1902, núms. 4-5, 45 psl.
[106] *Draugija*, 1911, núm. 50, 166 psl.

forma que no corresponde en absoluto al arte lituano... El realismo copia procedimientos extranjeros, es un concepto traído por el viento." [107]

En esta situación, eran particularmente grandes las tareas planteadas ante el pensamiento sociológico y filosófico avanzado, llamado a contribuir activamente a la lucha de la clase obrera y de toda la opinión progresista lituana contra la reacción y el oscurantismo.

I. Bilünas, escritor y pensador demócrata lituano, reflejó brillantemente en sus obras los problemas relacionados con el desarrollo de las relaciones sociales y la difusión de las ideas marxistas en Lituania a principios del siglo XX.[108]

Vinzas Simanóvich Mizkiavicius-Kapsukas (1880-1935), uno de los dirigentes del Partido Comunista de Lituania. fue un activo propagandista y divulgador de las ideas del marxismo-leninismo en su patria.

Kapsukas somete a una acerba crítica a los bernsteinianos por su actitud revisionista hacia la teoría marxista y defiende las bases filosóficas del marxismo. "Marx es el fundador del materialismo histórico —escribe Kapsukas—. Bernstein, en cambio, retorna al idealista Kant, que murió en 1804." [109]

La casa nacional, artículo de Kapsukas, publicado en el periódico *Vilnis* (La Ola) en 1913, desempeñó un importante papel en la lucha contra las falsas "teorías" de los nacionalistas burgueses y los oportunistas socialdemócratas sobre la "unidad nacional" y los "comunes" objetivos culturales. Satirizando la suscripción abierta por los nacionalistas burgueses y apoyada por los oportunistas lituanos a fin de construir la "casa nacional", Kapsukas demuestra que la "obra nacional común" y los "grandes objetivos culturales" propugnados por la burguesía están al servicio de la burguesía únicamente.

En los años de la primera guerra mundial, Kapsukas divulgó las ideas del Partido Bolchevique frente a la guerra imperialista y combatió a los oportunistas del partido socialdemócrata.

En opinión de V. Kapsukas, la socialdemocracia debía "ser una defensora siempre consecuente e independiente de la clase obrera. Puede y debe unirse tan sólo a organizaciones socialdemócratas de otras naciones, pero no a las organizaciones burguesas de su nación." [110]

Zigmas Alexa-Angaretis (1882-1940), miembro activo del movimiento socialdemócrata, organizador y dirigente del Partido Comunista de Lituania, fue un notable propagandista de la filosofía marxista-leninista en su país.

Angaretis dedicaba suma atención a los problemas del materialismo histórico y decía: "Está próxima la hora en que los obreros tomen el poder en sus manos, en que triunfe el socialismo." [111] En su trabajo *Vías de desarrollo de las concepciones histórico-filosóficas de C. Marx* (1912) criticaba las tesis idealistas sobre la historia de los historiadores burgue-

[107] S. Ciurlioniene, *Lietuvoje*, Vilna, 1910, 55-56 psl.
[108] Véase el tomo IV de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp., pág. 243.
[109] *Zvilgsnis*, 1912, núm. 10, 25 psl.
[110] *Naujoji Gadyné*. 1916. núm. 3, 170 psl.
[111] *Darbininku Zodis*, 1908, núm. 1, e psl.

ses. El materialismo histórico —afirmaba— "significa el fin de los cuentos y las leyendas históricas y el comienzo de la ciencia histórica".[112]

Angaretis señala que la concepción materialista marxista de la historia es el arma teórica del proletariado en la lucha por el socialismo: "Con ayuda del materialismo histórico —escribía—, no sólo ponemos de manifiesto las causas que han ayudado a formar el régimen actual, no sólo comprendemos sobre qué base se mantiene todo el régimen actual, sino que prevemos también los fenómenos que con el tiempo destruirán este régimen político y económico y crearán uno nuevo, en consonancia con los intereses del proletariado." [113]

En vísperas de la primera conflagración mundial y en los años de la guerra, las ideas de la filosofía marxista-leninista, las ideas de la lucha revolucionaria de la clase obrera se reflejaron en las obras del poeta proletario lituano *Julius Janonis* (1896-1917), que exhortaba a los obreros a seguir las enseñanzas de C. Marx. Denunciaba a los nacionalistas burgueses y divulgaba el principio leninista de solución del problema nacional de conformidad con las condiciones de Lituania.

La propagación de las ideas marxistas-leninistas y su influencia sobre el desarrollo del pensamiento sociológico y filosófico de Lituania, a principios del siglo XX, agrupaba las fuerzas progresistas de la sociedad lituana contra los clericales y nacionalistas burgueses que apoyaban el zarismo, preparando a la clase obrera para el decisivo asalto contra el capitalismo.

9. Estonia.

La segunda mitad del siglo XIX se caracteriza en Estonia por el rápido desarrollo del capitalismo.

Sin embargo, seguían siendo fuertes en el país, lo mismo que antes, los vestigios del régimen feudal.

La situación de los obreros y campesinos estonianos era tan penosa como en todas las demás regiones de la Rusia zarista. Y además de la explotación y de la carencia de derechos políticos, padecían también el yugo nacional.

En el período imperialista (antes de la Revolución de Octubre) imperaban en el país la filosofía y la sociología burguesas.

El ideólogo más destacado de la burguesía estoniana en 1900-1917 fue *Jan Tynisson* (nacido en 1868). Partidario de Spencer, consideraba que en todo el universo reina la evolución, el cambio y la renovación constantes, pero que esa evolución es originada y determinada por unas fuerzas misteriosas e incognoscibles.

Tynisson, partidario del idealismo subjetivo, consideraba que tiempo y espacio no son una realidad objetiva, sino un producto del pensamiento humano. "El tiempo —escribe— es un concepto que el hombre ha creado en su mente, para poder comprender mejor algunos acontecimientos en

[112] *Naujoji Gadyné*. 1916, núm. 5, 263, psl.
[113] Ibídem, 1917, núm. 4, 158 psl.

orden a su sucesión; el espacio, a su vez, no representa otra cosa que el concepto de la interrelación entre los objetos." [114]

Tynisson era un apologista del capitalismo y se manifestaba como un geopolítico al justificar a los imperialistas alemanes que habían desencadenado la guerra mundial.

Las ideas reaccionarias de Tynisson se manifestaron claramente en su concepción de las clases sociales. Haciéndose portavoz de la ideología de los campesinos ricos, declaraba que las clases sociales existían entre los grandes pueblos, y como el pueblo estoniano era pequeño, esas clases no existían. Consideraba que la fuerza dirigente del pueblo estoniano eran los campesinos ricos y hablaba con profundo odio del socialismo.

En el período de la reacción, una parte de la burguesía nacionalista estoniana se dejó influir por las reaccionarias tendencias filosóficas de moda en aquel entonces en Europa Occidental, sobre todo por el machismo. En 1910, el grupo literario pequeñoburgués *Noor Eesti* (La Joven Estonia) publicó en su revista un artículo del empiriosimbolista P. Iushkévich, titulado *La fermentación filosófica del marxismo*,[115] en el cual se ensalzaba la filosofía machista.

En vísperas de la primera guerra mundial y durante la contienda, los ideólogos de la burguesía estoniana enunciaban teorías racistas y trataban de demostrar que los pueblos, por sus caracteres, pertenecen bien a la raza inferior, bien a la superior.

En el dominio de la estética, los ideólogos de la burguesía estoniana apoyaban las tendencias modernistas: el formalismo y el decadentismo. El grupo literario *Noor Eesti*, dirigido por *Gustav Sweets* (1883-1956), era el principal portavoz de las tendencias decadentistas. Los dirigentes de ese grupo, partidarios de las concepciones estéticas de Kant, propugnaban la consigna del "arte por el arte".

Los marxistas-leninistas, los representantes avanzados de la ciencia, mantenían en Estonia una lucha denodada contra la ideología burguesa. Ya en 1893, un grupo de estudiantes rusos organizó en Tartu un círculo marxista, que poco después pasó a dirigir *Virgilio Leonóvich Sanzer*, conocido con el seudónimo de Marat (1867-1911). Este círculo combatía el populismo y su ideología pequeñoburguesa, así como a los "marxistas legales" y el objetivismo burgués propugnado por ellos. En aquel entonces ya se conocían en Estonia algunas obras de Marx y Engels: el *Manifiesto del Partido Comunista*, *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, *La guerra civil en Francia* y *Anti-Dühring*.

A fines del siglo XIX y comienzos del XX empezó en Estonia la fusión del marxismo con el movimiento obrero y surgieron las primeras organizaciones socialdemócratas. A la creación de esos círculos y a la propaganda de las concepciones marxistas entre los obreros contribuyó en gran medida *Mijail Ivanovich Kalinin* (1875-1946). Los círculos obreros creados en Estonia por Kalinin, miembros del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, aplicaban la línea bolchevique en la socialdemocracia.

Hans Pegelman (1875-1938) fue un destacado marxista estonio; se

[114] *Linda*, 1905, núms. 3-4, lk. 41.
[115] Véase *Noor Eesti*, 1910, núm. 3.

distinguió por sus críticas a los federalistas y radicalsocialistas y se ocupó de problemas relacionados con la ética marxista.

En su artículo *¿Qué piensa Jan Tynisson de los socialdemócratas?*,[116] Pegelman hace frente a las calumnias de Tynisson —ideólogo de la burguesía— contra los socialdemócratas; subrayando el carácter de clase de la moral, señala que sólo en una sociedad socialista, donde reinan relaciones de camaradería entre los hombres, surge una forma superior de familia, basada en un amor verdaderamente humano y el respeto mutuo.

El publicista proletario *Viktor Kinguisepp* (1888-1922) trató de problemas de la estética y la sociología marxistas. En su calidad de propagandista y organizador del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, escribió en 1912-1914 una serie de artículos que aparecieron en el periódico bolchevique estoniano *Kiir* (El Rayo).

Kinguisepp criticaba a la burguesía nacionalista por sus intentos de utilizar la literatura para difundir entre las masas populares una ideología burguesa que ella presentaba como popular. Juntamente con otros publicistas y escritores proletarios, Kinguisepp desenmascaró la esencia burguesa de la corriente literaria *Noor Eesti*. Decía que ese grupo trataba de colocar el arte por encima de los intereses de clase, pero que, de hecho, propagaba la ideología burguesa.

Al desarrollo de la ciencia materialista en Estonia contribuyeron poderosamente los científicos de la Universidad de Tartu: los geólogos N. I. Andrúsov y F. Y. Levinson-Lessing, el físico A. I. Sadovski, el biólogo A. N. Severtsov y otros. En su mayor parte, eran materialistas y portavoces de las tradiciones progresistas de la filosofía y de las ciencias naturales materialistas rusas. En aquel período no habían llegado todavía al materialismo marxista filosófico, pero con sus obras ayudaron a incrementar el poder del hombre sobre las fuerzas ciegas de la naturaleza, demostrando en el fondo el acierto de los principios del materialismo.

10. Moldavia.

A fines del siglo XIX y principios del XX, la tendencia filosófica dominante en Moldavia seguía siendo la idealista, místico-religiosa. Su principal representante era P. A. Krushevan, político reaccionario y uno de los organizadores de la Unión del Pueblo Ruso, director de los periódicos monárquicos *Bessarábets* y *Znamia*. Expuso sus ideas filosóficas en una serie de artículos, reunidos en un volumen titulado *Qué es Rusia* (1896). Krushevan interpretaba los acontecimientos históricos en consonancia con el idealismo subjetivo. "...En toda la historia de la humanidad, que tan pronto tiende a la luz como vuelve a sumirse en las tinieblas primitivas —escribía—, hay una cierta voluntad que con tenacidad, con insistencia, la arranca de esas tinieblas y confusiones, elevando su espíritu hasta la altura actual y convirtiendo al hombre en el señor de la tierra, en un semidiós." [117]

[116] *Elu ja voitlus*, 1 kd. Peterburi, 1907. lk. 21-72.
[117] P. A. Krushevan, *¿Qué es Rusia?*, Moscú, 1896, pág. 367 (en ruso).

Krushevan atacaba el arte realista, que él calificaba de "copia muerta y servil de la realidad". "El arte —escribía— ha sido dado al hombre para creer y no para negar, para crear la vida y no para destruirla." [118]

Alexandr Lúkich Krilov (1845-1916) predicaba el sometimiento de la ciencia a la religión. Trataba de probar que las creencias religiosas son primarias y eternas y que los conocimientos científicos se derivan de ellas. Krilov se manifestaba desacorde, por principio, con la opinión de Hegel respecto a que la filosofía está por encima de la religión y con las tentativas de Kant para conciliar el saber con la fe.[119] Krilov experimentaba una particular aversión por la filosofía materialista de Diderot, Helvetius y La Mettrie, que, según palabras suyas, "habían proclamado que la única existencia real es la material..." [120] Afirmaba que la materia no existe; "el átomo es un producto de meras especulaciones".[121]

Los científicos avanzados de Moldavia se pronunciaban en contra del idealismo y la teología, y defendían la filosofía materialista.

Pavel Ivanovich Rogovski (1882-1918), naturalista ruso residente en Moldavia, es autor de varios trabajos pequeños, pero interesantes (*Los cometas y el tiempo, ¿Es posible la inmortalidad?, El principio de la relatividad* y otros). En opinión de Rogovski, la materia es eterna e indestructible. "...Nada está quieto, todo se mueve, se modifica, se crea y se destruye, vuelve a crearse de los restos de lo viejo y muere para ceder paso a otro que es mejor, más perfecto, pero no sólo en la Tierra, sino, en general, en todo el universo..." [122]

Rogovski creía fervorosamente en el progreso infinito de los conocimientos humanos basados en el estudio de la naturaleza y sus leyes. Sin embargo, no pudo superar la concepción evolucionista vulgar del mundo y solía apoyar algunas conclusiones fundamentales de los idealistas "físicos". En sus trabajos afirmaba que "existe solamente la energía y sólo ella es real",[123] que "este mundo no es más que una representación de cada "yo" existente".[124]

El naturalista moldaviano *Alexei Gueorguievich Barladián* (1883-1960), autor de la obra *Bases experimentales del darvinismo*, defendía el materialismo contra la teología. Barladián reconocía los grandes méritos de Darwin, Lamarck y otros naturalistas e impugnaba a los idealistas que trataban de explicar los procesos biológicos mediante una fuerza espiritual sobrenatural.[125]

Otro gran representante del materialismo científico-natural en Moldavia fue *Anatoli Dimítrievich Kotsovski* (1864-1937). Las concepciones científicas y teóricas de Kotsovski se habían formado bajo la favorable influencia de los destacados naturalistas rusos V. M. Béjterev, I. I. Méchnikov e I. P. Pávlov.

[118] *Bessarábets*, 12 (25) de marzo de 1900.
[119] A. L. Krilov, *Ensayos pedagógicos*, Kishiniov, 1900, págs. 12, 24.
[120] Ibídem, pág. 79.
[121] Ibídem, pág. 82.
[122] *Dniestrovski Krai*, 30 de septiembre de 1913.
[123] Ibídem, 21 de noviembre de 1913.
[124] Véase *Ezhemesiachni Zhournal*, 1916, núm. 4, pág. 215.
[125] Ibídem.

Kotsovski defendía el determinismo y criticaba a los idealistas subjetivos, partidarios de Kant, que negaban el carácter objetivo de la ley de la causalidad. "La ciencia —escribía— es la doctrina de lo determinado y todos los intentos indeterministas se salen del ámbito de las investigaciones científicas." [126]

Kotsovski se negaba a sustituir las leyes de los fenómenos sociales por las leyes de la biología y no admitía la posibilidad de adjudicar a los fenómenos sociales el "carácter de géneros, especies y clases semejantes a como se ven en la zoología y la botánica".[127]

No obstante, las concepciones teóricas de Kotsovski eran contradictorias. Al principio se atenía a la idea positivista de los tres períodos en la historia del pensamiento humano.[128] Después de 1910 se inclinó a creer que el problema de la oposición entre el monismo materialista y el pluralismo no es la "oposición entre dos concepciones del mundo, sino tan sólo que la una completa la otra".[129]

Tanto Rogovski como Barladián y Kotsovski fueron incapaces de desplegar una lucha verdaderamente eficaz contra el idealismo, al no ser materialistas consecuentes.

La difusión de las ideas del socialismo científico permitió una crítica consecuente e irreductible de la filosofía idealista. Ya a fines del siglo XIX, cuando el movimiento obrero de Moldavia no hacía más que dar los primeros pasos, empezó a propagarse en el país la literatura marxista, el *Manifiesto del Partido Comunista*, el texto de los estatutos de la Asociación Internacional de los Trabajadores, la obra *Situación de la clase obrera en Inglaterra*, *Trabajo asalariado y capital*, etc.[130]

Las ideas marxistas-leninistas iban penetrando cada vez más y más en Moldavia; al mismo tiempo, seguían difundiéndose las obras leninistas. En 1905-1907 se conocían ya *Dos tácticas*, *El programa agrario de la socialdemocracia rusa* y otros trabajos de Lenin.

Simultáneamente, se propagaban en Moldavia revistas y periódicos marxistas: *Zariá* (El Alba), *Vperiod* (Adelante), *Zverdá* (La Estrella), *Pravda* (La Verdad), *Neuskaia Zverdá* (La Estrella del Neva), etc. Las ideas marxistas se abrieron paso hasta en las páginas de algunos periódicos democráticos legales que en 1905-1907 se editaban en Besarabia: *Ejo Besarabii* (El Eco de Besarabia), *Bessarábskaia Zhizn* (La Vida de Besarabia) y otros. Sin embargo, la escasez numérica de los obreros y su dispersión, así como la carencia de teóricos locales, obstaculizaban la amplia difusión de las ideas marxistas-leninistas en Moldavia.

[126] A. D. Kotsovski, "Sobre el problema de la responsabilidad criminal". En *Publicaciones de la Sociedad de naturalistas de Besarabia*, t. IV, Kisheniov, 1912-1913, pág. 221.

[127] Ibídem, pág. 150.

[128] A. D. Kotsovski, *Sobre la asistencia a los enfermos mentales en Rusia*, t. 1, Kiev, 1902, págs. 5-9.

[129] A. D. Kotskovski, "Sobre el problema de la responsabilidad criminal", edición citada, pág. 217.

[130] Véase Z. G. I. A. de la R. S. S. de Ucrania, folio 419, op. 1, d. 1212, ll 278, 280; d. 1506, ll 14-18.

11. Tartaria y Bashkiria.

El proceso del desarrollo del capitalismo en Rusia, a fines del siglo XIX y principios del XX, abarcó también a Tartaria y Bashkiria, donde empezaba a surgir la burguesía nacional, a formarse la clase obrera, y se operaba el proceso de diferenciación en los campesinos. Sin embargo, pese a cierta activación de la vida económica, Tartaria y Bashkiria seguían siendo regiones muy atrasadas de la Rusia zarista.

El clero musulmán era un defensor furibundo de las relaciones feudales-patriarcales. Ahogaba toda manifestación de libre pensamiento y toda ciencia, combatía no sólo el movimiento revolucionario, sino también las reivindicaciones de reformas burguesas en la esfera de la enseñanza y la religión, basándose en la reaccionaria filosofía del Islam.

La burguesía tártara y bashkir, que enarbolaba la enseña del nacionalismo, proclamaba falsas consignas sobre la "nación", la "libertad nacional" y la "cultura nacional", dotándolas de un contenido limitado de clase y tratando de impedir el movimiento revolucionario de los trabajadores y el desarrollo de la cultura democrática y del pensamiento social.

La ideología de la burguesía tártara y bashkir se iba haciendo cada vez más reaccionaria a medida que crecía el movimiento revolucionario de la clase obrera. Los representantes de la burguesía, alarmados por la revolución, propagaban en las páginas de la revista *Shuro*, de los diarios *Iulduz*, *Vakyt*, *Tormysh* y otros, editados en Kazán, Ufá y Orenburgo, ideas religiosas e idealistas. Afirmaban que "el sentido de la vida radica en el amor a Dios",[131] que la "fe nos ha sido dada en forma de lógica y está íntimamente vinculada a las leyes de la filosofía".[132] Un "filósofo" burgués tártaro, M. Janafi, trataba de demostrar que "sólo una visión religiosa del mundo proporciona respuestas exhaustivas a todos los problemas que atormentan al hombre".[133] Otro ideólogo de la burguesía nacionalista, M. Vazhítov, escribía que "la sociedad vive y vivirá... como un rebaño de ovejas, sin saber a qué abismo irá a dar... La verdad no existe, no ha existido ni existirá".[134]

El destacado demócrata ilustrado tártaro *Kaium Nasyrov* (1825-1902), ya a fines del siglo XIX fustigaba el oscurantismo religioso, abogaba por la instrucción de las masas populares y la comunidad con la cultura rusa avanzada. Las obras de Nasyrov, penetradas de concepciones materialistas espontáneas, de ideas patrióticas, de humanismo y democracia librepensadora, socavaban la influencia de la religión y el misticismo.

La ideología democrático-revolucionaria tártara-bashkir se fue formando, a principios del siglo XX, bajo la influencia de las ideas marxistas-leninista, difundidas entre los obreros y los intelectuales avanzados en las provincias de Kazán y Ufá. Sus representantes más notables fueron el poeta del pueblo *Habdula Tukai* (1886-1913), el clásico de la poesía tártaro-kashkir *Mazhit Gafuri* (1880-1934), el dramaturgo *Galiaskar*

[131] *Shuro*, 1911, núm. 3, pág. 72 (en tártaro).
[132] *Iulduz*. 1911, núm. 670 (en tártaro).
[133] *Ang*. 1913. núm. 21. pág. 37 (en tártaro).
[134] *Kazán Mojbire*, 1909, núm. 327 (en tártaro).

Kamal (1879-1933) y otros. En sus concepciones teóricas influyó la cultura rusa avanzada. En sus años mozos, Tukai, Gafuri y Kamal leían ya con entusiasmo a los clásicos de la literatura rusa; juntamente con los obreros rusos tomaban parte en las manifestaciones, repartían manifiestos y octavillas socialdemócratas y colaboraron en las primeras revistas y periódicos tártaros. En otoño de 1907, Tukai organizó en Kazán círculos literarios y publicó, juntamente con Kamal, revistas satíricas.

G. Tukai, G. Kamal y M. Gafuri fueron los primeros pensadores que plantearon problemas político-sociales relacionados con la vida de los trabajadores tártaros y bashkires. Daban a esos problemas una solución democrático-revolucionaria, coincidiendo en muchos casos con la posición de la socialdemocracia; combatían las fuerzas de la reacción y fustigaban a los defensores de las relaciones feudales y burguesas.

Tukai tradujo y publicó el libro de A. N. Baj, *El zar hambre*, prohibido por la censura, donde se exponía (desde el punto de vista del populismo revolucionario) la doctrina económica de Marx. Tukai simpatizaba con las ideas de Marx, aunque le faltaba preparación teórica para comprender en toda su profundidad el socialismo científico. En el artículo *El bienestar social*, Tukai hacía notar que la civilización conseguida gracias al trabajo humano favorece a una parte de la sociedad tan sólo, mientras que la mayor parte de ella, la creadora de todos los valores materiales y espirituales, carece de esos bienes. Culpando a los parásitos explotadores de los sufrimientos y la miseria del pueblo, Tukai escribía: "La vileza y crueldad inhumana de esos grupos sociales son las causas de todas las lágrimas, de la vergonzosa situación en que se hallan tantos seres inocentes." [135]

A la vez que defendían las reivindicaciones de libertad y régimen democrático de vida social, Tukai, Kamal, Gafuri y otros fustigaban el zarismo, desenmascaraban a los terratenientes y a los beyes, ponían al desnudo los vicios de la sociedad burguesa. En 1906, Tukai publicó un libro titulado *La guerra y la Duma del Estado*, en el cual criticaba la política antipopular de la Duma zarista y de sus principales partidos burgueses, y condenaba violentamente las guerras que se hacían por el afán de lucro y la conquista de fuentes de materias primas y mercados de venta.

Gafuri censuraba en sus versos la política colonial de las potencias europeas, sobre todo de Inglaterra, que, "como una malvada ave de rapiña, ha clavado sus garras en el cuerpo de Egipto".[136]

Simpatizantes decididos de las ideas socialistas, Tukai, Gafuri y Kamal comprendían que el régimen feudal-burgués había de ser sustituido inevitablemente por otro nuevo, socialmente justo, y comprendían la inevitabilidad histórica de la lucha revolucionaria contra la explotación. Tukai escribía:

> Por la verdad, el alma dispuesto a dar estoy.
> Con los socialistas voy, vuestro camino seguiré.[137]

[135] G. Tukai, *Obras*, t. 3, Kazán, 1956, pág. 131 (en tártaro).
[136] M. Gafuri, *Versos escogidos*. Kazán, 1939, pág. 9 (en tártaro).
[137] G. Tukai, *Versos, poemas, cuentos*, Kazán, 1951, pág. 43.

En la lucha contra el zarismo y su política chovinista, contra los nacionalistas tártaros y los cosmopolitas, Tukai defendía y propagaba la amistad y la colaboración fraternal entre los pueblos.

Los pensadores demócratas revolucionarios tártaros y bashkires, sobre todo Tukai y Gafuri, combatían enérgicamente a los teólogos oscurantistas filosofantes. Todas sus obras están informadas por la idea de la gran fuerza de la inteligencia humana, libre del opio religioso y la mística. Tukai y Gafuri consideraban que la misión de la mente humana no es conocer algo sobrenatural, creer en una felicidad ilusoria, sino estudiar y conocer detenidamente el mundo real, a fin de buscar en él la felicidad para el hombre.

Tukai y Gafuri consideraban que se debía conocer la realidad circundante para poderla modificar y conseguir que "triunfe la verdad sobre la mentira, la luz sobre las tinieblas, lo recto sobre lo torcido, la pureza sobre la corrupción".[138]

Esa exhortación al estudio de la propia vida, a la comprensión de las leyes de su desarrollo, constituían un fenómeno totalmente nuevo en la literatura tártara y bashkir, donde durante siglos habían imperado la mística y el fanatismo. En las poesías de Tukai *La religión, Pecado* y *El yugo;* en el folletón *Los beatos se alegran,* y en las poesías de Gafuri *El mulla que todo lo sabía, Pugna religiosa* y *En busca de la felicidad* se satirizan las ideas sobre la vida del más allá, se niegan las fábulas del infierno y el cielo y la inmortalidad del alma, y se subraya la estrecha relación entre el régimen dominante y la religión. En 1915, cuando el reaccionario clero musulmán trataba de justificar la guerra imperialista invocando a Dios, Gafuri escribió su famosa poesía *Bien se ve que no existes, Alá...* En esa poesía, que tanta resonancia tuvo en el mundo musulmán de Rusia, Gafuri puso de manifiesto la esencia explotadora de la religión.

Los pensadores demócratas revolucionarios tártaros y bashkires, basándose en las doctrinas estéticas de Belinski, Chernishevski y Dobroliúbov, luchaban contra los defensores del "arte por el arte", los decadentistas, simbolistas y demás representantes del idealismo en la estética, que negaban la belleza de la vida real, considerando que el pueblo no experimenta más que "pasiones materiales" y que por ello no es digno de servir de objeto del arte. Tukai y sus amigos defendían un arte combativo, un arte que interviene activamente en la vida y ensalza lo mejor y lo más avanzado, denunciando y rechazando todo lo reaccionario.

La reacción zarista, los nacionalistas burgueses y el clero musulmán perseguían a los pensadores democráticos, pero éstos, a pesar de todo, seguían llamando a la lucha revolucionaria. Gafuri escribía:

¡Para que a esos verdugos, *diu* [139]
el pueblo, implacable, extermine,
para poder libres respirar
necesitamos un año cinco vengador! [140]

[138] G. Tukai, *Obras*, ed. cit., t. 3, pág. 91.
[139] *Diu* significa diablos en tártaro. *Red.*
[140] M. Gafuri, *Versos escogidos*, Ufá, 1940, pág. 17.

Bajo la influencia de las ideas revolucionarias del marxismo, Tukai, Gafuri, Kamal y sus discípulos rompieron con la burguesía liberal, superaron las ilusiones pequeñoburguesas y recorrieron el complejo camino que va de la ilustración a la democracia revolucionaria, del idealismo al materialismo y al ateísmo. Su actividad político-social y literaria contribuyó al desarrollo de los elementos democráticos de la cultura tártara y bashkir, al despertar de la conciencia revolucionaria entre el pueblo trabajador de Tartaria y Bashkiria. A ello contribuyeron grandemente los escritores ilustrados bashkirios D. Iulty, S. Babich y otros.

Ya en los años 80 del siglo pasado empezaron a penetrar en Tartaria las ideas marxistas. En Kazán funcionaba el círculo marxista de N. E. Fedoséiev y allí fue donde se inició la actividad propagandística de Lenin. Hacia 1890 existían en Kazán los círculos marxistas de A. M. Stopani y N. E. Bauman. Más tarde desarrollaron allí su labor revolucionaria Y. M. Sverdlov, S. M. Kírov, V. V. Adoratski y otros.

A fines del siglo XIX se organizan también círculos marxistas en Bashkiria. Las dos visitas que hizo Lenin a Ufá en 1900, así como la actividad propagandística de A. D. Tsiurupa, N. K. Krúpskaia y Y. M. Svérdlov, contribuyeron a difundir las ideas marxistas en Bashkiria.

Las actividades revolucionarias de los socialdemócratas rusos, dirigidos por Lenin, así como la prensa bolchevique, influyeron en alto grado sobre el pensar y el sentir de los intelectuales avanzados de Tartaria y Bashkiria. El primer periódico bolchevique que se publicó en lengua tártara, *Ural*, editado en Orenburgo, desempeñó un papel importantísimo en la educación revolucionaria de los obreros, campesinos e intelectuales demócratas. Organizador y director de ese periódico fue Jusain Yamashev, miembro de los comités de Kazán y Ufá del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia. Yamashev, "...socialdemócrata sólido, "ortodoxo", sin la más mínima mezcla de nacionalismo",[141] y su colaborador, Gafur Kulajmetov, fundador de la literatura proletaria tártara, utilizaron en vasta escala las posibilidades legales y clandestinas para la propaganda de las ideas marxistas entre los tártaros y los bashkires. En numerosos manifiestos y artículos publicados en *Ural* y otros periódicos y revistas democráticas, explicaban las tesis fundamentales del socialismo científico y denunciaban el nacionalismo, el panislamismo y el panturquismo.

El periódico *Alga* (Adelante), órgano del comité bolchevique de Ufá, escribía en 1917: "Las ideas de Marx se propagan de día en día... Hombres de todo el mundo y de diversas nacionalidades siguen el camino de Marx, se manifiestan contra el capitalismo y su dominio. El marxismo es el arma más potente de los oprimidos." [142]

Ya en el período anterior a la Revolución de Octubre, los marxistas-leninistas habían contribuido decisivamente a la educación de los mejores representantes de la cultura democrática del pueblo tártaro y bashkir, a su incorporación al pensamiento social avanzado, a la preparación político-ideológica de las transformaciones socialistas en Tartaria y Bashkiria.

[141] *Proletari*. 24 (11) de octubre de 1905.
[142] *Alga*, 1917, núm. 2.

12. Osetia.

Después de la incorporación de Osetia a Rusia (fines del siglo XVIII y principios del XIX), en el desarrollo económico y político del pueblo osetio se produjeron grandes cambios. Las relaciones capitalistas empiezan a estructurarse después de la reforma campesina y son muy considerables también los cambios acaecidos en la vida espiritual del pueblo osetio, en el desenvolvimiento de su pensamiento social.

La primera generación de intelectuales avanzados de Osetia fueron los populistas revolucionarios, que ya en 1874 habían organizado en la ciudad de Vladikavkaz (en la actualidad Ordzhonikidze) un círculo dirigido por A. G. Ardasénov.

El poeta y publicista *Inal Dudárovich Kanúkov* (1851-1898) fue un destacado representante del pensamiento social de Osetia. Criticaba el orden social imperante, la arbitrariedad y las violencias, y abogaba por el mejoramiento de la vida económica, política y espiritual del pueblo.

La idea humanista constituye el factor determinante de las concepciones sociológicas y éticas de Kanúkov. Califica al hombre de corona de la creación, de punto supremo en el desarrollo de la naturaleza, y dice de él que es el poderoso soberano de la tierra, cuya mente "aspira a conocer la causa de todas las causas". Sin embargo, este ser poderoso e inteligente, que ha sometido a la naturaleza, sigue siendo "cautivo del sufrimiento" y no puede liberarse de las cadenas de la esclavitud. El escritor aspiraba de un modo consecuente e inflexible a la liberación política y espiritual del hombre; éste es su ideal ético y social, que defiende sin temor a dificultades ni obstáculos.

En sus artículos antimilitaristas, Kanúkov arremetía violentamente contra Joseph de Maistre y otros ideólogos burgueses para los cuales la guerra era de origen divino y constituía una ley universal. Calificaba de "silogismo salvaje" la afirmación mantenida en su tiempo de que "la guerra es un mal, pero un mal necesario". "¿Acaso puede ser necesario el mal? —escribe—. Es necesario lo que conduce al renacer moral e intelectual del hombre, lo que conduce a la unión de toda la humanidad y destruye las funestas diferencias que son mantenidas por esa misma guerra." [143]

Afanasi Abramovich Gassíev (1844-1916), hombre de ciencia y destacada personalidad social, contribuyó grandemente al desarrollo cultural del pueblo osetio. Es autor de *Fundamentos de la religión y la moral según la doctrina del filósofo Herbart y su escuela, Análisis del Corán, los dogmas y la moral* y otras obras.

Gassíev tuvo una significación progresista por la lucha que con su actividad publicística, social e ilustradora mantuvo contra los representantes de la ideología burguesa-feudal.

Como filósofo, Gassíev vacilaba entre el materialismo y el idealismo, inclinándose hacia el agnosticismo. No sabemos, afirmaba, cómo son los

[143] I. Kanúkov, *Antimilitarismo*, Archivo del Instituto de Investigación Científica de Osetia Septentrional, fondo de I. Kanúkov, d. 3.

objetos por sí mismos, no conocemos más que la forma en que se manifiestan.

Sin embargo, conocemos objetivamente las relaciones de las cosas, ya que el espacio y el tiempo en el cual se nos muestran no son formas de nuestra contemplación, como piensa Kant, sino que constituyen una cualidad objetiva de los elementos simples en sus relaciones.

Gassíev negaba, al mismo tiempo, la teoría de las ideas innatas que, en su opinión, se contradecían con la ciencia moderna. "Todas las ciencias naturales modernas —escribía— se oponen decididamente a las ideas innatas como ideas acabadas, determinadas." [144]

Gassíev era idealista en la interpretación de los fenómenos de la vida social. La vida social, espiritual y moral de la sociedad, según él, está determinada por la interacción de dos factores: la naturaleza exterior y las peculiaridades de la organización física y espiritual del pueblo. Para Gassíev, estos dos factores constituyen la "base interna", el "fundamento invisible" de la vida social, son los determinantes de su desarrollo y carácter.

En las concepciones sociológicas de Gassíev existen ciertos elementos materialistas. En oposición a los ideólogos de la burguesía y la aristocracia, así como a los chovinistas rusos, para los cuales el movimiento de los "abrek", el pillaje, el robo, eran propiedades innatas de los montañeses del Cáucaso, Gassíev afirmaba que esos fenómenos negativos no se debían a la naturaleza ni a la psicología de los pueblos del Cáucaso, sino a las condiciones económico-sociales de su vida, a la falta de tierras, la miseria, la carencia de derechos y la total despreocupación por su cultura. "¿Puede dudarse, acaso —escribe Gassíev—, de que esos son los factores que impiden de manera radical el desarrollo entre los montañeses del espíritu pacífico y de un régimen cívico?... Por consiguiente, ellos son los que deben ser suprimidos." [145]

La obra del gran poeta osetio y demócrata revolucionario *Kosta Levánovich Hetagúrov* (1859-1906) contribuyó grandemente al desarrollo del pensamiento político-social y filosófico de Osetia en el último cuarto del siglo XIX y principios del XX.

Kosta, acabados los estudios secundarios en Stávropol, ingresó en 1881 en la Academia de Bellas Artes de San Petersburgo, donde se formó, en lo fundamental, su concepción del mundo bajo la influencia de los demócratas revolucionarios rusos Chernishevski, Dobroliúbov, Nekrásov y otros. De regreso a Osetia, Hetagúrov se entregó a una intensa labor social e ilustrada. Desarrolló fructíferamente las ideas democrático-revolucionarias que tan bien había asimilado. Enjuiciaba con un criterio materialista muchos problemas de la vida social, por ejemplo, comprendía perfectamente que para el progreso cultural es imprescindible el desarrollo económico y político del pueblo, que los rasgos del carácter y la psicología de los pueblos, lo mismo que la fisonomía moral de los individuos, están determinados por las condiciones económico-sociales de su vida. En opinión

[144] *Lecturas Cristianas*, 1878, núms. 5-6, pág. 633.

[145] A. Gassíev, *Situación económico-agraria de la población indígena y de los cosacos en el Cáucaso Septentrional*, Vladikavkaz, 1909, pág. 11.

de Kosta, las creencias religiosas, los prejuicios, etc., de los hombres están relacionados asimismo con las condiciones materiales de su vida.

Kosta comprendía justamente que la diferenciación de clase en el campo y la calamitosa situación de los campesinos de Osetia no se debía únicamente a la política colonizadora del zarismo, sino también a los señores feudales (aldarah) del país, que él calificaba de "los peores enemigos del bienestar económico y moral de la población osetia".[146]

Kosta Hetagúrov fustigaba violentamente el régimen colonial del zarismo, ponía de manifiesto su carácter despótico y antipopular, aunque subrayando, al mismo tiempo, que la anexión de Osetia a Rusia constituía "un factor histórico de excepcional importancia", de gran trascendencia, ya que, según palabras de Kosta, contribuyó al rápido avance de Osetia por el camino del progreso. Kosta fue un gran propagandista de la cultura rusa.

El problema del alcance histórico del desarrollo del capitalismo preocupaba a Hetagúrov. A diferencia de los populistas, consideraba que el desarrollo de las fuerzas productivas es imprescindible para el crecimiento económico y cultural. Refiriéndose a estas perspectivas de desarrollo, Kosta escribía: "...Nuestro país está viviendo unos momentos de suma importancia histórica... Nos hallamos en vísperas de reformas que modificarán de manera radical el orden de cosas reinante entre nosotros y, claro está, para mejorar." [147]

Kosta no dejaba de señalar, al mismo tiempo, los vicios del capitalismo, que criticaba duramente. En el régimen capitalista, escribe Hetagúrov, "...la fuerza humana viva... es explotada del modo más bárbaro".[148]

Todas las obras de Kosta Hetagúrov están imbuidas de la idea de que la lucha revolucionaria es necesaria; esta idea adquiere una forma particularmente brillante en la antología *Iron Fandyr* (La lira de Osetia), que constituye el punto culminante de su obra como poeta.

> Feliz no he sido, mas dispuesto estoy
> a dar la libertad, que por dicha estimo,
> por un paso solo que procurar al pueblo
> pudiese el camino hacia la libertad.[149]

Las concepciones éticas de Kosta Hetagúrov están basadas en el humanismo y la democracia revolucionaria. Kosta consideraba que la ética, las normas y las reglas de conducta de los hombres en la sociedad, sus principios morales, tienen un carácter históricamente condicionado. Una u otra moral no es algo innato, inherente de un modo constante a la naturaleza humana; las normas morales dependen de la posición social de los hombres, de las condiciones de su vida.

Esta concepción democrático-revolucionaria sobre el mundo condiciona, a su vez, las ideas estéticas de Kosta Hetagúrov. Considera la creación artística como el arma principal en la lucha contra la injusticia social y el régimen existente.

[146] Kosta Hetagúrov, *Obras completas*, t. III, Moscú, 1951, pág. 183.
[147] Ibídem, págs. 69-70.
[148] Ibídem, pág. 177.
[149] Ibídem, t. II, Moscú, 1951, pág. 108.

Para Kosta, la literatura y el arte son un fenómeno social, indisolublemente unido a los intereses radicales y a las necesidades esenciales del pueblo. Mantuvo una lucha consecuente e irreductible contra el decadentismo y el simbolismo en la literatura y el arte; según Kosta, el arte no debe buscar fantasías y ficciones sin contenido, sino la reproducción de la vida real. En oposición a los decadentes, veía en el arte un medio potente para influir sobre el pueblo.

Kosta, que era ateo, mantenía una actitud negativa hacia todas las religiones que en aquel entonces existían en Osetia: la cristiana, la musulmana, etc., y criticaba duramente a los servidores del culto por su fanatismo, mendacidad y la más insolente explotación de la ingenuidad humana. La creación y las concepciones teóricas de Kosta Hetagúrov ejercieron una gran influencia sobre el desarrollo del pensamiento social y la cultura de Osetia.

Gueorgui Mijáilovich Tsagólov (1871-1939) fue uno de los discípulos más fieles de Hetagúrov.

Tsagólov, destacado publicista, poeta y demócrata revolucionario, comprendía que una concepción del mundo correcta e integral tiene la mayor importancia para la solución de los problemas político-sociales. "El pensamiento, el saber, la concepción del mundo —escribía en el periódico *Séverni Kavkaz*— es una luz creadora de vida y corremos el peligro de perdernos entre las tinieblas generales si no alumbramos el camino con esa luz." [150]

Tsagólov centraba su atención en los problemas de la vida social. Consideraba la historia de la sociedad como un proceso de movimiento ascendente sujeto a leyes, como un proceso en el cual todo lo esencial "transcurre bajo la presión de la necesidad histórica",[151] y subrayaba "la sujeción a leyes que preside la sucesión de las fases del desarrollo histórico".[152] Tsagólov escribía que las "leyes económicas son comunes y obligatorias, en sus rasgos generales, para todos los países y pueblos. Por eso, un pueblo tan pequeño como el de Osetia tampoco podía eludir la acción de esas leyes." [153]

Haciendo frente a los intelectuales aristócratas y burgueses de Osetia, quienes negaban la existencia en el país de clases antagónicas y contradicciones sociales, Tsagólov, apoyándose en numerosos hechos tomados de la vida social, afirmaba con razón que la lucha de clases es "el contenido principal de la vida campesina de la Osetia moderna".[154]

Tsagólov comprendía la significación histórica progresista del capitalismo, pero veía también que ese nuevo régimen, lejos de haber liberado a los hombres de la miseria y de las "desesperantes necesidades", los había, por el contrario, sojuzgado todavía más, ocultando "todo el horizonte con terribles nubes".

Aunque Tsagólov conocía la literatura marxista, no llegó a ser mar-

[150] *Séverni Kavkaz*, 1900, núm. 11.
[151] G. Tsagólov, *El país de la miseria sin esperanza*, Vladikavkaz, 1912, pág. 96.
[152] G. Tsagólov, *Recuerdos* (manuscrito, pág. 377). Archivo del Instituto de Investigación Científica de Osetia del Norte, Fondo G. Tságolov, d. 7.
[153] *Terskie Vedomsti*, 1900, núm. 6.
[154] Ibídem.

xista; presentía sin embargo, la proximidad de la revolución y estaba profundamente convencido de su triunfo.

*

El análisis del desarrollo de las ideas filosóficas y sociológicas en Ucrania, Bielorrusia, Transcaucasia, Asia Central, países del Báltico, Moldavia, Bashkiria, Tartaria y Osetia, lo mismo que en otros pueblos que ahora integran la U.R.S.S., demuestra que el período comprendido entre fines del siglo XIX y principios del XX fue una etapa de viraje en la historia de su pensamiento filosófico y sociológico.

Con el advenimiento del período imperialista se agudizaron notablemente las contradicciones económicas y sociales, se intensificó la lucha de liberación de los pueblos contra el yugo social y nacional y cobró auge el movimiento revolucionario de la clase obrera.

El acontecimiento más importante y significativo en la historia del pensamiento filosófico y sociológico de los pueblos que ahora forman la U.R.S.S. fue la difusión de la ideología marxista-leninista, determinada por el crecimiento del movimiento obrero revolucionario. Las obras de los clásicos del marxismo, traducidas a los idiomas de los pueblos de la U.R.S.S., los periódicos y revistas bolcheviques, las hojas volantes, las proclamas, los manifiestos y demás documentos políticos y teóricos editados por el C.C. del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia y las organizaciones locales del Partido, contribuyeron en alto grado a la difusión de las ideas marxistas.

Los destacados dirigentes del Partido Bolchevique y del movimiento obrero de toda Rusia, V. Vorovski, G. Petrovski, N. Skripnik, A. Shliiter y otros (en Ucrania), P. Lepeshinski, A. Miásnikov, M. Frunze (en Bielorrusia), M. Azizbekov, L. Kezjoveli, F. Majaradze, A. Mikoian, N. Narimánov, S. Ordhonikidze, S. Spandarián, J. Stalin, S. Shaumián y A. Tsukulidze (en Transcaucasia), Z. Angaretis, M. Kalinin, V. Kapuskas, V. Kinguisepp, J. Peguelman, F. Rosin y P. Stuchka (en los países del Báltico), D. Polulián (en el Asia Central) y otros muchos que durante largos años dirigieron la actividad político-revolucionaria y teórica de las organizaciones socialdemócratas, desempeñaron un papel importante en la difusión del marxismo-leninismo. Estos marxistas-leninistas propagaban las ideas del materialismo dialéctico e histórico, defendían y aplicaban la filosofía marxista-leninista a las condiciones históricas de la vida y la lucha revolucionaria de los distintos pueblos de la U.R.S.S.

El carácter peculiar de las condiciones históricas de Asia Central y Kazajstán, así como de Moldavia, Osetia, Tartaria y Bashkiria, donde se conservaban profundos vestigios de las relaciones feudales, determinaron el desarrollo relativamente lento del pensamiento político-social y filosófico de esos países. El atraso económico-social, el exiguo número de obreros, el analfabetismo casi total de la población, no contribuían a la propagación y el desarrollo de las ideas del marxismo-leninismo en esas zonas periféricas del imperio ruso, por lo cual la asimilación de la doctrina del socialismo científico por las masas populares, la amplia difusión de las ideas filosóficas del marxismo-socialismo se hizo posible únicamente después del triunfo de la Gran Revolución Socialista de Octubre.

Pensadores demócratas avanzados de los pueblos de Kazajstán y Asia Central, Moldavia, Osetia, Bashkiria y Tartaria como A. Barladián, Gafuri, Sultan-Mahmut Torarguirov, Toktogul Satilganov, Tukai, Hamza Hakim-zade, Kosta Hetagúrov, así como sus antecesores, los demócratas-revolucionarios del siglo XIX, aportaron su contribución a la historia del pensamiento político-social y filosófico de los pueblos soviéticos, mantuvieron una activa lucha contra las concepciones del mundo idealistas y reaccionarias, abonando así el terreno para la difusión del marxismo-leninismo.

El marxismo-leninismo fue una doctrina verdaderamente internacional que mostraba el único camino certero para la consecución de los ideales progresistas, en nombre de los cuales lucharon los pensadores revolucionarios de los pueblos que hoy forman la U.R.S.S., el camino hacia la victoriosa Gran Revolución Socialista de Octubre, que vino a señalar el comienzo de una nueva era en la vida económico-social y espiritual de la humanidad.

CAPITULO IX

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN LOS PAISES DE EUROPA ORIENTAL DESDE FINES DEL SIGLO XIX HASTA LA TERMINACION DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

A fines del siglo XIX y principios del XX, la mayor parte de los pueblos de Europa Oriental seguían padeciendo el yugo nacional de las grandes monarquías europeas y de Turquía. En aquel entonces, muy pocos pueblos del Oriente europeo habían formado sus propios Estados independientes (Bulgaria, Rumania, Servia y Montenegro). Tanto entre los pueblos que habían conseguido su independencia nacional como entre aquellos que no la habían conquistado aún, predominan, en lo fundamental, durante ese período, las relaciones de producción capitalistas, aunque el yugo nacional y la dependencia de las potencias capitalistas frenaban el rápido desarrollo de las fuerzas productivas. El capital "nacional" iba desplazando cada vez más el centro de su actividad del comercio, la artesanía y la usura al desarrollo de la industria; en países como Bohemia, Moravia, Hungría y Polonia se crearon los primeros monopolios, que caracterizan la fase imperialista en el desarrollo del capitalismo. En Albania seguía dominando el régimen feudal.

El incremento numérico del proletariado industrial y el reforzamiento de las posiciones de la burguesía grande y media empieza a ejercer durante el período que estamos examinando una influencia decisiva sobre el auge de la lucha de clases y la distribución de las fuerzas políticas en los países de Europa Oriental. El movimiento obrero socialista toma mayor impulso y fortaleza. Las huelgas, los mítines y las manifestaciones políticas de los obreros provocan una resistencia encarnizada por parte de la burguesía y los opresores extranjeros. El centro de la lucha revolucionaria se traslada a Rusia. La revolución rusa de 1905-1907 dio un poderoso impulso al auge del movimiento obrero en otros países de Europa Oriental, en los cuales empiezan a organizarse también partidos y organizaciones socialdemócratas.

Los intelectuales más avanzados se acercan a la clase obrera, organizan y fortalecen el movimiento obrero, llevando a él la conciencia socialista. Deseosos de elaborar una teoría revolucionaria correcta, siguen atentamente el desarrollo del marxismo en otros países.

Aunque en la divisoria de los siglos XIX y XX el desarrollo del capitalismo y el incremento del movimiento obrero conducen al debilitamiento de las posiciones de la reacción monárquico-feudal y eclesiástica, el desarro-

llo político-social y económico de los países de Europa Oriental se ve muy obstaculizado por los vestigios del feudalismo, como son el absolutismo, las formas de explotación medievales y una cruel opresión de las nacionalidades. Las tareas de la revolución democrático-burguesa no habían sido resueltas en la mayor parte de los países de Europa Oriental, donde seguían perdurando los vestigios feudales y el yugo nacional.

Esos vestigios feudales en todos los dominios de la vida económica, social y política creaban dificultades muy grandes para el desarrollo de las relaciones sociales en pueblos como Albania, Eslovaquia y Macedonia. Al mismo tiempo, en los países de Europa Oriental se van agudizando las contradicciones entre el proletariado y la burguesía. El entrecruzamiento de las diversas formas de explotación, la feudal y la capitalista, creaba situaciones particularmente penosas para las masas populares de esos países.

Las diversas tendencias del pensamiento social de esos países, monárquico-reaccionarias, liberales burguesas y democráticas, resolvían de distinta manera los problemas de la emancipación social y nacional.

La descomposición del régimen feudal y la invasión del capital extranjero en los países dependientes de Europa Oriental trae consigo la agudización de las contradicciones entre las masas trabajadoras de esos países y los sojuzgadores extranjeros. En estas condiciones se intensifica cada vez más la lucha de liberación nacional de los pueblos oprimidos, a la cual empiezan a incorporarse las masas populares. Esta lucha ejerce una influencia directa sobre el desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico progresivo. La burguesía nacional de los pueblos oprimidos, no vinculada al capital extranjero, aspira, como antes, a la independencia nacional. Los círculos conservadores de la burguesía nacional, que dependen del capital extranjero, traicionan los intereses nacionales y se alían con la burguesía de las naciones opresoras. En esta lucha por la liberación nacional, la clase obrera se revela como la fuerza más progresista.

Debido a estas condiciones tan complejas en las que se entrecruza todo género de contradicciones económicas y políticas, el pensamiento filosófico y sociológico de los pueblos de Europa Oriental sigue un camino complejo y contradictorio; su nivel y carácter vienen determinados por el desarrollo económico-social de esos países. El pensamiento político-social y filosófico progresista de los pueblos de Europa Oriental se forma en lucha con la reaccionaria ideología de los opresores extranjeros y los círculos feudales y eclesiásticos, en lucha contra la ideología burguesa. Un importante papel en esta lucha corresponde a las primeras organizaciones obreras y sus órganos de prensa, que divulgan los principios de la doctrina marxista, y traducciones de las obras de Marx y Engels. En lucha contra el revisionismo de Bernstein, los marxistas revolucionarios de algunos países de Europa Oriental utilizan también las obras de V. I. Lenin, en particular *¿Qué hacer?*, que contribuyó, en gran medida, a desenmascarar la teoría y las prácticas de los revisionistas de la II Internacional.

A medida que se incrementa el movimiento revolucionario obrero, se agudiza más y más la lucha entre el marxismo y el oportunismo, manifestación de la ideología burguesa en el seno del movimiento obrero. Sin embargo, a principios del siglo XX, en el movimiento obrero de algunos

países de Europa Oriental triunfan temporalmente el reformismo y el revisionismo. Los elementos revolucionarios en el seno del movimiento obrero combaten el revisionismo y critican la filosofía burguesa, que va adquiriendo un carácter reaccionario y anticientífico cada vez más manifiesto.

De este modo, en la lucha entre el marxismo y la ideología burguesa se centra la vida ideológica de los países de Europa Oriental.

1. Polonia.

A principios del siglo XX, en las tierras polacas, dominadas aún por las potencias vecinas, el capitalismo entra en su fase de monopolio. Este proceso tiene lugar en presencia de muy importantes vestigios feudales. Las contradicciones de clase adquirieron un carácter de singular virulencia en el Reino Polaco, que formaba parte de la Rusia zarista, en la cual se había producido la revolución democrático-burguesa de 1905-1907, que ejerció gran influencia sobre el desarrollo del movimiento revolucionario en las tierras polacas anexionadas por Prusia y Austria-Hungría.

Las complejísimas contradicciones sociales, características de la sociedad polaca en la época imperialista, se vieron reflejadas en la lucha ideológica que abarcaba todas las esferas de la vida espiritual del pueblo. Lo principal en ellas era la lucha de la concepción marxista, proletaria, del mundo contra la ideología de la gran burguesía y los señores feudales. Esta ideología no era única, ya que en el campo antimarxista había contradicciones entre diversas concepciones y tendencias. Contradicciones que se manifestaron, en particular, en la larga polémica mantenida entre la filosofía espiritualista católica, que representaba la ideología feudal más reaccionaria, y la filosofía positivista burguesa.

Sobre el abigarrado fondo de las distintas corrientes filosóficas idealistas, difundidas en aquel período en Polonia y copiadas de Europa Occidental y los Estados Unidos: neokantismo, nietzscheanismo, empiriocriticismo, pragmatismo, positivismo, etc., destacaba la tendencia propugnada por el filósofo burgués *Kazimierz Twardowski* (1866-1938). Twardowski fue un destacado representante del campo idealista en la filosofía polaca; a partir de 1895 y durante largos años fue catedrático en la Universidad de Lvov; propugnaba las ideas del filósofo austriaco Brentano, según las cuales la psicología empírica, interpretada al modo neorrealista, había de ser la ciencia fundamental y básica en el sistema de los conocimientos filosóficos. La psicología empírica era, según Twardowski, el punto de partida para el análisis idealista de los problemas de la teoría del conocimiento. Combatiendo el relativismo, Twardowski afirmaba, en su trabajo *Sobre las llamadas verdades relativas* (1900), que "cada juicio verdadero es siempre y en todas partes verdadero".[1]

Twardowski combinaba los métodos positivistas en la teoría del conocimiento con elementos de un dogmatismo neoescolástico: reconocía la creación divina del mundo, la inmortalidad del alma, la doctrina tomista sobre las diferentes clases de existencia, al tiempo que atacaba violenta-

[1] Kazimierz Twardowski, *Rozprawy i artykuly filozoficzne*, Lvov, 1927, pág. 65.

mente el materialismo de Haeckel. Señalaba, a la par, la importancia que tenía la elaboración de los problemas de la lógica formal y precisó algunas definiciones de los conceptos lógicos. Twardowski fue el iniciador de la primera Sociedad Filosófica de Polonia, creada en 1904, y fundó la "escuela" filosófica de "Varsovia-Lvov".

Ciertas capas de la burguesía polaca, interesadas en el desarrollo de la industria, la ciencia y la técnica, promovieron a sus filósofos, que defendían los principios del positivismo. El representante más destacado del positivismo polaco fue el filósofo *Adam Mahrburg* (1855-1913), que en 1898, con el publicista *Wladislaw Weryho* (1868-1917), fundó la *Revista Filosófica*, que era la primera en su género en Polonia.

En sus trabajos *La teoría de la finalidad desde el punto de vista científico* (1888), *El monismo moderno y sus repercusiones en nuestro país* (1890), *La filosofía contemporánea* (1903), *Sobre el carácter científico de la metafísica* (1903) y otras, Mahrburg atacaba la filosofía católica y, en particular, a sus representantes más destacados: Morawski y Pawlitski. Criticaba la concepción religiosa, irracionalista y teológica del mundo, y rechazaba conceptos tales como los de "Dios", "alma", "fuerza vital", "existencia trascendental", "verdad absoluta", etc. Sin embargo, Mahrburg negaba al mismo tiempo las concepciones materialistas, afirmando, por ejemplo, que el átomo es una construcción artificial que sirve únicamente para regular los fenómenos en la química y la física.

El ambiente ideológico de Polonia a principios del siglo XX se caracterizaba por la difusión de diversas teorías filosóficas reaccionarias, que la burguesía y los terratenientes contrarrevolucionarios oponían al movimiento revolucionario y al marxismo, así como del oportunismo en el movimiento obrero.

La ideología oportunista pequeñoburguesa polaca fue fundamentada filosóficamente por *Edward Abramowski* (1868-1918), que hacia 1890 se acercó al movimiento obrero y gozaba, incluso, de la fama de ser un "teórico del socialismo" entre el ala derecha de los miembros del partido socialista polaco. De hecho, Abramowski jamás fue marxista, y durante su permanencia en el extranjero (1892-1896) se formó como filósofo burgués, hostil al marxismo.

En su intento de refutar el materialismo histórico desde las posiciones idealistas subjetivas, Abramowski afirmaba que "todo cuanto *existe*, no en el sentido metafísico, sino en el positivo, es decir, lo que *existe* como un objeto que puede formar parte de nuestra experiencia interna o externa, *existe* sólo porque es objeto de nuestro pensamiento o puede serlo".[2] Esta tesis de Abramowski demuestra que parte plena y totalmente de posiciones idealistas subjetivas, berkeleianas. Abramowski aplica el punto de vista idealista subjetivo a los fenómenos de la vida social y propugna la teoría del "fenomenologismo social", que reduce todos esos fenómenos a hechos de la conciencia individual. En opinión de este filósofo, el factor decisivo del desarrollo social es la esfera de las necesidades individuales de los hombres, que él llama "conciencia"; esta conciencia es, en su interpretación, el "origen del mundo de los fenómenos sociales". Un nuevo

[2] E. Abramowski, *Pisma*, t. II, Varsovia, 1924, pág. 17.

régimen, según palabras de Abramowski, no es más que la "nueva conciencia del individuo socialmente organizada".[3]

Partiendo de esta concepción, Abramowski expone la teoría ética pequeñoburguesa de la "revolución moral". Lo primero de todo que se debe revolucionar es la moral, gracias a lo cual se puede pasar al socialismo sin lucha política. El nuevo régimen social, en opinión de Abramowski, se limitará a culminar la "revolución moral". La conclusión lógica de esta doctrina fue la reaccionaria utopía del "socialismo sin Estado", de la posibilidad de que el Estado "vaya desapareciendo" ya dentro del régimen capitalista gracias a la realización de las ideas "cooperativistas" que Abramowski tomó de los sindicalistas franceses.

Las reaccionarias utopías pequeñoburguesas de Abramowski aportaban una corriente reformista al movimiento obrero polaco.

En la divisoria de los siglos XIX y XX gozaba de gran influencia en los medios intelectuales de la burguesía *Stanislav Brzozowski* (1876-1911), filósofo, publicista y crítico literario. Rasgo característico de la filosofía de Brzozowski es el extremo eclecticismo que preside sus obras fundamentales: *La leyenda de la joven Polonia* (1909), *Ideas* (1910), *Voces en medio de la noche* (1912) y otras. El propio Brzozowski reconoce que sobre él habían ejercido gran influencia Kant, F. A. Lange, Avenarius, Nietzsche y Przybyszewski,[4] un nietzscheano polaco. En la concepción del mundo de Brzozowski se combinaban elementos de pragmatismo y agnosticismo: "La verdad... —escribía— no es más que la forma de adaptación del pensamiento humano y no puede reflejar certeramente el mundo objetivo, que está al margen de nuestra conciencia. Las verdades no son más que signos que nos permiten no perdernos en el caos de los fenómenos... Cada pensamiento, cada sistema de conceptos que nos ayudan a conseguir los resultados apetecidos, se convierten en verdad científica." [5]

En el período revolucionario de 1905-1907, Brzozowski conoció las obras que Marx había escrito en su juventud, y las interpretó en el espíritu del voluntarismo subjetivo. Adversario del marxismo, Brzozowski calumniaba a Engels, calificándole de "antimarxista", y oponiéndole a Marx, quien, en su opinión, también "se equivocaba". Brzozowski negaba la necesidad de la lucha política; decía que la liberación de la clase obrera debía producirse por medio de la reorganización de su "voluntad y fe" en el marco del régimen capitalista. Brzozowski, que se hacía pasar por marxista "auténtico", perjudicó considerablemente el desarrollo de la ideología marxista en Polonia.

En oposición a las diversas tendencias idealistas que predominaban en la filosofía burguesa polaca de principios del siglo XX, el pensamiento filosófico materialista se desarrolló, ante todo, en las ciencias naturales. Las investigaciones bioquímicas de Nencki y León Marchlewski volvieron a confirmar la unidad de los organismos animales y vegetales, hecho que contribuyó a la penetración ulterior en el campo científico de la idea dialéctica sobre los fenómenos de la naturaleza.

[3] E. Abramowski, *Pisma*, t. II, págs. 202, 224-225.
[4] St. Brzozowski, *Idee*, Lvov, 1910, pág. XXI.
[5] Ibídem, págs. 54-55.

Entre los científicos polacos y de todo el mundo ocupa un puesto destacado la gran química polaca *María Sklodowska* (1867-1934), esposa del físico francés Pierre Curie, con el cual descubrió un nuevo elemento químico: el radio.

María Sklodowska, hija de un profesor de matemáticas, nació en Varsovia. En los años de su juventud estuvo en contacto con los revolucionarios polacos, a los que ayudaba. En aquel entonces estaba influida por el positivismo. Más tarde marchó a París, a fin de cursar estudios superiores. El positivismo de María Sklodowska, lo mismo que el de P. Curie y de la inmensa mayoría de los naturalistas, venía a ser una forma de protesta contra la filosofía idealista religiosa oficial, manifiestamente hostil a los fundamentos materialistas de las ciencias naturales. Los científicos aportaban a la doctrina positivista de Comte un contenido materialista que se deducía de su propio materialismo científico-natural y no dejaba lugar a la tendencia agnóstica de las concepciones comtianas.

Cuando Henri Becquerel descubrió las radiaciones de las sales de uranio, María Sklodowska pasó a estudiar este nuevo fenómeno. Su convencimiento de que no se trataba de un estado temporal de la sustancia, sino de que se había descubierto una propiedad física inherente a los *propios átomos*, lo mismo que les es inherente la masa (peso atómico), las propiedades químicas (valencia), ópticas (un espectro especial), etc., desempeñó un papel decisivo. El reconocimiento de que los nuevos rayos son emitidos por los propios átomos del uranio, que la radiación es una propiedad de los átomos de uranio y torio, condujo al descubrimiento del radio. Esto equivalía a reconocer la realidad de los propios átomos, su existencia objetiva. De este modo, una idea profundamente materialista, aunque no formulada filosóficamente, orientó a María Sklodowska y a P. Curie, que se unió muy pronto a ella, en su descubrimiento. "De las investigaciones de Becquerel, escribía M. Sklodowska-Curie, se deducía que el uranio proporcionaba una radiación más intensa que sus combinaciones. María Curie investigó sistemáticamente todos los elementos conocidos en aquel entonces, asi como sus combinaciones, con el fin de averiguar si eran radiactivas... Las mediciones hechas por María Curie confirmaron que la intensidad de la irradiación de las combinaciones del uranio aumentaba a medida que aumentaba en ella la proporción de uranio. Lo mismo observó en las combinaciones de torio. Por consiguiente, la radiactividad de estos elementos es una *propiedad atómica*." [6]

En 1898 los esposos Curie descubrieron dos nuevos elementos químicos —el polonio (llamado así en honor de la patria de María Sklodowska-Curie) y el radio—. El descubrimiento del radio, cuya radiactividad resultó ser millones de veces más intensa que la del torio y el uranio, le permitió estudiar profundamente los fenómenos relacionados con ella, poner de manifiesto sus leyes y esencia, sentando de este modo los cimientos experimentales de la física nuclear.

El destacado físico materialista polaco *Marian Smolujowski* (1872-1917) defendía también la línea materialista. Sus investigaciones en física estadística contribuyeron de un modo inapreciable al desarrollo de la ato-

[6] María Curie, *La radiactividad*, Moscú-Leningrado, 1947, págs. 118-119.

mística. Sus trabajos, que demostraban la realidad directa de los átomos y las moléculas, significaron un factor importante en la lucha entre el materialismo y el idealismo en las ciencias naturales, contribuyendo a la derrota de Ostwald y su energetismo.

Cuando a fines del siglo XIX se intensificaron entre diversos naturalistas las ideas antiatómicas, el positivismo adujo contra la atomística un argumento puramente empírico: los átomos y las moléculas no han sido vistos por nadie. Smolujowski indicaba que los antiatomistas limitan las tareas de la física a la simple descripción de los fenómenos observados por medio de ecuaciones matemáticas, renunciando a la búsqueda teórica de la esencia de las cosas.

El físico materialista Boltzmann hizo grandes elogios de los trabajos de Smolujowski. Este fue el autor de la teoría de las fluctuaciones, parte importantísima de la teoría cinética molecular. La teoría de las fluctuaciones de Smolujowski se deduce directamente de la existencia de partículas en la materia: los átomos y las moléculas. Si los átomos y las moléculas existen, el concepto de la distribución uniforme y de la densidad puede aplicarse a cualquier sustancia, por ejemplo, a cualquier gas. Pero el movimiento de los átomos y las moléculas en la sustancia conduce, al mismo tiempo, a desviaciones, no sujetas a leyes, del valor medio de la densidad. Para Smolujowski, el concepto de fluctuación de la densidad equivale a una cierta desviación del valor medio de la densidad de los átomos o de las moléculas en la sustancia dada. Las fluctuaciones, según Smolujowski, no son modificaciones casuales, completamente caóticas, que se producen en los átomos y las moléculas, sino cierto proceso, sujeto a leyes, que pone de manifiesto, por ejemplo, la dependencia regular entre el número de partículas que en un momento dado de tiempo se encuentran en un cierto volumen y la probabilidad de la existencia de uno u otro número de partículas en el momento siguiente.

El análisis de la naturaleza del movimiento browniano fue también una prueba convincente de la veracidad de la teoría atomística. El trabajo de Smolujowski sobre este importante problema de la atomística se publicó algo más tarde que la investigación análoga de A. Einstein. Precisamente después de los trabajos de Einstein y Smolujowski, brillantemente confirmados por las investigaciones de Perrin, los antiatomistas se vieron obligados a cesar en sus ataques contra la doctrina atomística. En los problemas de la teoría cinética y la termodinámica, Smolujowski rechazó la reaccionaria idea de la "muerte térmica" del universo. Como es natural, el autor de la teoría de las fluctuaciones apoyaba a Boltzmann también en este problema. Apoyaba la hipótesis de las fluctuaciones, avanzada para su tiempo, según la cual en todo el universo se originan inevitablemente enormes fluctuaciones en el estado del equilibrio termodinámico. En opinión de Smolujowski, nuestro universo, donde rige la ley del aumento de entropía, se encuentra en un estado de fluctuación semejante.

Desde el punto de vista científico actual, la hipótesis de las fluctuaciones revela debilidades esenciales. Sin embargo, en su tiempo estaba dirigida contra la deformación idealista de los éxitos científicos.

Smolujowski, que era ateo y solía criticar la religión y a los eclesiásticos, no siempre se mostraba consecuente en sus ideas filosóficas, pues a

veces hacía concesiones al positivismo. En conjunto, la actividad científica de Smolujowski se combinaba con su profunda fe en la veracidad de los principios materialistas, que él aplicaba en sus investigaciones científicas, al defender y desarrollar la atomística clásica en su lucha contra los ataques por parte de la filosofía positivista de fines del siglo XIX y comienzos del XX.

Las ideas del socialismo científico, que empezaron a penetrar en Polonia ya en la segunda mitad del siglo XIX, en el período del imperialismo, se convirtieron en un arma formidable del Partido Socialdemócrata del Reino Polaco y de Lituania, partido de la clase obrera polaca en su lucha contra la ideología reaccionaria. La revolución del año 1905-1907, que dejó profunda huella en la vida de la sociedad polaca, fue una prueba de ello.

La revolución produjo el complejo y contradictorio proceso de diferenciación en el seno de los intelectuales burgueses polacos. Sus representantes más radicales fueron evolucionando paulatinamente hacia el socialismo científico. Un brillante ejemplo en este sentido lo tenemos en la obra de *Wazlaw Nalkowski* (1856-1911), destacado geógrafo, escritor y publicista, que se ocupó también de problemas filosóficos.

Adversario irreconciliable de los vestigios del régimen feudal y de su ideología, Nalkowski fustigaba violentamente las deformes manifestaciones de la cultura burguesa en descomposición. Pero al no comprender las leyes objetivas del desarrollo social, vacilaba entre el materialismo geográfico y el idealismo, por lo cual su crítica tenía un carácter limitado. Al mismo tiempo, Nalkowski simpatizaba profundamente con la lucha revolucionaria del proletariado.

La revolución de 1905-1907 ejerció enorme influencia sobre las concepciones teóricas de Nalkowski, que se hizo más consecuente y decidido en su lucha contra la ideología reaccionaria. En sus escritos critica violentamente al espiritualista polaco Lutoslawski y la filosofía reaccionaria de Brzozowski, así como el pragmatismo. En sus concepciones estéticas, Nalkowski llega casi a comprender el carácter de clase del arte. En un trabajo de poco volumen, pero de contenido muy notable, *El proletariado y los creadores*, escrito en pleno auge de la revolución de 1905-1907, afirmaba que el arte debe ser la "forma literaria de la lucha de clase del proletariado contra la podredumbre burguesa". En este trabajo Nalkowski demuestra por primera vez haber comprendido que sólo el proletariado es capaz de acabar con la sociedad burguesa y crear una nueva cultura. Las fuerzas de la sociedad agonizante estaban personificadas para Nalkowski en H. Sienkiewicz, ideólogo de la reacción feudal burguesa, a quien él calificaba de bardo de los "vampiros que chupan la sangre del pueblo";[7] las fuerzas del nuevo mundo revolucionario las veía en el joven Gorki, en cuya imagen encarnaba el "tipo del obrero-creador".

Los socialdemócratas polacos mantenían una lucha constante contra la ideología burguesa, apoyándose en las obras de los fundadores del marxismo. Toda la actividad del Partido Socialdemócrata del Reino Polaco y de Lituania —escribía Rosa Luxemburgo— estaba "penetrada e iluminada

[7] W. Nalkowski, *Pisma spoleczne*, Varsovia, 1951, págs. 398, 399.

por la ciencia que creó Marx".[8] A fin de propagar el marxismo, se editaron en Polonia, en polaco, obras de C. Marx y F. Engels, A. Bebel, P. Lafargue, W. Liebknecht, G. Plejánov y otros destacados dirigentes del movimiento comunista y obrero internacional. Los jefes e ideólogos del Partido Socialdemócrata polaco desenmascaraban en sus trabajos teóricos la esencia explotadora del régimen capitalista, subrayaban el carácter objetivo de las leyes del desarrollo histórico, que conducen a la desaparición inevitable del capitalismo debido a la revolución socialista proletaria, y se pronunciaban contra toda clase de manifestaciones nacionalistas. Sin dedicarse especialmente a los problemas filosóficos, procuraban, aunque cometiendo serios errores conocidos bajo el nombre de luxemburguismo, emplear el arma de la dialéctica materialista para analizar diversos acontecimientos históricos en las condiciones concretas de Polonia, guiarse por ella en su actividad revolucionaria práctica, hecho que se manifestó con particular brillantez en el período de la revolución de 1905-1907.

El revolucionario marxista polaco *Adolf Warski* (1868-1937), destacado publicista y teórico del partido, autor de numerosos trabajos, desempeñó un papel muy activo en la revolución de 1905-1907. En 1902-1904, Warski fue miembro de la redacción del órgano teórico del Partido Socialdemócrata Polaco y Lituano *Revista Socialdemócrata*, y escribió en ese período una serie de trabajos marxistas. Así, en el artículo *Hablando de teoría* (1904) argumentó con un criterio materialista dialéctico la justeza de la doctrina marxista sobre las crisis, los procesos de acumulación del capital y otros fenómenos de la economía capitalista, defendiendo el marxismo frente al revisionismo de Bernstein y demás oportunistas.

El marxista polaco *Stephan Rudnianski* (1887-1941) se ocupaba preferentemente de problemas filosóficos. Magnífico conocedor de las obras de Marx, Engels y Lenin, fue un brillante divulgador de la filosofía marxista. Al primer período de su labor científica corresponde el libro *Charlas filosóficas* (1909), en el cual analizaba en forma brillante y accesible un amplio círculo de problemas del materialismo dialéctico. Trató de responder a la pregunta: ¿Qué es la filosofía? y determinar, a la luz de las concepciones científicas contemporáneas, el objeto de la filosofía, su carácter específico, que la distingue de otras ciencias. Basándose en los trabajos de Marx y Engels, Rudnianski subrayaba el carácter revolucionario de la filosofía del proletariado, llamada no sólo a explicar el mundo, sino, ante todo, a modificarlo. En *Los preceptores de la humanidad* (1913) trata de exponer con una visión marxista las concepciones filosóficas y científicas de Aristóteles, Bacon, Descartes y Laplace.

En el período de la reacción política que siguió a la derrota de la revolución de 1905-1907, cuando más difundidas estaban las diversas tendencias en boga de la filosofía burguesa, la propaganda hecha por Rudnianski de los principios del materialismo dialéctico contribuyó al fortalecimiento de las posiciones de la ideología marxista en Polonia.

Ludwig Krzywicki (1859-1941),[9] destacado sociólogo polaco y divul-

[8] Rosa Luxemburgo, *Wybór pism*, I, Varsovia, 1959, pág. 300.

[9] Sobre el primer período de la creación de L. Krzywicki, véase el tomo IV de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., págs. 265-268.

gador del marxismo en su país, tomó una parte muy activa en el movimiento obrero en los años 80 del siglo XIX. Krzywicki pasó por una compleja evolución y sus concepciones contenían elementos muy contradictorios. En los años 90 del siglo XIX empezó a recluirse cada vez más en los estrechos marcos de la legalidad, apartándose del movimiento obrero, del cual se separó casi por completo en el año 1917. Por esta razón, Krzywicki cometió graves errores ideológicos. Por ejemplo, al examinar los problemas referentes al desarrollo de la moral, afirmaba que los principios morales están llamados a disminuir las "fricciones entre los miembros de la sociedad".[10] Para ello, en su opinión, deben ser observados los "intereses generales" del género humano, tomar cada vez más en cuenta las aspiraciones individuales de los hombres. Esas concepciones le iban alejando del marxismo hacia el socialismo ético.

Sin embargo, a principios del siglo XX, Krzywicki escribe una serie de obras en las cuales sigue divulgando los principios del materialismo histórico. Ataca violentamente el llamado "darvinismo social" e investiga desde posiciones materialistas el problema del origen y el desarrollo de las ideas que desempeñan un papel dirigente en la historia; ideas que al expresar las nuevas exigencias y aspiraciones que se originan en la arena histórica, encuentran base para su desarrollo y penetran en la mente de la clase correspondiente.[11] Estas ideas, enunciadas por Krzywicki en el período de la revolución de 1905-1907, tuvieron gran importancia progresiva.

Julián Marchlewski (1866-1925) y *Rosa Luxemburgo* (1871-1919) desempeñaron un papel relevante en el desarrollo del movimiento revolucionario y la ideología marxista. Estaban estrechamente relacionados tanto con el movimiento obrero polaco como con el alemán. Durante la revolución de 1905-1907, juntamente con F. Dzerzhinski y A. Warski, dirigieron en Polonia la lucha revolucionaria del proletariado polaco.

Marchlewski fue un gran teórico, a quien se deben más de mil artículos y docenas de folletos y libros. En sus obras fundamentales, *La fisiocracia en la "vieja Polonia"* (1896) y *Las relaciones económico-sociales en las tierras polacas dominadas por Prusia* (1903), dio una interpretación marxista a las concepciones económicas, y en parte filosóficas, de los pensadores polacos de fines del siglo XVIII: S. Stasziza y G. Kolontai, así como de sus discípulos.

Marchlewski fue un luchador irreductible contra el revisionismo y el reformismo burgués. En su libro *Diez años de revisionismo* (1907) mostró la total bancarrota ideológica del revisionismo de Bernstein y sus partidarios, que habían seguido, en la teoría y en la práctica, un camino equivalente a la renuncia total al socialismo, camino que les condujo a la charca de la concepción burguesa sobre el mundo. "No han señalado un camino hacia adelante, sino sólo el camino hacia atrás —escribía Marchlewski—. Una de las consignas filosóficas dice: "¡Volvamos a Kant!..." Así, pues, se trata de una retirada en toda la línea. El sendero por el que vagan los bernsteinianos, revisando los principios del socialismo científico, no conduce adelante, sino hacia atrás."[12] Marchlewski pone de relieve las

[10] L. Krzywicki, *Studia socjologiczne*, Varsovia, 1950, pág. 267.
[11] Ibídem, págs. 213-215.
[12] Julián Marchlewski, *Pisma Wybzane*, t. II, Varsovia, 1956, pág. 335.

manifestaciones revisionistas en Polonia y condena el "nacionalismo oportunista" del Partido Socialista Polaco, que había llevado la táctica revisionista al absurdo.

Durante los años de la primera guerra mundial, Marchlewski se unió a todo el Partido Socialdemócrata de Polonia y Lituania, así como a los dirigentes socialdemócratas de izquierda de Europa Occidental, en la lucha contra la guerra en nombre del internacionalismo, poniendo al desnudo su carácter imperialista.

También en el dominio de la literatura y el arte combatió Marchlewski la ideología burguesa, continuando las tradiciones del avanzado crítico literario polaco B. Bialoblocki (1861-1888). Marchlewski fue el fundador de la estética marxista en Polonia. Sus concepciones estéticas están formuladas en los artículos que dirigió contra las teorías reaccionarias del grupo decadentista La Joven Polonia, en los cuales enfocaba los fenómenos del arte desde posiciones materialistas.[13]

En el período anterior a la revolución de 1905-1907, y durante ella, Rosa Luxemburgo escribió numerosos trabajos, entre ellos: *Carlos Marx* (1903), *La socialdemocracia y el parlamentarismo* (1904), el prólogo al libro *El problema polaco y el movimiento socialista* (1905), *Dos campos* (1905), *La revolución en Rusia* (1905), *¿Cómo seguir?* (1906), etc., en los cuales se exteriorizaron tanto los aspectos positivos como negativos de su pensamiento teórico.[14] En la obra de R. Luxemburgo existen manifestaciones contradictorias sobre problemas filosóficos y desviaciones del materialismo dialéctico. Por ejemplo, había comentado con entusiasmo el libro del neokantiano F. A. Lange *Historia del materialismo,* en el cual se tergiversaba la doctrina marxista. El materialismo de R. Luxemburgo adquiría con frecuencia un tinte metafísico. No comprendía en toda su profundidad la dialéctica de la interacción de los factores objetivo y subjetivo en la historia y subestimaba el papel de este último, dando así pie al filósofo reaccionario polaco Brzozowski para salir a la "defensa" del marxismo frente a los errores luxemburguianos.

Sin embargo, en la mayoría de los casos, Rosa Luxemburgo partía de posiciones materialistas. Consideraba justamente que el método marxista es el único que permite solucionar los nuevos problemas científicos planteados por el progreso social, que "la ciencia social burguesa puede oponer a la teoría marxista sólo la carencia de sus propias teorías y, al conocimiento marxista, el escepticismo en lugar del conocimiento".[15]

Rosa Luxemburgo consideraba que la misión de los socialdemócratas polacos consistía en aplicar de un modo fecundo en su actividad los métodos y los principios de la doctrina de Marx. "...La propia esencia, el alma de toda la doctrina de Marx —escribe— lo constituye el método materialista dialéctico de estudio de la vida social, método para el cual no existen fenómenos, tesis y dogmas constantes, invariables y estancados."[16] Rosa Luxemburgo deducía de esto que era imposible aplicar a Polonia

[13] Julián Marchlewski, *Pisma. O sztuce*, Varsovia, 1957.

[14] Sobre el período inicial de la obra de Rosa Luxemburgo, véase el tomo IV de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., pág. 269.

[15] Rosa Luxemburgo, *Wybór pism*, I. Varsovia, 1959, pág. 303.

[16] Ibídem, pág. 387.

los resultados generales, ya terminados, del análisis que hizo Marx de la sociedad burguesa; según ella, había que hacer un "análisis social independiente de la Polonia burguesa y, al mismo tiempo, trasladar el socialismo, desde las nubes de la abstracción y del esquema incorpóreo, a la base real de Polonia".[17] Al enfocar desde esa posición el problema nacional, Rosa Luxemburgo consideraba que la aspiración al restablecimiento de Polonia era una utopía pequeñoburguesa y negaba el derecho de las naciones a la autodeterminación. En este profundo error, que Lenin analizó críticamente desde todos los puntos de vista, se manifiesta el aspecto metafísico de las concepciones de Rosa Luxemburgo.

En la concepción de las fuerzas motrices de la revolución, cometió Rosa Luxemburgo otros errores metodológicos, pues se basaba en la idea metafísica del carácter espontáneo de todos los procesos sociales, de la acción automática de las leyes del desarrollo social. Sin embargo, su profunda fe en el triunfo de la revolución proletaria, su participación en la lucha revolucionaria, la inducían, pese a su teoría de la espontaneidad, a comprender el papel organizador y dirigente de la socialdemocracia en la insurrección armada. En el trabajo *¿Cómo seguir?* escribía que la abierta fase de lucha que había comenzado obligaba a la socialdemocracia "a pertrechar del mejor modo posible a los combatientes avanzados, a elaborar el plan y las condiciones de la lucha callejera y asimilar, ante todo, las enseñanzas de la experiencia de la lucha armada en Moscú".[18] Basándose en la doctrina de C. Marx, llegaba a la conclusión de que eran posibles, incluso inevitables, algunas derrotas de la revolución, pero que, "*en su conjunto*, la revolución progresa inconteniblemente y sus pausas aparentes no son un indicio de crisis interna y un síntoma de retirada inmediata de la ola revolucionaria, como ocurre en las revoluciones burguesas, sino, por el contrario, una manifestación de que la revolución se prepara a dar un salto inesperado hacia adelante".[19] En relación con lo dicho, Rosa Luxemburgo solía criticar duramente a Plejánov por su alejamiento del marxismo revolucionario, por el dogmatismo y el pensamiento metafísico que exteriorizó después de la derrota de 1905-1907.

Después de la revolución de 1905-1907, la actividad de Rosa Luxemburgo se desenvolvió en las filas de la socialdemocracia alemana, aunque también en ese período estuvo estrechamente ligada al movimiento obrero polaco y ruso.[20]

Félix Dzerzhinski (1877-1926) fue un auténtico revolucionario proletario, un marxista-leninista probado. Dzerzhinski influyó extraordinariamente para el ingreso de la socialdemocracia del Reino Polaco y de Lituania en el P.O.S.D.R. En *Diario de un recluso* (1908-1909), escrito en los años de la reacción política, así como en numerosas cartas a sus familiares,[21] están formulados los principios morales del revolucionario proletario, ilimitadamente fiel a la causa del socialismo.

Los socialdemócratas rusos y Lenin, personalmente, contribuyeron en

[17] Rosa Luxemburgo, *Wybór pism*, I, Varsovia, 1959, pág. 390.
[18] Ibídem, pág. 482.
[19] Ibídem, pág. 481.
[20] Véase el capítulo X, sobre Alemania, en el tomo presente.
[21] F. E. Dzerzhinski, *Obras escogidas*, t. I, Moscú, 1957 (en ruso).

gran medida a la maduración ideológica de la socialdemocracia polaca. En la revista del Partido Socialdemócrata Polaco se publicaron en 1908 tres artículos de Lenin, escritos especialmente para los camaradas polacos: *Apreciación de la revolución rusa, El programa agrario de la socialdemocracia en la revolución rusa, Breve exposición* y *Algunas observaciones con motivo de la "Respuesta" de P. Maslov.*[22] Estos artículos, lo mismo que otros trabajos de Lenin, tuvieron enorme importancia teórica y práctica para la educación de los socialdemócratas polacos en un espíritu marxista consecuente, ayudándoles a extraer las debidas enseñanzas de la primera revolución rusa.

Lenin hizo un análisis marxista del papel del movimiento de liberación nacional de Polonia, exponiendo un elevado concepto sobre el internacionalismo de la socialdemocracia polaca, que defendía la alianza con el proletariado ruso. "...Tenían toda la razón los socialdemócratas polacos —escribía Lenin —al manifestarse contra la pasión nacionalista de la pequeña burguesía polaca, al mostrar la importancia secundaria del problema nacional para los obreros polacos, al crear, por primera vez, un partido polaco puramente proletario, proclamando el principio, de tan enorme importancia, de la estrecha alianza entre los obreros polacos y rusos en su lucha de clase." [23]

Los años de estancia y de labor de Lenin en Cracovia (1912-1914) tuvieron suma importancia para la educación revolucionaria de los socialdemócratas polacos. Colaboraba activamente en la prensa socialdemócrata polaca y en una serie de artículos desenmascaró el revisionismo burgués ruso y polaco *(La situación en el P.O.S.D.R. y las tareas inmediatas del Partido, Las "cuestiones dolorosas" de nuestro Partido* y otros). A ese mismo período se refiere el famoso informe de Lenin en la Universidad Popular de Cracovia sobre el tema *La Rusia actual y el movimiento obrero,* en el cual definía las tareas del proletariado en la revolución inminente.[24]

Las ideas leninistas iban penetrando en la clase obrera polaca, inspiraban a los representantes avanzados del proletariado a luchar por su liberación nacional y social y contra los elementos oportunistas.

2. Los pueblos de Yugoslavia.

A fines del siglo XIX y principios del XX, en Yugoslavia predominaban fundamentalmente las relaciones de producción capitalistas.

El desarrollo del capitalismo iba acompañado por el incremento de la lucha de liberación nacional contra los sojuzgadores extranjeros, lucha en la que participaba activamente la clase obrera, prestándole un nuevo contenido. La clase obrera actuaba como una fuerza activa del campo democrático en su lucha por la unificación de los pueblos yugoslavos.

[22] V. I. Lenin, *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 15, págs. 43-54, 148-171 y 240-250.
[23] V. I. Lenin, *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 20, pág. 404.
[24] V. I. Lenin, *Obras completas,* ed. rusa, t. 18, págs. 132-138 y 376-383; t. 19, páginas 27-31.

Sin embargo, el movimiento obrero en tierras yugoslavas, hasta la primera guerra mundial, estaba muy influido por la socialdemocracia alemana, y en los territorios dominados por Austria-Hungría experimentaba la fuerte influencia del austromarxismo.

En la divisoria de los siglos XIX y XX, el pensamiento filosófico y sociológico, así como la agudización de la pugna ideológica, se desenvolvían en tierras yugoslavas bajo el influjo directo de la lucha de liberación nacional, del movimiento antifeudal y socialista.

No sólo los investigadores científicos que se ocupaban de problemas sociales desarrollaron el pensamiento filosófico, sino también los cultivadores de las ciencias naturales. La obra de Nikola Tesla (1856-1943), ingeniero yugoslavo, tuvo mucha importancia para el desarrollo de la ciencia universal. El primer motor eléctrico de corriente alterna, un transformador de alta frecuencia, la transmisión de señales por medio de ondas electromagnéticas, el primer barco dirigido por radio, así como otros muchos inventos y descubrimientos de Tesla, contribuyeron al desarrollo de la técnica y de las ciencias naturales.

El mundo debe a Tesla, precisamente, como uno de los fundadores de la moderna dirección automática a distancia y de las máquinas cibernéticas, el nacimiento y el progreso de muchas importantísimas ramas de la técnica.

Como investigador de la naturaleza, Tesla no pudo dejar al margen el problema de la existencia y el conocimiento del mundo. Reconocía la existencia del mundo material, consideraba que éste, empezando por las partículas elementales en forma de átomos hasta los cuerpos celestes, se halla en constante e ininterrumpido movimiento. "El átomo, partícula elemental del universo —decía—, está sometido en el espacio a una oscilación eterna... Si dejase de moverse, *perecería*. Si la materia en reposo pudiese existir, sería una materia muerta. Mas la materia es inmortal, ya que en todo el universo infinito todo debe moverse, oscilar, es decir, *vivir*." [25] Partiendo de ahí, Tesla afirmaba que la luz, a cuyo estudio se dedicaba, es también una manifestación del movimiento eterno de la materia.

Tesla no tenía nada que ver con el escepticismo o el agnosticismo. Estaba convencido de la fuerza ilimitada de la inteligencia humana y tenía en muy elevado concepto el papel de la experiencia y del experimento científico para el conocimiento de las leyes y los fenómenos de la naturaleza. Para demostrar su hipótesis de la acción fisiológica de las corrientes de alta tensión y alta frecuencia, demostró en sí mismo la posibilidad de hacer pasar por el cuerpo, sin ninguna consecuencia grave, una corriente eléctrica de 200.000 voltios con una frecuencia de un millón de períodos. En la conferencia que dio el 24 de febrero de 1893, en el Instituto Franklin, de Filadelfia, Tesla expuso la idea de que los órganos sensoriales vienen a ser a modo de intermediarios entre el mundo exterior y el cerebro humano. Analizando el alcance de la visión, es decir, de la percepción por el ojo humano de oscilaciones electromagnéticas, Tesla decía que es el ojo precisamente quien comunica el estímulo exterior, la luz, a la retina, es

[25] Cita tomada de la obra de B. Rzhonsnitski, *Nikola Tesla*, Moscú, 1959, pág. 116.

decir, a los terminales de los nervios ópticos que transmiten la excitación a las células correspondientes del cerebro.

En sus concepciones sobre los fenómenos de la naturaleza, Tesla se aproximaba a las posiciones del materialismo espontáneo y de la dialéctica. Sin embargo, no comprendía las leyes del desarrollo social, aunque suponía que "el comunismo es plenamente realizable y será, inevitablemente, el sistema del futuro".[26]

En el período que estamos analizando, en Croacia se mantenía una lucha entre los "avanzados" y los "reaccionarios", los "liberales" y los "clericales". Los "avanzados" solían basarse en el materialismo vulgar del tipo de Büchner y Moleschott, en el evolucionismo de Spencer y otras doctrinas no marxistas; sin embargo, su lucha contra la influencia de la Iglesia sobre la vida política y cultural de la sociedad tuvo un valor progresivo. El representante más destacado de los avanzados fue *Davorin Trsteniak* (1848-1921), autor de los libros anticlericales *La educación del hombre combatiente, Ética* e *Historia cultural.*

En Servia, que en aquel entonces era país capitalista y gozaba de independencia nacional, la lucha de clases estaba más desarrollada y era más aguda la pugna ideológica entre el proletariado y la burguesía. Los filósofos burgueses bien atacaban directamente el materialismo dialéctico, bien trataban de oponerle concepciones metafísicas e idealistas: el mecanicismo de Kosta Stojanovich,[27] el mecanicismo matemático de Mijaíl Petróvich,[28] el empiriorracionalismo de B. Petronievices o el positivismo de D. Dzurich.

Entre los filósofos servios burgueses destacaban en aquel período *Branislav Petronievices* (1873-1954) y *Draguisa Dzurich* (1871-1941).

A Petronievices se le deben más de 150 obras sobre diversos problemas de la filosofía y la ciencia. Sus trabajos fundamentales, correspondientes al período que examinamos, son los siguientes: *Sobre los conceptos de la conciencia inmediata desde el punto de vista de la teoría del conocimiento* (1902), *Principios de la doctrina del conocimiento* (1900) y *Principios de metafísica* (1904-1912).

Poniendo como ejemplo su sistema, que, en su opinión, podía satisfacer tanto a la filosofía como a la ciencia, Petronievices trataba de demostrar que la metafísica puede existir como ciencia, pero no el materialismo. Aseguraba que Leibniz había resuelto el problema filosófico fundamental, el de las relaciones entre el espíritu y la materia, reduciendo la materia a un "espíritu inconsciente" y que "esa solución suya resolvía de hecho el problema".[29] La materia, según Petronievices, no es más que una multitud de mónadas relativamente inconscientes, es decir, de átomos psíquicos. Reprocha a Kant haber roto bruscamente la tradición de la metafísica

[26] B. Rzhonsnitski, *Nikola Tesla*, pág. 207.

[27] K. Stojanovich, *Rasprave y chlantsi*, Belgrado, 1932 (en servio).

[28] M. Petróvich, *Elementos de fenomenología matemática*, Belgrado, 1911. La doctrina de M. Petróvich respecto a la posibilidad de reducir todos los fenómenos complejos de la naturaleza y la sociedad a los llamados grupos análogos de fenómenos, y expresar sus leyes por medio de ecuaciones matemáticas, suscitó el entusiasmo del machista ruso A. Bogdánov. (Véase *V.S.A.*, 1923, núm. 2 [en ruso].)

[29] B. Petronievices, *Historia de la filosofía moderna*, Belgrado, 1922, pág. 246 (en servio).

idealista del siglo XVIII, afirmando que la filosofía, para desarrollarse, necesita estar libre de todo dogmatismo. Petronievices escribe: "Considero que Kant representa un fenómeno reaccionario en la historia de la filosofía moderna, un obstáculo que debe ser eliminado para poder seguir avanzando. Mi doctrina metafísica constituye, en cierto sentido, una síntesis de Spinoza y Leibniz, y mi doctrina empistemológica se inspira en Berkeley y Hume".[30] Petronievices consideraba que los problemas metafísicos eran, precisamente, los más importantes de la filosofía.

Petronievices, que en ontología era partidario de la doctrina idealista de las mónadas, edifica en gnoseología la teoría del empiriorracionalismo, que aspira a "conciliar el empirismo y el racionalismo".[31] Partiendo de la tesis de que "existen dos clases de hechos empíricos: hechos de la experiencia inmediata (interna) y hechos de la experiencia mediata (externa)", Petronievices desarrolla la idea —de acuerdo con el empirismo de Berkeley— de que los conocimientos derivan de la experiencia inmediata.

Las ideas del positivismo y del socialreformismo, llegadas del Occidente de Europa, ejercieron en aquel tiempo una gran influencia sobre los intelectuales de las tierras yugoslavas. Las concepciones filosóficas de D. Dzurich, que en 1902 defendió en Leipzig su tesis doctoral sobre el tema *La teoría del conocimiento de Ernest Laas,* se formaron bajo la influencia de este filósofo y de Spencer. En su afán por superar el positivismo de Laas, enunció la teoría de las interrelaciones causales y genéticas del hombre y el medio, a las cuales trató de adaptar el materialismo histórico. Por medio de la "naturalización de los fenómenos ideológico-sociales", Dzurich intentó "establecer un vínculo genético-positivo" [32] entre el materialismo histórico y el "materialismo científico, el materialismo de las ciencias naturales". Esto no podía por menos de llevarle a la negación del materialismo dialéctico y a la reducción del materialismo histórico a una "filosofía natural". El trabajo fundamental de Dzurich, correspondiente a ese período, es *El problema del sujeto y el objeto.* En esa obra continúa defendiendo sus posiciones correlativistas idealistas-subjetivas en la interpretación de las relaciones entre el sujeto y el objeto.

El destacado crítico e historiador de la literatura servia *Jovan Skerlich* (1877-1914) experimentó una gran influencia del positivismo y el socialreformismo. Durante cierto tiempo, Skerlich estuvo adherido al movimiento socialista. Influido por el historiador francés Georges Renard, Skerlich admitió la "ley" metafísica de la "invariabilidad", aunque en sus investigaciones sobre las relaciones de la literatura y los procesos materiales objetivos negaba frecuentemente esta tesis idealista. Skerlich defendía el análisis de la creación literaria desde un punto de vista histórico, pero consideraba erróneamente que la crítica, al pasar al terreno positivista, se hace histórica.[33] En el análisis de las categorías estéticas, Skerlich cae en sl subjetivismo.

[30] *Resume des Travaux et scientifiques de Branislav Petronievices,* Belgrado, 1937, pág. 181.
[31] B. Petronievices, *Fundamentos de la teoría del conocimiento,* libro I, pág. 24 (en servio).
[32] D. Dzurich, *Problemas del marxismo. Zhivot,* Belgrado, 1903.
[33] Jovan Skerlich, *Cartas y libros,* II, Belgrado, 1955, pág. 467 (en servio).

La difusión del marxismo en Servia está vinculada a un nuevo auge del movimiento socialista, a la labor del Partido Socialdemócrata de Servia, creado en 1903, y de sus dirigentes: *Radovan Dragovich* (1878-1906), iniciador de la tendencia marxista en el movimiento obrero de su país, Dimitri Tusóvich y Dusan Popóvich, que hicieron frente a los oportunistas servios y, después de derrotarlos ideológicamente, los expulsaron del partido. Los marxistas servios utilizaron en esta lucha el libro de Lenin *¿Qué hacer?*, que en 1904 se publicó parcialmente en el periódico *Radnichke Novine.*

Dimitri Tusóvich (1881-1914) fue un destacadísimo dirigente del Partido Socialdemócrata de Servia, director de su órgano central, *Radnichke Novine,* y director también, desde 1910, de la revista teórica del partido *Borba.* Bajo la dirección de Tusóvich se editaron en 1910 varias obras de C. Marx y F. Engels.

Los intereses teóricos de Tusóvich se concentraban preferentemente en los problemas del materialismo histórico. Criticando la interpretación idealista del desarrollo social, decía que "la sociedad, la realidad, no puede ajustarse a los planes, a los sistemas y a las ideas de los diversos reformadores", ya que la sociedad "se mueve y evoluciona de acuerdo con sus propias leyes internas".[34] Por ello, "el progreso de la socialdemocracia depende de las condiciones objetivas, es decir, de las verdaderas relaciones sociales, en primer término del desarrollo del modo de producción, que es la fuerza básica y motriz de todo el desarrollo histórico".[35] Tusóvich negaba con toda energía la posibilidad de transformar radicalmente la sociedad burguesa por medio de las reformas, y escribía: "Esta gran transformación social, que constituye la meta y el sentido de la democracia social, no se realizará ni en talleres, ni en parlamentos y ni siquiera en las escuelas socialistas y las cooperativas... En el vasto campo social de la lucha de clases, donde los que se enfrentan no son el patrono y el obrero o un diputado contra otro diputado, sino una clase contra otra clase, un partido contra otro partido, el mundo contra el mundo, ha de resolverse el problema de la supresión del dominio de clase." [36] Tusóvich consideraba que la condición previa para la transformación socialista de la sociedad es la conquista del poder político. Sin embargo, no había comprendido que, para conseguirlo, el proletariado, en alianza con los campesinos pobres, debía destruir la máquina estatal de la burguesía.

En oposición a las concepciones de Slobodán Jovánovich, sociólogo burgués que propagaba en aquel entonces la ilusión de que el Estado burgués estaba por encima de las clases y que su política "no era ni burguesa ni obrera", Tusóvich veía en el Estado burgués un "agente de las clases capitalistas". "...El Estado —escribía— es el enemigo más peligroso de la clase obrera. Personifica la organización política de la sociedad existente..., el antagonismo entre el Estado y el proletariado es condición de la existencia del movimiento obrero." [37]

Tusóvich hace frente a la afirmación de los oportunistas servios de

[34] D. Tusóvich, *Obras escogidas,* libro I, Belgrado, 1949, pág. 24 (en servio).
[35] Ibídem, pág. 298.
[36] Ibídem, pág. 73.
[37] Ibídem, pág. 298.

que las acciones políticas "no hacen más que perjudicar a los obreros" y defiende la idea de que el movimiento obrero en Servia ha de mantener simultáneamente una lucha de clases económica y política. Para ello debe guiarse por la teoría del socialismo científico, el marxismo. Pero si los dirigentes del movimiento y el mayor número posible de proletarios no dominan esa teoría, el movimiento revolucionario obrero será imposible.

A diferencia de los líderes reaccionarios y chovinistas de la II Internacional, Tusóvich señalaba que el centro del movimiento revolucionario se había trasladado a Rusia, que la bancarrota política de la Europa burguesa estaba iluminada por la brillante luz de la revolución rusa, que "no es la Rusia de los cosacos la que está a las puertas de Europa, sino, por el contrario, es la Europa militarista e imperialista la que está a las puertas de la Rusia revolucionaria, salvando con sus miles de millones el absolutismo ruso de la bancarrota definitiva".[38]

Dusán Popóvich (1884-1918) fue un excelente propagandista y divulgador del marxismo en Servia.[39] El primer artículo que publicó en *Radnichke Novine*, el 5 de febrero de 1905, trata de Carlos Marx: fue cuando se empezó a publicar su traducción de algunos fragmentos de la obra de Marx *Salario, precio y ganancia.*

Popóvich consideraba que la concepción materialista de la historia es una de las conquistas más grandes de la ciencia, que proporcionaba un arma a la clase obrera en su lucha liberadora. Siguiendo a los clásicos del marxismo, afirmaba que la sociedad se desarrolla de acuerdo con sus leyes internas y específicas. La ley de la unidad y la lucha de los contrarios ocupa, en opinión de Popóvich, el puesto más importante entre las leyes del desarrollo social. Al rechazar las concepciones idealistas sobre el desarrollo de la sociedad, decía que "la fuerza motriz de la lucha histórica y del desarrollo histórico son los intereses *materiales, reales*, de las clases, y no la providencia divina, los caprichos de los poderosos, las ideas de los genios" y que "*el modo* de realización del desarrollo histórico es el desarrollo en forma de contradicción, mediante la lucha de los contrarios, a través de su superación recíproca, su paso a una etapa superior (síntesis), y por medio de la nueva lucha que se origina después de esto".[40] La labor de crítica revolucionaria, la lucha de clases es un "*principio*, el principio fundamental, *la concepción básica de la filosofía y la sociología marxistas*".[41]

En la teoría del conocimiento, Popóvich mantiene posiciones materialistas. Reconoce el carácter primario de la materia y el derivado de la conciencia, considera que la práctica, la vida social, es la base del conocimiento y el criterio de la verdad. En 1910, en el trabajo *La teoría y la práctica*, critica la concepción idealista y metafísica de las relaciones recíprocas de la teoría y la práctica, de las ideas y la realidad; hace notar que Hegel trató de interpretar dialécticamente esas interrelaciones, y es-

[38] *Borbá*, 1910, libro II, fasc. 31, pág. 484 (en servio).

[39] Los historiadores yugoslavos de la filosofía, que se atienen a las concepciones tradicionales sobre el objeto de la filosofía, no consideran como filósofos a D. Popóvich ni a D. Tusóvich.

[40] Dusán Popóvich, *Obras escogidas*, Belgrado, 1951, pág. 164 (en servio).

[41] Ibídem.

cribe: "Es cierto que la idea y la realidad, la teoría y la práctica, se hallan en la más estrecha de las relaciones causales. Sólo que no es la realidad la que expresa la idea, como pensaba Hegel. Por el contrario, sería mucho más correcto decir que es la idea la que expresa la realidad, que la teoría es el producto de la práctica. *La idea es un reflejo de la vida; es verdadera únicamente aquella idea que está tomada de la práctica.*" [42]

La teoría marxista, escribía Popóvich, al expresar relaciones reales y un desarrollo real, se convierte en un factor del desarrollo histórico tan pronto como se hace patrimonio de las masas, "ya que los hombres no son sólo *material histórico*, son también un *factor* de la historia; no son simplemente *objetos* históricos, pues también son *sujetos históricos*. El objetivo de nuestra teoría no radica en el simple e indiferente estudio de objetos históricos, le interesan al mismo tiempo los sujetos históricos. No quiere ser letra muerta en el papel; aspira a introducirse también en la vida social, a convertirse en una de sus partes integrantes. Además de estudiar la práctica, *queremos modificarla, influir sobre los hombres*".[43]

Popóvich, en sus obras, luchaba contra la transformación de la teoría del desarrollo social en dogma metafísico, por la aplicación creadora de la teoría marxista al análisis de los fenómenos sociales. Hacía objeto de una dura crítica a los revisionistas, a quienes calificaba de trovadores de un mundo dividido en clases, afirmando que "encontraban puntos de contacto entre el socialismo y el capitalismo. El revisionismo es un compromiso entre el socialismo y el capitalismo".[44]

Popóvich, que parte de la lucha de clases como fuerza motriz fundamental de las transformaciones históricas y analiza su papel social, aborda directamente la idea de la inevitable sustitución de la dictadura de la burguesía por la dictadura del proletariado.

Radován Dragóvich, Dimitri Tusóvich y Dusán Popóvich fueron marxistas militantes convencidos, fieles a la causa de la clase obrera. Sin embargo, no fueron marxistas consecuentes, y en toda una serie de cuestiones (la alianza de la clase obrera con los campesinos y el problema de la dictadura del proletariado) no fueron consecuentes. No obstante, sus méritos en la organización del movimiento obrero y la difusión del marxismo en Servia son indiscutibles.

Las corrientes ideológicas que estamos examinando en el presente apartado siguieron desarrollándose después de la creación en 1918 del Estado yugoslavo unificado: Yugoslavia.

3. Rumania.

A principios del siglo XX, el capitalismo adquiere en Rumania los rasgos característicos del imperialismo: aparece el capital financiero, se concentra el capital y la producción, al tiempo que se intensifica la penetración de capitales extranjeros. Paralelamente, perduran vestigios importantes

[42] Dusán Popóvich, *Obras escogidas*, Belgrado, 1951, pág. 101.
[43] Ibídem, pág. 102.
[44] Ibídem, pág. 71.

de las relaciones feudales (gran propiedad agraria de los nobles, prestación personal, etc.).

El entrelazamiento de las diversas formas de explotación empeora todavía más la penosa situación de las masas populares. La protesta de los trabajadores contra el régimen burgués-terrateniente se expresa en el incremento de la lucha de clases del proletariado y las revueltas campesinas, en particular la gran insurrección campesina del año 1907. La cruel represión de ese movimiento y las feroces represalias que se tomaron seguidamente contra los campesinos, provocaron una potente oleada de indignación entre los obreros avanzados y los intelectuales progresistas. Los escritores I. M. Caragiale, Al. Vlahuta, G. Cosbuc, los científicos V. Babes, G. Marinescu, D. Voinov e I. Kantakuzino, y otros muchos, condenaron el inhumano régimen de explotación y de cruel arbitrariedad.

La revolución rusa de 1905 influyó de modo esencial para el auge del movimiento obrero en Rumania. Los obreros avanzados se interesan por el movimiento revolucionario ruso que dirigían los bolcheviques encabezados por Lenin. Algunos marinos del *Potemkin*, que se refugiaron en Rumania, eran miembros del Partido Bolchevique. En 1905 se organiza en Rumania el primer sindicato obrero, y en 1910 vuelve a organizarse el Partido Socialdemócrata.[45]

En estas condiciones, la lucha ideológica se va agudizando cada vez más. Los ataques de la filosofía y la sociología burguesas contra el marxismo se hacen más insistentes y, en oposición a ellos, la concepción del mundo de la clase obrera se va extendiendo cada vez más. Los socialistas se oponen con fuerza creciente a las tentativas de los ideólogos burgueses para "demostrar" que el socialismo, el marxismo, no podía existir en Rumania. Se desenvuelve una reñida lucha entre los ideólogos de la coalición burguesa-terrateniente, representantes de la tendencia reaccionaria idealista en la filosofía rumana, y los socialistas, así como los científicos y otros intelectuales progresistas vinculados al pueblo, representantes de la tendencia materialista avanzada.

En este período, los ideólogos de la burguesía se orientaban francamente hacia las corrientes reaccionarias de la filosofía de Europa Occidental.

Las concepciones filosóficas de *K. Redulescu-Motru* (1868-1957) se formaron en el ambiente general de la crisis de la física de fines del siglo XIX y principios del XX. Redulescu-Motru combate el materialismo mecanicista desde posiciones idealistas, tratando de "superar" el materialismo y el idealismo. Enuncia un sistema filosófico llamado "personalismo energético", en el cual pretende hacer la síntesis de las últimas realizaciones de la ciencia.

En el período que examinamos, sus obras más importantes son: *La fuerza espiritual* (1907) y *Elementos de metafísica basados en la filosofía kantiana* (1912). Redulescu-Motru opina que la realidad auténtica es la energía; en cambio, la materia y la conciencia no son más que aspectos

[45] El Partido Socialdemócrata de los Obreros de Rumania se fundó en 1893. Pero en 1899-1900 dejó de existir por la traición de sus líderes oportunistas. (Véase el tomo IV de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., pág. 276.)

de una misma y sola realidad: "la energía universal". El producto superior de la evolución de la energía se concreta en la conciencia y la personalidad del hombre, hacia lo cual tiende la evolución de todo el universo como meta interna. La fraseología ecléctica y confusa del "personalismo energético" conduce a Redulescu-Motru a conclusiones anticientíficas y reaccionarias sobre el papel positivo de la religión y de la Iglesia en la formación de la personalidad humana. Sus posiciones en política eran reaccionarias y fue el autor de la teoría del conservadurismo "democrático", que expresaba los intereses de los terratenientes y la burguesía.

A las ideas del socialismo científico se oponían las concepciones idealistas sobre el desarrollo social, que reflejaban los intereses de la coalición burguesa-terrateniente dominante. Una de las corrientes más peligrosas de ese género fue el *poporanismo* (populismo).

El poporanismo, basado en ideas reaccionarias subjetivas del segundo período del populismo, era, en el fondo, una corriente burguesa antimarxista que afirmaba la imposibilidad del desarrollo capitalista en Rumania y, por consiguiente, la imposibilidad del socialismo; aseguraba que la clase social básica, la clase del futuro, eran los campesinos y no el proletariado. El poporanismo defendía el ideal reaccionario y pequeñoburgués de un Estado campesino ("poporanista"). Aunque algunos escritores y científicos poporanistas defendían a los campesinos, su teoría sociológica iba en contra de los intereses del pueblo. El poporanismo rumano apareció como una reacción burguesa a las ideas marxistas y después de que éstas se habían propagado por el país. El movimiento socialista combatió el poporanismo, cuyas ideas fueron apoyadas, después de la primera guerra mundial, por los teóricos del partido nacionalzaranista.

El teórico principal del poporanismo fue *Constantin Stere* (1865-1936). En *La evolución de la individualidad y el concepto de persona en el derecho* (1893), Stere se manifiesta en sociología como idealista subjetivo de la escuela psicológica. En *¿Socialdemocracia o poporanismo?* [46] defiende la reaccionaria tesis de que en Rumania no podía existir el partido marxista socialdemócrata, ya que la estructura agraria social del país, su atraso industrial, la correlación de las fuerzas en la esfera internacional, hacían imposible el desarrollo del capitalismo, la formación del proletariado y, por consiguiente, la revolución socialista.

El matemático *Spiru Haret* (1851-1912) es autor de una concepción idealista y mecanicista en sociología. En su obra *La mecánica social* (1910), estudia la sociedad como un cuerpo social, por analogía con el concepto de cuerpo físico, y la considera como un conjunto de individuos que son los átomos de la vida social.

Para Spiru Haret el progreso demuestra las excelencias del régimen burgués. Reconoce el principio de la continuidad como uno de los principios básicos del desarrollo social y niega la posibilidad de las revoluciones sociales.

Lo mismo que en la segunda mitad del siglo XIX, en el período que examinamos muchos investigadores de la naturaleza se interesaban viva-

[46] Publicado en la revista *Viatsa Romîneasca* (Vida Rumana), Iasi, v. VI-IX, 1907-1908 (en rumano).

mente por los problemas de la filosofía y defendían las ideas materialistas. Los representantes más destacados de la tendencia materialista en las ciencias naturales (D. Voinov, N. Leon, P. Bujor), influidos por el movimiento obrero, apoyaban activamente la lucha de las masas contra las clases explotadoras.

La biología se convirtió en el principal campo de lucha entre el materialismo y el idealismo. La esencia y el origen de la vida, el origen y la modificación de las especies, así como el origen del hombre, fueron los principales problemas que se debatían entonces. La mayoría de los naturalistas rumanos de aquel período defendían el darvinismo y adoptaban posiciones materialistas: V. Babes (1854-1926), N. Leon (1863-1931), I. Cantacuzino (1863-1935), M. Athanasiu (1867-1926), J. Marinescu (1864-1938), D. Voinov (1867-1951) y P. Bujor (1861-1956).

Los portavoces de la ideología oficial burguesa-terrateniente hicieron frente al movimiento socialista y a la filosofía materialista. La figura principal del idealismo en las ciencias naturales fue el fisiólogo *M. Paulescu* (1869-1931), que propugnaba las ideas del "finalismo", la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, y atacaba la teoría materialista sobre el origen de la vida y el cambio de las especies. El materialista D. Voinov combatió la reaccionaria concepción creacionista del "finalismo", enunciada por Paulescu. "Lo que no quiere reconocer el señor Paulescu, lo diré yo —escribía Voinov—. Los conceptos de "alma" y "creador" no se deducen de sus investigaciones experimentales, sino que están tomados de la Biblia y de la filosofía escolástica, y, en vez de ser "fundamentales" para la ciencia, como él afirma, son la expresión de la más completa ignorancia humana." [47] Esta polémica duró varios años (1902-1909) y finalizó con la victoria del darvinismo. El golpe más sensible que se asestó a las concepciones creacionistas se refería al origen del hombre. Los darvinistas rumanos insistían en el origen animal del hombre, rechazaban las tesis teológicas y combatían el agnosticismo. El destacado neurólogo Marinescu escribía: "El científico no pierde ni un instante la esperanza de que muchas de las cosas que hoy todavía se desconocen serán conocidas mañana. Recordemos lo que ocurrió con los famosos enigmas mundiales que Dubois Raymond declaraba insolubles en ¡1880!, sin ir más lejos. El conocimiento de la mayor parte de ellos son ya patrimonio general de todos los científicos." [48]

Es digno de señalar que científicos como Marinescu conocían las obras de I. P. Pávlov y utilizaban las ideas del gran fisiólogo ruso en sus investigaciones.

Paralelamente al desarrollo y la difusión de la ciencia se desarrollaba en Rumania, en el período que examinamos, la tendencia materialista atea. Esta tendencia, que continuaba las tradiciones de Vasile Conta y de la revista *Contemporanul* (El Contemporáneo), estaba encabezada por Zosin, Tiron y los publicistas que se agrupaban en torno a las revistas *La Razón* (1911-1914) y *La Idea* (1910-1916), ésta dirigida por Panait

[47] D. Voinov, *Fiziologie sentimentala.* En *Convorbiri literare* (Conversaciones literarias), año XL, núms. 3-5, 1906, pág. 472.

[48] Gh. Marinescu, *Materie viatasa si celula,* Iasi, 1914, pág. 45.

Musho. En Bucarest y en otros centros culturales del país se formaron sociedades de librepensadores, que desplegaron una gran actividad publicística y divulgadora. "La libertad de pensamiento, la ciencia, la razón, la moral independiente —escribía Tiron— nos proporcionan la solución más correcta de los problemas del origen y el destino del hombre, sin menoscabo de ningún género para las ideas humanistas y el ideal del progreso espiritual humano." [49] Los librepensadores desenmascaraban hábilmente y por medio de argumentos científicos la concepción creacionista-religiosa del mundo, el papel obstaculizador de la religión en el desarrollo científico.

Los valiosos frutos obtenidos por científicos rumanos avanzados en diversas esferas del conocimiento, sus posiciones materialistas en filosofía, se completaban con sus ideas democráticas y patrióticas en los problemas político-sociales. Denunciaban el régimen burgués-terrateniente que apoyaba el oscurantismo, las concepciones anticientíficas y místicas, prevenían a la opinión pública de que la calamitosa situación de las masas entrañaba el peligro de la degradación física de la población nacional.

La labor de *C. Dimitrescu-Jasi* (1849-1923), fundador de un curso de sociología en la Universidad de Bucarest, es un ejemplo característico de la difusión de ideas racionalistas en el medio universitario. Influido por las ideas socialistas, Dimitrescu-Jasi subrayaba la estructura de clases de la sociedad y el hecho de que su organización fuese siempre la necesaria "para asegurar la explotación de la mayoría trabajadora por la minoría dominante".[50] Combatía también la moral y la política burguesa-terrateniente, desenmascarando su hipocresía y esencia explotadora. La burguesía, siendo como es una clase incapaz de mejorar el destino del pueblo, recurre al "hambre" para convertir a los intelectuales en una "milicia fiel que defiende sus intereses".[51] En opinión de Dimitrescu-Jasi, los científicos, los literatos y los artistas forman una "clase" que se adhiere al proletariado; por esta razón, proclama como necesaria una estrecha solidaridad entre los intelectuales y los obreros. Sin embargo, en las postrimerías de su vida prevalecen en sus concepciones las tendencias reformistas y aboga por la "armonía" entre las clases.

El auge del movimiento obrero, la madurez teórico-política de los elementos revolucionarios (Stephan Georghiu, I. C. Frimu, A. Constantinescu y otros) conduce a la difusión ulterior del marxismo. Pero en el Partido Socialista, que se halla influido por la II Internacional, siguen desempeñando un gran papel los elementos oportunistas; este hecho se manifestó con gran evidencia en la táctica del "camino legal" y en la actitud contradictoria frente a la insurrección campesina de 1907. A pesar de que la dirección oportunista condenó la insurrección, los elementos de izquierda hicieron causa común con los sublevados.

C. Dobrogeanu-Gherea, que continuó su labor a comienzos del siglo XX, ocupó una posición reformista en ese problema. En 1910, Dobrogeanu-Gherea publicó su obra *El nuevo régimen de servidumbre,* en la cual enun-

[49] C. Tiron, *Conflictul dintre stiintsa si religie,* Iasi, 1909, pág. 16.
[50] C. Dimitrescu Jasi, *Studii de psihologie sociala,* Bucarest, 1927, pág. 12.
[51] Ibídem, pág. 48.

cia una teoría reformista y antimarxista, cuyos primeros brotes se encuentran en los trabajos que publicó en los últimos decenios del siglo pasado. Las instituciones burguesas de la supraestructura, según él, carecen en Rumania de la correspondiente base económica. El régimen económico del país no es un régimen capitalista, sino "un nuevo régimen de servidumbre". Dobrogeanu-Gherea hacía caso omiso del evidente hecho de que el capitalismo dominaba en la economía rumana, pese a haberse conservado en la agricultura del país grandes vestigios de relaciones feudales.

Partiendo de la ausencia en aquel período de una clase obrera numerosa y de la falsa premisa de que existía un régimen de "nueva servidumbre", Dobrogeanu-Gherea defiende la concepción oportunista, de índole menchevique, según la cual la burguesía rumana no había llevado a cabo hasta el fin su papel revolucionario y que, por lo tanto, debía dirigir la revolución democrático-burguesa y resolver el problema campesino. Para Dobrogeanu-Gherea la condición necesaria para el triunfo de la revolución socialista en Rumania era su victoria en los países occidentales.

"Las concepciones oportunistas de C. Gherea —observa Georghiu-Dej— pasaron a ser las dominantes en la dirección del Partido Socialista; su nociva influencia se dejó sentir también en el Partido Comunista y sólo en 1932, en el V Congreso de nuestro Partido, se acabó con ellas." [52]

El marxismo sigue propagándose en Rumania a través de las traducciones de las obras de Marx y Engels y la publicación de diversos trabajos propagandísticos, y se manifiesta en algunos intentos de abordar desde posiciones marxistas diversos problemas económico-sociales. En las páginas de las publicaciones socialistas periódicas *Rumania Obrera* y *El Futuro Social* aparecen traducciones de fragmentos de trabajos de C. Marx, *La guerra civil en Francia*, y de F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Se reeditan el *Manifiesto del Partido Comunista*, *Del socialismo utópico al socialismo científico* (bajo el título de *El origen del socialismo científico)* y otros.

En aquel período se inicia también la publicación de una serie de trabajos de Lenin. En 1912, por ejemplo, apareció el artículo de Lenin titulado *Sobre la fracción socialdemócrata de la II Duma. Exposición de todo el asunto*. Ese mismo año vio la luz el *Informe al Buró Internacional Socialista sobre la Conferencia del P.O.S.D.R.* En 1916, el periódico *La Lucha Diaria* publicó el discurso pronunciado por Lenin en la Conferencia Internacional contra la guerra, celebrada en Berna. La prensa expone en forma accesible cuestiones relacionadas con la interpretación materialista de la historia y explica la dependencia de los fenómenos de la superestructura respecto de la base económica que los ha originado.

El socialista rumano C. O. Kelin, refiriéndose a la transformación revolucionaria realizada por el marxismo en la explicación de los fenómenos del desarrollo social, subrayaba que Marx había descubierto "en la estructura económica y en las transformaciones económicas de la sociedad la base de su estructura política, así como de las transformaciones políticas e ideológicas, y en la lucha de clases, la fuerza capaz de reemplazar una forma de sociedad por otra. Este descubrimiento proporciona una

[52] G. Georghiu-Dej, *Artículos y discursos*, Moscú, 1956, t. I, pág. 326 (en ruso).

base científica al movimiento obrero espontáneo y revoluciona la ideología del proletariado, la nueva clase que se alza en la sociedad capitalista".[53]

En artículos dedicados a problemas éticos se hace notar que el movimiento socialista del proletariado da origen a una moral nueva, distinta de la moral burguesa, que constituye un factor importante en la lucha contra el régimen capitalista.

En las páginas de la prensa socialista se desenmascaraban las afirmaciones de los ideólogos burgueses respecto a que el marxismo, el materialismo histórico, son unilaterales y, por eso, inconscientes científicamente. Refutando esa afirmación mecanicista vulgar, *Rominia Muncitoare* escribía en un editorial: "Es absurdo afirmar que Marx y Engels, al formular su concepción materialista de la historia, cayeron en un tenebroso fatalismo, haciendo caso omiso de todas las fuerzas ideológicas del desarrollo histórico de la humanidad. De su método dialéctico se desprende que, aunque los fenómenos económicos imperan en última instancia, las concepciones ideológicas pueden, pese a todo, influir sobre ellos, ejerciendo cierta presión sobre las transformaciones sociales. Por lo tanto, la ideología ejerce su propio influjo, aunque no puede actuar independientemente".[54]

Se debatía también, con relación a la influencia de las ideas sobre el desarrollo social, el problema de la lucha entre la ideología burguesa y la socialista en el marco del régimen capitalista. Se subrayaba, al mismo tiempo, el hecho de que el proletariado asimila fácilmente el socialismo, de que la ideología socialista ejerce una gran atracción sobre los obreros por su carácter científico y las perspectivas que abre ante las masas.

En relación con el fortalecimiento del movimiento obrero y su mejor organización, los socialdemócratas siguen con creciente atención el movimiento revolucionario de Rusia, que ejerció singular influencia sobre el movimiento revolucionario rumano. A diferencia de los oportunistas, los socialdemócratas apoyan en los congresos, en la prensa, en octavillas, las acciones revolucionarias del proletariado ruso, acogen con entusiasmo la revolución rusa de 1905 y condenan las represalias tomadas por el gobierno. En Bucarest, por ejemplo, después del "Domingo sangriento" (9 de enero de 1905), se publicó un periódico especial, *¡Abajo el despotismo!*, que fustigaba las ferocidades cometidas con los obreros rusos. Varios años después, en abril de 1912, los acontecimientos revolucionarios del Lena produjeron asimismo una gran impresión entre las masas obreras de Rumania. El Congreso del Partido Socialdemócrata y del movimiento sindical acordó enviar "al heroico proletariado ruso en lucha un saludo fraternal y se hacían votos por el rápido triunfo de la revolución rusa, en beneficio del proletariado mundial y, particularmente, del proletariado de Europa Oriental, oprimido indirectamente por la reacción rusa".[55]

La prensa socialdemócrata protestó contra la intervención de Rumania en la segunda guerra balcánica. Mientras los dirigentes reformistas del Partido Socialdemócrata condenaban teóricamente la guerra, los socialdemócratas de izquierda, dirigidos por Stephan Georghiu, se manifestaron

[53] *Viitorul Social*, año 1, t. I, núm. 7, febrero de 1908, pág. 15.
[54] *Rominia Muncitoare*, Bucarest, 1910, año VI, serie II, núm. 19, 13 de mayo.
[55] *Documente din miscarea munci tores asca 1872-1916*, Bucarest, 1947, páginas 516-517.

abiertamente contra la política de rapiña del régimen burgués-terrateniente. Su posición fue claramente expuesta en el manifiesto *Guerra a la guerra*, en el cual se combatía la propaganda burguesa; según ésta, la intervención de Rumania en la segunda guerra balcánica venía impuesta por los intereses de la defensa nacional. En el manifiesto se afirmaba que "la defensa de los intereses de la minoría de ricos contra los pobres, que constituyen la mayoría, no significa la defensa nacional",[56] la defensa de la patria, ya que "*la patria somos nosotros, los obreros, los productores de todas las riquezas sociales, y sólo nosotros sabemos mejor que nadie lo que se debe hacer*".[57]

Los socialistas rumanos, que denunciaron el carácter imperialista de la primera guerra mundial y condenaron el socialchovinismo, se adhirieron, en general, a las posiciones de la izquierda de Zimmerwald. En los artículos relativos a los problemas de la paz y la guerra, empieza a manifestarse en Rumania la influencia del leninismo. Sin embargo, los socialdemócratas de izquierda, pese a ocupar una posición avanzada en el problema referente a la paz y a la guerra, no llegaron a comprender claramente el sentido de la consigna bolchevique de la transformación de la guerra imperialista en guerra civil. Después de la Conferencia de Zimmerwald, en la prensa socialista empieza una campaña en favor de la creación de una nueva Internacional.

A medida que se robustecen los elementos revolucionarios en el movimiento obrero, y penetran las ideas leninistas, debido, en particular, a la influencia de la Gran Revolución Socialista de Octubre, se abre la posibilidad de defender de manera decidida y consecuente el marxismo revolucionario, de aplicar con espíritu creador el marxismo-leninismo a las condiciones concretas del país. Todas estas tareas se resolvieron después de 1921, año en que fue creado en Rumania el Partido Comunista.

4. Bohemia y Eslovaquia.

Hasta el año 1918 las tierras checas y Eslovaquia se hallaban bajo el dominio del Imperio Austro-Húngaro, que a fines del siglo XIX había entrado en su fase imperialista de desarrollo. La industria se iba desarrollando con relativa rapidez en Bohemia y Moravia, se creaban los primeros monopolios y crecía y se desarrollaba el proletariado. El auge del movimiento revolucionario, intensificado de un modo particular durante la primera revolución rusa, de 1905-1907, empujó a la burguesía checa a la alianza con la burguesía austriaca y alemana con el fin de fortalecer sus posiciones económicas y políticas dentro del imperio de los Habsburgos y conservar el mercado austriaco. La burguesía comprendía perfectamente el gran peligro que representaba para ella el movimiento obrero revolucionario desarrollado bajo la bandera del marxismo; por esta razón tomaba severas medidas represivas contra los obreros y desplegaba una verdadera ofensiva ideológica contra la doctrina marxista.

[56] *Documente din miscarea munci tores asca 1872-1916*, Bucarest, 1947, páginas 549-550.
[57] Ibidem, pág. 549.

Thomas G. Masaryk (1850-1937),[58] ideólogo relevante de la gran burguesía checa de fines del siglo XIX, publicó en este período una serie de trabajos de carácter místico-religioso. Masaryk, a lo largo de toda su vida, basó sus concepciones filosóficas en el fideísmo. En sus clases universitarias, tanto en su país como en el extranjero, en sus obras impresas, Masaryk defendía fundamentalmente concepciones místico-religiosas, que compaginó, en diversos períodos, con ideas filosóficas positivistas o idealistas. De ahí el asombroso eclecticismo y contradicción de su filosofía, que él mismo calificaba de "realismo".

En los años 80 del siglo XIX, Masaryk velaba sus concepciones místicas con la máscara seudocientífica del positivismo, pero en la década siguiente su oscurantismo religioso se manifiesta en forma mucho más descubierta. Hacia 1895, Masaryk rechazaba hasta el positivismo, al que reprocha su "extremado carácter científico", y suplanta abiertamente la ciencia por la religión. Más tarde trata de crear nuevas formas de religión "sin iglesias"; una religión más refinada, capaz de oponerse al ateísmo y a las aspiraciones revolucionarias de las masas populares. Al apartarse del positivismo de Comte y Mill, modifica su actitud negativa hacia Kant, cuya filosofía corresponde, más que el positivismo de Comte, a sus intentos de "refutar" las bases filosóficas del socialismo científico de Marx y Engels.

La revolución rusa de 1905-1907 atrae la atención de Masaryk hacia el "problema ruso", que trata de explicar, ya en 1902, en las conferencias pronunciadas en la Universidad de Chicago. Masaryk preveía que Rusia sería un foco de sucesivas revoluciones, y por ello trató de explicar el "problema ruso" y de analizar, apoyándose en el ejemplo de la revolución rusa, el problema de las revoluciones en general. Así fue como surgieron los tres tomos de *Rusia y Europa*, a los cuales consagró el autor treinta y cinco años de su vida (los tomos I y II vieron la luz en 1913).

Considerando que el "problema ruso" era de índole religiosa, Masaryk trata de resolverlo mediante un "análisis psicológico", al modo de Dostoievski; el problema de la revolución rusa, afirmaba, es el problema de la lucha de la "democracia" contra la "teocracia", concepto bajo el cual comprendía la línea conservadora en el desarrollo del pensamiento social ruso. Para Masaryk, los representantes principales de la "teocracia" eran los eslavófilos: Kathov, Pobiedonóstsev, Leóntiev y V. Soloviov. Entre los "demócratas" incluía tanto a los demócratas revolucionarios rusos como a los marxistas y a los ideólogos de la burguesía liberal. Identificando el liberalismo con la democracia, Masaryk defendía la teoría de los dos campos en el movimiento social, típica en la burguesía liberal: el campo conservador absolutista de los nobles y terratenientes y el campo "liberador", antiabsolutista, que los liberales calificaban de demócrata y del cual se proclamaban líderes.

A fin de apuntalar su concepción apriorística de acuerdo con la cual la lucha de la "democracia" contra la "teocracia" no puede ser más que la lucha de la nueva religión contra el clericalismo caduco, Masaryk de-

[58] Véase el tomo IV de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., páginas 281-283.

forma la historia de la filosofía rusa, presentándola como la historia del idealismo y de las búsquedas religiosas. La famosa carta de Belinski a Gógol, donde el gran pensador ruso se manifiesta como materialista y ateo convencido, es interpretada por Masaryk como una prueba de la "íntima religiosidad" de Belinski, al cual, según dice, preocupa hondamente el problema de Dios y de la inmortalidad personal.[59] Al gran demócrata ruso N. G. Chernishevski, revolucionario consecuente, le presenta como un positivista, negando así su espíritu revolucionario.

Masaryk calumnia el marxismo, afirmando absurdamente que en el futuro habrá de convertirse en una tendencia religiosa y, en el sentido político, en un partido reformista. "Al marxismo filosófico —escribe— le incumbe la gran misión de resolver el problema religioso; se entiende que esa misma misión habrán de cumplirla otros partidos y, sobre todo, los representantes de la Iglesia." [60]

Dándose clara cuenta de que las formas medievales de la religión y la teología no son populares en las condiciones modernas, Masaryk trata de unir la religión a la técnica moderna y al espíritu de empresa, de forma que la fe en Dios no se base en mitos ni en milagros, sino en una "convicción moral"; propone que la religión se identifique con la "moral práctica", que en realidad expresa los intereses de la burguesía.

La lucha de los marxistas-leninistas contra las ideas de Masaryk se desarrolla en el período que sigue a la formación del Partido Comunista de Checoslovaquia, constituido en 1921.

Entre los ideólogos filósofos de la pequeña burguesía checa destaca *Frantisek Kreichi* (1858-1937), fundador de la psicología checa y creador de todo un sistema psicológico, expuesto en su *Psicología*, cuyos seis tomos se publicaron entre 1904 y 1924. En lo fundamental, era positivista. Kreichi resuelve el problema de las relaciones entre la conciencia y el ser mediante la hipótesis del "paralelismo psicofísico". Lo material y lo espiritual, según él, son manifestaciones de una misma sustancia incognoscible. Mas a diferencia de los positivistas, para quienes el agnosticismo es fideísmo y oscurantismo velados, atacaba el idealismo; cabe aplicar plenamente a su agnosticismo el nombre de "materialismo vergonzante". En su crítica de la teología y la metafísica idealista, rechazaba el concepto metafísico del alma, demostrando la inconsistencia de la idea metafísica del libre albedrío. En toda una serie de problemas psicológicos, por ejemplo, al exponer los conceptos de tiempo, espacio y causa en la psicología de los sentimientos, Kreichi atacaba la interpretación idealista de esos problemas. Su *Etica positiva* está dirigida contra las doctrinas ético-religiosas.

La industrialización en tierras checas iba acompañada del desarrollo de las ciencias naturales y la técnica. Investigadores destacados, que eran materialistas espontáneos en su trabajo científico, se encontraban ante un dilema tan pronto como pasaban a los dominios de la filosofía. También en biología habían surgido concepciones idealistas reaccionarias, que propugnaba *Frantisek Mares* (1857-1942), profesor de la Universidad de Praga. Partiendo de la filosofía de Kant, se inclinaba cada vez más hacia

[59] P. G. Masaryk, *Rusko a Evropa*, t. I, 1930, págs. 555-556.
[60] Ibídem, pág. 463.

el irracionalismo y el subjetivismo; hacía suyos el vitalismo de Driesch y el intuicionismo de Bergson. Contra el idealismo de Mares se manifestaban F. Kreichi y *B. Reimann* (1852-1910), profesor de química de la Universidad de Praga. Sin embargo, la lucha contra el idealismo en las ciencias naturales no podía ser victoriosa, ya que se mantenía desde las posiciones de un materialismo mecanicista o de un positivismo interpretado al modo materialista. Sólo el materialismo dialéctico, desconocido en aquel entonces por los naturalistas checos, podía proporcionarles el triunfo total sobre el idealismo.

A fines de siglo, se incorporan a la dirección del Partido Socialdemócrata checo, creado en 1878, figuras intelectuales que orientan el movimiento obrero hacia el reformismo y el revisionismo, tratando de orientar las inquietudes teóricas de los obreros checos hacia el inofensivo cauce de las discusiones académicas en condiciones legales. La revista *Academia* se convierte en el centro de esas discusiones. Los directores de *Academia* (F. Tomasek, A. Meisner, F. Modrachek y otros) publicaban en esa revista artículos sobre el movimiento obrero en diversos países, así como trabajos sociológicos, estéticos, de crítica literaria, etc., que no tenían nada que ver con los problemas centrales de la estrategia y la táctica de la lucha revolucionaria del proletariado, al tiempo que revisaban las tesis fundamentales del marxismo.

Frantisek Modrachek (nacido en 1871) se ocupó de problemas teóricos en la socialdemocracia checa. La mayor parte de sus trabajos fueron publicados en la revista *Academia: La lucha social y la victoria del más capaz* (1898), *La concepción de Marx sobre la historia y el socialismo* (1900), *Bases ideológicas del socialismo* (1906) y otros. Las concepciones de Modrachek se distinguen por su combinación ecléctica de elementos marxistas y de concepciones filosóficas y sociológicas burguesas. A fines de siglo, Modrachek trató de "proteger" el marxismo de sus adversarios manifiestos (Masaryk y otros). Pero en sus obras vulgarizaba el materialismo histórico, presentándolo en forma de materialismo económico.

De hecho, Modrachek revisaba el marxismo, suplantándolo por la doctrina de la "diferenciación" de todo grupo social. Decía que incluso después de suprimidas las clases capitalistas, se formarían, mediante su "diferenciación", nuevas clases, y el pueblo volvería a padecer el yugo de la explotación. Propagaba de este modo la desconfianza hacia la revolución y la idea de la conciliación con las "diferenciaciones" del régimen capitalista. Ya entonces negaba Modrachek el carácter inevitable de la revolución y propugnaba la suavización de las contradicciones sociales y la explotación.

Modrachek propugnaba un economismo determinista vulgar, que negaba el papel de la actividad humana, de la política, de la labor ideológica, etcétera, e interpretaba el marxismo como una fe ciega en la omnipotencia de los factores económicos, que originan automáticamente el progreso sin ninguna participación humana. Por esta causa prestaba mucha atención a la organización de cooperativas de consumo y comunas obreras, haciendo creer que eso era suficiente para construir el socialismo.

Entre los teóricos socialdemócratas, que en lo fundamental ya eran marxistas antes de la Gran Revolución Socialista de Octubre, destaca de

un modo particular *Bogumir Smeral* (1880-1941), quien trató de superar el revisionismo y las ilusiones reformistas, aunque no pudo conseguir plenamente sus propósitos. Smeral, que desde 1901 a 1917 fue el director del órgano central de la socialdemocracia checa *Pravo Lydu*, defendía en sus artículos teóricos el materialismo histórico. Había comprendido la diferencia entre la filosofía del marxismo, el idealismo y el materialismo mecanicista. Sin embargo, en el período anterior a la primera guerra mundial, Smeral no logró superar los defectos principales del reformismo, por ejemplo, sus esperanzas e ilusiones en la omnipotencia del parlamentarismo, fe en las reformas graduales, su negación de la necesidad de la dictadura del proletariado. La Gran Revolución Socialista de Octubre y el estudio de las obras de V. I. Lenin señalan a Smeral el camino a seguir.

El poeta y pensador *Stanislav K. Neumann* (1875-1947) desempeñó un papel destacado en el desarrollo del pensamiento político-social, filosófico y estético checo. En sus versos juveniles, Neumann expresaba ya su odio a la burguesía y el régimen capitalista y buscaba infatigablemente una salida a la situación. Pertenecía al grupo de intelectuales de la oposición que comprendían que el reformismo y el revisionismo conducen el movimiento obrero y el partido socialdemócrata a un callejón sin salida. Neumann, que advierte la importancia de la actividad revolucionaria del pueblo y de su educación política, interviene en asambleas de obreros y habla ante ellos de la inevitable transformación revolucionaria del viejo mundo. A fines de siglo, Neumann conoce las ideas anarquistas y se incorpora a un grupo que se titulaba Anarco-Comunista y estaba relacionado con el movimiento obrero.

En el período que examinamos, la creación de Neumann y sus concepciones teóricas se caracterizaban por el amor al trabajo y la fe en la inteligencia humana. Condenaba la Iglesia y la religión. En 1910-1915 se incrementa el interés del poeta por los problemas filosóficos. "Iba quitando las cadenas a mi instintiva tendencia al materialismo", escribió más tarde Neumann, calificándose de "poeta del materialismo".[61]

Neumann opone a la religión y a las diversas teorías idealistas una ardiente defensa del materialismo; tan inaceptables le parecen las diversas ficciones idealistas en boga como las prédicas de los clericales. "Es exactamente igual —escribe el poeta— decir "creador" que "rey de la naturaleza" o "eterna ley de la naturaleza" o, lo que está más de moda, "factor vital específico". Cada una de esas palabras significa una misma cosa: que de todo eso no sabemos nada, razón por la cual ninguna de ellas puede ennoblecer al ser humano, si es que no lo deforma todavía más." [62] Al exaltar la belleza real de la vida, Neumann, en oposición al misticismo decadente, enuncia el siguiente ideario filosófico-estético: "Para nosotros no existe nada, a excepción de la tierra y de los hechos universales de la naturaleza o leyes naturales, adaptarse a las cuales, vivir en consonancia con las cuales, trabajar al modo de las cuales, constituye precisamente la suprema sabiduría; a ellas, en realidad, se subordina todo lo que no está deformado ni confundido ni mutilado en nombre de Dios, del emperador

[61] St. K. Neumann, *Pameti a drobné prózy*, Praga, 1951, págs. 33-54.
[62] St. K. Neumann, *S mestem sa zády*, Praga, 1950, pág. 70.

o del capital. Igual que una brizna de paja o un animal, también nosotros somos ceniza, pero ¡qué fuerza adquirirá esa ceniza si se alza y brilla en toda su belleza!" [63]

El programa estético de Neumann quedó expuesto en *¡Viva la vida!*, libro en el que se resumían sus trabajos de los años 1913-1914. Neumann atacaba violentamente el escepticismo y el estéril academicismo en el arte, propugnando la consigna del "arte social", llamado a reflejar el espíritu de la vida moderna: "Nos apartamos —escribía— de los altares y de los sacerdotes del arte para encontrarnos con la vida y los ciudadanos." [64] Sin embargo, la concepción del arte social era contradictoria en las obras de Neumann. Negaba el valor del espíritu tendencioso en el arte, comprendido por él como cierta orientación ideológica del nuevo arte. "La nueva poesía —afirmaba— será social. Pero de ningún modo en un sentido tendencioso, sino en el sentido de que ensalzará el espíritu colectivo moderno, el trabajo colectivo de hoy, señalará los conflictos raciales y de clase colectivos..." [65] Neumann se distingue también por su concepción abstracta de la colectividad, debido a lo cual veía "aspiración a lo social" en toda clase de "ismos" modernistas, que, en su opinión, expresaban el "espíritu colectivo" de la poesía. Por eso, subestimando la significación del contenido ideológico del arte, fijaba su atención principal en la nueva forma de las obras de arte. Escribía: "Artísticamente, abordaremos la vida moderna como sus poetas en el caso de que desdeñemos definitivamente, en primer lugar, los altares del arte y, en segundo, si asimilamos la nueva palabra poética adecuada, que será patética como el vuelo del aeroplano, expresiva como los carteles de las grandes ciudades, y estará imbuida del mismo sentimiento de belleza que embarga al ingeniero cuando construye una máquina o al médico cuando habla de un tumor asombroso." [66]

Ese punto de vista inconsecuente, sujeto a influencias pequeñoburguesas, ocultaba al poeta las posiciones que permitían reflejar de un modo más completo la vida moderna. El programa estético de Neumann, pese a todas sus contradicciones, influyó positivamente en la poesía checa, constituyó a modo de un punto de partida para la nueva generación de los poetas checos. Más tarde, la creación de Neumann y de los escritores avanzados que le seguían se desenvolvió ya bajo la influencia de las ideas de la Gran Revolución Socialista de Octubre.

En la divisoria de los siglos XIX y XX se inicia la labor del relevante científico, pensador y prohombre social checo *Zdenek Nejedly* (nacido en 1878). En aquel entonces Nejedly no era todavía marxista. Sus artículos y estudios en el período comprendido entre 1899 y 1918 se refieren principalmente a la musicología y a la teoría del arte: *Historia de la música checa* (1903), *Bedrich Smetana* (1903), *Historia universal de la música* (1916-1930) y otras obras, en las cuales, además de resolver importantísimas cuestiones relacionadas con la música y la estética, estudiaba algunos problemas cardinales de la historia de la cultura checa. En sus investigaciones: *Principios de la canción husita* (1907) e *Historia de la*

[63] St. K. Neumann, *S mestem sa zády*, Praga, 1950, pág. 70.
[64] St. K. Neumann, *At'zije zivot!*, Praga, 1920, pág. 83.
[65] Ibídem, pág. 150.
[66] Ibídem, pág. 79.

canción en el período de las guerras husitas (1913), Nejedly demostró que el carácter revolucionario del movimiento husita fue de lo más fecundo para la creación oral popular tanto por su contenido como por su forma artística. Nejedly criticó duramente la tesis reaccionaria de la "decadencia" de la cultura en el período de las guerras husitas, demostrando que en la Bohemia de los siglos XIV y XV existían dos culturas, la feudal y la popular, que no debían ser confundidas. Esta tesis le proporcionó la base para el estudio de todo el desarrollo sucesivo de la cultura checa.

Nejedly tomó una parte activa en la discusión entre el historiador Pekar y Masaryk sobre el sentido de la historia checa *(Controversia sobre el sentido de la historia checa,* 1914). En esa discusión, Masaryk defendía su concepción filosófica e histórica reaccionaria. Nejedly atacó el positivismo de Pekar y su descripción objetiva de la historia, demostrando la necesidad de su análisis filosófico. Al mismo tiempo, criticó también a Masaryk, demostrando que el husismo no sólo era un movimiento religioso, sino, principalmente, un amplio movimiento de las masas populares. Nejedly consideraba desde ese punto de vista la mayor parte de los grandes fenómenos de la cultura histórica de su país, destacando, a diferencia de Masaryk, su carácter popular y no religioso.

Nejedly defendía las tesis del realismo en la estética ya en sus primeras obras. Uno de los principales problemas estéticos que le inquietaban, ya en aquel entonces, era el referente al carácter popular del arte. En una serie de trabajos suyos explica este término, indicando que por carácter popular no ha de comprenderse la ciega imitación de la creación popular, sino la profunda comprensión de los intereses, las aspiraciones y la lucha del pueblo. En su programa estético de ese período, Nejedly reconocía la legitimidad de la creación espontánea, exigía un arte sincero que reflejase lo vivido, representando la verdadera vida del pueblo. Nejedly exigía del artista la continuación de las mejores tradiciones del arte nacional y subrayaba la necesidad de basarse en los mejores modelos del arte universal.

La estética de Nejedly, sobre todo la defensa que hacía de los principios del realismo, del carácter popular y democrático del arte en medio de un frenesí decadentista y esteticista, así como su concepción de la historia, auguraban su evolución ulterior hacia el marxismo y el Partido Comunista.

En el período que examinamos, *Eslovaquia* era un país preferentemente agrario, campesino, en el cual se iba formando el proletariado industrial, hecho que repercute en alto grado sobre la vida político-social del país.

El sector liberal de la burguesía eslovaca, inspirado ideológicamente por los "glasistas" (nombre derivado de la revista *Glas* (La Voz), que empezó a publicarse en 1899), mantenía un programa de supresión de los vestigios feudales. Propugnaba el nacionalismo, la idea de la paz de clases y otras concepciones burguesas. Los "glasistas" consideraban que la premisa principal para la solución del problema nacional eslovaco era el desarrollo económico de la burguesía eslovaca con ayuda de la burguesía checa. Querían que el movimiento obrero eslovaco se alineara bajo la bandera de su programa nacionalista y democrático burgués. En el sentido

teórico, los "glasistas" estaban influidos por el "realismo" religioso de Masaryk y otras corrientes filosóficas idealistas, desde el positivismo de Comte y Spencer hasta las concepciones filosóficas de L. Tolstói.

La idea marxista se desarrolló en Eslovaquia en lucha contra la ideología "glasista". Pese a su debilidad teórica y a la gran influencia del oportunismo de la II Internacional, el movimiento obrero eslovaco, además de exponer un programa de lucha contra los restos del feudalismo, incluida la solución del problema nacional, defendía también la lucha contra el capitalismo.

A través del movimiento obrero penetraron en la filosofía eslovaca las ideas de Marx y Engels, se difundieron las concepciones materialistas dialécticas sobre la naturaleza y la sociedad, que combatían tanto los círculos clericales-feudales reaccionarios como los elementos conservadores y liberales de la burguesía.

La difusión de las ideas marxistas en la prensa eslovaca empieza con la publicación de las primeras revistas socialdemócratas del país: *Nova Doba* (Tiempos Nuevos) y *Zora* (Amanecer), en 1897. En el primer número de *Zora* se publicó un artículo titulado *Socialismo científico y socialismo utópico*, en el cual la redacción trataba de explicar a sus lectores la diferencia entre el socialismo utópico y la doctrina de Marx sobre el socialismo. Se intentó explicar al modo materialista el problema de la superpoblación, que había adquirido actualidad en Eslovaquia precisamente en el siglo XIX. En el artículo *Acerca de la superpoblación*, publicado en *Nova Doba* (núm. 8), se dice que la causa principal de ese fenómeno se debe al régimen burgués, a la anarquía de la producción, a la miseria, y no a la superpoblación del globo terráqueo.

En el periódico *Slovenske Rabotnitske Novini* (Diario Eslovaco Obrero), que empezó a editarse en 1904, y en la publicación mensual *Napred* (Adelante), que vio la luz en 1906, se publicaron fragmentos de la obra de F. Engels *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, así como del *Anti-Dühring*. El publicista *Edmund Borek* (1880-1924) participó activamente a través de esas publicaciones en la propaganda del marxismo y en la crítica de la ideología clerical-religiosa reaccionaria. Borek fue enviado en ayuda del movimiento obrero eslovaco por la socialdemocracia checa.

En el folleto *La socialdemocracia y la religión* (1913), Borek defendía la socialdemocracia de los ataques del clerical F. Eglickcu, demostrando el origen terreno de la religión. El defecto de este trabajo de Borek, así como de otros muchos artículos de los socialdemócratas sobre el clericalismo y la religión, consiste en que no ponía de manifiesto las raíces sociales de la religión ni acertaba a subordinar el problema de la lucha anticlerical y antirreligiosa a la lucha de clase del proletariado. Borek manifiesta que la religión es un asunto privado de los miembros del Partido Socialdemócrata. En ese mismo folleto habla del carácter relativo y clasista de las normas morales. y señala la diferencia esencial entre la moral burguesa y la socialista. El mérito de ese folleto radica en que desenmascaraba los fundamentos de clase de la moral cristiana, que los ideólogos de la burguesía eslovaca trataban de utilizar para frenar la lucha de clases de su pueblo.

El trabajo de E. Borek *Carlos Marx, su vida y su obra* (1913), consagrado a la actividad teórica del fundador del socialismo científico y a su papel en el movimiento obrero, contribuyó mucho a la divulgación de las ideas marxistas en Eslovaquia antes de 1918. En un capítulo aparte incluyó Borek la traducción del *Manifiesto del Partido Comunista.*

Los primeros marxistas eslovacos asimilaron y divulgaron algunas tesis marxistas, pero no supieron defender la pureza de la doctrina proletaria ni protegerla del oportunismo.

Estos defectos fueron superados después de la Gran Revolución Socialista de Octubre, al penetrar en Eslovaquia las ideas revolucionarias del marxismo-leninismo.

De este modo, a principios del siglo XX, en Bohemia y Eslovaquia se van formando fuerzas progresivas tanto en el movimiento obrero como en la ciencia, fuerzas que siguieron desarrollándose bajo la influencia de la Gran Revolución Socialista de Octubre, cuando el movimiento proletario y el pensamiento filosófico y sociológico avanzado de Checoslovaquia se manifiesta bajo la bandera del leninismo.

5. Hungría.

El advenimiento de la época del imperialismo significó para Hungría la agudización de todas las contradicciones capitalistas en el país, intensificadas todavía más al no estar culminadas las transformaciones democrático-burguesas. Unicamente las masas trabajadoras, dirigidas por la clase obrera, podían dar una solución radical a los agudos problemas del desarrollo social húngaro en aquel período.

Sin embargo, el Partido Socialdemócrata de Hungría se hallaba bajo la vigorosa influencia del bernsteinianismo y el austromarxismo. El partido centraba toda su atención en la lucha por los derechos electorales, subestimando el problema agrario y el nacional. Con esta actitud, la socialdemocracia húngara se apartaba de la solución de los problemas más importantes del desarrollo social. La dirección del Partido Socialdemócrata de Hungría, que se atenía ciegamente a los cánones y dogmas de la II Internacional, no se preocupaba de la educación teórica de la clase obrera.

Los reformistas húngaros consideraban que su misión fundamental era ayudar a la burguesía en su lucha por el poder. Debido a ello, los teóricos de la socialdemocracia húngara no aceptaban la dictadura del proletariado ni la teoría de la revolución socialista. El partido empezó a publicar en 1906, como órgano suyo, la revista *El Socialismo,* pero su nivel teórico no era muy elevado. Aunque dentro del partido existía un grupo oposicionista de izquierda, encabezado por Gyulá Alpari y Laslo Rudas, no ejercía ninguna influencia decisiva sobre el partido ni sobre la clase obrera húngara.

La pugna ideológica, existente en Hungría a principios del siglo XX, reflejaba el complejo entrelazamiento de las fuerzas de clase que se producía dentro de la sociedad húngara. La ideología oficial, que expresaba los intereses de la aristocracia feudal y de determinadas capas de la gran

burguesía estrechamente vinculadas a ellas, defendía el idealismo y la religión. Su rasgo más característico era la propaganda de las ideas nacionalistas y el planteamiento preferente de toda suerte de problemas religiosos. Prohaszka Ottokar, por ejemplo, trataba de unir la religión a las realizaciones de las ciencias naturales y fortalecer así las vacilantes posiciones de la religión. Este mismo fin perseguía el "socialismo cristiano", que en aquel entonces penetraba en el país. La filosofía oficial de ese período se atenía al kantismo y al neokantismo, que venía a ser la plataforma filosófica que agrupaba las más diversas direcciones de la vida ideológica de las clases dominantes.

A fines del siglo XIX y principios del XX, los grupos oposicionistas de la burguesía húngara se esfuerzan por conquistar puestos dirigentes en la vida política del país, intensificando su lucha contra los vestigios feudales. Este hecho tuvo su repercusión en la vida ideológica de Hungría. En 1901, se constituyó la Sociedad de Ciencias Sociales, en la que se agrupaban los elementos más diversos que aspiraban a poner fin a las tradiciones clericales-feudales del país.

La ideología de esta burguesía era el llamado radicalismo burgués, que recurría ampliamente a las diversas tendencias de Europa Occidental (positivismo, bergsonismo, etc.). Las obras de Mach, Bergson y Ostwald se traducían y eran muy comentadas. El radicalismo burgués representaba en filosofía una tendencia ecléctica, con una influencia cada vez mayor del neokantismo.

La ideología del radicalismo burgués desempeñó en Hungría cierto papel positivo, ya que iba dirigida contra la ideología clerical, feudal y terrateniente y abogaba por la democratización del régimen político-social. Los radicales burgueses utilizaron en beneficio propio toda una serie de tesis del materialismo histórico y, en primer lugar, la que proclama que el análisis de los fenómenos sociales se ha de hacer desde un punto de vista histórico, así como la tesis del carácter inevitable y progresivo de la fase capitalista de desarrollo de la sociedad.

Entre los positivistas húngaros destaca *Gyulá Pikler* (1864-1937). Lo positivo de la labor de Pikler fue la dura crítica que hizo de la reaccionaria ideología clerical-feudal, sus ataques contra diversas instituciones sociales de la Hungría de su época. Pikler se ocupaba, en lo fundamental, de los problemas del Estado y el Derecho. Sus concepciones están recogidas en dos extensas obras: *Introducción a la filosofía del derecho* y *Sobre el origen y el desarrollo del derecho*. Como positivista que era, Pikler desdeñaba la filosofía tradicional, afirmando que no debía tener ninguna relación con las ciencias. "La filosofía empieza allí donde termina la ciencia",[67] escribía. Consideraba que para crear una teoría del Estado y el derecho no se necesita la filosofía, sino la "sociología científico-natural". Las ciencias sociales, manifiesta, han de ocuparse de estudiar la naturaleza física y espiritual del hombre, ya que los cambios que se producen en el organismo humano influyen, en última instancia, sobre el carácter de las relaciones sociales.

"El desarrollo del derecho —escribía Pikler— está sujeto a las mismas

[67] Pikler Gyulá, *Bevezetö a jogbölcseltbe*, Budapest, 1892, pág. 56.

leyes que el desarrollo del cuerpo humano, que el desarrollo de los cuerpos inorgánicos o el movimiento de una máquina." [68]

Las concepciones filosóficas de Pikler se caracterizan por sus vacilaciones entre el materialismo y el idealismo. El materialismo vulgar se entremezclaba en su filosofía con el idealismo. Pikler pretendía interpretar la sociedad de un modo científico-natural, mas, sin embargo, basaba su teoría del derecho en un cierto "sentimiento jurídico", propio del hombre, que no exigía ninguna confirmación lógica. Como ideólogo burgués, Pikler invoca el objetivismo, dice que la filosofía del derecho no debe ser aristocrática ni democrática, liberal ni socialista. "Teniendo en cuenta la imperfección de nuestros conocimientos actuales, tan justo es el radicalismo como el conservadurismo." [69]

En los años 90, Pikler abandonó su doctrina del "sentimiento jurídico" y basó sus teorías en la inteligencia, atacando los vestigios feudales desde las posiciones del racionalismo. La justicia para él es lo racional. El derecho es el producto de la sensatez colectiva de clases que poseen intereses o puestos. Al igual que la mayoría de los representantes del radicalismo burgués, suponía que la clase obrera, dirigida por los radicales burgueses, sería la fuerza que llevaría el país a un capitalismo desarrollado "contemporáneo". De ahí la simpatía con que trata Pikler a la clase obrera: "Debemos explicar a la opinión pública que en la clase obrera húngara... están implícitos los nuevos fundamentos de una Hungría poderosa." [70] Los dirigentes revisionistas de la socialdemocracia húngara compartían en muchas cuestiones las ideas de Pikler y se consideraban casi correligionarios suyos. De hecho, Pikler era adversario del marxismo y de su filosofía, aunque reconocía determinados méritos del materialismo histórico. Reprochaba a los marxistas la subestimación, según él, del papel de los factores subjetivos.

El representante más caracterizado del radicalismo burgués húngaro fue *Oszkar Jászi* (1875-1957). Sus obras fundamentales son: *La teoría del Estado en el materialismo histórico* (1908), *¿Qué es la sociología?* (1908) y *Ciencia y política* (1906). Las concepciones filosóficas de Jaszi constituye un intento de combinar ecléctícamente el materialismo con el idealismo. Jaszi elude el problema fundamental de la filosofía y trata de alzarse sobre los conceptos de "materialismo" e "idealismo". "La lucha entre el materialismo y el espiritualismo (es decir, idealismo. *N. de la R.)* es, en nuestra opinión, uno de los debates más estériles en la ciencia —escribe—. Ambas denominaciones son por igual desafortunadas y contienen muchos elementos escolásticos. Con el dominio actual del monismo científico no se necesita ninguna de ellas." Jaszi consideraba que "el agnosticismo científico es el único punto de vista correcto." [71]

Jaszi no se atenía a un método único en su filosofía ecléctica. A pesar de que admitía la teoría del desarrollo, de que exponía diversas ideas dialécticas y a veces aplicaba certeramente el análisis histórico concreto a diversos fenómenos de la vida social, no pudo, en virtud de su limitación

[68] Pikler Gyulá, *Bevezetö a jogbölcseltbe,* Budapest, 1892, pág. 116.
[69] Ibídem, pág. 83.
[70] *Huszadik Szazad,* 1906, II, felèv, pág. 420.
[71] Jaszi, *A történelmi materializmus àllambölcselete,* Budapest, 1908, pág. 9.

de clase, comprender la esencia revolucionaria de la dialéctica, y en muchas cuestiones no pasó de ser un evolucionista vulgar.

El marxismo interesa a Jaszi, pero lo interpreta como materialismo histórico únicamente. Considera que el materialismo histórico "proporciona pruebas nuevas y poderosas... de la importancia del punto de vista espiritualista, ya que demuestra que en el origen de las ideas no existe el autodesarrollo, que la inteligencia humana no es un depósito de ideas que surgen de un modo trascendental".[72] El materialismo histórico, para Jaszi, es el método de todas las ciencias sociales. "El reconocimiento de que las fuerzas económicas constituyen la base de todas las manifestaciones de la vida social —escribe— proporciona un poderoso método a todos los investigadores de las ciencias sociales." [73] Jaszi aprecia el materialismo histórico por haber proclamado el papel de la lucha de clases en la sociedad. "...El gran mérito del materialismo histórico —escribe— radica en haber reconocido que la lucha de clases es la fuerza más poderosa que transforma la sociedad." [74] Sin embargo, siguiendo a Bernstein, a quien cita, no lleva el concepto de la lucha de clases al reconocimiento de la dictadura del proletariado.

Como Jaszi comparte las posiciones del radicalismo burgués, divorcia el materialismo histórico del materialismo dialéctico y reduce el primero al nivel de un materialismo vulgar; se trata para él de una doctrina que se ocupa sólo de problemas relacionados con la satisfacción de las directas necesidades carnales del hombre y que, según dice, "no quiere saber nada de la vida espiritual, de los pensamientos, aspiraciones e ideas del hombre".[75] Partiendo de aquí, emprende Jaszi la crítica del materialismo histórico y concede una importancia cada vez mayor a los factores psicológicos e ideológicos, deslizándose, poco a poco, hacia un idealismo desembozado.

Jaszi acusa al materialismo histórico de falta de flexibilidad mecanicista y de carácter unilateral, porque no señala la causa que provoca el cambio de las fuerzas económicas.

Ateniéndose al objetivismo burgués, Jaszi no admite el franco espíritu de partido de la filosofía proletaria. En uno de sus escritos dijo: "A la luz de la investigación científica desaparecerán las líneas divisorias alzadas entre las naciones por los intereses de clase, los errores, las prevenciones..." [76] En su actividad política aspiraba a mantenerse en el plano del objetivismo declarando que el "clericalismo tiene los mismos derechos a la propaganda que el socialismo. Semejante espíritu de partido debe ser eliminado".[77] En su trabajo *Ciencia y política* intenta fundamentar especialmente el carácter inevitable de la ruptura entre la ciencia y la política, la teoría y la práctica, ruptura que deduce de la naturaleza de la división del trabajo en la sociedad.

Los dirigentes políticos de las clases dominantes en Hungría solían con-

[72] Jaszi, *A történelmi materializmus államböIcselete*, Budapest, 1908, pág. 8.
[73] Ibídem. pág. 7.
[74] Ibídem, pág. 7.
[75] Jaszi, *Müvészet es erkölcs*, Budapest, 1904, pág. 10.
[76] *Vilag*. 1911, V. 7, pág. 10.
[77] O. L. Radai Leveltar, *Imre Sandor Iratok*, XII.

siderar a Jaszi como marxista, ya que a principios del siglo el radicalismo burgués guardaba mucha afinidad con la socialdemocracia. Los radicales burgueses, que no poseían una amplia base social, trataban de utilizar el movimiento obrero en su lucha contra la reacción feudal y a dirigirlo. Contribuyeron en gran medida a la ilustración de la clase obrera, aunque divulgaban un marxismo sumamente deformado.

El revisionismo de los dirigentes del Partido Socialdemócrata Húngaro hacía posible la colaboración práctica de los socialdemócratas y los radicales. Jaszi dice abiertamente que con relación al marxismo no puede tener otra actitud que la de un revisionista. Dice que se siente muy satisfecho de que el revisionismo refute los "dogmas del marxismo".

A medida que se agudizan las contradicciones entre el trabajo y el capital, el radicalismo burgués va poniendo cada vez más de manifiesto su esencia antisocialista. En el terreno filosófico, este hecho se manifiesta por la renuncia al positivismo en aras de un neokantismo declarado.

La creación del relevante poeta húngaro *Endre Ady* (1877-1919), que continuó las mejores tradiciones de la democracia revolucionaria húngara, ejerció una gran influencia sobre la vida ideológica de su país.

Ady hizo una acerba crítica de las clases húngaras dominantes. No abrigaba ninguna ilusión respecto al papel especial de la burguesía de su país y decía que en Hungría "es indispensable demoler el muro del militarismo, el clericalismo y el feudalismo",[78] que la burguesía húngara ha envejecido y está caduca sin haber obtenido ni una sola victoria. Ady combatía la filosofía de la burguesía reaccionaria: el nietzscheanismo. En el artículo *Zaratustra en la Academia de Derecho* señala el vínculo que hay entre la filosofía de Nietzsche y otras doctrinas reaccionarias, demostrando que el futuro no puede pertenecer a los "superhombres".

Ady es autor de numerosos artículos anticlericales en los que muestra el vínculo indisoluble que ata a la Iglesia y a quienes detentan el poder. No le satisfacía el anticlericalismo de la burguesía radical, incapaz de atacar enérgicamente la reaccionaria ideología eclesiástica. En su crítica del llamado socialismo cristiano, Ady demostró que se trata de un "socialismo" imaginario, dirigido contra el verdadero socialismo.

Por sus concepciones, era un revolucionario que vinculaba el futuro de Hungría a la clase obrera. Para Ady, la revolución venía a confirmar el gran papel del pueblo, de su fuerza creadora. "Del pueblo solía hablarse empleando las frases más vacías, los versos más hueros. Ni siquiera los apóstoles más entusiastas esperaban acciones conscientes del pueblo. Pero, fijaos: ¡El proletariado ha devuelto el pueblo al pueblo! El pueblo se ha sublevado y transforma el mundo... Unicamente el pueblo puede hacer la revolución. La liberación vendrá solamente del pueblo, del pueblo que señores poco cautos califican de populacho." [79] Sin embargo, la fe en el pueblo y en las energías del proletariado no le condujeron al marxismo. Su creación se distingue por su carácter complejo y contradictorio. No pudo emanciparse totalmente de la carga de sus numerosos prejuicios pequeñoburgueses e intelectuales. Ady, el poeta de la revolución, escribe

[78] Ady Endre, *Válogatott cikkei és tanulmányai*, Budapest, 1954, pág. 37.
[79] Ibídem, págs. 140-141.

que busca y rehuye la tempestad. En sus llamamientos a la clase obrera se filtra a veces la idea pequeñoburguesa de los "mártires" y su protesta contra la injusticia social suele traducirse en loas al individualismo. Como carecía de una firme base teórica, en los períodos de descenso de la revolución caía en el pesimismo, en la desconfianza hacia las fuerzas revolucionarias del pueblo húngaro. "Marcho hacia una triste y soberbia oscuridad... se alza ante mí el mañana. Me espera y me precipito hacia él." [80]

La estética democrática revolucionaria de Ady, que exigía una participación activa de la literatura y del arte en la vida social y fustigaba violentamente el decadentismo de su época, cumplió un gran papel en la historia de la literatura húngara. El gusto contemporáneo, escribía Ady, no se contenta con la corrección de la forma, la suavidad del verso y la sonoridad del ritmo. Exige también contenido. Opinaba que el objeto del arte es la vida, la cual es más rica y bella que cualquier arte: "Creo y proclamo que no hay nada más valioso, más potente y bello que la vida... La vida es profundidad y altura." [81]

En toda su creación, Ady conserva y multiplica las tradiciones democráticas revolucionarias de la historia húngara, ataca la Hungría burguesa-feudal y llama a la revolución.

El representante más destacado del marxismo en Hungría a principios del siglo XX fue *Erwin Szabó* (1877-1919), que planteó toda una serie de cuestiones relacionadas con el movimiento obrero del país en el período imperialista.

En el primer período de su actividad (1897-1905) Szabó fue un fervoroso divulgador del marxismo. Entre sus obras principales de aquel entonces figuran *La interpretación materialista de la historia* (1902) y *El socialismo* (1903). En 1903, Szabó emprende una edición popular de las obras de los clásicos del marxismo. Los dos tomos de obras escogidas de Marx y Engels, editados por él, fueron, a lo largo de muchos años, la fuente principal que dio a conocer el marxismo a los lectores húngaros.

En 1897, Szabó traba conocimiento en Viena con emigrados revolucionarios rusos a quienes ayuda a enviar a Rusia, a través de Hungría, literatura marxista clandestina. Szabó acogió con entusiasmo la revolución rusa de 1905 y, aunque no supo enjuiciar certeramente el papel de los bolcheviques y de V. I. Lenin en el movimiento obrero ruso, estuvo relacionado a lo largo de toda su vida con muchos destacados revolucionarios rusos.

En abril de 1905, Szabó, que se oponía a la dirección oportunista del Partido Socialdemócrata Húngaro, criticó públicamente el revisionismo de sus dirigentes en el problema nacional y el campesino. En su propaganda de las ideas del materialismo histórico, Szabó escribía: "No soy partidario del bernsteinianismo, ya que, en mi opinión, la lucha económica de la clase obrera puede dar fruto sólo cuando busca objetivos revolucionarios y no reformas de poca monta, y siempre que se atenga de un modo inflexible y estricto a las posiciones de la lucha de clases." [82]

[80] Ady Endre, *Osszes versei*, k. I, Budapest, 1958, págs. 177-178.
[81] Ady Endre, *Válogatott cikkei és tanulmányai*, págs. 64-65.
[82] *Huszadik Szazad*, X köt, Budapest, 1904, pág. 651.

Atacando las ideas, ampliamente difundidas, del liberalismo burgués, Szabó proclama: "...No queda más que un solo ideal social que coincide con el progreso social: es el ideal socialista. La única clase social que puede luchar por ese ideal sin menoscabo de sus intereses es la clase obrera. El único medio de lucha que, en todas las condiciones, conduce a ese ideal, es la lucha de clases." [83]

Sin embargo, la propaganda que hacía Szabó del materialismo histórico no era completa por su propia naturaleza, ya que no descansaba en los cimientos del materialismo dialéctico. Al no comprender la diferencia radical entre la dialéctica materialista marxista y la dialéctica marxista de Hegel, Szabó consideraba que la dialéctica no es, ni mucho menos, el método obligatorio del materialismo histórico. "...En mi opinión —escribía—, la dialéctica de Hegel no es tan esencial para el materialismo histórico que no se pueda renunciar sin temor a ella. La interpretación materialista de la historia seguirá siendo verdadera tanto si nos apoyamos en el método dialéctico como si no nos apoyamos en él." [84]

Al mismo tiempo, Szabó quería completar el materialismo histórico con la doctrina relativa al papel del individuo, que él interpretaba al modo de la doctrina de Lavrov, a quien apreciaba grandemente. "Encontramos en sus obras —decía Szabó— aquello que faltaba hasta ahora en la teoría del materialismo histórico, a saber: la elaboración del aspecto subjetivo, psicológico." [85] Toda la creación de Szabó se distingue por esa exageración del papel del factor subjetivo, del individuo en la historia, exageración que con el paso de los años se va intensificando. Esto se debe a que después de la derrota de la oposición, a la que él pertenecía, en 1905, Szabó se aparta del movimiento obrero, pierde su relación con las masas revolucionarias y adopta las posiciones del anarcosindicalismo.

Estas concepciones caracterizan el segundo período de su actividad (1905-1913).

Al negar la dialéctica, Szabó no supo comprender las relaciones recíprocas entre los factores objetivo y subjetivo, la política y la economía, la democracia y el socialismo. Szabó interpretaba de un modo materialista vulgar la tesis marxista del papel determinante de la economía y consideraba que en la construcción de la nueva sociedad el papel dirigente pertenece a los sindicatos. El método fundamental de lucha del proletariado no era para él la revolución, sino las huelgas y la "acción directa". "...La huelga —escribía— no es sólo medio fundamental, sino también el definitivo, la "última ratio" del movimiento obrero." [86]

De aquel período datan sus trabajos: *Sindicalismo y socialismo* (1907) y *El sindicalismo* (1908). Szabó escribía: "Ha llegado el momento de decir: la verdadera lucha de clases se desarrolla en el campo de las contradicciones económicas; y este socialismo real no lo puede realizar ni siquiera el más democrático de los Estados, sino tan sólo sobre sus ruinas." [87]

[83] *Huszadik Szazad*, X, köt, Budapest, 1904, pág. 657.
[84] *Huszadik Szazad*, VII köt, Budapest, 1903, pág. 357.
[85] Ibídem, pág. 359.
[86] Szabó Erwin, *A töke és á munka harca*, Budapest, 1911, pág. 74.
[87] Szabó Erwin, *Válogatott iràsai*, Budapest, 1959, pág. 324.

Durante la primera guerra mundial, Szabó volvió a la actividad política y fue un antimilitarista militante.

La actividad de Szabó durante la primera guerra mundial contribuyó en gran medida a la incorporación de los intelectuales a la lucha revolucionaria de la clase obrera. Szabó ocupaba una posición diametralmente opuesta a la dirección oportunista de la socialdemocracia húngara; este hecho atraía y agrupaba en torno suyo a los elementos avanzados y antimilitaristas de entre los intelectuales húngaros, a quienes no satisfacía la postura reformista de la socialdemocracia.

La influencia que Szabó ejerció sobre el movimiento obrero húngaro era muy considerable. Muchos de sus discípulos y partidarios fueron más tarde organizadores del Partido Comunista de Hungría, ocupando una posición marxista-leninista consecuente.

6. Bulgaria.

Debido al desarrollo relativamente rápido del capitalismo, a fines del siglo XIX y principios del XX se estructuran definitivamente en Bulgaria las dos clases fundamentales relacionadas con el modo de producción capitalista: la burguesía y el proletariado.

Los intereses de clase de la burguesía y del proletariado se iban haciendo cada vez más irreductibles; la lucha se agudizaba también en el frente ideológico, incluida la esfera de la filosofía. Esta lucha era mantenida fundamentalmente entre la filosofía marxista y la burguesa. La filosofía idealista burguesa y metafísica fue adquiriendo un carácter reaccionario cada vez más manifiesto.

Iván Guiuzelev,[88] el representante más destacado de la filosofía idealista subjetiva, es autor de una serie de trabajos de índole machista-berkeleiana. Para Guiuzelev cada objeto, incluido el propio hombre, es un "grupo" o "complejo" de sensaciones. Guiuzelev criticaba desde las posiciones del idealismo subjetivo más extremo a Ostwald a causa de su idealismo inconsecuente, ya que al sustituir el concepto de "materia" por el de "energía", admitía su "espacialidad". Guiuzelev negaba la existencia del mundo material objetivo al margen de la conciencia y de las sensaciones del hombre. Las leyes de la naturaleza, para él, no eran más que el fruto de la actividad de nuestra capacidad de conocer, un producto de nuestra conciencia carente de contenido objetivo.

En el campo idealista figuraban asimismo Nikola Alexiev (1877-1912), Kristiu Krístev y su discípulo, el neokantiano Dimitri Mijalchev (nacido en 1880).

La filosofía marxista y el pensamiento sociológico en Bulgaria se desarrollaron y tomaron forma definitiva en la primera década del siglo XX en lucha irreconciliable con las tendencias de la filosofía y la sociología burguesas (berkeleísmo, neokantismo, etc.), importadas de los países de Europa Occidental, de Alemania principalmente, y con el revisionismo "obschedelski" (versión búlgara del bernsteinismo).

[88] Véase el tomo IV de nuestra Historia de la filosofía, ed. esp. cit., pág. 296.

Los representantes principales del pensamiento filosófico y sociológico marxista de aquel entonces fueron *Dimitri Blagóev* y sus compañeros *Gueorgui Kirkov* y *Gavril Gueórguiev.*[89] Los marxistas búlgaros combatían tenazmente a los adeptos del neokantismo y a los revisionistas bernsteinianos del marxismo en Bulgaria. La *Iskra* leninista y, sobre todo, el libro de Lenin *Qué hacer* prestaron una gran ayuda a los marxistas búlgaros en su lucha contra el revisionismo y el oportunismo. La obra de Lenin ayudó a Blagóev a comprender y a desenmascarar la política y la táctica del oportunismo "obschedelski".

Durante mucho tiempo, los marxistas búlgaros no conocieron *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin. Sólo a principios de 1911 la revista *Nachalo* (Comienzos) publicó un breve y elogioso comentario acerca de él.[90]

El filósofo marxista más conocido en Bulgaria, después de Marx y Engels, fue durante mucho tiempo G. V. Plejánov. Hasta 1914 gozó de una autoridad inconmovible entre los socialdemócratas búlgaros. Fue criticado por primera vez en Bulgaria, en diciembre de 1914, en un artículo de Blagóev titulado *Magister dixit,* por su socialchovinismo y por su traición al internacionalismo proletario. Pese a esa crítica de Plejánov, el partido revolucionario de los socialistas "estrechos" mantuvo un alto concepto de los trabajos teóricos de Plejánov.

Partiendo de las doctrinas de Marx y Engels, el líder del partido de los socialistas "estrechos", B. Blagóev, caracteriza en una serie de obras suyas, por ejemplo, *¿Qué es el socialismo? ¿Tiene base en nuestro país?* (1891), *¿Marxismo o bernsteinismo?* (1901), *El materialismo dialéctico y la teoría del conocimiento* (1903-1904), *Adelante hacia el marxismo* (1911), etc., los rasgos fundamentales y las particularidades del método dialéctico marxista. En oposición al método metafísico, escribía Blagóev, el dialéctico "considera las cosas y sus reflejos en la mente humana, sus imágenes ideales o conceptos en sus vínculos recíprocos, en su interdependencia general, en su movimiento, en su aparición y desaparición, es decir, en su desarrollo como producto de un proceso de desarrollo único." [91] El método dialéctico, escribía Blagóev, considera nuestro planeta, la Tierra, todo el mundo orgánico, las plantas y los animales, y también el hombre, como el resultado de un largo proceso de desarrollo de millones de años; explica el desarrollo y la sustitución de las formas de la sociedad humana, pone de manifiesto las leyes objetivas de ese desarrollo, según las cuales una forma de la sociedad es originada por otra, anterior a ella y, a su vez, origina una nueva forma social, etc.

En el artículo *Marxismo o bernsteinismo,* Blagóev censura a Bernstein el sustituir el método dialéctico marxista por un "deforme" método metafísico de pensamiento. Frente a Bernstein y sus discípulos, Blagóev defiende la doctrina marxista del desarrollo abstracto en la naturaleza y la

[89] Véase el tomo IV de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., página 302.

[90] Fragmentos del libro de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo,* consagrados a la crítica del kantismo, se publicaron en *Tiempos Nuevos,* órgano teórico de los marxistas búlgaros, en 1922.

[91] D. Blagóev, *Obras escogidas,* t. II, Sofía, 1951, pág. 387 (en búlgaro).

sociedad. Critica a los metafísicos del tipo de Bernstein porque consideran el desarrollo desde un punto de vista unilateral, como un proceso puramente cuantitativo. El desarrollo, según ellos, decía Blagóev, no es más que un lento, gradual e ininterrumpido crecimiento cuantitativo de los fenómenos, sin saltos, sin revoluciones. Criticando el reformismo y la metafísica de los bernsteinianos y los "obschedelski", Blagóev exponía la táctica revolucionaria del partido de los socialistas "estrechos", demostraba que la revolución socialista y la dictadura del proletariado son inevitables.[92]

Blagóev atribuía gran importancia a la ley de la unidad y lucha de los contrarios. Consideraba justamente que esta ley de la dialéctica pone de manifiesto la esencia del desarrollo en la naturaleza, la sociedad y el pensamiento humano. Esta ley de la dialéctica la veía como una "ley grande, eterna y universal".[93] Para Blagóev "las contradicciones son el resorte de un desarrollo real".[94] Ilustrando la acción de la ley de la unidad y la lucha de los contrarios con ejemplos tomados de la vida del mundo vegetal y animal, de la vida del hombre y la sociedad humana, demostraba que "el desarrollo, tanto en la naturaleza como en la sociedad, se produce dialécticamente. Todo fenómeno encierra en sí mismo su propia negación, con el desarrollo de la cual el fenómeno se transforma en su contrario".[95]

Blagóev refuta decididamente la teoría de Bernstein sobre la "atenuación", el "embotamiento" de las contradicciones en el régimen capitalista. Para él, las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción constituyen la fuente del desarrollo social, que se expresa en la lucha de clases y conduce a un conflicto que se resuelve inevitablemente por una subversión social y por la dictadura de la clase revolucionaria.

Los compañeros de Blagóev, G. Kírkov, G. Gueórguiev, Todor Petrov y otros, escribieron asimismo numerosas obras acerca del problema de la contradicción como fuente del desarrollo, sobre todo de las contradicciones en el régimen capitalista, que constituyen la base de la lucha de clase del proletariado y de la táctica del partido de los socialistas "estrechos" en su lucha contra la teoría "obschedélskaia" de Sakízov y de los bernsteinianos búlgaros.

Por ejemplo, en el artículo *Qué es lo que separaba y separa a nuestros obreros* (1909), Kírkov escribía: "...La contradicción irreductible entre los intereses de los obreros asalariados y los intereses de las clases poseedoras crece y se agudiza constantemente de un modo paralelo al desarrollo del capitalismo, es una *palanca* que mueve el *desarrollo* y el *progreso* de la sociedad contemporánea. Esta contradicción en constante crecimiento y agudización es el *eje*..., *la única base* de la lucha de la clase obrera "por su liberación de la esclavitud asalariada".[96]

Blagóev y sus compañeros no siempre comprendían y aplicaban correctamente la dialéctica, pues no tenían en cuenta la diferencia existente

[92] D. Blagóev, *Obras escogidas*, t. II, Sofía, 1951, pág. 32.
[93] Ibídem, pág. 23.
[94] Ibídem, pág. 75.
[95] Ibídem, pág. 23.
[96] G. Kírkov, *Obras escogidas*, t. I, Sofía, 1950, pág. 176 (en búlgaro).

entre contradicciones antagónicas y no antagónicas, convirtiendo a veces las no antagónicas en la forma universal de la ley.

Blagóev y sus compañeros desenmascararon ideológicamente las concepciones idealistas de los kantianos y de otros filósofos burgueses que trataban de refutar el materialismo filosófico marxista y basar el marxismo y el socialismo sobre cimientos filosóficos kantianos o berkeleianos. Blagóev criticó justamente los ejercicios filosóficos de Mijalchev en aquel entonces, calificándolos de intentos de "fundamentar teóricamente el *oportunismo*, un *socialismo amplio*".[97]

También hizo frente a los intentos de los adversarios del marxismo (K. Krístev y D. Mijalchev), que pretendían reducir el materialismo filosófico marxista al materialismo metafísico de Spinoza. El marxismo, afirmaba Blagóev, no reconoce la animación universal de la materia; el pensamiento está relacionado con procesos que se producen en el cerebro humano, es el resultado de una alta organización de la materia, es un "producto del cerebro humano".[98]

Utilizando los datos de las ciencias naturales, resolvía de un modo marxista el problema de las relaciones entre lo psíquico y lo fisiológico. Consideraba que los procesos fisiológicos que tienen lugar en el cerebro humano se deben a la acción exterior del mundo material, constituyen la base material de los fenómenos psíquicos. Añadiremos que Blagóev no identificaba, ni mucho menos, lo psíquico con lo fisiológico, lo ideal con lo material.

Partiendo de los trabajos de Marx y Engels, Blagóev abogaba por la teoría marxista del conocimiento y rechazaba con decisión los intentos kantianos de Mijalchev y otros idealistas de separar el pensamiento del ser, la teoría del conocimiento del problema fundamental de la filosofía. Señalaba que la "base de toda gnoseología es el problema de la relación entre la "naturaleza material y la naturaleza espiritual".[99]

Blagóev defendía y aplicaba con toda decisión la teoría marxista del reflejo, criticando el agnosticismo y el apriorismo de Kant y los kantianos. Como base y criterio del conocimiento tomaba la práctica productiva y revolucionaria histórico-social, negaba la existencia de conceptos e ideas innatas o apriorísticas, consideraba el conocimiento como el proceso de reflejo del mundo material exterior en la conciencia del hombre.

Las sensaciones, las ideas y los conceptos eran para Blagóev subjetivos, en el sentido de que son imágenes mentales, ideales, del mundo objetivo.[100] Consideraba de un modo dialéctico las imágenes del mundo objetivo en la conciencia del hombre y su papel en el conocimiento de la realidad. No aislaba la imagen del objeto, pero tampoco identificaba la imagen subjetiva con el objeto que origina esa imagen en la mente humana. El reflejo no era para él una simple reproducción mecánica. Blagóev partía de las posiciones de la teoría marxista del reflejo y combatía tanto a los berkeleianos que sustentaban el absurdo dogma de la identidad entre el pensamiento y el ser como el agnosticismo kantiano que separa el objeto de la

[97] D. Blagóev, *Obras escogidas*, t. II, pág. 69.
[98] Ibídem, pág. 84.
[99] Ibídem, pág. 93.
[100] Ibídem, págs. 382 y 408.

imagen y afirma que el primero es incognoscible. Sin embargo, Blagóev mostró cierta debilidad al no enjuiciar críticamente la errónea doctrina "jeroglífica" de Plejánov, que Mijalchev utilizó contra el marxismo.

Blagóev y los marxistas búlgaros divulgaron y defendieron el materialismo histórico como parte integrante de la filosofía marxista.[101] En sus obras, Blagóev considera la sociedad como una de las formas fundamentales del movimiento y desarrollo del mundo material, indisolublemente unida a otras formas fundamentales del movimiento de la materia, pero cualitativamente diferente de ellas, sometida a leyes dialécticas más generales y sujeta, a su vez, a sus propias leyes específicas.

Tomando como base el conocimiento de las leyes objetivas del desarrollo social y su manifestación específica en la sociedad búlgara, Blagóev y los marxistas búlgaros por él dirigidos edificaron la teoría, la táctica y los principios orgánicos del partido socialista revolucionario. Es muy elocuente, en este sentido, el trabajo de Gueórguiev *Miembros del Partido*. Todo miembro del Partido, todo socialdemócrata verdadero, escribía, "debe comprender claramente las leyes del desarrollo económico contemporáneo, la ruina de los pequeños artesanos y de la agricultura, la concentración de los capitales y las crisis industriales; debe tener en cuenta el carácter de clase de la sociedad, así como el carácter internacional de la socialdemocracia; finalmente, debe contestar a la siguiente pregunta: "¿Por qué el socialismo sólo puede llevarse a cabo si el poder político pasa a manos del proletariado?" [102]

En su lucha contra el revisionismo y el oportunismo, Blagóev y los marxistas búlgaros defendían la doctrina marxista relativa al carácter irreductible de la lucha de clase del proletariado, que conduce a la revolución socialista.

El marxista *Todor Petrov* (1879-1924), en su artículo *Cuál es el camino* (1902), señalaba que las irreductibles contradicciones de clase se ponen de manifiesto no mediante la colaboración de las clases, sino a través de la lucha entre ellas.[103] En su polémica con el teórico Sakízov, Petrov lo critica porque al hablar a los obreros del "trabajo y el capital" "no subraya la contradicción existente entre ellos" y "no dice ni una palabra sobre la lucha de clases" que mantiene el proletariado contra el capitalismo, la cual es "el camino único, el más seguro y el más corto del socialismo".[104] En sus artículos contra Bernstein y los bernsteinianos búlgaros, Blagóev y otros marxistas revolucionarios de Bulgaria, en su interpretación de la doctrina marxista sobre la lucha de clases, llegaban hasta la dictadura del proletariado. Sin embargo, los marxistas búlgaros cometieron ciertos errores en su interpretación de la teoría de la lucha de clases. Admitían el "autoaislamiento" del proletariado frente a sus aliados, al defender el carácter independiente de la lucha de clases de la clase obrera, y no veían en los campesinos al aliado natural del proletariado en la lucha revolucionaria, negaban la táctica de los compromisos revolucionarios. Este error se reflejó en la sectaria táctica del partido de los socialistas "estrechos" en

[101] D. Blagóev, *Obras escogidas*, t. II, pág. 70.
[102] Gavril Gueórguiev. *Obras escogidas*, Sofía, 1953, págs. 115-116.
[103] Todor Petrov, *Obras escogidas*, Sofía, 1954, pág. 18.
[104] Ibídem, págs. 138, 139.

una serie de cuestiones. Otra debilidad suya radicaba en no haber incluido en el programa del partido de los socialistas "estrechos" el problema de la dictadura del proletariado, aunque Blagóev demostraba teóricamente su necesidad.

Si bien Blagóev y otros marxistas revolucionarios búlgaros comprendían correctamente, en líneas generales, la dialéctica del factor objetivo y subjetivo en el desarrollo social, no dejaban de exagerar, en cierto modo, el papel del movimiento espontáneo y, por hallarse bajo la influencia de la doctrina oportunista sobre la acción automática de las leyes sociales objetivas, subestimaban el papel del factor subjetivo, en particular el papel del partido en la revolución.

Pese a esos errores y defectos en la interpretación y aplicación de la teoría marxista, Blagóev y los socialdemócratas revolucionarios búlgaros, en toda una serie de problemas de la teoría revolucionaria y la práctica, estuvieron muy por encima de teóricos de la II Internacional tan conocidos como Plejánov y Kautsky, aproximándose a Lenin y los bolcheviques.

Blagóev comprendía las leyes de la dialéctica y el nexo interno entre la dialéctica y la estrategia y la táctica revolucionaria del partido, aplicaba la táctica de la irreconciliable lucha de clase del proletariado, hecho que le permitió hacer suya la doctrina leninista de la revolución proletaria, de las fuerzas motrices de la revolución y de la dictadura del proletariado después de la Revolución de Octubre de 1917. Gracias a la influencia de Lenin y de la Gran Revolución Socialista de Octubre, el partido de los socialistas "estrechos", dirigidos por Blagóev, criticó la traición de los teóricos de la II Internacional y se alineó bajo la bandera del leninismo, orientando el partido en un espíritu bolchevique.

7. Albania.

A principios del siglo XX, al intensificarse la penetración económica y política de las potencias europeas imperialistas en Albania, aumenta todavía más la cruel opresión social y nacional del pueblo albanés, sujeto al dominio turco.

Los pensadores avanzados de Albania, que expresaban los intereses del pueblo albanés y, en primer término, los de los campesinos y de las capas pequeñoburguesas de la ciudad, se esforzaban por conseguir la liberación de su pueblo del yugo nacional y social.

Entre los pensadores albaneses avanzados de fines del siglo XIX se distingue, en primer lugar, *Jani Vreto* (1822-1900), uno de los dirigentes del movimiento patriótico de Albania y divulgador de conocimientos científicos. La obra más notable de este pensador, *En nombre de la verdad y en nombre de que se escriba la verdad*, constituye un pequeño tratado de los problemas filosóficos. Vreto no podía publicar ese trabajo a causa de la censura y lo difundió en forma manuscrita entre los patriotas albaneses.

La vida y la obra de Jani Vreto estuvieron consagradas a la propaganda del ideal de la liberación nacional. En *En nombre de la verdad* condena severamente las concepciones místico-religiosas sobre el mundo y las tendencias filosóficas oficiales del panislamismo, que sofocaban las

energías del pueblo y trataban de mantenerlo en la inactividad. Las concepciones filosóficas constituyen para Jani Vreto la base teórica del movimiento de liberación nacional. Considera la filosofía como la rama más importante del saber humano, la que ayuda a encontrar la verdad, evitar los errores y ocupar una posición correcta.

En la obra *En nombre de la verdad* examina el problema filosófico fundamental en sus dos aspectos. Para Vreto, el mundo real, los elementos que lo componen, son materiales; identifica la "materia" con la "sustancia", que constituye la base de todo objeto del mundo real. "Todos los objetos, es decir, el mundo, están constituidos por sustancia." [105]

Jani Vreto es partidario de la teoría atomística de la materia. Opina que la sustancia está formada por partículas (átomos), corpúsculos materiales indivisibles que existen objetivamente. Jamás han sido creados, no se pueden crear ni pueden desaparecer. En virtud del movimiento forman las diversas combinaciones y originan los objetos del mundo real.

Jani Vreto señala que los objetos concretos constituidos de materia, de partículas materiales, no son eternos; aparecen, existen durante cierto tiempo y desaparecen, transformándose en algo nuevo. La serie de sus apariciones, desapariciones y transformaciones es infinita y cada objeto concreto constituye un eslabón, un peldaño en el infinito proceso del desarrollo de la naturaleza. "La combinación de los objetos o elementos, formados por partículas... —escribe— tiene principio y fin. Pero las partículas no pueden tener ni comienzo, ni fin, ni número; son el material eterno del cual se crea el mundo. Porque, en primer lugar, en la mente humana no cabe la idea de que nada engendre nada, ya que eso no puede ser demostrado y es imposible creer en ello. Segundo, si las partículas no fuesen el eterno material de la vida, siempre en movimiento..., tampoco las leyes eternas tendrían carácter eterno; tendríamos que reconocer entonces que no existe nada." [106] De este modo, Jani Vreto llega a la conclusión de que el mundo material existe eternamente y jamás fue creado por una fuerza sobrenatural. En su filosofía ocupa un puesto especial el principio: "de la inexistente nada no puede originarse algo existente".

Refutando las concepciones místico-religiosas —imperantes en aquel entonces— sobre la vida, el hombre y la sustancia viva como producto de fuerzas sobrenaturales, Jani Vreto considera la vida y el propio hombre como producto del desarrollo de la materia, de la naturaleza. "El hombre —dice— crece, envejece, muere y se transforma él mismo en la sustancia de que ha sido creado. Del mismo modo, cualquier sustancia viva aparece, desaparece y se repite de acuerdo con las leyes eternas." [107] Jani Vreto niega que en el cuerpo humano exista ninguna fuerza misteriosa que continúe existiendo una vez muerto el cuerpo. El alma humana, según Vreto, no es otra cosa que su conciencia. A pesar de su "intelectualidad", la conciencia depende de la materia, está indisolublemente ligada al cuerpo y es un producto de la materia, del cuerpo. "El alma —escribe— no es material. Se trata de un fenómeno inherente al organismo vivo y unido

[105] J. Vreto, *Për të vërtetën dhe për te shkruarit e së vërtetës*. En *Nëndori*, 1957, número 12, pág. 210.
[106] J. Vreto, *Për të vërtetën*. "Nëndori", núm. 12, págs. 224-225.
[107] Ibídem, págs. 226-227.

indisolublemente a él. Esta capacidad humana se llama alma. En la actividad práctica el alma se denomina inteligencia. Al parecer, la fuente de la inteligencia es el cerebro." [108]

El segundo aspecto del problema filosófico fundamental lo resuelve Jani Vreto con un criterio materialista; reconoce la cognoscibilidad del mundo y considera el conocimiento humano como el "espejo" de las peculiaridades, cualidades y vínculos de los objetos del mundo material. Jani Vreto expresa su inconmovible seguridad de que el hombre puede conocer tanto los objetos y fenómenos del mundo real como las leyes universales, y que puede utilizar estas últimas en beneficio propio. El proceso del conocimiento es infinito; no existe un obstáculo insuperable que pueda impedir al hombre el conocimiento del mundo real.

La filosofía de Jani Vreto se caracteriza por cierta inconsecuencia. Admite la existencia del mundo objetivo así como la existencia de una "gran inteligencia", de una fuerza sobrenatural, "extraña, asombrosa, que produce admiración". Esta fuerza es "intelectual", ideal, y "su fruto son las leyes universales eternas".[109] El reconocimiento de que existe una "gran inteligencia" constituye un factor idealista en la filosofía de Jani Vreto, aunque la tendencia materialista predomina en ella.

Jani Vreto restringe el campo de la "gran inteligencia" al "primer impulso", no identifica las leyes de la naturaleza con esa "gran inteligencia" y no las califica de "intelectuales". Por el contrario, subraya que no poseen ese carácter. "Las leyes eternas no son esa fuerza (es decir, la "gran inteligencia"), porque la actividad de las leyes eternas transcurre y transcurrirá por los siglos de los siglos." [110] Estas dos tesis: las leyes son creadas por la "gran inteligencia" y las leyes no son "intelectuales", se contradicen. Vemos, por lo tanto, que Jani Vreto no estimaba suficiente la explicación idealista del problema y trataba de superar el idealismo, aunque no pudo romper con él definitivamente. Finalmente, afirma que sobre la "gran inteligencia" lo único que cabe decir es que no es material.

La concepción del mundo de Jani Vreto, ante todo el núcleo materialista de su filosofía, se relaciona con el auge del movimiento de liberación nacional del pueblo albanés contra los opresores turcos. Se trata del primer intento de liberar el pensamiento albanés del predominio religioso. Los factores idealistas de la filosofía de Jani Vreto se deben a la falta de preparación del medio social en el que él se desenvolvía. Sin embargo, sus concepciones filosóficas desempeñaron un papel progresista y ejercieron considerable influencia sobre los hombres avanzados de Albania. Jani Vreto, compañero de lucha de Sami, Naim y Abdulha Frashëri, de Kristoforidhi, Pashko Vaso y otros conocidos patriotas de aquel período, fue un dirigente de las colonias de patriotas albaneses en el extranjero; sus concepciones se propagaron ampliamente en esas colonias y en la propia Albania.

El ilustrador albanés *Petro Luarasi* (1865-1911) no creó ningún sistema filosófico ni sociológico especial. Sin embargo, en los artículos polí-

[108] J. Vreto, *Për të vërtetën*. "Nëndori", núm. 12, pág. 212.
[109] Ibídem, pág. 220.
[110] Ibídem, pág. 222.

tico-sociales y en los trabajos literarios aparecidos en la prensa patriótica albanesa, así como en la editada fuera del país y, sobre todo, en su escrito principal, *Anatema contra la escritura albanesa* (1911), expresó sus opiniones sobre la vida de la sociedad. En este opúsculo, dirigido contra el clero reaccionario, Luarasi formuló sus ideas sobre el desarrollo de la sociedad y, ante todo, sobre los medios a seguir para liberar el país del dominio extranjero.

Según Luarasi, la sociedad humana pasaba en su desarrollo por diversas etapas. El progreso social, en su opinión, se basa en la capacidad humana de asimilar conocimientos científicos y culturales. Esta facultad que el hombre posee, según afirma Luarasi, por naturaleza, ha sido y es la causa principal del desarrollo social. Aunque sus pensamientos respecto a las fuerzas que mueven el desarrollo de la sociedad tienen carácter idealista, en ellas se basó la actividad de los ilustrados albaneses.

Luarasi procuraba respaldar sus concepciones sobre el desarrollo de la sociedad con argumentos de un carácter dialéctico ingenuo. Consideraba que el cambio, el movimiento y el desarrollo del mundo eran la propiedad general del mundo real, de la naturaleza y la sociedad. En esta idea se reflejan sus observaciones directas sobre la diversidad de las formas del movimiento. El mundo, en opinión de Luarasi, "es abigarrado y está lleno de múltiples objetos. En la superficie de la Tierra no vemos objetos de una sola forma, sino valles y colinas, tierra y agua, montes y prados, campos y linderos, ríos y torrentes, mares y pantanos... También el hombre, al ver en la naturaleza esa diversidad y cambio, comprende y realiza ese principio universal, ya que todas las creaciones de este mundo son multiformes".[111]

Partiendo de la idea de que los objetos y los fenómenos de la naturaleza y la sociedad son múltiples y diversos, y de que esto es lo natural, Luarasi llega a la conclusión de que deben existir necesariamente naciones con diferencias naturales. Luarasi oponía a las ideas reaccionarias del panislamismo y panhelenismo, que, al amparo de la unificación religiosa, negaban las diferencias nacionales, la idea de la independencia nacional y de la autodeterminación de la nación albanesa.

En la doctrina de Luarasi sobre el carácter cíclico de la historia humana se destacan los siguientes factores importantes: primero, hizo notar que en el desarrollo de la sociedad existen determinadas leyes que regulan el paso de una etapa de orden inferior a otra superior; segundo, consideraba el progreso como una ley, como un "rasgo natural" del desarrollo social que no podía ser impedido por los curas ni por cualquier otra fuerza, porque los hombres luchan contra las fuerzas de las tinieblas; tercero, la idea del desarrollo cíclico no le condujo a una visión pesimista del futuro de Albania, sino que, por el contrario, le ayudó a fundamentar el carácter progresivo del desarrollo social y la inevitabilidad del renacimiento nacional. Luarasi tenía un concepto muy optimista de los destinos de su patria.

La liberación del país, afirmaba, no podía venir por sí misma, igual que la primavera viene después del invierno, ya que en la historia de la

[111] *Drita*, Sofía, mayo, 1907.

sociedad existen, a la par que las fuerzas sociales progresistas, otras fuerzas reaccionarias que desean que la historia vuelva hacia atrás. Por ello, Luarasi afirmaba que para liberar Albania no bastaba difundir los conocimientos y la ilustración, sino que se necesitaba también una lucha decidida con las armas en la mano.

Su obra *Anatema contra la escritura albanesa*,[112] en la cual desenmascara la política del clero reaccionario, estaba escrita para las masas de cristianos creyentes. Consideraba la religión como un producto de la ignorancia y la impotencia humana ante las fuerzas espontáneas y destructivas de la naturaleza. Semejante idea acerca del origen de la religión es una premisa para el paso a posiciones ateas, mas Luarasi no llegó a darlo, considerando, al parecer, que la bandera del ateísmo no puede contribuir al éxito de la liberación nacional cuando la religión está arraigada en un gran número de conciencias. Tomó la decisión de arrancar de manos de los servidores del culto su propia arma: el Evangelio, y utilizarlo, dándole una interpretación libre, en la lucha contra la influencia del clero reaccionario. Cuando Luarasi postula una religión verdadera, lo que hace es defender la necesidad de la cultura, la justicia, el saber y la igualdad. En contradicción manifiesta con la doctrina cristiana de la no resistencia al mal, pide que el hombre ocupe una posición activa en la vida, que proteste contra el mal, incluso con las armas en la mano. Las palabras finales del *Anatema contra la escritura albanesa* son un llamamiento a la lucha sin cuartel contra los enemigos del pueblo albanés.

La obra de Luarasi, que alcanzó gran popularidad entre las masas, provocó la furia de la reacción. El clero reaccionario y las autoridades turcas decidieron acabar con Luarasi, y dos meses después de la aparición del libro fue envenenado.

A principios del siglo XX aparece en Albania una pléyade de publicistas avanzados. No han dejado obras capitales dedicadas a problemas filosóficos y sociológicos, mas en sus artículos expusieron concepciones democráticas, antifeudales, antiimperialistas y socialistas, impulsando así el movimiento liberador de su pueblo.

S. Kolonia, S. Petsi, J. Vruho y otros publicistas albaneses señalaban la imposibilidad de conciliar las clases antagónicas, ante todo las clases de la sociedad feudal. Hacían notar, sin embargo, que la sociedad capitalista se distingue también por la existencia de clases y por el antagonismo de sus intereses. También los Estados capitalistas desarrollados, escribía Petsi, tienen su "gusano", que les roe por dentro; ese "gusano" es la lucha entre los obreros y los capitalistas, que "se han apoderado de casi todas las riquezas del país". Pero tanto Petsi como Vruho carecían en aquel entonces de una concepción científica de las clases. Se refieren, ante todo, a la división de la sociedad en pobres y ricos. Solían incluir en el concepto de clase oprimida todo el "tercer estamento", sin hacer ninguna diferencia entre el proletariado, las capas pequeñoburguesas y la burguesía. En las condiciones del atraso económico en que Albania se encontraba a principios del siglo XX, los pensadores avanzados del país no podían comprender el peculiar papel histórico del proletariado y, a veces, alber-

[112] Véase: Petro N. Luarasi, *Jeta dhe repra*, Tirana, 1958.

gaban ciertas ilusiones acerca de la posibilidad de conciliar a los obreros y los capitalistas.

J. Vruho, J. Bagri y M. Grameno vivieron largos años en los Estados Unidos, Bulgaria y Egipto, donde tuvieron ocasión de conocer las ideas socialistas. J. Vruho y otros empezaron a comprender que el antagonismo no se circunscribe a los señores feudales y los campesinos, sino que se extendía a los obreros y los capitalistas, y hablaban de la lucha irreductible de esas clases. Subrayaban que la sociedad capitalista no es perfecta y no concuerda con la inteligencia humana, como habían predicho los ilustradores, sino que está saturada de agudas contradicciones económicas, políticas y sociales y se caracteriza por el yugo social y nacional, por las guerras devastadoras, el colonialismo, la miseria y la ignorancia de las masas trabajadoras, lacras que esa sociedad no está en condiciones de curar.

Los hombres avanzados de Albania empezaban a comprender, a comienzos del siglo XX, el gran papel de la clase obrera en la vida social, y señalaban que el ideal de una sociedad basada en los principios de la igualdad y la justicia se halla vinculado a esa clase. Petsi, por ejemplo, escribía que el movimiento patriótico está apoyado, en primer término, por los "obreros, los hombres del martillo, de la hoz y del hacha";[113] Josif Bagri escribía a su vez: "La numerosa familia de los creadores de todos los bienes terrenales, que trabajan con sudor de su frente y alimentan con su trabajo a los parásitos, ha adquirido conciencia de su situación y ha emprendido una dura lucha revolucionaria contra el actual régimen social; los defensores de ese régimen, que constituyen la minoría, tendrán que someterse al fin y al cabo al poder de los obreros. De este modo, el régimen actual será sustituido por otro que será mil veces mejor."[114] Bagri afirmaba que la sociedad futura, el socialismo, al acabar con la propiedad capitalista privada, pondrá también fin a todos los males que ella engendra.

Mihal Grameno expresaba también su seguridad en el triunfo del socialismo. "El socialismo —escribía— no necesita guerras, no necesita esclavos, no necesita ni despotismo ni tiranía; necesita paz y fraternidad, amistad y todos los bienes precisos para la felicidad humana. Por ello, pese a todos los obstáculos que levantan en su camino los dueños del mundo, el socialismo avanza y avanzará con pasos gigantescos en nombre del bien de la humanidad."[115]

Sin embargo, estos pensadores albaneses, que se expresaban como partidarios de las ideas socialistas, estaban lejos del socialismo científico; el socialismo seguía siendo para ellos un ideal abstracto y no eran capaces de indicar el camino acertado para la realización de ese ideal. Sus ideas socialistas eran una versión del socialismo utópico pequeñoburgués.

No es casual que Bagri y Grameno considerasen que las ideas socialistas eran afines a las ideas del cristianismo primitivo. Es cierto que el primero de ellos reconoce la "dura lucha entre esas doctrinas", reconoce que "los predicadores modernos del cristianismo, lo mismo que de otras religiones, defienden teórica y prácticamente la propiedad privada".[116]

[113] *Kombi*, 12 de julio de 1908.
[114] *Shqipja e Shqipërisë*, 21 de septiembre de 1909, Sofía.
[115] *Koha*, 30 de enero de 1912.
[116] *Shqipja e Shqipërisë*, 21 de septiembre de 1909, Sofía.

Sin embargo, el reconocimiento de la afinidad entre las ideas socialistas y las ideas del cristianismo primitivo quita valor a las concepciones predicadas por Bagri, Grameno y otros. No obstante, sus ideas socialistas desempeñaron en aquel período un papel progresista, ya que influyeron en los primeros pasos del movimiento obrero albanés. Debido a ello, a partir de 1905, los ideólogos clericales dan un toque de alarma, previniendo contra la penetración en Albania de las ideas socialistas, a las que declaran la guerra.

Las concepciones de los pensadores albaneses avanzados de principios del siglo XX desempeñaron un gran papel positivo en la vida político-social y cultural de Albania, ayudaron a la consolidación de las fuerzas democráticas y revolucionarias avanzadas en la lucha por la liberación nacional y social.

*

El período comprendido entre los comienzos de la época imperialista y la Gran Revolución Socialista de Octubre constituye uno de los más notables en la historia de los pueblos de Europa Oriental. Es entonces cuando surge y se forma el movimiento obrero organizado, cuando el pensamiento filosófico y sociológico avanzado llega al marxismo después de largas búsquedas y vacilaciones. El materialismo dialéctico e histórico se convierte en la base teórica del movimiento obrero revolucionario también en los países de Europa Oriental.

Desde el comienzo mismo del movimiento obrero se dibujan en él dos tendencias: la marxista revolucionaria y la oportunista. Por ello, la lucha del marxismo contra el oportunismo, como manifestación de la ideología burguesa, es también, en esos países, el rasgo característico de la vida ideológica.

La conferencia del P.O.S.D.R., celebrada en Praga en enero de 1912, que culminó con la creación en Rusia de un partido marxista de nuevo tipo, tuvo gran resonancia internacional. Fue para los socialdemócratas revolucionarios un ejemplo de lucha decidida contra los agentes burgueses en el seno del movimiento obrero socialista.

En el plano teórico, la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía halló su más clara expresión en la lucha del materialismo dialéctico contra el idealismo y la metafísica.

El problema de la liberación nacional continuaba figurando en primer lugar para los pueblos de esta parte de Europa. Como es natural, el pensamiento filosófico y sociológico se veía obligado a tratar, de una u otra manera, esta cuestión. La lucha del pensamiento social progresista en los países de Europa Oriental contra el absolutismo, la reacción feudal-eclesiástica y los círculos de la burguesía nacional que estaban estrechamente ligados a la burguesía imperialista de la nación opresora, constituyó un rasgo característico de la pugna ideológica de aquel período.

Los pensadores demócratas, algunos de los cuales llegaron a la democracia revolucionaria (Shahin Kolonia, Sotir Petsi, Jani Vruho y otros, en Albania; Endre Ady en Hungría, etc.), fueron aliados objetivos de los revolucionarios proletarios en la lucha contra el yugo nacional y el abso-

lutismo. El final del siglo XIX y el comienzo del XX se significa por importantes descubrimientos científicos en las ciencias naturales, que constituían una verdadera revolución científica. A la fundamentación científico-natural del materialismo contribuyeron en alto grado los polacos M. Sklodowska-Curie y M. Smolujowski y el yugoslavo N. Tesla, quienes confirmaron con sus descubrimientos el acierto de muchas tesis científicas, incluida la hipótesis atomística, ayudando así al triunfo de la concepción dialéctico-materialista del mundo.

La lucha entre el materialismo y el idealismo pasó a principios del siglo XX a una etapa nueva, más alta. El idealismo es combatido ahora no por el materialismo metafísico, sino por el materialismo dialéctico. Sin embargo, en la esfera de las ciencias naturales, la lucha de los científicos avanzados (V. Babes, B. Marinescu y N. Leon en Rumania, F. Kreichi y B. Reimann en Bohemia, etc.) contra el idealismo se mantiene, frecuentemente, con el criterio de un materialismo científico-natural y metafísico, por lo cual se debilita considerablemente su eficacia.

En la esfera de las ciencias sociales la pugna entre el materialismo y el idealismo se manifiesta con particular virulencia, ya que el pensamiento filosófico y sociológico de los pueblos de Europa Oriental no podía eludir lo referente a las vías y los métodos de solución de problemas sociales vitales y, por consiguiente, el problema de las leyes del desarrollo social. No es casual, por lo tanto, que los marxistas de esos países centrasen su atención en los problemas del materialismo histórico.

Los marxistas búlgaros, encabezados por el dirigente del movimiento socialista revolucionario búlgaro D. Blagóev, atacan la filosofía burguesa reaccionaria y el oportunismo de la II Internacional desde posiciones filosóficas marxistas. Pese a ciertas debilidades y defectos de su labor teórica, D. Blagóev dio un alto ejemplo de espíritu de partido y creó sólidas tradiciones filosóficas marxistas, gracias a las cuales el pensamiento filosófico búlgaro llegó rápidamente a una nueva fase: la fase leninista, en el desarrollo de la filosofía.

Los marxistas polacos: Rosa Luxemburgo, I. Marchlewski, F. Dzerzhinski, A. Warski y otros, tomaron una parte muy activa en la lucha contra el campo de la reacción, así como contra el revisionismo en el seno del movimiento obrero. En el curso de la lucha revolucionaria, la socialdemocracia polaca se fue liberando de sus fallos y defectos y pasó a posiciones marxistas consecuentes. Lenin tenía en muy alto concepto la actividad del Partido Socialdemócrata Polaco y Lituano, del cual escribió: "A la socialdemocracia polaca le corresponde el gran mérito histórico de haber creado por primera vez un partido realmente marxista, realmente proletario, en Polonia..." [117]

En Servia, el pensamiento marxista se opuso también con éxito al revisionismo. Los líderes y teóricos del partido socialdemócrata servio R. Dragóvich, D. Tusóvich y D. Popóvich combatieron el reformismo y el revisionismo, hasta derrotar ideológicamente a los oportunistas.

Lenin hizo notar la correcta táctica de la socialdemocracia servia en

[117] V. I. Lenin, *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. 20, pág. 400.

los problemas de la guerra y la paz, estableció relaciones directas con los revolucionarios búlgaros y servios y la ayudó a adoptar posiciones internacionalistas consecuentes.

Un defecto general de la actividad teórica de los marxistas en los países de Europa Oriental era que no supieron elevarse hasta la altura teórica que alcanzó el Partido Bolchevique de Rusia, dirigido por Lenin, aunque en muchos sentidos superaron las concepciones oportunistas de los teóricos de la II Internacional. Hay que tener en cuenta, además, que el oportunismo no fue rechazado con la misma energía en todos los países de Europa. En Bohemia y Eslovaquia, Hungría, Rumania y en algunos territorios yugoslavos, dentro del movimiento socialdemócrata de principios del siglo XX predominaban los oportunistas y revisionistas.

La gran influencia del oportunismo y el revisionismo en los países de Europa Oriental se debía a las condiciones sociales relativamente atrasadas, a la acción negativa del Partido Socialdemócrata Alemán, oportunista, y del austromarxismo y, finalmente, a la carencia de teóricos propios. La hipócrita y traidora táctica de la burguesía nacional, que arrastraba a cierta parte de obreros por el camino del radicalismo pequeñoburgués, jugó también un papel nefasto en este sentido.

La filosofía idealista reaccionaria, portavoz de los intereses de la reacción feudal-eclesiástica y de la burguesía conservadora, mantuvo una lucha encarnizada contra las ideas del marxismo. Los filósofos idealistas, al servicio de las clases dominantes, difundían ideas tomistas, kantianas, positivistas, etc., y creaban "nuevas" teorías idealistas, por ejemplo, el "realismo" de Masaryk, el "empiriorracionalismo" de Petronievices, etc. Las ideas positivistas, que constituían la ideología de la burguesía liberal en oposición a los círculos dirigentes, adquiere particular difusión en los países de Europa Oriental a principios del siglo XX. Entre los positivistas figuraban también pensadores relativamente progresistas, que expresaban los intereses de la burguesía nacional en lucha por la independencia nacional y deseaban el progreso de la ciencia (el filósofo checo F. Kreichi, el polaco A. Marburg, el pensador servio I. Skerlich, el húngaro O. Jasi, etcétera).

Sin embargo, a medida que el movimiento obrero revolucionario iba en ascenso y se recrudecía el carácter reaccionario de la burguesía, el positivismo se hace también cada vez más reaccionario y entra en el camino de la apología de la burguesía y de la lucha contra el marxismo.

El campo de la reacción se hace cada vez más monolítico, agrupando en sus filas toda suerte de tendencias reaccionarias del pensamiento filosófico y sociológico burgués.

De este modo, el final del siglo XIX y el comienzo del siglo XX en los países de Europa Oriental se caracteriza por la lucha, cada vez más intensa, de la concepción marxista del mundo, la concepción del materialismo dialéctico, contra el idealismo en filosofía y el oportunismo en el movimiento obrero. La difusión de las ideas leninistas en el movimiento revolucionario obrero de los países de Europa Oriental, que se inició en aquel entonces, la ayuda directa prestada por V. I. Lenin al partido polaco y otros partidos socialdemócratas, contribuyeron en el futuro al triunfo de la tendencia revolucionaria marxista en esos partidos y a la creación,

sobre la base ideológica del marxismo-leninismo, de Partidos Comunistas y partidos marxistas de nuevo tipo.

El triunfo de la Gran Revolución Socialista de Octubre en Rusia, que significaba la encarnación de la doctrina marxista-leninista, ejerció una influencia decisiva sobre el desarrollo del pensamiento social en los países del Oriente europeo. A partir de ese momento comienza una nueva etapa en el desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico de estos países.

CAPITULO X

LA FILOSOFIA Y LA SOCIOLOGIA ALEMANAS EN LA EPOCA DEL IMPERIALISMO (DESDE FINALES DEL SIGLO XIX HASTA 1918)

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, Alemania se convierte en una de las primeras potencias imperialistas de Europa. El desarrollo de la economía propia del capitalismo monopolista va acompañado de una activa expansión económica y política de Alemania en el plano internacional. La burguesía alemana, que defiende su mercado interior con elevados aranceles, se abre paso en el exterior adueñándose de mercados en los que hasta entonces habían imperado por completo Inglaterra, Francia y otros países.

La Unión Pangermana, fundada ya en 1891, elaboró un amplio programa de expansión imperialista en el que se preveía la conquista de las colonias francesas y belgas, de los Países Bálticos y Polonia, la penetración en América Latina, etc. La idea rectora de los pangermanistas quedaba condensada en las palabras que decían: "El rey, al frente de Prusia; Prusia, al frente de Alemania; Alemania, al frente del mundo", y así lo proclamaban, con la insolencia de los bandidos imperialistas que no sólo tienen conciencia de sus fuerzas, sino que, además, las sobrevaloran.

La Unión Pangermana difundía por todos los medios, entre las masas del pueblo alemán, mezquinas ideas nacionalistas, chovinistas, esforzándose por desviar de la lucha de clases a los trabajadores y subordinarlos a la rapaz política del imperialismo. Los pangermanistas afirmaban que el principal obstáculo que encontraba en su camino la vida nacional alemana lo constituían los enemigos exteriores de su Estado, y que sólo fuera de Alemania podían resolverse los problemas que ésta tenía planteados. Esa mendaz propaganda imperialista tenía como objetivo inmediato quebrantar en las masas trabajadoras la convicción, cada vez más firme, de que sin luchar contra el capital les sería imposible mejorar de situación. Los pangermanistas comprendían perfectamente el gran peligro que representaba para el imperialismo germano su enemigo interior, el movimiento obrero. No era casualidad que muchos pangermanistas se pronunciaran contra el parlamentarismo y abogaran por el establecimiento de un régimen dictatorial del que fuera cabeza visible el káiser, sometido por completo a la voluntad de ellos.

A principios del siglo XX, el movimiento obrero constituía en Alemania una poderosa fuerza organizada, una seria amenaza para la existencia del capitalismo pese a que la dirección del Partido Socialdemócrata Ale-

mán se orientaba cada vez más hacia el oportunismo. Eran testimonio de la potencia del movimiento obrero alemán no sólo la cantidad de obreros organizados en el Partido Socialdemócrata y en los sindicatos, los éxitos del partido en las elecciones al Reichstag, la solidez creciente de su prensa, sino, ante todo, el incremento de las acciones de masas contra los capitalistas. La huelga de los tejedores de Krimmitschau, que duró seis meses (1903), la de 360.000 mineros del Ruhr, en 1905, y otras acciones de masas de la clase obrera alemana que alcanzaron singular amplitud sobre todo bajo la influencia de la primera revolución rusa, eran una prueba de que en Alemania, lo mismo que en otros países de la Europa Occidental, se había iniciado un período de abiertos choques entre las clases sociales.

La revolución rusa de 1905 provocó en Alemania una potente ola de acciones revolucionarias de la clase obrera. En muchas ciudades alemanas se organizaron grandes mítines y manifestaciones de masas de solidaridad con el proletariado ruso. Influidos por la revolución rusa, los obreros alemanes recabaron la abolición del sistema electoral prusiano a base de la división en tres estamentos y el establecimiento del sufragio universal, igual y secreto. Todo ello ponía de manifiesto que las tradiciones revolucionarias de la clase obrera alemana, pese a las maniobras de los revisionistas y a la posición oportunista de los centristas, no habían quedado ahogadas ni mucho menos.

Los apologistas del capitalismo empiezan a presentar su lucha contra la clase y la ideología obreras al socaire de una demagógica seudocrítica de aquél. Así el hegeliano *J. Plaenge*, uno de los más celosos propagandistas de la expansión imperialista, escribió acerca de "lo que tiene de común con todo el pueblo el nacionalsocialismo". El renombrado economista y sociólogo Werner Sombart, bajo las apariencias de un anticapitalismo imaginario ("los héroes contra los comerciantes"), proporcionó una base teórica a la política interior y exterior del imperialismo germano. Max Scheler, filósofo empedernidamente reaccionario, afirmó que "toda guerra contra Inglaterra constituye una guerra contra el capitalismo". La Sociedad de Filosofía Alemana, creada en 1917, en oposición a la Sociedad Kantiana, relativamente liberal, señaló como objetivos suyos el hacer propaganda del "modo de filosofar alemán", el fundamentar el nacionalismo y el chovinismo alemanes. A eso mismo se redujo, en último término, la actividad de la Sociedad Alemana de Sociología, fundada en 1909.

Tales eran las condiciones económico-sociales de las que fueron reflejo la filosofía y la sociología burguesas, reaccionarias, de Alemania a comienzos del siglo XX.

1. La filosofía burguesa alemana a comienzos del siglo XX. El neokantismo. La fenomenología de E. Husserl.

En la filosofía burguesa alemana siguió acentuándose el proceso de degradación. Contribuyeron a que así fuera el paso al imperialismo; la reacción, en todos los ámbitos, típica de esa última fase del capitalismo; las peculiaridades específicas del capitalismo alemán junkeriano-burgués que mostraba una extrema actividad y agresividad imperialistas. En la

segunda mitad del siglo XIX predominaban en dicha filosofía doctrinas de tipo positivista o teorías afines. La filosofía abiertamente reaccionaria de Federico Nietzsche y de algunos otros filósofos de análoga orientación no gozaba aún de mucho predicamento.

A comienzos del nuevo siglo, bajo el influjo de los cambios económicos y sociales a que nos hemos referido más arriba, se va modificando gradualmente la problemática filosófica. Aunque los problemas relativos a la teoría del conocimiento y a la metodología de las ciencias siguen ocupando un destacado lugar en las investigaciones filosóficas, pasan al primer plano las doctrinas que intentan reavivar el interés por los problemas cardinales relacionados con la concepción del mundo, como son los que tratan del sentido de la vida y de la historia universal, del papel de la religión, del significado de la moral, etc. Sin embargo, tales problemas, realmente importantes (y además, no exclusivos de un reducido círculo de personas doctas) se estudian desde puntos de vista reaccionarios. Nietzsche se convierte en la figura venerada de la burguesía y, a menudo, también de las masas pequeñoburguesas. La oposición al estudio rigurosamente especializado y unilateral de los problemas gnoseológicos y metodológicos desemboca en una crítica irracionalista de la razón y de la ciencia. En las publicaciones filosóficas, cada vez es más frecuente la crítica de la concepción racionalista del mundo. Los filósofos burgueses reaccionarios rechazan las tradiciones progresistas, materialistas y dialécticas, y reavivan el romanticismo feudal contraponiéndolo al socialismo y a la democracia. Ello da pie a que renazcan en filosofía concepciones netamente religiosas; la concepción religiosa del mundo se combina con la propaganda del irracionalismo, con la crítica de la ciencia natural, a la que se contrapone la sociología entendida con un criterio irracionalista.

El positivismo negaba el valor independiente de la filosofía, a la que oponía las ciencias positivas, y en nombre de la crítica de la "metafísica" arremetía contra el materialismo científico-natural renunciando por principio a abordar los problemas fundamentales de la filosofía. A comienzos de siglo, la burguesía imperialista alemana ya no podía contentarse con tal posición negativa. Exige a sus ideólogos la creación de una doctrina "positiva" que no niegue el papel que corresponde a las concepciones del mundo.

Este requerimiento es plenamente comprendido por W. Windelband, quien declara que la nueva época siente "nostalgia por una concepción del mundo", nostalgia que no puede satisfacer el positivismo. Así se explica la evolución del neokantismo, cuyos adeptos pasan, gradualmente, de los problemas relativos a la teoría del conocimiento y a la metodología, a los propios de una concepción del mundo, de la interpretación filosófica de la vida social, y llegan a sobrevalorar la historia como ciencia. Del mismo modo se explican los intentos de algunos positivistas para fundamentar una concepción irracionalista del mundo. Así, el colaborador de E. Mach, J. Petzoldt, cuyo nombre no dejó de alcanzar cierta resonancia, hizo hincapié en la necesidad de admitir "una base irracional, incognoscible, del mundo". El discípulo de Hermann Cohen, *Paul Natorp* (1854-1924), pasa del idealismo gnoseológico subjetivo a la doctrina idealista objetiva del "logos creador", intentando revivir y unificar en un todo el

platonismo, el neoplatonismo, la mística medieval y algunos elementos del idealismo absoluto de Hegel.

Rudolf Stammler (1856-1938) trata de aplicar el neokantismo a la ciencia jurídica. En su obra *La economía y el derecho según la concepción materialista de la historia* (1896) esgrime contra el materialismo histórico una argumentación típicamente kantiana: el principio de causalidad, afirma, no puede ser aplicado a la sociedad, que representa la unión de las voluntades de sujetos individuales. Desde las posiciones del indeterminismo sociológico, rechaza el concepto de necesidad histórica y somete a crítica la concepción marxista de la dialéctica de la libertad y de la necesidad. Como buen metafísico, Stammler afirma que la existencia de la necesidad excluye la libertad. Atribuyendo al materialismo histórico absurdas contradicciones lógicas, pretende demostrar que el reconocimiento de la necesidad objetiva del socialismo hace innecesaria la lucha por su implantación, pues —arguye Stammler— no se organizan partidos para que se produzca, por ejemplo, un eclipse de sol.

Así, pues, Stammler hacía por completo caso omiso de lo que tiene de específico la necesidad histórico-social, que se distingue precisamente de la necesidad natural por surgir de la actividad misma de las personas y de los resultados que con dicha actividad se obtienen.

A la concepción materialista de la historia, Stammler intentó contraponer una sociología idealista normativa cuyo punto de partida estriba en la diferenciación entre forma y "materia" de la sociedad; según la doctrina de Stammler, la forma es el derecho, y la materia, la economía. Desde luego, a juicio de Stammler, la forma jurídica a priori es la que determina la vida económica de la sociedad. Además, en las normas jurídicas "absolutas" se incluyen, en esencia, todos los principios del derecho burgués, a los que convierte en valores trascendentales e intemporales. Es a todas luces evidente que semejante dualismo anticientífico entre forma y materia, entre derecho y economía, además de constituir una apología del sistema capitalista existente, ofrece amplias posibilidades para defender toda arbitrariedad imperialista.

Es de notar, sin embargo, que en el marco de la escuela de Marburgo, la tendencia a limitar el aspecto gnoseológico de la investigación filosófica y, con ello, a satisfacer la "nostalgia de una concepción del mundo", no alcanza singular desarrollo. La figura más destacada de esta escuela, *Ernst Cassirer* (1874-1945), se limita casi exclusivamente a desarrollar la teoría neokantiana del conocimiento. A ello está consagrada su voluminosa obra histórica *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas* (1906-1920), así como su trabajo *Conocimiento y realidad*, y otros libros. Cassirer intentó extender los principios de la gnoseología neokantiana al lenguaje, a la religión y la mitología; aspiró a crear una teoría universal de las formas espirituales. También se deben a él intentos de dar una interpretación neokantiana a los nuevos resultados obtenidos por la matemática y la física, en particular de la teoría de la relatividad. Estas investigaciones de Cassirer llamaron la atención de los filósofos y naturalistas sin alcanzar, empero, amplia resonancia social. dado que al proscenio de la Alemania burguesa imperialista subieron filósofos que procuraron fundamentar teóricamente la política del imperialismo. No es casual

que en la corriente neokantiana se sitúen en un primer plano filósofos de la escuela sudoccidental (de Friburgo o de Baden), que se especializan en el estudio de problemas relativos a la vida social. Quien, entre ellos, logra una mayor influencia es *Heinrich Rickert* (1863-1936), continuador directo de Windelband [1] y, fallecido éste, último adalid de la citada escuela neokantiana.

En las concepciones de Rickert se puso de manifiesto con especial claridad el paso de los problemas gnoseológicos y metodológicos (los que, a primera vista, tienen la primacía en su doctrina) a la fundamentación de una concepción irracionalista del mundo.

Como todos los neokantianos, Rickert es un combativo representante del idealismo subjetivo. En su obra *El objeto del conocimiento* (1892), se pregunta: "¿Existe la realidad con independencia del sujeto cognoscente?", y responde: "Los objetos son, por ende, mis representaciones, percepciones, sensaciones, manifestaciones de la voluntad, a los que se opone el sujeto del cual hay que suponer que percibe percepciones, siente sensaciones, y quiere aquello hacia lo que se dirige la voluntad." [2] Ahora bien, en este caso, observa Rickert, "el objeto es... el contenido de mi conciencia, y el sujeto lo que conoce dicho contenido".[3]

Intentando superar las conclusiones solipsistas que se desprenden inevitablemente de las premisas básicas del idealismo subjetivo, Rickert afirma que el ser no es inmanente a la conciencia singular, empírica, del sujeto individual, sino a la conciencia en general o "conciencia trascendental" universal, entendida como independiente de la conciencia pasajera y limitada de cada individuo.

De todos modos, el remitirse a la conciencia universal no cambia la esencia de la cuestión, ya que dicha conciencia no existe fuera de los sujetos empíricos individuales: el idealismo subjetivo no desaparece por el hecho de instituir la conciencia individual por la conciencia universal o "yo" absoluto en el sentido fichteano de esta palabra.

Para fundamentar las posiciones idealistas de que parte, Rickert, a semejanza de otros neokantianos, subraya que su idealismo no tiene un carácter ontológico, sino puramente gnoseológico. "Quien supone —escribe— que el idealismo gnoseológico duda de la existencia del mundo exterior y espacial que nos rodea, no ha comprendido aún en lo más mínimo dicha doctrina." [4] ¿Resulta, por consiguiente, que Rickert reconoce que existe la realidad objetiva independientemente de la conciencia? ¡De ningún modo! Desde el punto de vista de este filósofo (y del kantismo en gneral), el mundo exterior no es más que una intuición (externa) de género especial. La esencia del "idealismo gnoseológico" estriba en que el mundo percibido por los sentidos se reduce a la conciencia y se "deduce" de ella. Pero a la pregunta de si existe en general algo fuera e indepen-

[1] Sobre las ideas de W. Windelband, véase el tomo II de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, trad. esp. de José Laín y Adolfo Sánchez Vázquez, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1962.

[2] H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendental philosophie*, Tübingen, 1904, pág. 13.

[3] Ibídem.

[4] Ibídem, págs. 30-31.

dientemente de la conciencia, el "idealismo gnoseológico" responde con un criterio agnóstico: esto no es un problema del conocimiento.

Dado que el ser se reduce a la "conciencia trascendental", conciencia que, según se pretende, constituye la base de la ciencia, de la religión, del arte, de la moral, etc., se declara que el objeto y la misión de la filosofía estriban en la investigación de la estructura de dicha conciencia apriorística e impersonal con el fin de descubrir las formas lógicas que le son internamente propias, formas que al actuar constituyen la naturaleza, la historia, la cultura, etc. Siguiendo a Windelband, Rickert contrapone las ciencias de la naturaleza a las ciencias sociales o de la cultura. Windelband afirmaba que las ciencias naturales utilizan el método nomotético, es decir, formulan sólo principios generales haciendo caso omiso de lo individual, de lo particular, por entender que esto no es esencial para la comprensión de la naturaleza. En cambio, la historia aplica el método idiográfico, es decir, describe acontecimientos singulares, únicos, renunciando a las generalizaciones, a la formulación de leyes, por entender que no son esenciales para la comprensión de la vida social. Windelband partía de la tesis kantiana de la oposición entre sociedad y naturaleza. Insistiendo en esta antítesis subjetivista, Rickert llega a la conclusión de que dicha antítesis se debe a la existencia de dos métodos lógicos fundamentales internamente inherentes a la conciencia trascendental: uno generalizador y otro individualizador. La actividad generalizadora de la conciencia trascendental forma la naturaleza (y, correspondientemente, la ciencia natural); la actividad individualizadora sirve de base a la cultura (y a la historia como ciencia). En su *Filosofía de la historia*, Rickert subraya que "cualquier objeto puede ser examinado desde el punto de vista de ambos métodos: del generalizador o del individualizador".[5] Esto significa que la ciencia natural, como ciencia, tiene su punto de partida no en un objeto específico de investigación, sino en un método trascendental peculiar (el generalizador), aplicado al caos de las vivencias humanas a fin de ordenarlas.

Rickert no se limita a contraponer la ciencia natural a la sociología; ofrece, además, una valoración comparativa de las dos ciencias, y esto es lo que forma el punto central de su doctrina y el paso a la concepción irracionalista de la realidad. Lo fundamental de esta valoración comparativa estriba en que se niega el valor cognoscitivo de la ciencia natural y, como corolario, de la generalización, es decir, de la formulación de leyes, etc. Desde el punto de vista de Rickert, el avance de la ciencia natural no sólo no nos acerca a la realidad sino que, por el contrario, nos aleja de ella: "A ella (a la realidad.—*Red.)* nos acerca tan sólo la vida inmediata, de ningún modo la ciencia natural... Y cuanto mayor perfección logramos conferir a nuestras teorías científico-naturales, tanto más nos alejamos de la realidad..." [6]

A la vez que niega el valor cognoscitivo de las ciencias de la naturaleza, Rickert, evidentemente, reduce a cero el valor cognoscitivo del pen-

[5] H. Rickert, *Filosofía de la historia*, trad. rusa, San Petersburgo, 1908, pág. 21.
[6] H. Rickert, *Los límites de la conceptuación naturalista*, San Petersburgo, 1903, página 209.

samiento teórico en general, que es inconcebible sin la generalización, sin el descubrimiento y la formulación de leyes, etc. El propio Rickert subraya esta tendencia a todas luces irracionalista al declarar que no es el pensamiento teórico lo que nos acerca a la realidad, sino la "vida inmediata", es decir, la vivencia subjetiva. Pero, en este caso, ¿qué significa esa pregonada realidad y qué relación guarda con ella la sociología?

Rickert define la realidad, lo real, como lo dado sensible e inmediatamente, subrayando así el carácter empírico de la misma: "Aparte de la realidad empírica individual, no hay ninguna otra realidad."[7] De ahí se sigue que no es la ciencia natural la que se acerca al conocimiento de la realidad, sino la ciencia social, con el método individualizador que le es propio; según Rickert, esta ciencia se aproxima a dicho conocimiento porque no generaliza, no formula leyes, y se limita a describir lo individual, lo irrepetible.

No obstante, sería erróneo suponer que Rickert, al disminuir la importancia de la ciencia natural, eleva a gran altura la ciencia histórica. Si bien afirma que la historia "puede ser caracterizada tmbién como la *verdadera ciencia de la realidad*",[8] al rechazar el pensamiento generalizador y el estudio de la sujeción a leyes, Rickert se manifiesta contra las ideas del desarrollo, del historicismo, sin las cuales la ciencia histórica no puede ser ciencia. Por esto proclama que "uno de los objetivos de la filosofía estriba, sin duda alguna, en luchar contra el *historicismo* como concepción del mundo".[9] Es de palmaria evidencia que la actitud hostil hacia el historicismo es incompatible con una actitud positiva hacia la ciencia histórica. Al comprobarlo, se ve, y así era de esperar, que Rickert, como idealista subjetivo y agnóstico, no sólo se enfrenta a las ciencias naturales, sino a la ciencia en general.

Si la "ciencia cultural" opera con hechos individuales, particulares, el hombre de ciencia ha de poseer un criterio que le permita seleccionarlos y conferirles una significación, elegir unos acontecimientos y desechar otros. Este criterio viene dado por los valores, a los cuales se refieren los hechos individuales que, de este modo, adquieren una significación. Los valores —políticos, teóricos, religiosos, estéticos, morales, etc.— no tienen una existencia real.

Tenemos, pues, que el dualismo de naturaleza e historia se complementa con el dualismo de realidad y deber ser, con la particularidad de que el deber ser determina a la realidad. También se concreta, en consonancia con este criterio, la concepción neokantiana del objeto de la filosofía como reino de los valores, los cuales son irreales, pero poseen una significación. La filosofía, dice Rickert, "se queda con el reino de los valores en el que ve su auténtico campo. Su fin es investigar esos valores *como* valores, convertir en problema su significación e incluirlos en la conexión teleológica general de todos los valores".[10]

Así, pues, la filosofía, según Rickert, es una doctrina de lo que no es, pero debe ser. Esta transformación de lo irreal en objeto de la filosofía

[7] H. Rickert, *Filosofía de la historia*, pág. 39.
[8] H. Rickert, *Los límites de la conceptuación naturalista*, pág. 223.
[9] H. Rickert, *Filosofía de la historia*, pág. 13.
[10] Ibídem, pág. 147.

constituye un nuevo paso de "avance" hacia el irracionalismo filosófico de la época imperialista. Rickert no plantea el problema concerniente al origen, a la transformación histórica y al desenvolvimiento de tales o cuales valores y normas. En su afán de desvincular de la realidad empírica el concepto de valor, afirma que los valores nada tienen de común con la valoración, la cual, a juicio de Rickert, constituye un acto empírico de la conciencia. Al hacer hincapié en que los valores poseen un carácter puramente trascendental, excluye del reino de los valores el progreso (y esto, naturalmente, no es una casualidad), afirmando que el concepto de progreso se halla vinculado a la estimación empírica de un fenómeno u otro, mientras que el valor "auténtico" se halla situado en una esfera independiente de toda realidad. Es evidente que, pese a la polémica con el platonismo, los "valores" metafísicos y suprarreales de Rickert son totalmente análogos a las ideas supramundanas de Platón y desempeñan la misma función que éstas en el sistema idealista platónico.

Ya hemos mostrado más arriba que Rickert no sitúa en lugar muy elevado los valores científicos, a los que niega significado objetivo y a los que contrapone la vivencia inmediata de la realidad. Faceta inversa de semejante actitud hacia la ciencia es su alta estima de la religión, a la que sitúa por encima de la ciencia como valor supremo, inseparable de la conciencia de lo trascendente. Rickert afirma que el ser es inmanente a la conciencia, pero, según él mismo aclara, esto sólo concierne al ser cognoscible. De ahí se sigue, a juicio suyo, que el idealismo trascendental no sólo no discute la existencia de lo trascendente, sino que llega incluso a tratar de fundamentar su necesidad, aunque, eso sí, puramente gnoseológica. Desde su punto de vista, es trascendente todo aquello que no es contenido de conciencia.

Recurriendo al agnosticismo, Rickert corona el sistema neokantiano del idealismo trascendental mediante representaciones religiosas corrientes. Afirma sin ambages que la religión no necesita del apoyo de la ciencia, ya que "está por encima de toda ciencia, es decir, la ciencia no puede proporcionar a una vida auténticamente religiosa nada que no posea ya ésta".[11]

Las tendencias irracionalistas de la doctrina de Rickert, que se manifiestan con máxima claridad en su concepción de los fenómenos de la vida social, del reino de los valores y de la religión, se hicieron, asimismo, patentes en su polémica con la filosofía irracionalista de la vida. Considera Rickert que esta última es inadmisible porque renuncia a sistematizar y a ordenar el caos de las vivencias. "La labor científica de la filosofía pierde su sentido si no es posible elaborar teóricamente un cosmos del caos de las vivencias." [12] Resulta, por consiguiente, que Rickert difiere de Dilthey, de Nietzsche y de Simmel no en la estimación de la realidad misma ("caos de vivencias"), sino en la definición de las tareas de la filosofía. Nada de extraño tiene, por tanto, que en esa "filosofía de la vida" por él impugnada descubra cierta verdad e incluso un valor positivo que estriba, a juicio suyo, en la crítica del pensamiento abstracto (en esencia, teórico).

[11] H. Rickert, *Los límites de la conceptuación naturalista*, pág. 613.
[12] H. Rickert, *Filosofía de la vida*, pág. 149.

El "idealismo trascendental" de Rickert conduce de lleno al irracionalismo. El paso siguiente y decisivo en esta dirección lo da *Edmund Husserl* (1859-1938), creador de la denominada fenomenología. El punto de partida y problema básico de la fenomenología es el de la esencia de lo lógico. Al estudio de este problema consagra Husserl su obra principal, los dos tomos de sus *Investigaciones lógicas*, cuya primera parte vio la luz en 1900. En dicho trabajo, Husserl somete a una minuciosa crítica las teorías lógicas de Mill, Sigwart y otros filósofos según los cuales las leyes de la lógica son reglas elaboradas en el curso del desarrollo del conocimiento. Husserl afirma, verbigracia, que la validez de la ley de contradicción no tiene un fundamento psicológico, sino otro, más profundo y, sobre todo, independiente, de la subjetividad humana.

Husserl no se limita a rechazar la fundamentación psicológica de la lógica, sino que rechaza, también, su fundamentación empírica, sensualista, materialista. Sin detenerse a examinar de manera especial la teoría materialista del reflejo, afirma, siguiendo a los kantianos, que toda aseveración basada en la experiencia, cualquiera que sea, sólo puede constituir una inferencia inductiva con mayor o menor grado de probabilidad, que dista mucho de tener una validez absoluta y universal. Husserl declara por principio inconsistente la concepción materialista de la verdad como concordancia entre la representación (o concepto) y el objeto; declara que semejante definición niega la objetividad de la verdad a la que hace depender de la existencia del sujeto, y confunde el conocimiento de la verdad con la existencia de la misma. Escribe: "Si toda verdad (como supone el antropologismo) posee como fuente única la organización humana, es evidente que de no existir dicha organización, no habría verdad alguna. La tesis de esta afirmación hipotética es contradictoria, pues el juicio: "la verdad no existe", por su sentido, es equivalente al juicio: "existe la verdad de que la verdad no existe"." [13]

Tergiversando el concepto de verdad objetiva (su independencia de la conciencia respecto del hombre y de la humanidad), Husserl separa la verdad no sólo del conocimiento —el cual, desde su punto de vista, se reduce al descubrimiento y a la vivencia de la verdad—, sino, además, de los hechos, de la naturaleza, de la realidad percibida sensiblemente. Declara que la objetividad de la verdad radica en su idealidad: "Ninguna verdad es un hecho, es decir, algo determinado en el tiempo. Ciertamente, la verdad puede tener el sentido de que una cosa existe, de que nos hallamos ante un estado, de que se está efectuando un cambio, etc. Pero la verdad misma está por encima de todo lo temporal, es decir, carece de sentido atribuirle un ser temporal, aparición o desaparición".[14]

Husserl está de acuerdo con Kant en que las formas lógicas, las leyes de la lógica, preceden a la experiencia y son independientes de ella, es decir, son apriorísticas. Pero se manifiesta categóricamente contra la concepción kantiana (y neokantiana) de las formas y leyes de la lógica como capacidades del hombre, como formas de la contemplación y del pensa-

[13] E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, San Petersburgo, 1909, pág. 103. (Hay traducción española de M. García Morente y José Gaos, en cuatro tomos, Revista de Occidente. Madrid, 1929.)

[14] Ibídem, pág. 65.

miento. En este sentido entiende Husserl que la concepción kantiana de lo lógico no se ha librado aún del psicologismo y del antropologismo. En contraposición al subjetivismo gnoseológico del kantismo, Husserl exige que las condiciones "a priori" del conocimiento sean examinadas sin referirlas al sujeto. Resulta, pues, que la esfera de lo lógico es independiente tanto de la naturaleza como del hombre, forma el reino especial de las verdades, de las significaciones, de los sentidos, y está llamada a ocuparse de dicho reino la fenomenología, declarada por Husserl disciplina filosófica básica, ciencia de las esencias y de las manifestaciones de la conciencia pura, al margen del sujeto.

De esta suerte, Husserl, en nombre del antipsicologismo, propugna una concepción idealista de lo lógico como "conciencia pura" independiente no sólo de la experiencia (como sostenía Kant), sino, además, del hombre mismo, a la vez que se encuentra en él, en el hombre.

Husserl interpretó de manera idealista el hecho de que las formas lógicas son iguales en todas las personas y las leyes del pensamiento son independientes de la voluntad y de la conciencia, si bien existen y actúan sólo en la mente del hombre. Las formas lógicas, naturalmente, son objetivas (y ahí se encuentran las raíces gnoseológicas de la concepción fenomenológica de Husserl), pero únicamente en el sentido de que reflejan relaciones objetivas de las cosas reales —relaciones que existen con independencia del pensamiento—. Así estuvo ya muy próximo a entenderlo Hegel. El materialismo dialéctico descubrió con mucha profundidad el fundamento objetivo de las formas y relaciones lógicas. Ahora bien, Husserl y los partidarios de la "escuela fenomenológica" convirtieron las formas y relaciones lógicas en un ser "ideal" primario peculiar en el que, por medio de la intuición, hay que descubrir los principios y el contenido de la ciencia y las características fundamentales de la realidad que circunda al hombre. Separando del hombre lo lógico y contraponiéndole esto último como ser ideal al ser real empíricamente percibido, y también a la vida psíquica humana (pues ésta se halla vinculada a dicho ser real), Husserl intentó demostrar que el estudio de la realidad circundante y el conocimiento de la vida espiritual del hombre presuponen "el conocimiento científico de la esencia de la conciencia".

En el segundo tomo de *Investigaciones lógicas,* Husserl intenta proporcionar un análisis fenomenológico de la "conciencia pura" como base de todo saber y, en esencia, de toda realidad. Una de las tesis principales del análisis fenomenológico es la de la intencionalidad o dirección de la conciencia pura, tesis que Husserl toma de Brentano. De acuerdo con ella, toda conciencia, toda vivencia (excepción hecha de las sensaciones) es siempre conciencia de algo *(Bewusstsein von),* es decir, posee un contenido que le es propio en un sentido inmanente y no es engendrado por el objeto de la percepción, por el objeto que motiva el acto de la conciencia; al contrario, posee dicho objeto como expresión, designación o simbolización de aquello de que se tiene conciencia. de lo que es vivido. Desde este punto de vista, los objetos percibidos sensiblemente o pensados que se dan al hombre y desde el punto de vista del hombre como realidad independiente de él, son, en verdad, correlatos de la conciencia pura, es decir, se hallan determinados intencionalmente por esta última. Después de rechazar

la doctrina empiriocriticista de la "coordinación por principio" entre la conciencia humana y el mundo objetivo, Husserl introduce esa misma coordinación en la relación entre la "conciencia pura" y los objetos que, según Husserl, son únicamente formas especiales de la actividad de esa mítica conciencia.

Husserl crea la fenomenología como una teoría de la ciencia *(Wissenschaftlehre)* nueva por principio, e intenta demostrar que la esencia del conocimiento lógico no radica en la deducción o en la inducción, ni tampoco en la demostración, sino en la intuición, en la aprehensión inmediata (visión) de las características esenciales del ser ideal y de su expresión en el conocimiento y en la realidad exterior. Desde este punto de vista, Husserl somete a crítica la teoría de la abstracción de Locke y las de otros pensadores, tratando de demostrar que todas las concepciones no intuicionistas de lo abstracto revisten, en esencia, un carácter nominalista. Lo general, afirma Husserl, no es lo que se obtiene separando en los objetos observados lo que hay de idéntico o análogo en ellos. Lo general es una esencia genérica ideal que, por principio, es inasequible al pensamiento abstracto.

Aunque señala la objetividad de lo general, Husserl no supera, sin embargo, en lo más mínimo el nominalismo ni el conceptualismo, pues no ve lo general en la realidad efectiva y lo declara esfera del ser ideal. De ahí precisamente, se deduce que lo general no es asequible al pensamiento abstracto, dado que éste opera con la realidad empírica. Lo general, afirma Husserl, llega a conocerse por medio de la "abstracción ideadora", es decir, por la intuición intelectual o "visión de las esencias" *(Wesensschau)*.

Es a todas luces evidente que el intuicionismo de Husserl, la negación del significado esencial de la conclusión lógica, de la demostración, del mecanismo lógico en general, se hallan indisolublemente ligados a la ontología idealista que admite la existencia del reino de la "conciencia pura" con independencia de la naturaleza y del hombre, y entiende que sólo puede penetrarse en dicho reino cuando se renuncia a las representaciones científicas de la naturaleza y del hombre, a la metodología científica mediante la cual han sido obtenidas tales representaciones. Es, precisamente, en su intuicionismo en lo que se manifiesta ante todo la orientación irracionalista de la filosofía de Husserl.

El irracionalismo de Husserl adquiere perfiles singularmente acusados cuando pasa de los problemas estrictamente lógicos a los problemas filosóficos generales, al examen del lugar y del papel que corresponden a la filosofía en el sistema de los conocimientos. En su trabajo *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl afirma que la ciencia natural se sitúa en el punto de vista de la conciencia ingenua ordinaria que considera los hechos percibidos sensiblemente como algo definitivo, indiscutible y exclusivamente dado. En consecuencia, sostiene Husserl, la ciencia natural no puede servir de base a la filosofía. No menos inconsistente resulta la "ciencia natural de la conciencia", es decir, el estudio científico psicológico de la psique, vicioso, sobre todo, por enfocar el examen de la vida psíquica con un criterio científico-natural, naturalista. Ahora bien, argumenta Husserl, la psique es un proceso natural, empírico, psicofísico, sólo en un sentido. Además de este "plano anterior de la conciencia" existe también el "plano

posterior de la conciencia" en el cual no se da ninguna diferencia entre esencia y fenómeno, y todo resulta evidente para la intuición, libre del modo empírico de abordar la realidad.

Todo cuanto en psicología se llama percepción, fantasía, juicio, recuerdo, acto volitivo, tiene su fundamento, que puede ser captado por la intuición, en la "conciencia pura". Las cosas visibles, la multiplicidad —sensorialmente dada— de la realidad circundante, las proposiciones de la ciencia natural, las posibles vivencias, todo ello ha de ser sometido al análisis fenomenológico que revela intuitivamente y describe la esencia oculta de los fenómenos aludidos. Del mismo modo que "se puede oír directamente el sonido, cabe contemplar la "esencia", la esencia del "sonido", la esencia del "fenómeno externo", la esencia de la "cosa visible", la esencia de la "representación por imágenes", etc., y, al contemplarla, enunciar la esencia del juicio", dice Husserl.[15]

Así, pues, la fenomenología no se limita a una fundamentación apriorística de la lógica en el sentido de un objetivismo idealista; se proclama la ciencia filosófica universal y proclama el método fenomenológico —la intuición— como procedimiento único para llegar al conocimiento de la verdad. Para ilustrar lo que es la intuición fenomenológica de la esencia (o "eidos"), Husserl escribe: "Cuando llegamos a conocer intuitivamente el color con toda claridad, en la plenitud de cosa dada, lo dado se convierte en esencia; cuando, en la misma intuición pura, pasando de percepción a percepción, nos elevamos hasta tal cosa dada que es "percepción", percepción en sí —la esencia idéntica a sí misma de diferentes particularidades cambiadas de la percepción— entonces alcanzamos, intuitivamente, la esencia de la percepción." [16]

Resulta, por tanto, que la esencia del color, lo mismo que la naturaleza de la percepción, no pueden llegar a ser conocidas mediante los recursos de las ciencias que se ocupan de la investigación experimental, de la generalización teórica, pues sólo en la intuición se descubre la esencia de todo lo que existe. Desde este punto de vista, la fenomenología es el único conocimiento posible de la esencia, la única ciencia rigurosa en general. "La ciencia —dice Husserl— es la nominación de los valores absolutos y extratemporales." [17] Pero, en este caso, la ciencia natural no es una ciencia, pues se ocupa de hechos perceptibles por los sentidos, apela a los hechos y demuestra recurriendo a ellos. Ahora bien, Husserl afirma categóricamente que es absurda la tendencia a fundamentar o a rechazar las ideas basándose en los hechos. Esta es, precisamente la razón —es decir: el atenerse a los hechos— de que las ciencias naturales, dice Husserl, "no han dilucidado para nosotros ni en un solo punto particular el carácter enigmático de la realidad actual, de la realidad en que vivimos, actuamos y existimos".[18]

No en vano denominó Husserl a su doctrina fenomenológica nueva crítica de la razón. Extiende dicha crítica no sólo a la investigación experi-

[15] E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, "Logos", libro I, Moscú, 1911, página 31.
[16] Ibídem, pág. 28.
[17] Ibídem, pág. 47.
[18] Ibídem, pág. 50.

mental y al pensamiento lógico-discursivo, sino también al historicismo, despectivamente tratado por Husserl como "error gnoseológico". El historicismo es inadmisible para Husserl por cuanto, desde el punto de vista del principio científico mencionado, todo fenómeno ha de ser examinado en lo que tiene de históricamente determinado, en conexión con las condiciones de su origen y desarrollo, en el proceso de su transformación, etc. Desde el punto de vista del historicismo, la contraposición absoluta entre lo empírico y lo ideal, entre lo permanente y lo transitorio, entre lo relativo y lo absoluto, no resiste la menor crítica. Así se explica que Husserl se esfuerce por demostrar que la aplicación consecuente del historicismo se transforma de manera inevitable en un escepticismo que despoja las ideas de su valor absoluto. A consecuencia del historicismo, dice Husserl, "desaparece la validez absoluta de toda forma particular de la estructura vital, de la religión y de la filosofía".[19] Es a todas luces evidente que la "validez absoluta", tal como es entendida por Husserl, constituye una abstracción metafísica carente de contenido.

La tendencia irracionalista de la doctrina de Husserl culmina inevitablemente en la negación de la posibilidad y la necesidad de la concepción científica del mundo. La idea de una concepción del mundo se le figura a Husserl precientífica, subjetiva. La ciencia, afirma Husserl, se opone por principio a la concepción del mundo; la idea de la ciencia tiene un carácter supratemporal, ahistórico. La fenomenología no es una concepción del mundo, sino una ciencia, con la particularidad de que es una ciencia llamada a alcanzar "sus propios principios absolutamente claros". ¿Significa esto que la fenomenología se apoya en los resultados de todas las demás ciencias? ¡De ninguna manera! El reconocimiento del carácter científico de la fenomenología significa la negación de ese carácter en todas las otras ciencias. Resulta, por ende, que lo científico es interpretado con un criterio irracionalista: la ciencia se contrapone al conocimiento racional. Si la fenomenología es la ciencia de la verdad tal como ésta existe para sí en su reino sobrenatural, suprahumano, las demás ciencias no se ocupan de la verdad, sino, en el mejor de los casos, de sus manifestaciones, de sus vivencias. Por este motivo, precisamente, Husserl declara que es premisa necesaria del análisis fenomenológico la "reducción fenomenológica", es decir, la exclusión del mundo real del campo de observación del investigador, poniendo dicho mundo "entre paréntesis". Esto recuerda plenamente las exigencias de los místicos de sumirse en uno mismo. La contraposición irracionalista de la fenomenología a todas las ciencias existentes está en perfecta concordancia con la oposición entre "ser ideal" y realidad que de hecho existe, contraposición que constituye uno de los principios básicos de la doctrina de Husserl.

Pero, ¿qué argumentos aduce Husserl para demostrar que el mundo de la "conciencia pura" "descubierto" por él existe en realidad? El irracionalismo husserliano se transparenta con toda nitidez en el hecho de que también se pone entre paréntesis el problema de la existencia del "ser ideal", pues, en efecto, el objeto de la fenomenología no es la existencia, sino la esencia. Husserl escribe: "La intuición intuye la *esencia* como *ser*

[19] E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, pág. 38.

esencial, y no intuye ni presupone en ningún sentido la *existencia*. Según esto, la intuición de la esencia no es un conocimiento de la *matter of fact*, no encierra en sí ni sombra de afirmación alguna acerca de la existencia individual (digamos natural)".[20] Las esencias de que trata la fenomenología tienen sentido, significación o expresión; pueden ser esencias reales o imaginarias. Lo que, ante todo, hace de ellas esencias, independientemente de que existan o no en realidad, es el ser "intuidas".

Así, pues, el mundo de las esencias, lo mismo que el reino de los valores trascendentales de Rickert, se opone al mundo real, que posee existencia, como algo que no tiene ser y que, sin embargo, ha de concebirse como lo más elevado y verdadero. Semejante contraposición de lo verdadero a lo existente constituye una de las manifestaciones extremas del irracionalismo en gnoseología.

Una de las particularidades características de la doctrina de Husserl estriba en que el intuicionismo irracionalista que le es propio aparece como fundamento de la intuición intelectual; este fundamento presupone una metodología sistemática para la investigación de la "esencia"; a su vez, la actitud nihilista hacia las ciencias y los principios científicos generales se combina con el requisito formal de un cientificismo riguroso. Husserl se lamenta de que la filosofía no haya llegado a ser aún una ciencia, proclama la necesidad de una revolución en filosofía, asume el papel de "crítico" del subjetivismo, relativismo y escepticismo, pese a que él mismo, en realidad, es un idealista subjetivo que ve el verdadero contenido del conocimiento de manera escéptica y relativista. Al someter a crítica el positivismo, Husserl declara su fenomenología "doctrina de la ciencia", es decir, filosofía de la ciencia, y pretende dar solución al problema planteado por los positivistas. "Quizá —escribe— en toda la vida de los tiempos nuevos no hay idea tan potente, incontenible y victoriosa como la idea de la ciencia. Nada detendrá su avance triunfal." [21]

Semejante reconocimiento de Husserl explica muy bien por qué presenta su doctrina idealista, subjetiva, intuicionista, en el fondo irracionalista, bajo la enseña de "ciencia rigurosa". El irracionalismo filosófico de la burguesía del siglo XX, a diferencia de las doctrinas irracionalistas precedentes, sobre todo medievales, se desarrolla sobre el fondo de los enormes éxitos registrados por la ciencia y de las grandes conquistas —relacionadas con aquéllos— en el terreno de la producción material. Esto explica la tendencia de los filósofos burgueses a combinar el irracionalismo, inevitable para la época del capitalismo en descomposición, con el "reconocimiento" de la ciencia, a conciliar el irracionalismo con el espíritu científico, a irracionalizar la propia ciencia. Husserl es una figura destacada en esta reaccionaria línea filosófica.

La fenomenología de Husserl ejerció una influencia considerable sobre el desarrollo ulterior de la filosofía burguesa. En 1913, sus adeptos se agruparon en torno al *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*, que se publicó en Alemania hasta 1930 y aparece en los Estados Unidos desde 1940. La filosofía de Husserl, combinada con la "filosofía de la

[20] E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, pág. 29.
[21] Ibídem, pág. 8.

vida", ha sido la fuente teórica del existencialismo, corriente fundamental del irracionalismo de nuestros días.

Significó también un nuevo paso hacia el irracionalismo la filosofía de *Hans Vaihinger* (1852-1933) —profesor en la Universidad de Halle—, autor de un pormenorizado comentario a la *Crítica de la razón pura* (1881-1922), fundador de la revista *Kant-studien* (1897) y de la Sociedad Kantiana de Filosofía (1904). En 1876-77 escribió el libro *La filosofía del "como si" (des Als-ob)*, que publicó en 1911. En él —su obra capital— Vaihinger pasa del neokantismo al positivismo.

Vaihinger calificó de ficciones todos los conceptos filosóficos y las definiciones de todas las categorías (entre ellas la categoría de causalidad), las leyes de la lógica, todos los conceptos básicos de la matemática, de la ciencia natural (átomo, fuerza, tiempo, espacio, costo, clase, etc.), todos los ideales y valores. Las ficciones, según Vaihinger, no son hipótesis que al ser confrontadas con la situación real de las cosas quedan confirmadas y resultan verdaderas o quedan refutadas como falsas, sino ficciones en el sentido cabal de la palabra: no aspiran a la verosimilitud y carecen de todo prototipo real, de modo que sería inútil buscarlo. Las ficciones son representaciones figuradas inadecuadas, subjetivas, cuya conjunción con la realidad queda excluida desde el primer momento.[22]

Ante las contradicciones extremas que desgarran su filosofía, Vaihinger arguye, sofísticamente, que el carácter contradictorio es "útil". Desvirtuando la dialéctica de Hegel en un sentido lógico-formal, Vaihinger reconoce que existen contradicciones de dos clases: materiales y formales. Unas y otras son inherentes a las ficciones y estriban en que: primero, las ficciones no reflejan ninguna realidad aunque, a pesar de ello, son útiles; segundo, muchas ficciones no satisfacen las leyes lógico-formales de identidad y de contradicción. La "utilidad" del carácter contradictorio de las ficciones radica en que las personas desechan unas y, en su búsqueda de lo mejor, se aferran a otras a sabiendas de que no serán mejores. Vaihinger presentaba semejante interpretación subjetivista de las contradicciones en el conocimiento como "antídoto" contra... el estancamiento del pensamiento científico. En verdad, abría el camino al alogismo, al irracionalismo.

El propio Vaihinger reconocía que su doctrina debía mucho a Schopenhauer. De modo análogo a Nietzsche, Vaihinger se valía del pensamiento para llegar a una tergiversación filosófica de la realidad y convertir ésta en ficción. A través de Vaihinger, el neokantismo se aproximó, de este modo, no sólo al positivismo de finales del siglo XIX, sino también a la "filosofía de la vida", una de las corrientes más reaccionarias de la filosofía alemana del período preimperialista.

Figura destacada de la "filosofía de la vida" en el primer cuarto del siglo actual fue *Max Scheler* (1874-1928), discípulo de Husserl. Scheler combina el intuicionismo de Husserl, de Dilthey y de Bergson con la neoescolástica en el sentido de Agustín. Las obras principales de Scheler son:

[22] H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als-ob. System der theoretischen praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Leipzig, 1924, pág. 20.

De la inversión de los valores (1919), *Cristianismo y sociedad* (1924), *La concepción filosófica del mundo* (1929). Para fundamentar una concepción teológica del mundo, Scheler reconoce la existencia de la realidad objetiva y afirma que esta última se encuentra en correlación con Dios y es inmanente al espíritu divino. El hombre adquiere conciencia de la realidad objetiva por cuanto ésta le ofrece resistencia, constituye un obstáculo que es, en último término, insuperable para el hombre como ser corporal. Como determinada organización biológica, animal, el hombre no es, ni mucho menos, el ser supremo en el mundo de los animales; es una fiera enferma, pobre de instintos, mal dotada para la adaptación biológica.

Pero el hombre se eleva sobre el mundo animal gracias al espíritu, que es independiente del cuerpo, dado que aquél dirige su propio cuerpo y lo subordina a sus intenciones. Precisamente como espíritu, es, el hombre, personalidad, individualidad, creación de Dios, con quien está ligado por el amor en el más alto sentido de la palabra.

Aparte de la realidad correlativa a la divinidad, es decir, aparte del macrocosmos, existe la realidad correlativa al hombre, es decir, el microcosmos. Las ciencias y, sobre todo, la ciencia natural, estudian esta realidad de rango inferior. La aprehensión de la esencia tiene un carácter intuitivo, apriorístico. Pero lo "a priori", afirma Scheler a diferencia de los neokantianos, no es, simplemente, la capacidad de conocimiento propia del hombre, sino cierta realidad que se descubre por medio de la visión fenomenológica. Además, no sólo el pensamiento es intencional; son intencionales, asimismo, las emociones humanas y, en primer término, el amor, cuya presencia es una señal de la existencia de Dios.

Por medio de la intuición fenomenológica, Scheler intenta reformar la doctrina idealista de los valores; supone que éstos se hallan en la base de la conducta humana. Desde su punto de vista, los valores no sólo son por completo independientes del hombre, sino, además, inmutables: sólo cambia el conocimiento que de ellos se tiene. La jerarquía de los valores tiene en su cúspide a los religiosos; siguen, en sentido descendente, los espirituales y los "valores vitales".

La concepción sociológica de Scheler tiene un carácter en alto grado reaccionario; uno de sus puntos básicos es el principio de la desigualdad inicial de los individuos, dado que éstos, por su naturaleza —afirma Scheler—, distan mucho de ser personas en igual medida; esa diferencia no puede ser superada por la educación, la formación ni el desarrollo histórico. A ella corresponde una jerarquía de tipos de personalidades: espirituales, inspirados por Dios, genios, héroes y personas "sencillas" (la mayoría), las cuales, a juicio de Scheler, no son personalidades en el sentido estricto de la palabra. Es muy significativo que entre los héroes distinga Scheler a los hombres de Estado, a los caudillos militares y a los colonizadores. Según opinión de Scheler, el papel decisivo, en la historia, pertenece "a la minoría dominante de jefes y de personalidades ejemplares".

Durante la primera guerra imperialista mundial, Scheler se manifestó como franco partidario del imperialismo y del chovinismo germanos. Exaltó la guerra como "principio dinámico de la implacable historia", como manifestación de la "génesis", crecimiento y "vida" del espíritu de dominio. La filosofía de Scheler, a diferencia de la doctrina de Husserl, po-

sce un carácter abiertamente irracionalista; constituye una de las fuentes de la inhumana ideología del fascismo.

A comienzos del siglo XX, los filósofos burgueses manifiestan un creciente interés por la filosofía de Hegel. Aparecen varios trabajos consagrados a él, pero su doctrina es desfigurada, en ellos, en el espíritu de las teorías irracionalistas.[23]

2. La sociología burguesa alemana a comienzos del siglo XX.

Si el desarrollo del imperialismo alemán se refleja en la filosofía a través de las diversas teorías irracionalistas, dicho proceso económico-social alcanza en la sociología una expresión ideológica reaccionaria todavía más clara y manifiesta. La sociología burguesa alemana de la época imperialista encuentra, también, uno de sus puntos de partida teóricos capitales en las doctrinas filosóficas reaccionarias arriba examinadas.

La personalidad más relevante de esta sociología es *Max Weber* (1864-1920), destacado sociólogo burgués, historiador y economista. Sus principales trabajos son: *El Estado nacional y la política económica* (1895), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), *Economía y sociedad* (1922).

Weber es un partidario decidido del expansionismo imperialista, apoya la lucha por la "grandeza de Alemania", por la "importancia mundial" de este país. Para facilitar la expansión imperialista, Weber recomienda aplicar en política interior métodos "liberales" con que "contener la indignación de la clase obrera", métodos de colaboración con los dirigentes sindicales reformistas y con los líderes de tendencia oportunista en la socialdemocracia alemana. Weber hermanaba su fiel actitud hacia la monarquía prusiana con la demanda de "democratización", si bien entendía por tal únicamente la creación de un fuerte parlamento, a su modo de ver, escuela necesaria para formar una selecta capa gobernante.

En su concepción de la historia como ciencia, Weber une el neokantismo con el positivismo. Siguiendo a Rickert, afirma que el objeto de la ciencia histórica es configurado por los métodos de investigación que ella aplica. La ciencia que trata de la sociedad abarca sólo una parte insignificante de la "realidad irracional" y es, precisamente, la parte de la "infinitud, sin sentido, de cuanto ocurre en el mundo", parte que es asimilada por el ser humano y es transformada por él en cultura al ser adscrita a los valores con que los hombres se rigen en la vida. Estos valores encuentran su base en la "fe en el significado supraempírico de las ideas últimas y supremas". Semejante referencia a la fe muestra que, a juicio de Weber, los valores a base de los cuales los hombres destacan unos fenómenos u otros de la vida social como fenómenos de significación histórica son irracionales.

El sociólogo alemán no acepta la doctrina de Rickert del reino tras-

[23] En la filosofía burguesa alemana, el neohegelianismo alcanza su florecimiento después de la primera guerra mundial; por esto la característica de dicha corriente se dará en el tomo VI de la Historia de la filosofía.

cendental de los valores elevado sobre la existencia empírica. Remitiéndose a los hechos de la historia, Weber señala el cambio de lo que suele denominarse valores culturales, observa la conexión de tales valores con determinadas condiciones históricas, las contradicciones que se dan entre ellos, etc. Sin embargo, de esta acertada observación se infiere una consecuencia equivocada, según la cual el concepto de valor resulta puramente subjetivo, se convierte en mera estimación de los hechos sociales, distinta en las diferentes personas y con mayor motivo en las clases sociales, en épocas históricas diversas, etc. Para evitar un relativismo absoluto —inevitable entendiendo de ese modo los puntos de partida de la investigación aplicada a la vida social— Weber afirma que la historia y la sociología han de estar libres de toda caracterización axiológica de los fenómenos por ellas estudiados. Dichas ciencias, dice Weber, se ocupan simplemente de hechos que han adquirido significado histórico por haber sido adscritos a los valores y ello no por parte de los historiadores, sino gracias a la múltiple actividad de las personas que participan en la vida social.

Si esto es así, ¿qué ha de servir de orientación a los investigadores de la vida en la sociedad humana? A juicio de Weber, en la ciencia de la sociedad se ha de partir de la convicción de que la realidad social es, objetivamente, incognoscible; la tarea de la ciencia social estriba en la fundamentación teorética del programa político que se tenga, en la elaboración de los métodos científicos y de la técnica intelectual necesarios para semejante fundamentación. Tenemos, pues, que presentar la ciencia social como libre de toda preocupación axiológica no significa otra cosa sino admitir que tal ciencia está dispuesta a servir de fundamentación de cualquier programa político y que su propio contenido posee un carácter técnico-formal. Semejante concepción de los fines de la sociología y de la ciencia histórica en general son una prueba evidente de que Weber situaba, con plena conciencia, estas esferas del saber al servicio del imperialismo alemán: el "estar libre" de toda preocupación estimativa en la investigación sociológica significó, de hecho, prostituir la ciencia social.

El planteamiento neokantiano-positivista del problema concerniente al carácter de la realidad y de la ciencia sociales predetermina también, como es natural, el modo de entender el objeto de la sociología tal como lo hace Weber. Este une al nominalismo positivista la concepción rickertiana del método individualizador, que constituye la ciencia histórica. Huelga decir que Weber rechaza el concepto de ley social; lo sustituye por el de reiterabilidad, "regularidad". La regularidad, la reiterabilidad, constituyen un fenómeno empíricamente observable que no determina la corriente del proceso histórico y, por ende, carece de los caracteres fundamentales de la ley en el sentido de interdependencia esencial y determinante de los fenómenos. De la reiterabilidad regular de ciertos fenómenos, únicamente se desprende, a juicio de Weber, la posibilidad de una repetición ulterior de los mismos, el que pueda esperarse el hecho referido.

Weber caracteriza las relaciones sociales como un modo de obrar de los hombres que se distingue por cierta reiterabilidad y regularidad, base para pronósticos empíricos, para la elección de tales o cuales posibilidades, etcétera. Según Weber, no existe ninguna determinación objetiva de las acciones humanas. Unicamente cabe hablar de causalidad individual, o

sea de los motivos que incitan a éste o aquél a obrar así y no de otro modo. Weber denomina "sentido" de los acontecimientos históricos —del estudio de dicho sentido está llamada a ocuparse la ciencia que trata de la sociedad— a los motivos subjetivos de la intención y a las representaciones concernientes al fin de la actividad de los seres humanos. Resulta, pues, que el determinismo histórico queda reducido a la conexión de los incentivos individuales entre sí. De hecho, se hace caso omiso de lo que forma la base de la conexión aludida, es decir, la producción material, las relaciones de producción. Al materialismo histórico, contra el que lucha sin cesar (directa o indirectamente), contrapone Weber la teoría pluralista de los factores, teoría que, de palabra, refuta la existencia de toda base determinante del proceso histórico-social, si bien, en realidad, reduce la base aludida a un conjunto de factores espirituales.

Tenemos un claro ejemplo de semejante visión ecléctico-idealista de la vida social, en el conocido trabajo de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo;* en este libro, el modo capitalista de producción se hace derivar, sobre todo, del desenvolvimiento del calvinismo y del protestantismo en general, o sea de la ideología de la sociedad burguesa en formación. A la vez que enmascara la base económico-social del capitalismo, Weber intenta demostrar que la sociedad burguesa se desarrolla partiendo del espíritu de ahorro, incluso del ascetismo, del afán de organizar racionalmente el trabajo, del desarrollo de la iniciativa individual. El capitalismo, afirma Weber, se da donde "las necesidades económicas se satisfacen gracias al espíritu de empresa". Esta concepción coloca, sin duda alguna, cabeza abajo la verdadera relación entre la conciencia social y el ser social, y constituye una sutil apología del capitalismo. Además, pese a lo que dice Weber sobre la reforma religiosa, vinculada a una determinada época histórica, el capitalismo, en última instancia, se nos presenta en la obra citada como transformado en algo ahistórico, que se da dondequiera que existen determinados estados de espíritu, cierta ética y ciertos incentivos espirituales. En este sentido, Weber afirma que "...el capitalismo, en una u otra forma, ha existido en todos los períodos de la historia de la humanidad..." [24]

El concepto básico de la sociología de Weber es el de "tipo ideal" directamente contrapuesto al concepto marxista de formación económico-social. Los tipos ideales no son, de ningún modo, un reflejo, una generalización teorética de hechos sociales con existencia real. Tal concepto no ha de ser examinado como correspondiente o no correspondiente a la realidad, como verdadero o falso. Al mismo tiempo, el "tipo ideal", según afirma Weber, no es una construcción puramente apriorística en el espíritu kantiano. Al crear un "tipo ideal", el sociólogo opera con hechos sociales empíricos: a unos los sitúa en el primer plano; de los otros, hace caso omiso; dicho con breves palabras, prepara esos hechos orientándose por el fin que persigue.

No es difícil comprender que una concepción de esta naturaleza abre las puertas a la arbitrariedad subjetiva, extrema y sin freno, de los apologetas del capitalismo. Ilustra con mucha claridad el carácter de esta con-

[24] M. Weber, *Historia económica general,* trad. rusa, Petrogrado, 1923, pág. 177.

cepción subjetivista de Weber, el concepto de "tipos de dominio", por él ideado. Weber define el dominio como "capacidad" de hacerse obedecer por medio de órdenes, y distingue: 1) el dominio de carácter "racional", basado en la creencia de que el orden existente es el legítimo; 2) el dominio "tradicional", al que sirve de base la creencia en el carácter sacrosanto de las tradiciones existentes; 3) el dominio "carismático", basado sobre la fe en las facultades celestiales del caudillo. Es de palmaria evidencia que este concepto de dominio, abstracto en extremo, sin savia, desvinculado de la estructura económica y de clase de la sociedad, vela, de manera anticientífica, las causas reales de la opresión y explotación social.

Lo mismo que Rickert, Weber se presentó en reiteradas ocasiones como crítico de la irracionalista "filosofía de la vida", contraponiendo a la intuición irracionalista la necesidad de la investigación basada en los hechos empíricos. En este sentido, sus propias investigaciones históricas —con abundantes datos de interés que permiten obtener una valoración nueva de algunos fenómenos de la historia universal— constituyen una aportación real a la ciencia histórica. Sin embargo, el idealismo subjetivo y el agnosticismo de Weber, su concepción neokantiana y, en gran medida, irracionalista de la realidad y de la ciencia sociales, sirvieron de fundamento a conclusiones políticas en alto grado reaccionarias. Afirmó Weber que la política es irracional; con ello preparó el terreno a la teoría del "mito político", abiertamente imperialista, que justifica cualquier demagogia social. No es, tampoco, una casualidad que en su concepción de "democracia de masas y caudillaje político", Weber sustentara la tesis de que a la democracia le es internamente propia la tendencia al cesarismo, con lo que facilitó la argumentación indispensable a los futuros "teóricos" del movimiento fascista. Presentándose como liberal, hostil en igual medida a todos los extremismos, Weber, en realidad, fue un ideólogo de la burguesía imperialista, que aplica en su política interior y exterior recursos distintos, entre ellos algunos de tipo liberal, para alcanzar objetivos estrictamente reaccionarios.

Pese al carácter reaccionario de sus concepciones filosófico-sociológicas y políticas, Weber no deja de ser un partidario de los métodos liberales en política interior y, como historiador, es una figura de gran calibre; pero los demás sociólogos burgueses alemanes de aquel tiempo rompen decididamente tanto con las tradiciones liberales como con la ciencia.

Es en dicho período cuando los cultivadores más reaccionarios de la sociología burguesa alemana se convierten en abanderados del romanticismo reaccionario y de la crítica irracionalista de la cultura y de la educación, otra de las bases "teóricas" de la geopolítica y del racismo. El fundador de la teoría "geopolítica" en Alemania fue *Friedrich Ratzel* (1844-1904), quien, partiendo del darvinismo social y de la concepción positivista del Estado como organismo biológico, afirmaba que la guerra es un fenómeno normal en las relaciones entre los Estados y se deriva de la lucha universal por la existencia. El Estado, según Ratzel, se halla, ante todo, condicionado por su base geográfica; el crecimiento y la consolidación del Estado no son posibles sin que se amplíe el territorio del mismo. Alemania, según afirmaba Ratzel, posee un territorio de nueve a diez veces menor que el espacio geográfico necesario a su Estado. Cree Ratzel que

las causas de la lucha de clases radican en la insuficiencia de "espacio vital" y esa lucha sólo puede ser atenuada mediante la expansión exterior. La concepción anticientífica y demagógica de Ratzel llenó de entusiasmo a la burguesía imperialista alemana, que necesitaba una argumentación "filosófica" y también "sociológica" para justificar su orientación hacia la guerra imperialista, para provocar una psicosis de guerra, para elevar el espíritu chovinista de las masas, etc.

Conocido propagador de la "sociología" del racismo fue *Otto Ammon* (1842-1916). Tergiversando en un sentido idealista datos biológicos y estadísticos, Ammon se dedicó a demostrar que las diferencias raciales son las características biológicas básicas determinantes de los distintos pueblos. No limitándose a esta afirmación anticientífica, Ammon declaraba que entre las clases rectoras predominan los representantes "puros" de lá raza, mientras que entre los trabajadores predominaban los "inferiores". En el pueblo alemán establecía una diferencia entre la "noble" sangre alemana del Norte —cuya manifestación externa, decía Ammon, es el cráneo alargado— y la raza "servil", "oriental", a la que adscribía la mayor parte de su pueblo. Ammon definía la lucha de los trabajadores contra la esclavización social como la rebelión de los miembros de la raza "inferior" contra los de la raza "superior". Sostenía, por ejemplo, que la aspiración de los trabajadores a "una igualdad democrática de derechos se debía a que éstos no pueden alcanzar de ningún modo el desarrollo medio y odian con todas sus fuerzas lo grande, que no están en condiciones de comprender".

Activo propagandista del racismo fue el inglés *Houston Stewart Chamberlain* (1855-1927), naturalizado alemán. Chamberlain hermanaba el misticismo cristiano con el nietzscheanismo, reestructuró la concepción racista de Gobineau y, sobre esta "base", intentó elaborar una "concepción racista del mundo". Su obra *Los fundamentos del siglo XIX* (1899), mereció la aprobación de Guillermo II y, más tarde, se convirtió en el libro predilecto de Hitler y de Rosenberg. Chamberlain sostenía que "la civilización y la cultura moderna son específicamente germánicas"; propugnó decididamente la guerra sin cuartel de la raza germana "superior" contra todos los otros pueblos y razas, insistiendo en que "la política no ha de conocer la compasión... La compasión es un crimen ante uno mismo". Con plena conciencia de que era imposible dar una fundamentación científica al mito de una raza superior, Chamberlain apelaba a la autoconciencia intuitiva, la cual, según afirmación suya, prueba de manera irrefutable que existe una raza "superior". Escribió: "La presencia de la raza en la propia conciencia queda del todo confirmada por la convicción interior. Quien pertenece a una raza de pureza claramente manifiesta, lo siente cada día." [25] Esta concepción idealista subjetiva que circunscribe la raza a la autointerpretación y declara a todos los enemigos del racismo inferiores en el sentido racial, constituye un ejemplo elocuente de la falacia, demagogia y arbitrariedad racistas.

Vemos, por tanto, que la sociología burguesa alemana, a comienzos del

[25] H. Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, IX, Auflage, München, 1909, tomo I, pág. 320.

siglo XX, al convertirse cada vez más en arma ideológica del imperialismo germano, rompe por completo con las tradiciones ideológicas progresistas de la filosofía y sociología alemanas, burguesas, de los siglos XVIII-XIX, y prepara las concepciones de odio al hombre propias de la abierta reacción imperialista que es el fascismo.

3. La propagación de la filosofía marxista y la lucha contra el revisionismo en el movimiento obrero.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, el marxismo siguió ganando terreno en el movimiento obrero alemán y se extendió la lucha de los marxistas contra la ideología burguesa y el revisionismo. En la socialdemocracia alemana se perfilaron cada día más nítidamente tres tendencias políticas: la oportunista, la centrista y la de izquierda, revolucionaria.

El período de ascenso económico y florecimiento industrial que se inició en 1893 resultó propicio a la difusión de las teorías revisionistas acerca de la posibilidad de pasar al socialismo sin revolución. Desde 1900 a dicho período de ascenso sucedió una crisis económica que impugnó en la práctica las ilusiones reformistas. Entonces, los socialdemócratas de izquierda comenzaron a atacar con mayor firmeza al revisionismo. Sobre ese proceso de radicalización izquierdista influyeron en gran manera la revolución rusa de 1905 y la crítica de Lenin contra el oportunismo de la II Internacional.

En estas condiciones, desde principios del siglo XX desplegaron su intensa actividad teórica y política destacados jefes del ala izquierda de la socialdemocracia alemana como F. Mehring, R. Luxemburgo, K. Liebknecht y K. Zetkin. Desde entonces, en el seno de la socialdemocracia alemana va produciéndose una diferenciación de fuerzas políticas cada día más radical, pero ocupan las posiciones rectoras los dirigentes centristas, conciliadores, quienes abren un ancho camino en los medios obreros para que penetre en ellos la revisionista ideología del oportunismo.

El revisionismo se formó en el ala derecha del partido con un programa propio y su órgano teórico: *Sozialistische Monatshefte* (Cuadernos Mensuales Socialistas), en los últimos años del siglo XIX. El líder del revisionismo, Eduard Bernstein, expuso ya abiertamente su "crítica" liberal-burguesa a la teoría revolucionaria de Marx en sus artículos —que levantaron gran revuelo— *Problemas del socialismo* (1897) y en su carta al Congreso de Stuttgart de la socialdemocracia alemana (1898), donde se discutió por primera vez, en las filas del partido, la cuestión del revisionismo. El revisionismo de Bernstein encontró su expresión acabada en el libro *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (1899).

Como los profesores burgueses, Bernstein se presentó negando las bases filosóficas del marxismo, la indisoluble conexión histórica y lógica del socialismo con el materialismo dialéctico. Declaró que la filosofía estaba por encima de las clases y que era la parte "puramente científica" de la teoría, radicalmente distinta de la "parte aplicada", unida a la práctica. Después, otros oportunistas sostuvieron de modo análogo la tesis en que se niega el carácter de partido de la filosofía. "El materialismo dialéctico

—escribió el oportunista P. Kampfmeyer— será todo lo que se quiera, pero no la concepción del mundo de la masa proletaria socialista." [26]

El materialismo dialéctico fue declarado cuestión personal de Marx y Engels, cuestión propia de cada socialdemócrata. Haciendo suyas las tesis de los sociólogos P. Barth y F. Tönnies, Bernstein separó al Marx político del Marx investigador, afirmando gratuitamente que el marxismo no es más que una ideología, una función de la sociedad capitalista, y no una verdad viva antes y después de dicha sociedad.

Bernstein y sus seguidores procuraron sustituir el materialismo consecuente y la dialéctica de Marx por una mescolanza ecléctica formada a base de diversas concepciones idealistas y de sociología vulgar. Lo que más simpatía despertó entre ellos fue la gnoseología neokantiana.

Quien primero pregonó la necesidad de volver a la teoría del conocimiento de Kant fue, en la socialdemocracia alemana, Konrad Schmidt. Asegurando al lector que la gnoseología de Kant "nada tiene de común con los intereses prácticos de la burguesía", Schmidt proclamó como símbolo de fe de todo saber científico la teoría "crítica" kantiana del conocimiento e intentó enlazar la concepción materialista de la historia con las ideas histórico-filosóficas del filósofo de Koenigsberg. Bernstein, que nunca llegó a poseer sólidos conocimientos en filosofía, repitiendo la tesis de Schmidt declaró que "la socialdemocracia necesita un Kant que, con toda la penetración necesaria, someta a severo juicio crítico los dogmas caducos, que muestre dónde el aparente materialismo de la socialdemocracia es la ideología más alta y, por tanto, la más engañosa..." [27]

Bernstein afirmó, sin demostración alguna, que las tesis de Marx acerca de la lucha de clases, de la revolución socialista, de la dictadura del proletariado son erróneas, dado que se derivan de la fundamentación materialista de los fenómenos sociales. De ahí que el jefe del revisionismo viera su mérito principal en liberar la doctrina de Marx del materialismo con el que, a juicio suyo, en el sistema marxista se hallan relacionadas "dificultades de toda clase" y "torcidas interpretaciones". Bernstein empieza a liberar el materialismo sustituyendo el concepto marxista de "materialismo" por el vago término de "monismo". Como Schmidt, identifica sofísticamente el materialismo con la interpretación mecanicista del determinismo. Ateniéndose a la "filosofía crítica" de Kant, Bernstein niega la realidad de la materia, la objetividad del espacio, del tiempo y de la causalidad. En consonancia con el espíritu de la gnoseología kantiana, declara que la causalidad no está en las cosas, sino en la conciencia del hombre y que el concepto de causalidad constituye sólo un recurso al que nos obliga a acudir, afirmaba Bernstein, la estructura de nuestra razón.

En sus artículos de una etapa posterior, en el siglo XX, Bernstein se orientó desde la filosofía de Kant hacia la escuela neokantiana de Marburgo, convirtiendo la "cosa en sí" kantiana en "concepto límite" de la razón.

En los ataques a la dialéctica de Marx —base filosófica de la teoría y táctica revolucionarias— fue donde se reveló con mayor crudeza esa la-

[26] *Sozialistische Monatshefte*, t. II, Berlín, 1911, pág. 611.
[27] E. Bernstein, *Problemas sociales*, Moscú, 1901, pág. 308.

mentable imitación en que se hundían los revisionistas respecto a los filósofos neokantianos burgueses. Sin tener en cuenta que Marx y Engels fueron los únicos pensadores que, en su tiempo, supieron no ya poner de manifiesto las mistificaciones idealistas de Hegel, el carácter especulativo y arbitrario de las construcciones contenidas en la filosofía hegeliana, sino, además, comprender lo que había de "vivo" tras lo "muerto" en el contenido de la dialéctica de Hegel, Bernstein afirmaba falsamente que Marx y Engels se habían convertido, hasta cierto punto, en víctimas de las artificiosas y arbitrarias construcciones de su método dialéctico. Sostenía, mendazmente, que Marx y Engels, al utilizar la doctrina hegeliana sobre el carácter contradictorio del desarrollo, que se efectúa a saltos, habían embutido en un sistema de fórmulas anquilosadas y triviales la multiformidad de toda la realidad concreta.

La lucha de los revisionistas contra el materialismo dialéctico implicaba asimismo la lucha contra el materialismo histórico.

Idealista en la concepción del desarrollo social, Bernstein comparte por completo la ecléctica "teoría de los factores". Repitiendo las conclusiones y argumentos de los sociólogos burgueses, acusa de fatalismo social al materialismo histórico, atribuyendo al marxismo la negación del papel del individuo y de la eficaz influencia de la política y de la ideología. Bernstein interpreta sofísticamente el prólogo de Marx a la *Contribución a la crítica de la economía política* y los trabajos de Engels, sobre todo sus cartas sobre el materialismo histórico, y deja de lado el contenido materialista de la doctrina marxista sobre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, doctrina a la que, en el marxismo, va ligada, dice Bernstein, una sobrevaloración de los factores "económico" y "técnico" y una subestimación del papel de la conciencia, de la voluntad y del individuo en la vida histórica.

Bernstein contrapone Marx a Engels; el primero, según los falsos asertos de Bernstein, fue partidario de la determinación fatalista en la naturaleza y en la sociedad; el segundo, reconocía la influencia decisiva de los factores éticos en la historia. Luego declara: "Las ciencias, las artes, la parte más importante de las relaciones sociales, no dependen en la actualidad —y mucho menos que nunca— del elemento económico..." [28] Más aún: la producción material misma, según afirma Bernstein, es, en primer término, un proceso espiritual; incluso la técnica y la economía aparecen sólo como potenciales de la conciencia y de la voluntad humanas.

En estas afirmaciones nada había de original. Bernstein se limitaba a repetir, casi con las mismas expresiones, los argumentos de los críticos burgueses del marxismo. Sin embargo, sus manifestaciones encerraban en sí un peligro aún mayor para el movimiento obrero que los abiertos ataques de la burguesía. Esto se explica, indicaba V. I. Lenin, por el hecho de que la crítica del marxismo procedente del campo socialdemócrata se hacía cien veces más peligrosa tanto si se debía a una mala asimilación de las concepciones marxistas y lagunas como a su tergiversación consciente o inconsciente. Los ataques al marxismo de quienes se llaman socia-

[28] E. Bernstein, *Problemas sociales*, pág. 19.

listas, están en el partido y figuran entre los escritores del mismo, son los que provocan, como es natural, mayor confusión en los ánimos.

La negación del materialismo histórico y, ante todo, de la doctrina de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, tenía por objetivo "fundamentar" las ideas reformistas contrarias a la política revolucionaria del partido de la clase obrera. Bernstein declaró abiertamente que la socialdemocracia "no aspira a hacer la revolución contra todo el mundo no proletario".[20] Afirmaba que el feudalismo no fue sustituido por el capitalismo mediante la revolución social y que el capitalismo también había de desaparecer gracias a transformaciones graduales. Para confirmar estas conclusiones, Bernstein, "con docto aplomo", se remitía a las "palmarias" transformaciones acaecidas en la esencia misma del capitalismo en la "época de paz". Barajando hechos, afirmó que la teoría marxista de la lucha de clases, de la revolución y del Estado había envejecido porque el desarrollo económico de la sociedad moderna sigue un derrotero distinto del que se había figurado Marx; las contradicciones de clase del capitalismo no se acentúan —proseguía Bernstein—, sino que se liman. Los revisionistas intentaban fundamentar teóricamente esta conclusión de Bernstein y lo hacían negando el concepto mismo de clase, convirtiendo ésta en una ficción. En su trabajo *La lucha de clases como dogma y como realidad* (1899), Bernstein se pronunció contra la denominada concepción "simplista" de la lucha de clases —concepción que atribuía al marxismo— afirmando que no existe un concepto unívoco de "capitalista", del mismo modo que tampoco existe el proletariado como clase rigurosamente determinada.

Los revisionistas defienden posiciones chovinistas —que van ganando terreno en las filas de la socialdemocracia alemana desde principios del siglo XX— y contraponen a los conceptos marxistas de "clase" y "lucha de clases" los conceptos nacionalistas de la burguesía acerca de la nación como realidad espiritual estable en nombre de la cual vale la pena vivir y luchar.

El paso del capitalismo al socialismo se efectuará de manera gradual, sin cataclismos ni revoluciones, en un futuro lejano, gracias a los esfuerzos conjuntos de la democracia, única forma apropiada —a juicio de Bernstein— para "realizar el socialismo". De este modo, a la doctrina marxista del Estado se contrapuso la concepción burguesa e idealista del mismo, concepción que arrancaba de Kant, Fichte y Lassalle.

Ya en el Congreso del partido socialdemócrata celebrado en Dresde en 1903, Bernstein declaró en alta voz que aprobaba por entero el experimento de Alexandre Millerand (socialoportunista francés, que entró a formar parte del gobierno reaccionario de su país) y la táctica de la "actitud positiva" respecto al Estado junker-burgués con su política reaccionaria interior y exterior.

Al calificar el sentido político de la revisión de Bernstein —quien la sintetizó en su famoso lema: "El movimiento es todo; el objetivo final, nada"—, Lenin escribió que el bernsteinismo, tendencia hostil al marxismo en la socialdemocracia internacional, "significa un intento de reducir

[20] E. Bernstein, *Problemas sociales*, págs. 233-234.

el alcance de la teoría del marxismo, un intento de transformar el partido obrero revolucionario en reformista..." [30]

El oportunismo y el revisionismo, vivo ejemplo de la degeneración político-ideológica en que cayeron la socialdemocracia alemana y muchos otros partidos de la II Internacional, pudo difundirse ampliamente debido a que los centristas, en cuyas manos se hallaba la dirección de la socialdemocracia alemana al principio del período a que nos referimos, se acomodaron al oportunismo.

Como corriente política, el centrismo se fue estructurando a medida que se desarrollaba el oportunismo. Al principio, una vez derogada la ley de excepción, el centrismo se puso de manifiesto en algunas desviaciones de la línea marxista revolucionaria de sentido oportunista, como por ejemplo en la de atribuir un valor absoluto a los métodos legales de lucha. Después, sobre todo durante el período del Congreso de Dresde del Partido Socialdemócrata Alemán, el centrismo cobró perfil definido y se convirtió en una corriente política internacional, caracterizada por la subordinación de los intereses proletarios a los de la pequeña burguesía en un mismo partido. Por su contenido ideológico político, constituía una variedad del oportunismo.

El centrismo significaba la ruptura con el marxismo revolucionario tanto en el campo de la política como en el de la teoría marxista, en primer lugar, de su filosofía. Pese a las declaraciones de fidelidad a la doctrina de Marx y Engels por parte de los centristas, el centrismo, indulgente con los revisionistas, se apartó del marxismo, de la filosofía del materialismo dialéctico en importantes problemas teóricos.

Uno de los personajes relevantes del centrismo fue el destacado teórico de la socialdemocracia alemana y de la II Internacional *Karl Kautsky* (1854-1938), que evolucionó del marxismo al oportunismo.

En el primer período de su actividad, durante la última década del siglo XIX, Kautsky publicó valiosas obras marxistas [31] que merecieron el elogio de Engels. Lenin dijo, más tarde, que Kautsky, en su tiempo, había escrito gran número de excelentes obras en las que "*supo* ser un historiador marxista, que *tales* obras suyas, a despecho de su ulterior apostasía, quedarán como firme patrimonio del proletariado".[32] Todavía en el Congreso de Stuttgart del Partido Socialdemócrata Alemán, Kautsky, junto con A. Bebel, se declaró partidario de la lucha ideológica y de la crítica de los errores cometidos por Bernstein. Sin embargo, al criticar el revisionismo de este último, Kautsky, que se denominaba "marxista ortodoxo", se mostró vacilante y poco consecuente.

La crítica de Kautsky contra el bernsteinianismo resultaba forzada;[33] en

[30] V. I. Lenin, *Protesta de los socialdemócratas de Rusia*. En *Obras completas*, t. IV, trad. esp., Ed. Cartago, Buenos Aires, 1958, pág. 174.

[31] Cf. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., t. III, cap. 5.

[32] V. I. Lenin, *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*. En *Obras completas*, t. XXVIII, ed. rusa, pág. 246.

[33] Sólo debido a la presión de las masas del partido y a la resonancia de los artículos de G. Plejánov y de los socialdemócratas alemanes de izquierda, en particular de los que publicó R. Luxemburgo en el periódico *Leipziger Volkszeitung*, Kautsky se vio obligado a criticar la revisión bernsteiniana del marxismo.

realidad significaba acomodarse al revisionismo. Kautsky, a quien en varios casos apoyó A. Bebel, deseoso de conservar la unidad y la tranquilidad del partido a toda costa, separaba las discusiones teóricas de las tareas prácticas, abogaba por la interrupción de los artículos teóricos que se publicaban en la prensa del partido contra el revisionismo. Ni siquiera en el período de sus intervenciones "ortodoxas" sostuvo Kautsky posiciones marxistas combativas.

Kautsky encubría su alejamiento del marxismo y sus concesiones al revisionismo valiéndose con mucha complacencia del método ecléctico y sofístico. Explicando el interés de Kautsky por el eclecticismo —que siempre había sido nota distintiva de sus concepciones— Lenin escribió: "Con la suplantación del marxismo por el oportunismo, el eclecticismo, presentado como dialéctica, engaña más fácilmente a las masas, les da una aparente satisfacción, parece tener en cuenta todos los aspectos del proceso, todas las tendencias de desarrollo, todas las influencias contradictorias, etcétera, cuando en realidad no da ninguna interpretación completa y revolucionaria del proceso del desarrollo social." [34]

Durante el período ascendente de la revolución rusa, Kautsky se "radicalizó" un poco en sus concepciones políticas (ello se reflejó, por ejemplo, en su trabajo *Fuerzas motrices y perspectivas de la revolución rusa* [1906]) y en su orientación filosófica. En el libro *La ética y la concepción materialista de la historia* (1906) divulgó los principios del materialismo histórico explicando que la moral se hallaba condicionada por los factores materiales y se encontraba en relación de dependencia respecto de la política. Sin embargo, al analizar el modo como la moral está condicionada por factores materiales, Kautsky se apartó del materialismo histórico hacia el darvinismo social, intentando relacionar el desarrollo de la moral con la doctrina darvinista de la evolución. El resultado fue que, a menudo, en la obra de Kautsky, el materialismo histórico quedaba sustituido por la "teoría de los factores", idealista, y la doctrina marxista sobre la lucha de clases se convertía en una variedad del darvinismo con sus leyes sobre la lucha por la existencia y la selección natural.

Los años 1906-1909 forman un período durante el cual el centrismo y el oportunismo declarado se aproximaron, y se intensificó la lucha contra los socialdemócratas de izquierda, revolucionarios. En el Congreso del partido celebrado en Mannheim (1906) fue rechazada la función dirigente del partido en los sindicatos, se enterró la idea de la huelga política de masas, se aprobó la tesis acerca de las "formas cultas" del desarrollo de Alemania hacia el socialismo a través del parlamentarismo. En este período, lo que caracteriza la actividad de los centristas —que se consideraban "ortodoxos" —tanto como la de los que se proclamaban revisionistas, es el empeño en separar la teoría de la práctica revolucionaria del proletariado. Y, en particular, la filosofía, de la política marxista. En la concepción del mundo kautskiana se va esfumando el materialismo a la vez que adquieren mayor resonancia los acordes del positivismo vulgar. Kautsky entendía el marxismo "no como una doctrina filosófica, sino como una

[34] V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. XXV, pág. 392.

ciencia empírica, como una concepción especial de la sociedad".[35] Siguiendo a los críticos burgueses y revisionistas, declaró que dudaba fuera "conveniente" emplear la denominación "concepción materialista de la historia" y suplantó la dialéctica materialista por la teoría del equilibrio.

Influido por la crítica de los socialdemócratas de izquierda revolucionarios, Kautsky, en 1909, publicó el último de sus trabajos marxistas: *El camino del poder*, en el que examinó varios problemas del socialismo científico. Indicó que se aproximaba la guerra mundial y exhortó a articular la actuación del proletariado en una unidad de acción para la conquista del poder político. Sin embargo, Kautsky situó en un primer plano las formas pacíficas de la lucha de clases. Deslizándose hacia el "cretinismo parlamentario", eludió por completo el problema de la sublevación armada, del quebrantamiento de la máquina estatal burguesa, de los aliados del proletariado. Respecto al problema nacional y colonial, Kautsky se deslizó hacia la concepción burguesa de la autodeterminación de las naciones y no supo relacionar el problema nacional con el de la liberación de las colonias. En todo ello se traducía el fondo liberal de sus ideas. Kautsky procuró podar de todo contenido revolucionario el concepto de "conquista del poder" y lo convirtió en una fórmula abstracta y confusa sobre "la potencia creciente de la democracia". Como escribió Lenin, Kautsky callaba siempre que se trataba de resolver problemas serios acerca de la revolución y de la dictadura del proletariado, los esquivaba, dejaba la solución para el futuro, y el resultado fue que "de la suma de estas omisiones de la cuestión, de silencios y evasivas, resultó inevitablemente... ese paso completo al oportunismo..." [36]

De 1910 a 1914 el centrismo va adoptando, sin reservas, las posiciones del reformismo. En 1912, Kautsky expuso su tesis metafísica sobre las tendencias invencibles del capital monopolista a unirse y sobre la desaparición gradual, entre los Estados, de la lucha por los mercados.

Al mismo tiempo empezó a difundir la tan pregonada teoría del "ultraimperialismo". Kautsky entendía por imperialismo sólo un tipo especial de política del capital industrial altamente desarrollado, afanoso de someter las zonas agrarias. Refundiendo los *cartels* y los *trusts* en un "supertrust" es posible, a juicio de Kautsky, conciliar los intereses de los capitalistas de diferentes países y eliminar, de este modo, la anarquía de la producción y las guerras. Kautsky separaba de la economía la política, y no tenía en cuenta la ley del desarrollo desigual de los países capitalistas en la época imperialista.

Poniendo al descubierto la esencia reaccionaria de la teoría del "ultraimperialismo", Lenin escribió: "...El verdadero sentido social de su "teoría" es uno y no más que uno: llevar a las masas un reaccionarísimo consuelo a modo de esperanzas en la posibilidad de una paz constante bajo el capitalismo desviando la atención de aquéllas de las contradicciones y problemas agudos de la actualidad..." [37] Lenin dio una réplica contun-

[35] *Der Kampf*, 1908-1909, t. II, pág. 452.

[36] V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. XXV, pág. 476.

[37] V. I. Lenin. *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. XXII, pág. 280.

dente al kautskismo, cuya esencia estriba, como dijo Lenin, en sustituir el marxismo revolucionario por el eclecticismo en la teoría, y en imitar servilmente al oportunismo o permanecer ante él impotente en la práctica.

En la socialdemocracia alemana atacaron el revisionismo, así como la actitud acomodaticia y conciliadora de los centristas, los revolucionarios de izquierda R. Luxemburgo, F. Mehring, K. Zetkin y K. Liebknecht, entre otros.

Durante la primera guerra imperialista, éstos crearon la Liga Espartaco, cuya actividad revolucionaria preparó la formación del Partido Comunista de Alemania a finales de 1918.

Franz Mehring (1846-1919)[38] escribió varios trabajos filosóficos a comienzos del siglo XX; figuran entre ellos *Neomarxismo* (1901), *Kant y Marx* (1904), *John Locke* (1905), *Materialismo histórico* (1909), *Kant, Dietzgen, Mach y el materialismo histórico* (1910), *El neolamarckismo y el materialismo mecanicista* (1910), *Marx y los bolcheviques* (1918), *Carlos Marx, Historia de su vida* (1919), y muchos otros. En lo fundamental, Mehring hizo suyos los principios del comunismo científico ya entre 1880 y 1890. Posteriormente, en el siglo XX, cada vez se aproximó más al leninismo, aunque no sin ciertas vacilaciones.

Mehring veía la teoría del marxismo como expresión de la ideología de la clase obrera, se situaba en la línea del espíritu de partido proletario y luchaba desde posiciones marxistas contra la filosofía burguesa y el revisionismo. Mehring fue uno de los primeros socialdemócratas de izquierda que subrayó el valor decisivo del materialismo dialéctico e histórico para el conocimiento de la historia. Figuró entre quienes se manifestaron contra la revisión bernsteiniana de la dialéctica materialista, aunque a veces se deslizaba en sus trabajos alguna formulación que podía interpretarse como mecanicista.

En sus trabajos sobre historia de la filosofía, especialmente sobre historia del marxismo, Mehring aplicó el método del materialismo histórico y efectuó un análisis clásico de la historia de la filosofía. Según Mehring, la filosofía es una de las formas ideológicas en que el hombre adquiere conciencia de la lucha de clases. "Sólo la historia de la lucha de clases —escribió— puede iluminar la confusión, que parece no tener fin, de los sistemas filosóficos; sólo a la luz de esa historia cabe diferenciarlos y clasificarlos." [39]

A Mehring le corresponde el mérito de haber puesto al desnudo el fondo de varias leyendas que se habían ido elaborando en la historia burguesa de la filosofía, por ejemplo, la del papel de Lessing en la vida espiritual alemana del siglo XVIII. Mehring mostró el significado positivo de la obra y de la ideología de Lessing.

Prosiguiendo la lucha contra la filosofía burguesa, lucha que había iniciado a últimos del siglo XIX, F. Mehring, a comienzos del XX, se alza en defensa de la teoría materialista frente a las corrientes idealistas en la

[38] Acerca de la actividad teórica de F. Mehring en la segunda mitad del siglo XIX, véase el tomo III de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., páginas 326-335.

[39] F. Mehring, *John Locke*. En *En defensa del marxismo*, Moscú-Leningrado, 1927, pág. 155.

ciencia natural. En su artículo *El neolamarckismo y el materialismo mecanicista* (1910), puso de relieve el vínculo interno que unía la filosofía reaccionaria de E. Hartmann y Schopenhauer con el vitalismo en las ciencias de la naturaleza. Considerando que esta teoría implicaba renunciar al conocimiento de la naturaleza, Mehring defendió el darvinismo, que proporciona una idea acertada de la evolución del mundo animal y vegetal.

Al mismo tiempo, Mehring perfila su crítica del neokantismo y de la revisión neokantiana del marxismo, somete a crítica el neohegelianismo y otras tendencias de la filosofía idealista. Si, en sus primeros artículos, Mehring abordaba aún con poca firmeza y en líneas generales la crítica del neokantismo, después de 1904, al avivarse el movimiento obrero revolucionario, su crítica se hace más recia: Mehring ataca duramente toda conciliación con el neokantismo demostrando que la ética de Kant, lo mismo que su filosofía toda, nada tiene de común con el comunismo científico y "mantiene una de sus zancas en el campo de la religión".

En 1910, al observar que, al parecer, el fervor por Kant comenzaba a remitir, Mehring percibió muy sagazmente el cariz reaccionario de la epidemia neohegeliana. Los neohegelianos querían contraponer al marxismo la doctrina reaccionaria de Hegel acerca del Estado. Mehring hizo ver el sentido reaccionario de las teorías neohegelianas sobre el Estado, teorías en que se abogaba por un "poder fuerte" y se daba una fundamentación a la dictadura de la burguesía imperialista.

F. Mehring combatió las tentativas revisionistas de "completar" el marxismo mediante el denominado "dietzgenismo". A la vez que estima de manera positiva los puntos de vista filosóficos de J. Dietzgen, Mehring pone de relieve algunos de los errores, utilizados por los "dietzgenianos", en que incurría este filósofo. "No luchamos contra Dietzgen —escribió Mehring—, sino contra el "dietzgenismo", que pretende completar el materialismo histórico y que, en realidad, sólo es capaz de introducir confusión en éste." [40]

No careció de importancia la lucha de Mehring contra la revisión del marxismo emprendida por Mach y su escuela. No obstante, se limitó, en este sentido, a la crítica de la tergiversación del materialismo histórico llevada a cabo por el machista Petzoldt. Mehring creyó la afirmación de los machistas, quienes aseguraban que su teoría estaba en concordancia con los datos de la ciencia natural, y no supo desenmascarar la esencia del machismo.

En la obra de Mehring se destacan sus trabajos sobre historia y teoría literaria. En el campo de la estética, Mehring partía de que el arte y la literatura son fenómenos que pertenecen a la supraestructura y arrancan de la estructura económica de la sociedad; no son formas espirituales "puras", sino formas ideológicas de la lucha de clases. El punto de partida de sus concepciones estéticas radica en la tesis de la "correspondencia entre el individuo y el género". Al examinar la relación entre las dos partes de dicha unidad, Mehring subraya, ante todo, el significado de lo social. del "género".

[40] F. Mehring, *Kant, Dietzgen, Mach y el materialismo histórico.* En su obra *En defensa del marxismo.* pág. 135.

Las ideas estéticas de Mehring no están libres de contradicciones y errores. A veces Mehring pagó tributo a la estética kantiana, sobre todo en los problemas de la forma en el arte.

En sus concepciones sociológicas y políticas, Mehring, lo mismo que otros socialdemócratas de izquierda, partía del principio de que el proletariado debe conquistar el poder político. Indicaba que había dos formas posibles de revolución: la violenta y la pacífica, según las circunstancias históricas y, sobre todo, la conducta de las clases gobernantes. Al estudiar la revolución de 1905, Mehring se aproximó cada vez más a la conclusión de que, en las condiciones históricas entonces existentes, quedaba excluida la posibilidad de que el proletariado llegara al poder por la vía pacífica. La experiencia de las revoluciones de febrero y de octubre de 1917 en Rusia convenció a Mehring de que el camino de la dictadura del proletariado pasa únicamente por la demolición de la vieja máquina burguesa del Estado y su sustitución por un nuevo aparato estatal. Se alzó decididamente contra el oportunismo de Kautsky, hizo patente su acuerdo con la crítica leninista del kautskismo y señaló la importancia histórica del bolchevismo.

Figuran, también, entre los socialdemócratas revolucionarios alemanes destacados de ese tiempo R. Luxemburgo y K. Liebknecht.

Rosa Luxemburgo fue una relevante personalidad del movimiento obrero alemán y polaco.[41] En 1897 fijó su residencia en Alemania y se incorporó decididamente a la lucha de los socialdemócratas alemanes de izquierda contra la filosofía burguesa y el revisionismo en defensa del materialismo. En una serie de artículos publicados entre 1890 y 1900 en la revista *Neue Zeit*, R. Luxemburgo ponía al descubierto la esencia reaccionaria de las teorías de los sociólogos burgueses Sombart y Brentano, así como también de Stammler y otros neokantianos. Desenmascaraba el carácter de clase del "socialismo ético", teoría ideada por "moralistas" burgueses que se hacían pasar por amigos de la clase obrera. En su trabajo *¿Reforma social o revolución?* (1899) y en varios artículos, R. Luxemburgo criticó duramente el revisionismo de Bernstein. Defendía los principios fundamentales del socialismo científico, sostenía las conclusiones de Marx sobre la inevitabilidad de la revolución y la construcción del socialismo, mostraba lo que había de falso en las afirmaciones de Bernstein sobre la estabilidad de la pequeña producción y subrayaba el carácter de clase del Estado burgués.

Partiendo de la tesis dialéctico-materialista de que el paso de una fase a otra del desarrollo social se efectúa mediante una transformación cualitativa, por medio de un salto: de la revolución, Rosa Luxemburgo se levantó decididamente contra la línea reformista de la "socialización" gradual de la sociedad. Sometió a crítica la contraposición metafísica entre los "cataclismos" revolucionarios y el "desarrollo" evolutivo. "Los cataclismos —escribió— no son una contraposición al desarrollo, sino un momento singular, una fase del desenvolvimiento...; quien no ve los "puntos

[41] En el tomo IV de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA (pág. 269 de la ed. esp. cit.) y en el capítulo 9 del presente tomo, se habla de la actividad teórica y política de R. Luxemburgo en el movimiento obrero polaco.

nodales" en la línea del desarrollo, capta tan poco la esencia del desarrollo como aquel que, por el contrario, se figura el decurso de las cosas como una serie ininterrumpida de cataclismos (virajes). La concepción del desarrollo como un proceso imperceptible, sólo pacífico, por el que se pasa de unas fases y grados de desarrollo a otros, es característico, precisamente, de una visión pequeñoburguesa, trivial; frente a ella, la concepción dialéctica del socialismo científico entiende el movimiento de la sociedad en forma de contradicciones y, por esto, considera que los cataclismos, en determinados momentos, son inevitables." [42] Aquí, Luxemburgo mostró con acierto la conexión interna que existe entre la teoría política del marxismo y la dialéctica, así como el vínculo entre las teorías revisionistas —burguesas— y la metafísica.

En varios artículos, Luxemburgo atacó el idealismo de Bernstein en las cuestiones relativas a la concepción de la historia, puso de relieve el nexo interno entre ese idealismo y el "socialismo ético". Insistió en que renunciar a la fundamentación materialista del socialismo significa renunciar a la lucha de clases del proletariado contra la burguesía y aceptar los principios de la ética idealista.

Sin embargo, la lucha de R. Luxemburgo contra el oportunismo y el revisionismo no fue consecuente, ya que no llegó a captar todo el peligro que encerraba el revisionismo filosófico de Bernstein, con sus ataques al materialismo y a la dialéctica. Al criticar a Bernstein, la propia Rosa Luxemburgo se apartaba de la dialéctica afirmando que el curso mismo del desarrollo económico ha de conducir de manera inevitable y automática al hundimiento del capitalismo.

Al manifestarse en 1903-1904 contra las bases leninistas de la organización del partido, Luxemburgo acusaba injustamente a Lenin de "ultracentralista", lo que demuestra que, en este caso, no había logrado vencer la limitación del viejo materialismo mecanicista. Lenin escribió que esas ideas de Luxemburgo "...son un simple adocenamiento del marxismo, una tergiversación de la auténtica dialéctica marxista, etc.". [43] Recalcó que los errores políticos de los izquierdistas, entre ellos los de Rosa Luxemburgo, se debían en gran medida a sus errores metafísicos y mecanicistas en el plano teórico.

Durante la primera guerra mundial, Rosa Luxemburgo se levantó contra la traición de los líderes derechistas y centristas de la socialdemocracia alemana. En la cárcel escribió el folleto *La crisis de la socialdemocracia*, que apareció en 1916 bajo el seudónimo de *Junius*. Lenin, en su artículo *Acerca del folleto de Junius* (1916), saludó la aparición de este trabajo que desenmascaraba las falacias socialchovinistas acerca del carácter liberador de la guerra que entonces se estaba librando. Al mismo tiempo, criticó varios errores de principio de Luxemburgo: el silenciar la vinculación del socialchovinismo con el oportunismo; la tesis de que en la época del imperialismo no pueden darse guerras nacionales de ninguna clase, con lo cual se negaba que pudiera haber guerras justas en la época

[42] R. Luxemburgo, *Obras escogidas*, t. I, parte 1ª, Moscú-Leningrado, 1928, página 170.

[43] V. I. Lenin, *Un paso adelante, dos pasos atrás*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 7, pág. 449.

imperialista y se subestimaban los movimientos de liberación nacional. También en el artículo *El problema nacional y la autonomía*, Rosa Luxemburgo llegaba a la errónea conclusión de que era "ilusorio" el derecho de las naciones a disponer de sí mismas dada la dependencia económica en que se encuentran los pequeños países respecto a los grandes Estados imperialistas. Indicaba Lenin que Luxemburgo no partía de la experiencia proporcionada por el movimiento de liberación nacional, sino del concepto abstracto de época imperialista.

Vemos, pues, que Rosa Luxemburgo, al defender el marxismo y luchar contra la ideología burguesa y el revisionismo, se apartaba, a veces, del método dialéctico y se inclinaba hacia el materialismo metafísico, mecanicista. Luxemburgo confiaba, sobre todo, en el curso objetivo del desarrollo de la vida social y subestimaba el factor subjetivo en la historia, lo cual la llevó a sentir cierta consideración por la espontaneidad del movimiento obrero. Sin embargo, en la lucha práctica, Luxemburgo superaba a menudo ese criterio erróneo y tenía en cuenta la actividad revolucionaria de las masas, del proletariado.

Karl Liebknecht (1871-1919), hijo de uno de los fundadores y jefes de la socialdemocracia alemana: Wilhelm, fue una destacada personalidad del movimiento obrero germano e internacional.

Ya siendo estudiante, ingresó en un círculo cuyos miembros comentaban *El Capital*, *Miseria de la filosofía* y otros trabajos de Marx. En su primer artículo importante, titulado, irónicamente, *Nuevo método* (1902), sometió a crítica a los revisionistas y su teoría de la "socialización" gradual. Puso de relieve que el "nuevo método" de los revisionistas servía de fundamentación al oportunismo.

Liebknecht y otros izquierdistas situaban en un primer plano las formas de lucha de masas, extraparlamentarias, pero no eran consecuentes en su posición, pues eludían el problema de la insurrección armada.

En el momento en que los imperialistas estaban preparando la guerra mundial, fue de suma importancia el libro de Liebknecht *Militarismo y antimilitarismo* (1907), en el que el militarismo se caracterizaba como instrumento de la expansión capitalista. Liebknecht indicaba con mucho acierto que las contradicciones y las guerras entre las potencias capitalistas tenían su raíz en la economía, en la lucha de esas potencias por las colonias, por los mercados de venta, etc. No se hacía ilusiones pacifistas y recalcaba que la sociedad socialista necesitaría de un ejército para defenderse contra la agresión capitalista.

K. Liebknecht fue un ardiente propagador de las ideas del internacionalismo proletario y criticó duramente el militarismo internacional, sobre todo el alemán. "La lucha por la paz es la causa de toda mi vida", decía Liebknecht.

En el terreno del materialismo histórico, Liebknecht se manifestó reiteradamente contra los revisionistas y en favor de la concepción materialista de la historia. Al mismo tiempo sus ideas filosóficas contenían algunos errores que repercutieron en su trabajo *Ensayos sobre las leyes motrices del desarrollo social*, escrito en la cárcel —Liebknecht estuvo encarcelado entre 1916 y 1918— y publicado como obra póstuma en 1922. Eran erróneos, en particular, sus puntos de vista respecto a las fuerzas motrices de

la historia, que concebía en el sentido de la teoría positivista de los "factores". A la vez, en el citado trabajo expuso Liebknecht varias tesis acertadas sobre la estética, manifestándose contra las teorías burguesas y revisionistas del arte "puro", independiente de la vida social, y defendió el arte "tendencioso" que irrumpe activamente en la vida.

Durante los años de la primera guerra mundial, las concepciones de K. Liebknecht se fueron aproximando gradualmente a las posiciones de los bolcheviques. En su trabajo *La lucha de clases contra la guerra* (1915) atacó vigorosamente a los socialchovinistas y centristas; en su mensaje a la Conferencia de Zimmerwald defendió la consigna de la revolución socialista. Reconoció sin reservas la necesidad de la dictadura del proletariado y sostuvo la tesis de la sublevación armada, enjuiciando con espíritu leninista la esencia de la burguesía democrática. Lenin estimó en mucho los méritos de Liebknecht, cuyo nombre se convirtió en símbolo de fidelidad a los intereses del proletariado.[44]

Sostuvo, asimismo, las posiciones de los socialdemócratas alemanes de izquierda *Klara Zetkin* (1857-1933), ferviente propagandista del marxismo, historiadora y teorizante del movimiento revolucionario femenino.

Fue un gran mérito de K. Zetkin luchar decididamente contra la influencia ideológica de las organizaciones femeninas burguesas entre las mujeres trabajadoras. Después de 1890, en todos los países de la Europa occidental cobró amplios vuelos el feminismo, movimiento de orientación burguesa cuyas reivindicaciones quedaban limitadas a la equiparación jurídica de la mujer respecto al hombre en el marco del Estado burgués. Zetkin trazó una clara línea de diferenciación de principios entre el movimiento feminista del socialismo y la emancipación burguesa de la mujer; veía el movimiento feminista como parte de la lucha general de la clase obrera, quería que las mujeres se incorporaran a la lucha de clases en favor de los intereses básicos de los trabajadores. En la obra teórica de K. Zetkin ocupan un importante lugar sus artículos sobre literatura y arte. En sus trabajos *Enrik Ibsen* (1906), *Friedrich Schiller* (1909), *Por encima de nuestras fuerzas* (1909-1910) y sobre todo en *El arte y el proletariado* (1910-1911), defiende las tesis básicas de la estética revolucionaria marxista, subraya que la importancia de la obra artística viene determinada por su contenido ideológico, en primer lugar por la fuerza que en ella alcance la expresión de la protesta social.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, únicamente los socialdemócratas izquierdistas sostenían, en Alemania, los principios revolucionarios de la lucha de clases y defendían el marxismo, aunque no siempre con la consecuencia debida. Al idealismo de los ideólogos burgueses y revisionistas, contraponían la filosofía materialista del marxismo, si bien, con frecuencia, no llegaban a comprender el carácter dialéctico, nuevo desde un punto de vista de principio, de la filosofía marxista, que es la forma más elevada del materialismo; a ello, en particular, se deben los graves errores teóricos y políticos de los socialdemócratas de izquierda. Con todo, la crítica de la filosofía burguesa y del revisionismo llevada a cabo por los

[44] Cf. V. I. Lenin, *Carta a los obreros de Europa y América*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. XXVIII, pág. 410.

socialdemócratas de izquierda desde posiciones marxistas, nos proporciona una de las brillantes páginas de su actividad teórica.

*

La peculiaridad que presentaban las condiciones históricas objetivas en que se desarrolló el capitalismo en Alemania hicieron que el imperialismo germano, tal como se formó a comienzos del siglo XX, fuera el más agresivo y estuviera dispuesto a emprender cualquier aventura militar para ensanchar la esfera de su dominio. A esta circunstancia se debe que en Alemania, antes que en ningún otro país capitalista, se revelaran los rasgos fundamentales de la ideología imperialista, con el nihilismo que le caracteriza en el campo de la cultura, con su agnosticismo militante, su irracionalismo, etc. Contribuyó a que así fuese la circunstancia de que en Alemania se formara, antes que en otros países, un partido proletario de masas, partido que, pese al revisionismo y al centrismo de su dirección, constituía un factor esencial en la vida política del país.

No es, por tanto, casual que fuera precisamente en Alemania donde primero los ideólogos de la burguesía pasaran de la conspiración del silencio respecto al marxismo a la lucha abierta contra el mismo, pues en Alemania, a finales del siglo XIX, el marxismo se convirtió en la ideología dominante en el movimiento obrero. Tampoco es casual, desde luego, que en dicho país —el de un movimiento socialdemócrata más pujante en aquel entonces— surgiera y se organizara antes que en ningún otro el revisionismo, del que fue fundador el socialdemócrata alemán E. Bernstein.

El revisionismo se arrastraba a la cola de la filosofía, sociología y economía política burguesas, revistiendo con fraseología socialista las correspondientes ideas reaccionarias. El centrismo —cuyas figuras más destacadas eran también los dirigentes del partido socialdemócrata alemán (y de la II Internacional), como K. Kautsky— abogaba, de hecho, por la conciliación con el revisionismo, negándose a romper con él en el plano de la organización, deslizándose, en realidad, hacia posiciones revisionistas.

Unicamente los miembros izquierdistas, revolucionarios, de la socialdemocracia alemana (F. Mehring, R. Luxemburgo, K. Liebknecht, K. Zetkin) defendían la teoría y la práctica del marxismo revolucionario, aunque no siempre con la consecuencia debida. Los éxitos registrados por el pensamiento teórico marxista en la Alemania de ese período se deben a la actividad de los hombres de izquierda de la democracia germana.

Ya en vísperas de la primera guerra mundial, al iniciarse la crisis general del sistema capitalista, la filosofía y la sociología burguesas de Alemania se convirtieron en activas colaboradoras de las fuerzas imperialistas de agresión. Esto significa que la línea descendente, por la que evolucionaban dichas ciencias, había llevado ya a los ideólogos burgueses a renegar de todo cuanto había de progresista en la herencia ideológica anterior, a luchar contra todas las ideas progresistas que en el pasado habían animado a los pensadores de vanguardia de la burguesía alemana. Desde entonces, el objetivo básico de la filosofía y de la sociología alemanas consistió en luchar contra la concepción marxista del mundo, en proporcionar un fundamento ideológico al programa imperialista de las clases dominantes de Alemania.

CAPITULO XI

LA LUCHA DEL MATERIALISMO Y EL IDEALISMO EN LA CIENCIA NATURAL Y EN LA MATEMATICA EN ALEMANIA A FINALES DEL SIGLO XIX Y COMIENZOS DEL XX

Las tradiciones del materialismo formadas en el siglo XIX gracias a los trabajos de naturalistas alemanes como Haeckel, Schorlemmer, Hertz y otros, siguieron desarrollándose, en Alemania, a finales de dicho siglo y comienzos del actual. Se debió ello, sobre todo, a la creación de dos teorías físicas de suma importancia: la de los cuantos, de Planck, y la de la relatividad, de Einstein; esas teorías determinaron el carácter general de la nueva física (cuántico-relativista) y su diferencia respecto a la física anterior (clásica). Al mismo tiempo se extendió la orientación idealista en física (Mach), en química (Ostwald) y en biología (Driesch, Weismann), lo cual ponía de manifiesto que la ciencia natural entraba en un período de crisis. El resultado fue que en la ciencia natural, cultivada en Alemania, sobre todo a partir de 1895, se desarrolló una enconada lucha entre el materialismo y el idealismo.

1. Fortalecimiento de las posiciones del materialismo en la física teórica. Planck y Einstein.

El gran físico alemán *Max Planck* (1858-1947) fue un defensor decidido de la orientación materialista en las ciencias naturales.

Al ocuparse de las cuestiones de termodinámica, Planck hizo hincapié en el significado objetivo de las leyes de esta última "con absoluta independencia de todo punto de vista humano o técnico". Por este motivo veía como un mérito de Boltzmann el "haber elevado el segundo principio de la termodinámica al grado de principio real".

Las investigaciones termodinámicas condujeron a Planck, lógicamente, al problema de la radiación del cuerpo absolutamente negro.[1] En 1900, Planck descubrió la ley que expresa la dependencia en que se halla la intensidad de la radiación de ese cuerpo respecto a la temperatura del mismo, y la longitud de la onda de radiación. Llevó a cabo una subversión en física al suponer que la emisión y la absorción de energía radiante

[1] Kirchhoff llamó "cuerpo absolutamente negro" al cuerpo ideal que absorbe todos los rayos que inciden en él, sin dejar pasar y sin reflejar nada.

se producen a saltos, en porciones, a las que dio el nombre de "cuantos". La magnitud de un cuanto es igual a cierta constante *h* multiplicada por la frecuencia de la oscilación.

Al desarrollar su nueva teoría, Planck se encontró con problemas de orden filosófico. Subrayó el creciente valor de la filosofía para la física y en muchos de sus trabajos trató de los problemas relativos a la teoría del conocimiento. Sometió, en particular, a dura crítica, basándose en los principios del materialismo, la doctrina de Mach, la energética de Ostwald y otras variedades del positivismo.

En la aurora de su actividad científica, Planck rindió su tributo a la admiración por Mach, cuyas teorías habían encontrado muy buena acogida entre los físicos. En sus primeras investigaciones sobre termodinámica, Planck no tomó en consideración la atomística. En aquel entonces, como posteriormente él mismo dijo, estaba "excesivamente inclinado hacia la fenomenología". Sin embargo, pronto llegó a la conclusión de que la verdad se encontraba de parte de Boltzmann, quien había estudiado estadísticamente la entropía basándose en la teoría cinética de la materia, teoría impugnada por los machistas. Desde entonces, Planck entró en lucha decidida contra el machismo y se convirtió, según sus palabras, en "padrino de Boltzmann".

En 1908, con su informe titulado *La unidad de la imagen física del mundo*, inició Planck la famosa discusión con Mach que fue seguida con extraordinario interés por físicos y filósofos.

Planck rechazó la afirmación de Mach según la cual las sensaciones son la única realidad, y las teorías científicas únicamente son creaciones arbitrarias, "económicas", del intelecto. Planck puso de manifiesto que la física, en las primeras fases de su desarrollo, tenía "en cierto sentido carácter antropomórfico". Los conceptos de sonido, de color, de temperatura y de fuerza, se basaban antes de manera directa en las correspondientes sensaciones. Sólo poco a poco la atención de los sabios se centró en los procesos que constituyen la fuente de las sensaciones y que se dan al margen e independientemente de las sensaciones mismas. Así, del concepto de fuerza se excluyó la sensación muscular; del concepto de temperatura, la sensación térmica, etc.

La ciencia va adquiriendo un carácter cada vez más abstracto y en esta vía "se revela la objetiva sencillez y la generalidad de las leyes de la naturaleza", leyes que no son descubiertas de manera directa por nuestros órganos de los sentidos. Al formular leyes físicas e inferir de ellas, por procedimiento matemático, determinadas consecuencias, los hombres de ciencia vuelven a traducir los resultados obtenidos al lenguaje de nuestros órganos de los sentidos. Así, en cierto modo, se cierra el círculo del avance de la ciencia. "La ciencia parte de la realidad y a ella vuelve", decía Planck. Unicamente por medio del pensamiento abstracto y, en relación con ello, haciendo temporalmente caso omiso de la evidencia sensible del conocimiento cotidiano, es posible penetrar más hondamente en la naturaleza de los fenómenos físicos. La esencia de la teoría física no radica en las representaciones sensibles evidentes de que parte, sino en las leyes a que llega. El requisito de la evidencia sensible, justificado en muchos casos, resulta un obstáculo nocivo si va dirigido contra nuevas ideas. Planck

comprendía de manera espontáneamente dialéctica la correlación entre lo abstracto y lo concreto; reconocía que el conocimiento abstracto, pese a carecer de evidencia sensorial, no nos aparta del mundo real, sino que, por el contrario, nos acerca a él. Rechazó el punto de vista del machismo, que negaba la existencia objetiva del mundo externo y, en consecuencia, la imagen física, con contenido objetivo, de dicho mundo. Planck, por el contrario, defendía la veracidad objetiva de la imagen física del mundo, imagen que forma una unidad, reflejo de la unidad real de la naturaleza misma.

Mostrando la esterilidad de la teoría machista del conocimiento, Planck escribió: "...En calidad de estrella polar de la investigación física, el principio de economía no reporta la más mínima utilidad... El físico que desea hacer progresar su ciencia ha de ser un realista y no un economista... Siempre ha sido así y así será, a despecho de Ernst Mach y de su imaginaria antimetafísica." [2]

En su trabajo *Nuevos caminos del conocimiento físico* (1913), Planck criticó la teoría de los jeroglíficos de Helmholtz, que nos lleva inevitablemente. a juicio de Planck, a negar la realidad objetiva del mundo exterior. Planck fue uno de los primeros en comprender el sentido materialista de la teoría de la relatividad de Einstein. Fundamentando sus concepciones filosóficas en la historia de las ciencias, mostrando cómo del no saber se llega al saber, Planck se aproxima al modo dialéctico de entender la correlación entre verdad relativa y verdad absoluta. Pese a la variabilidad y al carácter tan sólo relativamente verdadero de la imagen física del mundo en cualquier etapa del desarrollo de la física, tenemos motivos para afirmar, sostiene Planck, que la imagen contemporánea del mundo "contiene en sí ciertos rasgos que ninguna revolución borrará ni de la naturaleza ni de la esfera del pensamiento humano" y que "en la ciencia existen proposiciones absolutamente ciertas".

Planck se manifestó también contra el indeterminismo. Afirmó, en particular, que la regularidad estadística de los fenómenos se asienta sobre una regularidad dinámica rigurosamente causal.

Planck atenuó su crítica del indeterminismo al pretender fundamentar el determinismo recurriendo a la concepción de un "intelecto ideal", de un "espíritu absoluto", capaz de llegar a un conocimiento pleno y absoluto. La creencia en el "intelecto ideal", encarnado en el orden racional de la naturaleza, constituye la "religión" de Planck. Sin embargo, Planck ponía sumo cuidado en separar la ciencia de toda clase de religión, señalaba la diferencia de principio que existe entre las posiciones de partida y los métodos de una y otra.

Algunas veces la exacta terminología y ciertas afirmaciones de carácter agnóstico llegan a velar el hecho de que, en lo fundamental, la concepción del mundo es, en Planck, materialista.

Albert Einstein (1879-1955) pertenece, según expresión de Lenin, al número de los "grandes transformadores de la ciencia natural". Después

[2] M. Planck, *La teoría del conocimiento físico de Ernst Mach. Refutación.* En la recopilación *Filosofía de la ciencia*, parte I, cuad. II, Moscú-Petrogrado, 1923, páginas 39-40 (en ruso).

de acabar sus estudios en el Instituto Politécnico de Zurich, trabajando como ingeniero en Berna, Einstein, en 1905, llevó a cabo investigaciones que le hicieron famoso en todo el mundo. En 1909 pasó a ser profesor de física en Zurich; después lo fue en Praga, en Berlín y en Leiden. A iniciativa de Marx Planck, Einstein fue elegido miembro de la Academia de Ciencias de Prusia y ocupó el cargo de director del Instituto de Física.

Los primeros trabajos de Einstein, consagrados a fundamentar la física estadística (1905), han sido de enorme trascendencia en la historia de la atomística contemporánea. La comprobación experimental de la teoría del movimiento browniano de Einstein y Smolujowski (Polonia) llevada a cabo por Svedberg (Suecia) resultó tan convincente, que Ostwald y, tras él, Mach, reconocieron sin reservas la realidad de los átomos y de las moléculas.

Einstein fue el primero en ver la universalidad de las leyes cuánticas; desarrolló la teoría de Planck e introdujo la idea de los cuantos de luz (fotones), después de haber demostrado la naturaleza corpuscular (discontinua) de la luz junto a la naturaleza ondulatoria (continua) de la misma, que gozaba de reconocimiento general. Esta naturaleza contradictoria, dual, de la radiación (posteriormente descubierta también en la sustancia corpórea) la consideró Einstein "propiedad fundamental de la realidad".

La proeza científica capital de Einstein estriba en la creación de la teoría de la relatividad, nueva doctrina física acerca del espacio, del tiempo y de la atracción. Einstein expuso la denominada teoría especial de la relatividad en el artículo *Sobre la electrodinámica de los cuerpos móviles* (1905).

Einstein renunció al concepto de éter —aceptado por la física clásica como sistema absoluto de referencia— y reconoció que el principio de la relatividad es válido también para los procesos electromagnéticos: las leyes físicas actúan del mismo modo en todos los sistemas inerciales.

Al pasar de un sistema inercial a otro, no sólo se transforman las coordenadas espaciales, sino que, en contra de lo que se suponía en la física clásica, tampoco el tiempo permanece invariable. No existe el movimiento absoluto (como movimiento referido a un éter inmóvil) y por esto es imposible hablar de un solo y mismo tiempo en lugares distintos, como tampoco cabe hablar de un solo y mismo lugar en distintos momentos del tiempo: resultó que las relaciones espaciales y temporales se hallan ligadas en sus cambios. Dos acontecimientos, simultáneos en un sistema de referencia, no lo serán en otro que se mueva respecto al primer sistema. La simultaneidad va ligada no sólo a los dos acontecimientos, sino, además, al sistema en movimiento en el cual se efectúa la observación de la simultaneidad dada. Ahora bien, cuando las velocidades son pequeñas, no es posible descubrir esta relatividad de lo simultáneo.

Tenemos, pues, que el espacio y el tiempo son relativos, dependen del recíproco movimiento de los cuerpos. En el sistema de referencia que se mueve de manera uniforme y rectilínea respecto a un sistema de coordenadas en reposo, la longitud de un eje, por ejemplo, es más corta que en el sistema en reposo de coordenadas, y el intervalo temporal entre dos acontecimientos en el primer sistema es mayor que en el segundo (el tiempo "transcurre" en cierto modo más lentamente).

Desde 1907 hasta 1916, Einstein estuvo trabajando para crear la teoría general de la relatividad en cuya base figura, al lado del principio de relatividad, el "principio de equivalencia".

La teoría general de la relatividad es una nueva doctrina de la atracción que elimina el concepto de "fuerza" de atracción. En presencia de los cuerpos que crean un campo de atracción, la métrica (o sea las medidas cuantitativas del espacio y del tiempo) es distinta de la que rige cuando tales cuerpos no están presentes. La teoría especial de la relatividad es válida sólo cuando es posible hacer caso omiso del campo de atracción.

La teoría general de la relatividad se basa en la geometría no euclidiana. Muestra que las propiedades reales del espacio se apartan tanto más de las euclidianas cuanto mayor es la masa de los cuerpos y, por ende, cuanto más intenso es el campo gravitacional. Tenemos, pues, que esta teoría, con su contenido físico, ha confirmado la doctrina dialéctico-materialista del espacio y el tiempo; ha establecido en una forma concreta la interconexión —que se da en la naturaleza— del espacio-tiempo con la materia en movimiento. La mecánica de Newton ha resultado ser un caso límite de la teoría de la relatividad, obtenido cuando, gracias a la abstracción científica, cabe hacer caso omiso del nexo de espacio y tiempo tanto entre sí como con la materia en movimiento (siendo las velocidades pequeñas).

La importancia filosófica de la teoría de la relatividad es enorme. En lo fundamental, Einstein concibió su teoría con espíritu materialista al revelar la conexión indisoluble del espacio-tiempo con la materia en movimiento. Puso de relieve el carácter objetivo de las relaciones físicas expresadas en su teoría. Escribió: "Con la presente interpretación física de las coordenadas y del tiempo, esa afirmación no sólo tiene el sentido de un paso convencional, sino que encierra en sí determinadas hipótesis sobre la conducta real de las magnitudes y de los relojes en movimiento, hipótesis que pueden ser refutadas o confirmadas por la experiencia." [3]

En torno a la teoría de la relatividad, se desencadenó una porfiada lucha entre idealistas y materialistas.

Los machistas pretendían demostrar que la relatividad del espacio y del tiempo es de carácter subjetivo. Veían el sentido de la teoría de la relatividad en la coordinación de las sensaciones de observadores diferentes al medir longitudes e intervalos temporales. Los convencionalistas interpretaban dicha teoría en el sentido de que el espacio-tiempo es un "acuerdo convencional útil".

Destacó los fundamentos materialistas de la teoría de la relatividad el eminente físico materialista holandés Lorentz, quien veía el mérito científico de Einstein en el hecho de haber formulado por primera vez el principio de la relatividad "en forma de ley objetiva universal de vigencia rigurosa". A juicio de De Broglie —y su opinión era compartida por Lorentz—, Poincaré no pudo llegar a tal generalización debido a su posición convencionalista, según la cual, cuando elegimos un punto de vista entre varios, nos inspiramos sólo en motivos de comodidad. Einstein, a diferencia de Poincaré, "se guiaba por una profunda intuición de la realidad

[3] A. Einstein, *Autobiographical Notes*, The Library of Living Philosophers, v. VII, Illinois, 1949, pág. 56.

física". En opinión del físico materialista Langevin, Einstein siempre comprendió que descubría algo independiente del sujeto.

Einstein se interesaba por los problemas generales de la física, estrechamente vinculados a la filosofía. Según testimonio de su colaborador inmediato Leopold Infeld, Einstein esbozaba siempre el "fondo filosófico" del problema, antes de pasar a las fórmulas matemáticas y a los detalles físicos.

Einstein se sintió pronto interesado por la filosofía. Ya en su juventud empezó a estudiar, entre otras, las obras de Spinoza, Leibniz, Hume, Kant y Schopenhauer. Según palabras suyas, le produjo entonces honda impresión la gnoseología de Mach, de la cual dijo, más tarde, que era "inconsistente en puntos esenciales". Cuenta en su autobiografía que sus ideas filosóficas se fueron elaborando lenta y gradualmente; más tarde se apartaron de las convicciones que había sostenido en sus años juveniles.

"La ciencia sin teoría del conocimiento —si es que, en general, puede concebirse así— resulta primitiva y desordenada; a su vez, la teoría del conocimiento sin ciencia es un esquema vacío." [4] Esta aseveración chocaba por completo con el criterio de Mach, quien sostenía que es necesario apartar de la física la teoría del conocimiento por ser ésta "metafísica".

Durante los últimos años de su vida, Einstein criticó a fondo el positivismo por su carácter idealista-subjetivo, por el solipsismo a que llega como inevitable conclusión lógica de dicha filosofía. Einstein consideraba que la negación de la existencia de la realidad objetiva por parte de los positivistas, el "miedo fatal ante la metafísica",[5] era una "enfermedad que había atacado las lucubraciones filosóficas de los contemporáneos"; el gran sabio se confesaba irónicamente culpable del "pecado metafísico original", pues entendía que las sensaciones están condicionadas por la realidad objetiva. Einstein explica, precisamente, por el miedo al "fantasma de la metafísica", el hecho de que muchos filósofos y físicos, basándose en las conclusiones de la teoría de la relatividad, afirmen que en la naturaleza no existen cosas, cuerpos, sino tan sólo "acontecimientos". Einstein, por el contrario, insiste en que es precisamente la ciencia —que no está desligada del saber corriente, sino que lo perfecciona— la que nos obliga a reconocer la existencia objetiva de las cosas, de los cuerpos físicos, con la estructura espacial-temporal que les es propia.

La concepción einsteiniana del mundo es contradictoria. Einstein se interesó en alto grado por el problema de la correlación entre los factores sensible y racional del conocimiento. Buscó la solución a este problema de Platón, Spinoza, Hegel, Hume, Kant y Mach, y llegó a una conclusión idealista: no existe camino lógico que conduzca de las sensaciones a los conceptos, de los hechos empíricos a los sistemas teóricos de la física. A su juicio, desde el punto de vista lógico, los sistemas de conceptos son arbitrarios, "creaciones libres" de la mente humana.

Pero ¿cómo explicar, en este caso, el éxito con que tales sistemas se aplican a la realidad objetiva? Einstein consideraba que ello constituye un

[4] A. Einstein, *Reply to Criticismus*, Library of Living Philosophers, v. VII, páginas 683-684.

[5] Sabido es que los positivistas denominaban "metafísica" al reconocimiento de la existencia real del mundo exterior por parte de los materialistas.

"prodigio, que nunca llegaremos a comprender", y hablaba, incluso, de una mística "armonía preestablecida" entre el hombre y el universo, semejante a la que postulaba Leibniz.

Einstein, en su infancia, pasó por el entusiasmo religioso en el sentido corriente de esta palabra. Más tarde habló del "paraíso religioso perdido" gracias al estudio del mundo exterior que le "seducía como liberación" del engaño religioso dominante. Al mismo tiempo se declaraba partidario de la "religión cósmica", ligada, según palabras suyas, a un "peculiar sentido religioso cósmico de la elevada y espléndida armonía que reina en la naturaleza, del orden maravilloso que el entendimiento descubre en la naturaleza". Viendo en el socialismo la estructura ideal de la sociedad, Einstein entendía, erróneamente, que el principal camino para alcanzarlo radica en el perfeccionamiento ético, no en la lucha de clases.

Einstein, como observó Lenin, nunca se manifestó activamente contra el materialismo.[6] El gran hombre de ciencia se mantuvo siempre al lado de las fuerzas avanzadas, progresistas, de la sociedad contemporánea en la lucha contra las fuerzas de la reacción y del oscurantismo.

2. Problemas filosóficos de la matemática.

Los éxitos de la física teórica van acompañados de un nuevo desarrollo de la matemática. A finales del siglo XIX se plantean problemas filosóficos relacionados con los fundamentos lógicos de esta ciencia y la elaboración de la lógica matemática.

En el último tercio del siglo XIX surgió una nueva disciplina matemática, la teoría de los conjuntos, uno de cuyos creadores fue el gran matemático *Georg Cantor* (1845-1918). En dicha teoría, el concepto de conjunto (agregado, reunión, clase) se toma como punto de partida. Se supone que el conjunto consta de elementos, con la particularidad de que se toma en consideración el conjunto vacío (carente de elementos). Si a cada elemento de un conjunto le corresponde un elemento —y sólo uno— de otro conjunto, y viceversa, los dos conjuntos se consideran equivalentes. Cantor denomina potencia de un conjunto lo que los dos conjuntos tienen de común y los hace equipotentes o equivalentes. La propiedad característica del conjunto infinito, y que lo distingue del finito, estriba en ser equipotente con respecto a cierto subconjunto suyo, propio.

Las bases lógicas de la teoría de los conjuntos de Cantor estriban en lo siguiente: Supone Cantor que tanto los elementos de los conjuntos como éstos son invariables y rigurosamente distintos entre sí; cree que en la teoría de los conjuntos estamos siempre en condiciones —por lo menos en principio— de diferenciar e identificar los objetos que en ella se examinan. Admite que se introduzcan en el examen objetos de naturaleza arbitraria, objetos a los que no esté unido forzosamente ningún procedimiento de estructuración matemática de ellos. Finalmente, es característica de

[6] De la lucha de Einstein contra la interpretación idealista de la mecánica cuántica, en el último período de su vida, se hablará en el tomo VI de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

Cantor su concepción del infinito actual, formulada de manera bien precisa; con ella está relacionada la extensión de las leyes y reglas de la lógica, elaboradas para conjuntos finitos, a conjuntos infinitos y, en particular, está relacionada con ella la utilización, en las demostraciones matemáticas, de la ley del tercero excluido aplicada a los conjuntos infinitos. La teoría de Cantor contribuyó poderosamente al avance de las matemáticas; sin embargo, era errónea la suposición de algunos científicos al creer que dicha teoría permitiría, de una vez para siempre, fundamentar la matemática.

Gottlob Frege (1848-1925) intentó resolver el problema de la estructuración rigurosa, sin contradicciones lógicas, de la aritmética de los números naturales; quiso reducir, para ello, los conceptos aritméticos fundamentales a conceptos lógicos y llevó a cabo una formalización de la aritmética aplicando recursos de la lógica matemática. A esta cuestión se halla consagrada la obra principal de Frege, *Fundamentos de la aritmética* (1893-1903). En la historia de la ciencia, Frege estructura el primer sistema lógico formal y lo aplica en la fundamentación de la matemática, considerándolo como un lenguaje artificial "perfecto" adaptado a los fines de la aritmética. Con todo, Frege no sobrevaloraba el significado cognoscitivo del lenguaje formalizado. Refiriéndose a su "cálculo de conceptos", escribió: "A mi modo de ver, la mejor manera de explicar la relación que existe entre mi cálculo de conceptos y la lengua viva, es compararla con la relación que se da entre el microscopio y el ojo. El ojo, por su amplia aplicación, por su capacidad para adaptarse a las circunstancias más diversas, posee una gran ventaja sobre el microscopio. Desde luego, como aparato óptico, presenta muchas imperfecciones que, por lo común, pasan inadvertidas únicamente debido a la interna conexión del ojo con la vida espiritual. Pero en cuanto la obra científica presenta mayores exigencias a la sutilidad de la diferenciación, se descubre que el ojo no puede responder a las nuevas necesidades. El microscopio, en cambio, está adaptado de la manera más perfecta para la solución de esos problemas y, precisamente por este motivo, no sirve para resolver todos los demás." [7]

Frege criticó duramente la tendencia idealista subjetiva "psicologista" en la lógica, tendencia de la que era adalid Benno Erdmann. El punto de vista de Erdmann "lo reduce todo a lo subjetivo y, en última instancia, suprime la verdad".[8] Manifestándose contra la identificación —subjetivista— de la verdad con la significación general, Frege escribió: "Para mí, lo verdadero es algo objetivo, independientemente de quien formule el juicio." [9] En el proceso del juicio, dijo Frege, se expresa un pensamiento y se pasa del pensamiento al reconocimiento de su veracidad. "Entiendo por pensamiento no la actividad subjetiva del pensar, sino su contenido objetivo, que puede ser patrimonio general de muchos." [10]

Al subjetivismo en matemática y lógica contraponía Frege el recono-

[7] G. Frege, *Begriffschrift*, Halle, 1879, pág. V.
[8] G. Frege, *The Foundations of Arithmetic. A Logicomathematical enquiry into the concept of number*. Oxford, 1950, pág. VII.
[9] G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*. t. I. Jena, 1893, pág. XVII.
[10] G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung*. En *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, t. 100, Leipzig, 1892, pág. 32. Anmerk.

cimiento incondicional de la existencia del mundo de las cosas reales, que llegan a captarse con el concurso de los órganos sensoriales y con el pensamiento.

El conocimiento, según Frege, es "una actividad que no crea lo que se conoce, sino que se limita a aprehender lo que existe. La imagen de la aprehensión es apropiada para explicar el conocimiento. Si yo aprehendo el lápiz, en mi cuerpo se produce una excitación de nervios, un cambio de tensión y presión de músculos, ligamentos y huesos, un cambio en el movimiento de la sangre. Pero el conjunto de estos movimientos no son el lápiz ni lo engendran. El lápiz existe con independencia de los procesos referidos, y para aprehenderlo es esencial que exista algo que sea aprehensible; los cambios internos por sí solos no constituyen aún la aprehensión. Así, también lo que llegamos a conocer mentalmente existe con independencia de esa actividad nuestra, de las representaciones y de los cambios que éstas sufren, cambios que pertenecen al acto aludido o que lo acompañan".[11]

Frege era enemigo decidido del empirismo extremo, según el cual existen sólo las cosas perceptibles sensorialmente y se niega la realidad de lo general. Señaló el carácter objetivo de los conjuntos (clases de objetos). La clase, según Frege, es un conjunto de cosas que poseen una propiedad común. Precisamente en la propiedad común, que pertenece a los objetos de la clase dada, radica la base de su ser como algo objetivo, que, a su vez, es concebido como objeto abstracto peculiar.

Frege introdujo en la lógica el concepto de funciones lógicas.[12] Amplió el concepto de función habitual en matemáticas admitiendo como argumentos y valores de las funciones toda clase de objetos y no sólo números. Frege confirió gran importancia al papel cognoscitivo de los signos. Se manifestó de manera decidida contra la idea de la aritmética como un juego de signos. Hizo hincapié en el hecho de que los signos no tienen otro fin que facilitar la comprensión mutua de las personas, así como el de que el hombre pueda comprenderse a sí mismo.

Las ideas de Frege sobre la relación entre los signos y los objetos designados por ellos sirvieron de punto de partida a una nueva esfera de la lógica: la semántica lógica.

Al mismo tiempo, en los trabajos lógico-matemáticos de Frege había puntos vulnerables a consecuencia, sobre todo, de la parte metafísica e idealista de sus concepciones. Al subrayar el carácter objetivo de lo general sin comprender la dialéctica de lo general y singular, Frege exageró la importancia de lo general en el conocimiento, inclinándose hacia el idealismo objetivo, separó hasta cierto punto las propiedades generales de las cosas de los objetos mismos, portadores de dichas propiedades. Muestra también del idealismo de Frege es su convicción de que "la aritmética es una parte de la lógica y no debe tomar de la experiencia ni de la intuición bases demostrativas de ninguna clase".[13] En la lógica matemática contemporánea, Frege fue el promotor de la teoría que reduce la matemática

[11] G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, t. I, pág. XXIV.
[12] También se denominan funciones proporcionales o predicados.
[13] G. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, pág. 1.

a la lógica, fue el iniciador, en la fundamentación de la matemática, de la corriente desarrollada más tarde por Russell y que recibió el nombre de logicismo.

El carácter metafísico de las concepciones de Frege se hizo patente en su modo de entender las leyes del pensamiento, a las que confirió un valor absoluto, atribuyéndoles una naturaleza invariable, no histórica. Sobre Frege pesaron mucho las ideas sobre el valor absoluto de las leyes de la lógica, sobre el carácter rigurosamente establecido de la extensión de los conceptos, y, finalmente, sobre la inaplicabilidad de la idea del desarrollo en el sistema lógico-matemático. Precisamente a ese aspecto de las concepciones de Frege se encontraba ligada la contradicción formal de su sistema, contradicción descubierta por Russell en 1902 (es la denominada "paradoja de Russell"). De este modo, falló la tentativa —llevada a cabo por Frege con ayuda de su sistema de *Fundamentos de la aritmética*— de reducir la matemática a la lógica.

En la fundamentación de la matemática, surge una nueva dirección unida al nombre de *David Hilbert* (1862-1943), gran científico, fundador de la escuela matemática de Gotinga. En sus *Fundamentos de la geometría* (1889), Hilbert dio una rigurosa estructura axiomática a la geometría de Euclides; fue el primero en presentar una lista de conceptos y axiomas suficientes para levantar todo el edificio geométrico por medio de recursos puramente lógicos.

Los *Fundamentos de la geometría* tuvieron una gran influencia en el desarrollo del método axiomático. Hilbert rompió de modo decidido con la concepción kantiana de los axiomas y dio una sólida base al punto de vista de que los axiomas son proposiciones —en la teoría dada pueden delimitarse al ser estructurada deductivamente— de las que se puede partir para demostrar todas las proposiciones de la teoría axiomática en cuestión. Este nuevo concepto de axioma estaba ya libre de los requisitos de intuitividad y evidencia, pero resultó que dependía de la teoría examinada y del procedimiento empleado en su estructuración. Así entendidos, los axiomas pueden ser considerados como definiciones no manifiestas de los conceptos básicos de la ciencia dada (axiomáticamente desarrollada). Esto llevó a la idea de que tales conceptos y los axiomas que los definen pueden ser interpretados de distintas maneras. La concepción hilbertiana del método axiomático significaba el desplome de la concepción kantiana de la geometría y de la matemática en general. En su trabajo *El pensamiento axiomático*, indicó Hilbert que el método axiomático elaborado por él podía ser aplicado a toda la ciencia natural teorética.

En la obra *De los fundamentos de la lógica y de la matemática* (1904) expone ya Hilbert las bases de la concepción que sobre los cimientos de la matemática desarrolla circunstanciadamente a partir de 1920.

Una de las figuras más destacadas de la escuela matemática de Gotinga fue *Hermann Minkowski* (1864-1909). Sus ideas geométricas se relacionan estrechamente con la teoría de la relatividad y poseen un carácter dialéctico espontáneo dado que refleja la unidad y la interconexión entre espacio y tiempo.

3. La energética de Ostwald y su derrota en la lucha contra el materialismo.

Wilhelm Ostwald (1853-1932) fue uno de los creadores de la química física moderna y, al mismo tiempo, el padre de la confusa "concepción energética del mundo", inclinada hacia el idealismo. Nació en Riga y, terminados sus estudios en la Universidad de Derpt, fue profesor en el Politécnico de su ciudad natal; en 1887 ocupó la cátedra de química física en Leipzig.

Al principio, Ostwald era materialista, hacía suyas las ideas de Van't Hoff. En su tesis doctoral (1878) admitió que es posible determinar la posición de los átomos en la molécula. En su *Carta abierta a Albrecht Rau* (1884) atribuía a los átomos existencia objetiva. Incluso en su lección inaugural, *La energía y sus transformaciones* (1887), situaba todavía la energía junto a la materia y la concebía en relación con la sustancia corpórea.

Oswtald se apartó del materialismo para orientarse hacia el idealismo en la última década del siglo XIX; en 1895 presentó un informe, que levantó gran revuelo, en el Congreso que los naturalistas alemanes celebraron en Lübeck; lo tituló *La superación del materialismo científico.* Ostwald dirigió su golpe principal contra los conceptos de materia y de sus partículas, átomos y moléculas. Este informe, así como el cambio de orientación de su autor, al pasar del materialismo al idealismo, fueron una de las manifestaciones de la crisis de la física que entonces se iniciaba.

En su propósito de "derrocar" el materialismo científico, Ostwald proclamó que la materia es algo derivado de la energía, que el concepto de materia es superfluo, dado que, a su juicio, todos los fenómenos del mundo externo son provocados, exclusivamente, por la energía.

Es bien visible el obstáculo con que tropezó Ostwald: cuando se anula la escisión metafísica entre materia y movimiento, toda manifestación de la materia aparece, inevitablemente, a través de la correspondiente forma de movimiento, y sólo a través de ella. Así razona el materialista dialéctico y todo naturalista que no se extravía hacia el idealismo. Pero Ostwald no supo elevarse de la vieja concepción metafísica de materia y movimiento hasta la dialéctica materialista y cayó en el idealismo; del indiscutible hecho de que todas las manifestaciones de la materia se efectúan a través del movimiento —y sólo a través de él—, indisolublemente ligado a la materia, sacó una conclusión idealista: dado que la materia no existe separada del movimiento, no hace ninguna falta, no existe de ningún modo; lo único que existe es el movimiento, la energía pura. Así surgió la "concepción energética del mundo", cuya esencia filosófica, como puso de manifiesto V. I. Lenin, estribaba en la escisión idealista del movimiento respecto de la materia.

Ostwald expuso de manera sistemática su doctrina filosófica en sus conferencias sobre filosofía natural (1901). En ese trabajo escribió: "Así, pues, procuraremos construir una concepción del mundo valiéndonos exclusivamente de material energético, sin utilizar el concepto de materia... Ha de considerarse, como resultado de singular importancia en la concep-

ción energética, la sustitución del concepto de materia por el concepto de complejo —subordinado al espacio— de determinadas energías... De este modo va desapareciendo cada vez más la necesidad del "portador" tradicional de las diferentes energías y, al mismo tiempo, el concepto de "materia" es sustituido por el concepto de energía." [14]

Esto era, según definición de Lenin, "un agnosticismo confuso que a veces cae en el idealismo".[15]

El agnosticismo de Ostwald estribaba en que la esencia de los fenómenos de la naturaleza era declarada incognoscible. Ello le llevaba a negar el valor objetivo de las hipótesis científicas y su positiva influencia en el progreso de las ciencias. Las concepciones materialistas eran, si cabe expresarse de este modo, doblemente hostiles a la energética de Ostwald: en primer lugar, porque se basaban en el reconocimiento de la materia y sus partículas; en segundo lugar, porque constituían un intento de penetrar en la oculta esencia de los fenómenos físicos y químicos. Ambos hechos resultaban incompatibles con la energética de Ostwald, teoría que desechaba de antemano "todas las hipótesis acerca de la denominada esencia de las diferentes energías".[16]

Ostwald no estaba de acuerdo con la elucidación materialista de los procesos físicos tal como eran presentados por la teoría cinético-molecular. Manifestándose contra la hipótesis atomística en química, declaraba que, al parecer, "se han agotado ya los límites de su utilidad y se elevan voces, cada vez más fuertes, para atestiguar la caducidad de esa hipótesis en muchos sectores de la ciencia".[17] Y ello nada menos que cuando la idea del atomismo penetraba en la doctrina de la electricidad (descubrimiento del electrón) e incluso en la doctrina acerca de la energía misma (teoría de los cuantos).

De ese modo, la energética idealista conducía a Ostwald hacia un radical oscurantismo respecto a los descubrimientos efectuados en el campo de la doctrina sobre la sustancia.

Pero todas las tentativas de Ostwald para explicar las transformaciones radiactivas sin recurrir a la atomística, sobre la pretendida base de la energética pura, fueron inútiles, inconsistentes por completo.

Frente a Ostwald, otro destacado físico-químico alemán. *Walter Nernst* (1864-1941) se levantó en defensa de la doctrina atómica. Escribió la obra de generalización *La química teórica desde el punto de vista de la regla de Avogadro y de la termodinámica.* Con este trabajo, Nernst subrayó que, partiendo exclusivamente de las leyes de la energética o de la termodinámica, haciendo caso omiso de la doctrina atómica molecular, es imposible exponer la química física —idea opuesta a la que sostenía con insistencia Ostwald—; puso de manifiesto que es necesario tomar en consideración, en la misma medida, los conceptos moleculares expresados en la "regla de

[14] W. Ostwald, *Filosofía de la naturaleza,* trad. rusa, San Petersburgo, 1903, páginas 119, 176, 190.

[15] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo.* En *Obras completas,* trad. esp., Ed. Cartago. Buenos Aires, 1960, pág. 229.

[16] W. Ostwald, *Filosofía de la naturaleza,* ed. cit., pág. 159.

[17] W. Ostwald, *Fundamentos de la química teórica,* trad. rusa, Moscú, 1902, página 9.

Avogadro". Así, pues, en los trabajos generales sobre química física debidos a Ostwald por una parte y a Nernst por otra, se reflejaban los correspondientes principios filosóficos de los dos autores y, al mismo tiempo, la pugna sostenida entre idealismo y materialismo en el campo de la física y de la química al finalizar el siglo XIX y comenzar el XX.

En sus lecciones sobre filosofía natural, Ostwald abordó los problemas de la teoría del conocimiento; intentó resolverlos (en realidad no hizo sino embrollarlos) desde el ángulo de su energética. Escribió, por ejemplo: "La confrontación de los conceptos de "materia" y "espíritu", siempre ha chocado con importantes dificultades. La eliminación simple y natural de los dos conceptos mediante su subordinación al concepto de energía constituye, a mi modo de ver, una gran conquista." [18] En consonancia con su criterio, Ostwald introdujo el concepto especial de "energía psíquica".

Lenin puso al descubierto la total inconsistencia del punto de vista de Ostwald. "Esto no es una conquista, es una pérdida —escribió—, puesto que el problema de realizar las investigaciones gnoseológicas (¡Ostwald no se da cuenta exacta de que plantea precisamente una cuestión gnoseológica y no una cuestión química!), en la dirección materialista o en la idealista, no se resuelve, sino que se embrolla con el empleo arbitrario del término "energía"." [19]

Ostwald, en su intento de elevarse "por encima" del materialismo y del idealismo mediante su energética, combinó de manera ecléctica elementos filosóficos directamente contrapuestos, de ningún modo superados por él. En su concepción del mundo, el elemento materialista resultaba bastante manifiesto, dado que Ostwald, por regla general, concebía la energía misma, en el fondo, como movimiento material de existencia objetiva. Declaró que la energía, "teniendo en cuenta la ley de su conservación, es *la sustancia en el más auténtico sentido de esta palabra*".[20] Más tarde, subrayó aún con más fuerza que es necesario tomar la energía por "la esencia real, incluso por la única esencia real del llamado mundo exterior".[21] Hay que añadir a esto que Ostwald era ateo.

Como reconoció el propio Ostwald, su energética fue recibida de manera francamente negativa por la mayoría de los científicos. Sólo la apoyó el químico checo F. Wald. En 1904, Ostwald, al exponer su refutación de la atomística ante los químicos ingleses, reconocía: "Ya sé, señores, que... me sitúo en una especie de volcán. Habrá muy pocos, entre ustedes, que no me repliquen diciendo que la teoría de los átomos les satisface por completo y no sienten la menor necesidad de sustituir este concepto por algún otro." [22] Lo mismo atestigua uno de los partidarios de Ostwald: "Las lucubraciones filosóficas de Ostwald han provocado fuerte descontento en amplios círculos, sobre todo entre quienes cultivan las ciencias exactas." [23] Los físicos y químicos que defendían el materialismo (Boltzmann,

[18] W. Ostwald, *Filosofía de la naturaleza*, ed. cit., Moscú, 1901, pág. 5.
[19] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 269.
[20] W. Ostwald, *Filosofía de la naturaleza*, ed. cit., pág. 205.
[21] W. Ostwald, *Lehrbuch der allgemeinen Chemie*, t. II, 1903, pág. 1016.
[22] W. Ostwald, *Una apremiante necesidad*, trad. rusa, Moscú, 1912, pág. 262.
[23] M. Centnerszwer, *Ensayos sobre historia de la química*, Leningrado, 1927, página 233 (en ruso).

Stoliétov, Mendelcev y más tarde Planck, Perrin y otros) se reían abiertamente de la energética ostwaldiana. "Por fin la energética ha desaparecido, como muchos otros extravíos, con la muerte de sus defensores",[24] observa M. Laue.

Como ya hemos indicado, en la energética de Ostwald se combinaban contradictoriamente dos elementos filosóficos incompatibles entre sí: el materialista y el idealista. Semejante combinación no podía prolongarse mucho tiempo debido al antagonismo de sus elementos. La ulterior evolución de la energética de Ostwald podía inclinarse hacia el idealismo, si predominaba en ella la tendencia reaccionaria, o podía orientarse hacia el materialismo. Tal es la conclusión que se desprende del análisis efectuado por Lenin.

En noviembre de 1908, Ostwald mostró tener sentido por la objetividad científica y encontró en sí valor para reconocer abiertamente que se había equivocado al luchar durante tantos años contra la atomística. En el prólogo de la cuarta edición de su obra *Fundamentos de la química general*, escribió: "*Ahora me he convencido de que hemos llegado a obtener, no hace mucho, confirmaciones experimentales del carácter discontinuo o granular de la sustancia, buscado en vano por la hipótesis atomística durante siglos y milenios.* El aislamiento y cómputo de los iones en los gases..., y también la coincidencia de las leyes del movimiento browniano con los requisitos de la teoría cinética... dan derecho ahora a hablar de la confirmación experimental de la teoría atomística de la sustancia hasta al sabio más circunspecto. Con esto, la hipótesis atomista se eleva al nivel de teoría científicamente fundamentada..." [25]

Un año más tarde, en su artículo *Las leyes estequiométricas fundamentales y la teoría atomística* (1909) volvió a reconocer su derrota en la lucha contra el atomismo y el materialismo. "Sabido es —escribió— que las investigaciones del último tiempo han proporcionado demostraciones muy convincentes en favor de la existencia de los átomos." [26]

Reconocer la atomística no significó, sin embargo, para Ostwald, renunciar a la concepción energética del mundo en su totalidad. Después de haber admitido su derrota, Ostwald prosiguió sosteniendo la energética como doctrina filosófica. Pero nada podía ya salvarla de su total hundimiento.

Contribuyó a que así fuese el que Ostwald infiriese de su energética la tesis puramente metafísica acerca de la invariabilidad y no transformabilidad de los elementos químicos, tesis que denominó *ley de la conservación de los elementos*.[27] Obtuvo dicha "ley" razonando del modo siguiente: la energía no puede ser destruida, y la materia, lo mismo que todas sus variedades (elementos químicos), consta sólo de energía. De ahí que dichos elementos tampoco puedan ser destruidos.

Incluso en 1912 (dieciséis años después del descubrimiento de la radiactividad), Ostwald continuaba insistiendo en que todos los elementos

[24] M. Laue, *Historia de la física*. Moscú, 1956. pág. 104 (en ruso).
[25] W. Ostwald, *Grundriss der allgemeinen Chemie*. Leipzig, 1920, págs. V-VI.
[26] W. Ostwald, *Una apremiante necesidad*, pág. 307.
[27] Ibídem, pág. 278.

se subordinan a una ley general que dice: "*ningún elemento puede ser convertido en otro*".[28]

De este modo, la "concepción energética del mundo" se encontraba invariablemente en flagrante contradicción con la ciencia.

4. El desarrollo del materialismo y la doctrina sobre la estructura de la materia.

Uno de los grandes descubrimientos físicos con que se inició la novísima revolución en la ciencia natural, a últimos del siglo XIX y comienzos del XX, fue hecho en 1895 por el célebre físico *Wilhelm Conrad Roentgen* (1845-1923). Al estudiar la conexión entre los fenómenos eléctricos y los luminosos, así como la acción de la electricidad sobre los cristales y los dieléctricos, Roentgen descubrió los rayos que llevan su nombre y que él denominó rayos X. Dio a conocer su descubrimiento en tres artículos publicados en los años de 1895-1897.[29]

El descubrimiento de Roentgen tuvo una enorme influencia sobre todas las ramas de la ciencia natural, especialmente sobre la cristalografía y metalografía; fue de gran importancia práctica para la técnica y para la medicina. Las nuevas ideas acerca de la estructura del átomo se elaboraron bajo el influjo directo de dicho descubrimiento. Los rayos de Roentgen se aprovecharon para la "exploración" experimental de la envoltura del átomo.

Aproximadamente por los mismos años, otro físico alemán, *Philipp Lenard* (1862-1947) estudió el poder de penetración del flujo de electrones. En 1899 mostró que la causa del efecto fotoeléctrico (del fenómeno luminoso ligado a la acción eléctrica) radica en los electrones libres. En 1900 formuló su teoría dinámica para explicar el poder de penetración de los electrones. Lenard era materialista mecanicista.

Mientras que el estudio de la radiactividad, descubierta por un sabio francés, fue continuado sobre todo en Francia, el estudio de los rayos X, descubiertos en Alemania, fue proseguido ante todo por los físicos alemanes. Destaca, entre ellos, *Max Laue* (1879-1960), cuyos trabajos fundamentales están consagrados a la óptica, a la teoría de la relatividad y a la teoría de los cuantos. Resultaron de singular trascendencia sus investigaciones sobre la naturaleza de los rayos X.

Las investigaciones de Laue proporcionaron la primera demostración decisiva de la naturaleza ondulatoria de los rayos de Roentgen. Con ellas se demostraba, asimismo, la realidad tanto de los átomos como de sus estructuras espaciales, cristalinas (en forma de redes); por consiguiente, del espacio mismo.

Como resultado de esas dos conclusiones, la interpretación dialéctica de lo discontinuo y lo continuo penetró hondamente en la física, pues, como observa el propio Laue, "ahí se encontraron estrechamente entretejidas la teoría ondulatoria de los rayos X y la teoría atomística de los cristales,

[28] W. Ostwald. *Fundamentos de la química inorgánica*, Moscú, 1914, pág. 84.
[29] Cf. W. C. Roentgen, *Sobre un nuevo tipo de rayos*, Moscú, 1933 (en ruso).

uno de los asombrosos acontecimientos que comunican a la física su fuerza convincente".[30]

Por su concepción del mundo, Laue era, en lo fundamental, materialista. Frente a las concepciones de los machistas, afirmaba sin ambages que no sólo los átomos, sino "también las partículas elementales tienen plena realidad, lo mismo que las demás cosas del mundo exterior".[31]

Al examinar el proceso del conocimiento científico, Laue se aproxima en alto grado a una certera comprensión de las relaciones mutuas entre la verdad objetiva, la verdad absoluta y la verdad relativa. Del análisis del desarrollo de la ciencia, infiere acertadas conclusiones gnoseológicas en favor del materialismo. Indica que la física no ha poseído, ni poseerá nunca, una forma dada de una vez para siempre, acabada, "pues a la finitud de su contenido siempre se halla contrapuesta la infinitud de las percepciones posibles. Con todo, existe la demostración de su veracidad objetiva".[32]

Según los machistas y los partidarios de la energética (Mach, Duhem, Ostwald, Poincaré y otros), la historia de la física proporciona material para la "fundamentación" del relativismo puro; ateniéndose a ese relativismo, dichos pensadores caían en el idealismo subjetivo. Para el materialista Laue, en cambio, la física constituye una brillante demostración del carácter objetivo de la verdad a cuyo conocimiento se llega uniendo las facetas contradictorias de la realidad, reflejadas en las distintas teorías de la física; es decir, se llega a ese conocimiento gracias a la dialéctica de dichas facetas contradictorias.

Constituyeron una seria aportación al progreso de la teoría concerniente a la estructura del átomo los trabajos de *Arnold Sommerfeld* (1868-1951). Sommerfeld desarrolló el modelo de átomo elaborado por Bohr y contribuyó eficazmente a que se considerara dicho modelo como una imagen aproximadamente fiel del átomo real y de su estructura interna. El modelo espacial de átomo propuesto por Sommerfeld desplazó al modelo plano inicial y acercó las representaciones teoréticas del átomo a los que proporcionaba la realidad misma.

Tuvo mucha importancia la tentativa llevada a cabo por *Walter Kossel* (1888-1956) para enlazar directamente con el sistema periódico de Mendeleev el modelo electrónico de los átomos de distintos elementos. En 1916, observó Kossel que si el modelo volumétrico implica una determinada simetría en la distribución que presentan las órbitas electrónicas en el interior de la envoltura atómica, la mayor simetría se registra en los gases inertes.

Como apunta Laue, "bajo la dirección de W. Kossel (1916) se abrió el camino para comprender el sistema periódico de los elementos químicos, que hasta entonces parecía envuelto en el misterio".[33]

Cuanto mayor era el número de fenómenos que se explicaban teóricamente gracias a la síntesis de las ideas cuántico-electrónicas sobre la es-

[30] M. Laue, *Historia de la física*, ed. cit., pág. 141.
[31] Ibídem, pág. 125.
[32] Ibídem, pág. 13.
[33] Ibídem, pág. 158.

tructura del átomo y el sistema periódico de los elementos, tanto más firmemente se consolidaban las posiciones de la concepción materialista que, por una parte, veía los átomos y los electrones como micropartículas, con existencia objetiva, de la materia, y, por otra parte, veía la ley periódica como ley objetiva de la naturaleza.

Ello se puso de manifiesto con especial nitidez en los trabajos que efectuó en el campo de la radiactividad *Kazimierz Fajans*, oriundo de Polonia (n. en 1887); dichos trabajos demostraron que la ley periódica es la ley general del desarrollo y de la transformación de la materia en la naturaleza inorgánica.

Partiendo de la "ley del desplazamiento", formulada por él, Fajans descubrió la falta de un eslabón en una de las series radiactivas y predijo que debía existir, para dicho lugar, un elemento desconocido. En 1918, los sabios alemanes Otto Hahn y Lisa Meitner hallaron realmente ese elemento y lo denominaron protactinio (dado que de él procede el actinio). De este modo continuó avanzando la tradición materialista y, al mismo tiempo, dialéctica, que arranca de Mendeleev y que estriba en predecir nuevos elementos partiendo de una ley objetiva de la naturaleza.

5. La lucha del materialismo y el idealismo en la biología.

En el campo de la biología, la línea materialista estaba representada, en la Alemania de finales del siglo XIX y comienzos del XX, por Haeckel; la idealista, por Driesch y Weismann.

El ilustre anatomista y embriólogo alemán *Wilhelm Roux* (1850-1924) fundó la "mecánica del desarrollo" o "morfología causal de los organismos", que constituye, según su definición, una doctrina acerca de las causas del origen, conservación y desarrollo regresivo de las estructuras en la evolución individual de los organismos. La idea básica de Roux estribaba en que los fenómenos concernientes a la morfología de los seres vivos vienen determinados, en última instancia, por factores físico-químicos. De ahí se desprendía la conclusión de que para explicar los fenómenos de la vida bastaba conocer las leyes de la física y de la química.

Desde el punto de vista de la "mecánica del desarrollo", el embrión del cuerpo vivo es una masa sin organizar, de la cual —bajo la acción de factores físico-químicos en una dirección cualquiera— surgen y vuelven a formarse (no se trata de que se desarrollen) los órganos y los caracteres de los organismos; por otra parte, la "mecánica del desarrollo" no tiene en cuenta el papel de la base hereditaria, históricamente formada, como principio genérico del desarrollo individual de los organismos.

Resulta, pues, que la teoría de Roux, siendo materialista, presentaba un neto carácter mecanicista. Los científicos de orientación idealista se aprovecharon de esta circunstancia para interpretar a su modo los fenómenos de la vida y luchar contra el materialismo filosófico. En este sentido, se destacó en gran manera uno de los discípulos de Roux, el alemán Hans Driesch (1867-1941), neovitalista en biología e idealista en filosofía.

Driesch, atacando los principios mecanicista de Roux, indicaba que si

una máquina pierde alguna de sus partes, el resto de la máquina no puede de ningún modo restablecer de nuevo su estructura global, como ocurre en los organismos vivos. Por consiguiente, razonaba Driesch, es imposible situar en un mismo plano un cuerpo vivo y una máquina, cuya estructura y trabajo pueden reducirse por completo a la mecánica, física y química. De ahí, Driesch llegaba a la conclusión de que los fenómenos vitales estaban regidos por una "fuerza eficiente inmaterial", por una "entelequia". "La entelequia —escribió Driesch— es totalmente distinta de la materia y está por completo opuesta a la causalidad de la materia." [34] Este "algo espiritual", a juicio de Driesch, pone orden en el mundo material, concebido por el neovitalismo como pasivo, inerte de por sí, carente de forma, de movimiento, de toda actividad, como acumulación inconexa de casualidades, caótica, extraña a toda determinación. Driesch concebía la entelequia como fuerza que organiza y orienta la estructura adecuada del organismo como un todo, su actividad vital entera.

El neovitalismo de Driesch restablece, con el ropaje de una nueva terminología, el antiguo vitalismo.

Driesch enseñó filosofía en Leipzig y fue un adalid del fideísmo y del agnosticismo; criticó desde posiciones de derecha el kantismo y el machismo y atacó abiertamente el darvinismo.

Constituyeron un duro golpe para el vitalismo los trabajos del bioquímico alemán *Emil Fischer* (1852-1919), materialista, quien, a partir de 1903, elaboró un procedimiento general de síntesis —a base de aminoácidos— de los polipéptidos (sustancias próximas a las albúminas naturales).

En conjunto, su obra representa una grandiosa tentativa para establecer un puente entre la materia inerte y la materia viva mediante una síntesis químico-orgánica, es decir, para dar el salto de la química a la vida.

Al nombre del biólogo alemán *August Weismann* (1834-1914) va unida la aparición de una doctrina idealista y metafísica: el "neodarvinismo".

La teoría evolucionista de Weismann está formada por un sistema de postulados de carácter puramente especulativo. Entre ellos ocupa un lugar central el de que los organismos multicelulares están constituidos por dos sustancias (plasmas) en principio distintas entre sí: la germinativa (idioplasma) y la corporal (soma). El plasma germinativo, a juicio de Weismann, constituye la "sustancia hereditaria", sustancia especial que está concentrada en los núcleos de las células sexuales y que no sólo es distinta del cuerpo del organismo, sino que es, además, independiente por completo de él y de las condiciones de vida que lo rodean. La "sustancia hereditaria", según Weismann, consta de agregados de partículas llamadas "bióforos" (es decir, "portadores de la vida") cada uno de los cuales predetermina una propiedad o carácter del futuro organismo.

De generación en generación se mantiene la continuidad invariable de la "sustancia hereditaria", que es inmortal. Entiende Weismann que sólo están destinadas a morir las células del cuerpo del organismo; estas células no contienen la "sustancia hereditaria" y por este motivo los cambios en ellas registrados no pueden ser transmitidos hereditariamente.

Weismann dio el nombre de "neodarvinismo" a su doctrina por utilizar

[34] Hans Driesch, *Philosophie des Organischen*, Leipzig, 1921, pág. 510.

el concepto de "selección natural", pero lleva este concepto al absurdo y entiende por "selección natural" un principio que no crea nada, sino que tan sólo criba los cambios casuales ya existentes. Subrayaba Weismann que su concepción del mundo es incompatible con el materialismo filosófico, aunque puede armonizar sin dificultad alguna con el agnosticismo, con la teleología e incluso con la religión. "El mundo —escribió— no es tal cual lo percibimos; la cosa en sí es incognoscible, lo real siempre permanecerá, para nosotros, trascendente." [35]

Weismann admitía la existencia de una "causa final" a la que se debe el primer impulso en el proceso de desarrollo de la naturaleza viva.

En el campo de la biología, la línea materialista fue defendida por *Ernst Haeckel* (1834-1919), que criticó duramente los principios antidarvinistas, puso de manifiesto la esencia reaccionaria del "neodarvinismo" y contribuyó a consolidar la teoría darvinista de la evolución.

Haeckel no se limitó a combatir el idealismo, el dualismo y el agnosticismo y a defender el materialismo en el marco de las discusiones teoréticas entre los biólogos; hizo que su lucha fuera conocida de las amplias masas, por lo que ésta adquirió un significado social de extraordinaria importancia. Tuvo enorme resonancia su libro *Los enigmas del universo* (1899), caracterizado por Haeckel como "ensayos de filosofía monista", basados en la teoría de la evolución, "dirigidos a las personas cultas de todos los círculos verdaderamente deseosas de encontrar la verdad".[36]

Con la palabra "filosofía" Haeckel designaba "el conocimiento más alto de la conexión causal entre todos los fenómenos singulares", el más profundo "conocimiento de la conexión general entre los fenómenos observables".[37]

La filosofía monista, según la concepción de Haeckel, tenía por objetivo superar la unilateralidad, tanto del "empirismo puro", para el cual la filosofía es superflua, como de la filosofía ("metafísica") que se niega a hacer suyo el conocimiento experimental. "Mientras que... los empíricos puros no ven el bosque tras los árboles —escribió Haeckel— los metafísicos se contentan con el desmantelado concepto de bosque, sin ver los árboles que lo constituyen. Todavía hoy, amplios círculos de las dos tendencias aludidas se apartan con horror del concepto de *filosofía de la naturaleza* en el que se funden, de manera perfectamente legítima, los dos caminos de la investigación de la verdad: el del método experimental y el del método especulativo." [38] Superar esta contradicción —antinatural y nefasta— entre las ciencias naturales y la filosofía, era uno de los objetivos capitales de la filosofía "monista" de Haeckel.

Otro de los objetivos de *Los enigmas del universo* consistía, según su autor, en superar las desviaciones agnósticas que se habían acentuado durante la crisis de la ciencia natural.

Se hace, en el libro, un gran esfuerzo para aclarar la contraposición de "materialismo y espiritualismo" en el modo de concebir la naturaleza.

[35] A. Weismann. *Studien zur Descendenztheorie*, t. II. Leipzig. 1875, pág. 326.
[36] E. Haeckel, *Los enigmas del universo*, trad. rusa, Moscú, 1935, pág. 61.
[37] Ibídem, pág. 62.
[38] Ibídem, pág. 62.

Y aunque a menudo se perciben las serias lagunas de Haeckel en lo tocante a la comprensión y aplicación de las categorías filosóficas, el problema básico de la filosofía queda resuelto, en último término, según un criterio materialista.

Las fuerzas de la reacción y del oscurantismo, con la Iglesia al frente, arremetieron contra Haeckel, sin detenerse ante la calumnia; llegaron, incluso, a atentar contra su vida. Las fuerzas progresistas de la sociedad, en cambio, se pusieron al lado de Haeckel. Observando que el libro a que nos referimos "ha entrado en el pueblo", Lenin escribió: "Este librito popular ha llegado a ser un arma en la lucha de clases. Los profesores de filosofía y de teología de todos los países del mundo se han puesto a pulverizar a Haeckel de mil maneras diferentes... Es regocijante ver a esas momias disecadas por una muerta escolástica —puede ser por primera vez en la vida— animándoseles los ojos y coloreándoseles las mejillas bajo los bofetones que les ha distribuido Ernst Haeckel." [39]

Haeckel fue un naturalista materialista. Pero él no se llamaba materialista; contraponía su "monismo" al materialismo vulgar, por una parte, y al idealismo por otra. "Nuestro *monismo puro* —escribió— no es idéntico ni al materialismo teórico —que niega el espíritu y reduce el mundo a una suma de átomos muertos— ni al *espiritualismo* teórico (bautizado no hace mucho por *Ostwald* como *energética)*, que niega la materia y concibe el mundo como grupo espacial de energías o de fuerzas inmateriales de la naturaleza." [40]

Al abjurar del materialismo, Haeckel, "lejos de repudiar toda religión, inventa una religión suya... y defiende *en principio* ¡la unión de la religión y de la ciencia!" [41] Esto se explica, como puso de manifiesto Lenin, por el deseo de Haeckel de respetar los prejuicios dominantes en la sociedad burguesa en lo tocante al materialismo y a la religión.

Lenin veía el papel histórico y el gran mérito de Haeckel en el hecho de que éste, como "naturalista que indudablemente expresa las opiniones, disposiciones y tendencias más arraigadas, aunque insuficientemente cristalizadas, de la aplastante mayoría de los naturalistas de fines del siglo XIX y principios del XX, demuestra de golpe, con facilidad y sencillez, lo que la filosofía profesoral pretendía ocultar al público y a sí misma, a saber: que existe una base, cada vez más amplia y firme, contra la cual vienen a estrellarse todos los esfuerzos y afanes de las mil y una escueluchas del idealismo filosófico, del positivismo, del realismo, del empiriocriticismo y demás confusionismos. Esa base es el *materialismo de las ciencias naturales*". [42]

En el período de que tratamos, las concepciones político-sociales de Haeckel tenían un carácter reaccionario: Haeckel se manifestó como un "darvinista social", racista y chovinista. Durante la primera guerra mundial, apoyó la idea del dominio del mundo por el imperialismo alemán. Pero lo que define a E. Haeckel como hombre de ciencia no es este aspecto de su concepción del mundo, que corresponde al último tiempo de su vida,

[39] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 345.
[40] E. Haeckel, *Los enigmas del universo*, pág. 83.
[41] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 346.
[42] Ibídem, págs. 346-347.

sino el hecho de que en el transcurso de todos sus años de vida consciente luchara contra el idealismo, el agnosticismo y otras manifestaciones de la reacción y del oscurantismo en la ciencia. No es una casualidad que en 1911 estuviera al frente de la Liga Monista, que agrupaba a los círculos progresistas, anticlericales, de Alemania.

*

Vemos, pues, que la ciencia natural en Alemania, lo mismo que en otros países capitalistas, a finales del siglo XIX y comienzos del XX experimentó una novísima revolución y, al mismo tiempo, una crisis. En ese período, en los círculos científicos de dicho país, se desencadenó una dura lucha entre quienes sostenían una ideología progresista, materialista, y quienes defendían posiciones reaccionarias, idealistas. La mayoría aplastante de los naturalistas seguían siendo partidarios del materialismo espontáneo. El materialismo contribuyó eficazmente al desarrollo creador de la ciencia; las concepciones idealistas, en la ciencia natural, fueron, en cambio, derrotadas; resultaron inconsistentes. Alcanzaron, sobre todo, notable resonancia el fracaso de la energética ostwaldiana y el obligado reconocimiento, por parte de los adalides del idealismo "físico", de que la doctrina materialista de los átomos era una doctrina verdadera.

CAPITULO XII

LA FILOSOFIA Y LA SOCIOLOGIA EN AUSTRIA DURANTE LA EPOCA DEL CAPITALISMO MONOPOLISTA (HASTA 1918)

Austria-Hungría era un Estado multinacional; en el territorio del imperio, además de los austriacos y de los húngaros, vivían pueblos de otras nacionalidades: servios, croatas, polacos, ucranianos e italianos, cuyo desarrollo, a consecuencia del dominio austriaco y, en algunas partes, de un largo dominio turco, quedó temporalmente retardado. Sin embargo, desde que comenzó a desarrollarse el capitalismo, en todas las regiones no austriacas del país se inició un vigoroso proceso de afirmación nacional. En dichas zonas, los intereses de la burguesía nacional entraban en contradicción con los de la burguesía austriaca y alemana que, en el aspecto económico, dominaba y consideraba el territorio todo de la monarquía como esfera de su exclusiva ingerencia y explotación. El movimiento de liberación nacional que se desarrolló en Bohemia, Eslovaquia, Hungría, Croacia y otros países oprimidos por la monarquía austriaca, se convirtió en un importante factor progresista para la sociedad.

Las clases dominantes de Austria-Hungría sostenían en el interior del país una política de "equilibrio" de fuerzas. La burguesía austriaca renunció, en favor de la nobleza y de la corona, a sus pretensiones de dominio político directo; a cambio de esta concesión, los elementos feudales abrían cada vez más las puertas a las exigencias económicas de la burguesía. Como quiera que en el renaciente movimiento nacional los elementos feudales pesaban aún bastante, y las contradicciones entre la nobleza austriaca, por una parte, y la húngara, bohemia, polaca, croata e italiana, por otra, no llegaban a límites extremos, durante mucho tiempo el país estuvo gobernado por una coalición constituida fundamentalmente por dicho estamento (el denominado "anillo de hierro" de los partidos y grupos de la nobleza). El Partido Socialdemócrata Austriaco, creado en 1889. abogaba por una política puramente reformista, que no resultaba peligrosa para la burguesía.

Cuando se llega a la época imperialista, el capitalismo austriaco no se contenta ya con la explotación de otros pueblos en el marco del imperio austrohúngaro y extiende sus aspiraciones más allá de sus fronteras, pretende convertir en colonia suya todos los Balcanes. La expansión territorial de Austria-Hungría provocó una nueva acentuación de las contradicciones de clase entre las naciones del país. Buscando una salida a esas contradicciones, las clases dominantes austrohúngaras se uncieron al carro

militarista de la imperialista Alemania. Se formó la unión militar germano-austriaca; su derrota en la primera guerra mundial provocó la descomposición de aquel Estado monárquico.

1. Filosofía y sociología burguesas.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, en la ideología burguesa, incluida la filosofía, imperaban doctrinas idealistas y clericales de distinto tipo. Entre los pocos adversarios del idealismo en los medios académicos se destaca el profesor de filosofía *Friedrich Jodl* (1849-1914), colega universitario del físico L. Boltzmann, materialista. Jodl se consideraba discípulo de L. Feuerbach, al que consagró un libro en 1904. Subrayaba Jodl que no existen normas morales universales, invariables o innatas, sino que éstas son un producto del desarrollo y de la interacción entre el individuo y la sociedad. Por este motivo no se ha de buscar la base de la moral en la religión; la primera ha de ser independiente de la segunda; la escuela y el Estado han de estar separados de la Iglesia. Jodl participa en los movimientos que abogan por reformas burguesas y es objeto de crítica por parte de los elementos clericales. En 1920 se publicó su obra póstuma, *Crítica del idealismo*, en la que somete a crítica el platonismo, kantismo y machismo.

En el período de referencia, la corriente filosófica idealista más en boga, en Austria, estaba vinculada al nombre de *Ernst Mach* (1838-1916), figura destacada del empiriocriticismo. Mach se dedicó a la historia de la física y a la física experimental, especialmente en el campo de la acústica física y fisiológica.[1]

A principios del siglo XX, escribe E. Mach sus obras *Conocimiento y error* (1905) y *Principios fundamentales de mi doctrina sobre el conocimiento científico-natural* (editada en 1919). En el último período de su actividad científica, Mach se aparta cada vez más de la concepción del empiriocriticismo como teoría que trata de la construcción de la realidad partiendo de "elementos neutrales" y hace hincapié en la "destrucción" de todos los sistemas filosóficos existentes.

Mach y sus discípulos interpretaron la novísima revolución en ciencia natural como un acontecimiento que confirmaba la justeza de sus principios filosóficos. En el artículo *El espacio y la geometría desde el punto de vista de la ciencia natural* (1903), Mach presentó la estructura contradictoria de los sistemas geométricos de Lobachevski y de Riemann como demostración de una "multiplicidad de conceptos" "que están en consonancia con unos mismos hechos geométricos" [2] y, por ende, como confirmación indirecta de que el principio relativo a la "economía del pensar" es acertado. Mach vio en el descubrimiento de la radiactividad y en las ideas sobre la teoría especial de la relatividad, de A. Einstein, elementos

[1] Véase una caracterización general del machismo (empiriocriticismo) en la Historia de la filosofía, t. III, trad. esp. de José Laín y A. Sánchez Vázquez, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1962, y en el segundo capítulo del presente tomo (dedicado al libro de V. I. Lenin *Materialismo y empiriocriticismo).*

[2] E. Mach, *Conocimiento y error*, trad. rusa, Moscú, 1909, pág. 420.

que se sumaban a su lucha contra la concepción mecanicista (léase: materialista) de la materia y de sus atributos (por ejemplo, la concepción del tiempo como independiente respecto al sujeto), contra la aceptación de la existencia de los átomos y de las propiedades espacial-temporales.

La filosofía de Mach, a comienzos del siglo XX, constituyó una clara expresión de la crisis metodológica de la ciencia natural en la época imperialista, como demostró Lenin en su obra *Materialismo y empiriocriticismo*. El desplome del mecanicismo fue aprovechado por Mach únicamente como una especie de cómodo pretexto para difundir concepciones idealistas subjetivas cubiertas por una envoltura positivista.

En 1913, Mach dio una apreciación negativa de la teoría de la relatividad, modificando así radicalmente el criterio que acerca de ella había formulado antes, pues comprendió que, por sus principios metodológicos, la teoría de la relatividad y el principio positivista concerniente a la descripción "económica" de las sensaciones del sujeto se hallaban irreductiblemente opuestos entre sí.

La porfiada lucha que sostuvo Mach, junto con Ostwald, contra la atomística física, terminó con su derrota. El propio Mach, después de una demostración de partículas alfa en el espintariscopio, exclamó: "¡Ahora sí creo en la existencia de los átomos!" [3] Sin embargo, prefirió no reconocer públicamente el desmoronamiento de sus principios positivistas en filosofía.

La tradición positivista de Mach fue recogida por el Círculo de Viena, neopositivista, y por varios austromarxistas (F. Adler y otros).

En la filosofía burguesa de finales del siglo XIX y comienzos del XX ocupan un importante lugar las teorías de F. Brentano y de su discípulo A. Meinong, figuras relevantes de la variante austriaca del neorrealismo. Sus ideas ejercieron una sensible influencia sobre el desenvolvimiento posterior del positivismo en Austria y sobre la fenomenología de Husserl.

Franz Brentano (1838-1917) fue sacerdote católico y luego profesor de filosofía en las Universidades de Würzburgo y Viena. En vida suya se publicaron sus libros *La psicología desde el punto de vista empírico* (1874), *El origen del conocimiento moral* (1889) y sus trabajos sobre Aristóteles.

Con su reaccionaria doctrina filosófica, Brentano intentaba unir los principios neoescolásticos en la teoría del conocimiento, con la metodología empírico-positivista, aunque él mismo no se consideraba ni idealista objetivo ni positivista. Las ideas de Brentano en filosofía partían de una tesis según la cual la filosofía llegará a ser "científica" únicamente si puede llegar a ser "empírica", y ello requiere que la filosofía se base en la psicología introspectiva (o sea, que se estructure sobre la autoobservación). Brentano entendía que una de sus principales misiones en el campo de la filosofía estribaba en sepultar definitivamente las ideas dialécticas del idealismo clásico alemán.

En sus investigaciones psicológicas, Brentano establecía una nítida delimitación entre el contenido de la percepción y el acto de percibir; a diferencia de Berkeley y de Hume, consideraba que en la conciencia no se

[3] Cf. St. Meyer, *Festschrift zum 40-jährigen Bestand des Wiener Institus für Radiumforschung*, Viena, 1950.

dan colores, olores, sonidos, etc. (a los que Brentano declaró "objetos físicos"), sino actos de ver, oler, oír, etc. Hay una propiedad común a todos los actos psíquicos y es la de estar dirigidos a algún objeto. De ahí que Brentano, siguiendo a los escolásticos medievales, recalcara que es propio de los actos de la conciencia su "intencionalidad" (del latín *intendere*, dirigir), o sea el estar dirigidos hacia algo que se encuentra fuera de la conciencia, aunque, al mismo tiempo, se halla en una relación correlativa respecto a la intencionalidad de la percepción. "...La relación intencional es una clase especial de relación, no susceptible de ulterior análisis." [4]

Ahora bien, ¿en qué consiste ese "algo" que se encuentra fuera de la conciencia? Al desarrollar su pensamiento, Brentano sigue la línea del neorrealismo: los actos de la conciencia se dirigen hacia objetos, del más diverso carácter, que poseen realidad —cada uno en su género—. Son "reales", a juicio de Brentano, las cosas concretas, las abstracciones lógicas, los "valores" morales, etc. El propio Brentano se pregunta en qué sentido son, precisamente, reales nuestras sensaciones. A lo que responde: son una realidad en el sentido de que el acto intencional las convierte en objetos reales, de modo análogo a como la futura madre, que espera tener un hijo, a la pregunta de a quién espera, convierte a un niño o a una niña en "objeto" real de su acto de esperar. Desde el punto de vista de Brentano, los objetos existen "independientemente" de la conciencia que los percibe, pero dependiendo absolutamente de la posibilidad de ser percibidos por el sujeto. De este modo, Brentano volvió a las redes del idealismo típico.

Brentano se ocupó no sólo del análisis lógico del concepto de "realidad", sino, además, del concepto de "existencia". Llegó a la conclusión de que la concepción tradicional de los juicios en la lógica —concepción que arranca de Aristóteles— como unión de sujeto y predicado, no resiste la crítica, ya que la "existencia" no es un predicado y, en consecuencia, los juicios de existencia (del tipo: "*A* existe", "*B* no existe") no deberían ser considerados como juicios, lo cual es absurdo.

Brentano influyó sobre el fundador de la fenomenología, E. Husserl, así como sobre los positivistas, de tendencia religiosa, T. Masaryk y K. Twardowski.

El continuador inmediato de las ideas del neorrealismo austriaco fue el alumno de Brentano *Alexius Meinong* (1853-1920), profesor de la Universidad de Graz, autor de los trabajos siguientes, entre otros: *Investigaciones sobre la teoría de los objetos* (1904), *Sobre la situación de la teoría de los objetos en el sistema de las ciencias* (1907) y *Sobre posibilidad y probabilidad* (1915).

La "teoría de los objetos" *(Gegenstandstheorie)*, elaborada por Meinong, partía del principio de que el concepto de "objeto" ha de referirse no sólo a lo existente, sino, además, a lo inexistente, dado que lo inexistente —argumenta Meinong— es objeto de investigación. Al afirmar que "también existe un saber de lo no real",[5] Meinong incluye en lo no real las abs-

[4] Citado según el libro: A. Kastil, *Die Philosophie Franz Brentano*, Berna, 1951, pág. 322.

[5] A. Meinong, *Über Gegenstandstheorie. Unterzuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig, 1904, pág. 37.

tracciones lógicas, por ejemplo los conceptos de igualdad y diferencia, conceptos que, a su modo de ver, rebasan los límites de lo que se denomina realidad. Según la doctrina de Meinong, a las abstracciones lógicas le es propia una existencia de género especial *(Sosein)*. La "teoría de los objetos" estudia todo lo que es "dado", haciendo caso omiso de si a eso "dado" le es propio el ser *(Sein)* real o el ser lógico. La indicada teoría tiene asimismo en cuenta que hay objetos que no existen, como, por ejemplo, el círculo de cuatro ángulos, etc., los cuales, a pesar de todo, son objetos para el pensamiento, es decir, existen a su modo.

Meinong llega a los conceptos básicos del positivismo lógico con varias de sus ideas, como son: su interpretación del concepto de "objeto", el entender la "teoría de los objetos" como una "superación" sui géneris del estrecho marco en que se circunscribieron todas las concepciones ontológicas precedentes, etc.

A principios del nuevo siglo, el neorrealismo austriaco encuentra un complemento en el irracionalismo, del que estaba profundamente empapada la especulativa "teoría del psicoanálisis"; el irracionalismo se hallaba en consonancia con el espíritu reaccionario de la burguesía austriaca en el período imperialista.

El fundador de la "teoría del psicoanálisis", irracionalista, fue *Sigmund Freud* (1856-1939). Ilustre médico y psicólogo, Freud, buscando la explicación de algunos fenómenos psíquicos, abandonó el camino de la investigación científica objetiva y emprendió el de la psicología idealista especulativa. El resultado fue la elaboración de su famosa "teoría del psicoanálisis", teoría arbitraria, que nada tiene de común con la ciencia natural ni con la investigación científica en ningún sentido.

La esencia de la "teoría" psicoanalítica radica en el postulado en que se afirma que la conducta del hombre viene determinada no por los factores materiales de su vida y actividad, sino por instintos y tendencias inconscientes, cuyas fuentes se encuentran en las vivencias sexuales de la infancia.

A juicio de Freud, la psique del hombre consta de dos sistemas: uno consciente y otro inconsciente, separados entre sí por cierto "censor" que reprime los impulsos instintivos, bestiales, en los límites de lo inconsciente y, por tanto, los mantiene fuera del marco de la conciencia. Freud reduce toda la vida psíquica humana, tanto del hombre sano como del enfermo mental, a una lucha incesante entre lo consciente y lo inconsciente, lucha que se libra en el interior del "yo".

Aparecen a principios de siglo las obras de Freud: *La interpretación de los sueños* (1900), *Introducción al psicoanálisis* (1910) y *Acerca del psicoanálisis* (1910). En la elaboración de su teoría, Freud evolucionó del campo puramente médico al de la interpretación sociológica y filosófica. Los principios fundamentales de la doctrina de Freud pueden resumirse así: 1) se admite que existen fenómenos psíquicos inconscientes y que a ellos corresponde el papel fundamental en la conducta de las personas; 2) se afirma que sobre la conciencia humana actúan de manera fatal los denominados "complejos", es decir, combinaciones de representaciones emocionalmente matizadas que "rigen" la conducta del hombre y tienen hondas raíces en la esfera de lo inconsciente; 3) se considera que la per-

sonalidad humana se desdobla en "yo" *(ego)* (parte consciente de la psique) y en "ello" *(es)* (parte inconsciente que domina sobre el hombre, anárquica, inquieta y a veces peligrosa para el sujeto); 4) se asevera que se produce una desarmonía en la personalidad humana y esa desarmonía se agrava por el hecho de que los individuos se forman en su conciencia un "super-yo" *(super-ego)*, o sea, ilusiones de cultura en las cuales buscan satisfacción los impulsos sexuales y de otro tipo del inconsciente sin que, no obstante, puedan encontrarla por completo. Así, pues, el "yo" consciente del hombre se halla como oprimido por dos partes, desde el "ello" y desde el "super-yo".

En las tesis psicoanalíticas que acabamos de enumerar, Freud asignaba un importante papel al "mecanismo de desplazamiento", que él postulaba. El efecto de dicho mecanismo estriba en que todo lo prohibido y condenable es desalojado de la esfera de la conciencia, pero no desaparece por completo y para siempre. En lugar de tal o cual deseo o impulso queda su "tensión", que se revela en el simbolismo de los sueños —en los cuales cada cosa, a juicio de Freud, tiene su sentido sexual— y en otras situaciones, reflejo de la misma tensión sexual.

Cree Freud que el hombre sufre limitaciones de deseos, tendencias e instintos en el transcurso de su vida; son esas limitaciones, en su conjunto, lo que constituye la conciencia o —lo que es lo mismo— la "censura" que mantiene separado de lo inconsciente lo consciente, no permite irrumpan en la esfera de lo consciente impulsos prohibidos, trunca la posibilidad de que los impulsos se vean satisfechos en su primer aspecto, obliga al niño a someterse a la autoridad de los padres, al estilo de vida familiar, pese a que las tendencias del niño requerirían una línea de conducta opuesta.

La función principal de la conciencia, al entender de Freud, estriba en desalojar de la psique humana los instintos naturales, bestiales, en ella contenidos. Pero dichos instintos, una vez reprimidos, vuelven a penetrar en la conciencia por distintos caminos y se vengan manifestándose bajo el aspecto de neurosis, sueños, etc. Como resultado, la vida se va llenando, en creciente magnitud, de venganzas por las tendencias reprimidas.

Freud ve el papel de la sociedad, ante todo, en la formación de la conciencia de cada individuo, de la "conciencia censora" que ha de contribuir a desalojar los impulsos naturales y a domar los instintos primitivos del hombre. Para ello, el "censor" utiliza la religión, las normas morales, toda clase de prohibiciones ("tabú"), etc.

Uno de los rasgos característicos del psicoanálisis consiste en afirmar la existencia de regularidades inmanentes de lo psíquico, ya que lo psíquico —se afirma— es independiente de los fenómenos materiales y, en consecuencia, no puede ser investigado con métodos fisiológicos objetivos. En su trabajo *El inconsciente* (1915) Freud proclamó sin paliativos la total independencia de la psique respecto a los hechos de tipo anatómico-fisiológico.[6]

Ahora bien, toda tentativa encaminada a explicar los procesos psíqui-

[6] Cf. S. Freud, *Teorías psicológicas fundamentales en psicoanálisis*, Moscú-Leningrado, 1923, pág. 133.

cos al margen de su substrato material, es decir, del cerebro, y de su fuente: el mundo material externo, es profundamente errónea. La moderna fisiología de la actividad nerviosa superior y la psicología nos proporcionan una explicación realmente científica de los fenómenos psíquicos, de los procesos del reflejo. Esa explicación, cuyas piedras sillares se deben al genio de I. P. Pávlov, se halla directamente contrapuesta a la mitologización freudiana de las funciones psíquicas, del "yo" humano. Mientras Freud atribuía cierto sentido simbólico a los sueños, Pávlov creó las bases científicas para la elaboración de la teoría fisiológica del sueño, de los sueños y de la hipnosis, formuló la teoría de las neurosis sobre una base experimental y preparó, de este modo, las condiciones para la investigación y curación científica y clínica de las neurosis. No ha sido la falsa "teoría de los impulsos", propagada por Freud, la que ha conducido a la explicación de las bases fisiológicas de la conducta humana, sino la teoría materialista de los reflejos condicionados debida a Pávlov.

Según Freud, los actos psíquicos surgen de la "esfera de los impulsos" propia de la conciencia humana e inmanente a la misma, y se encuentran, por ende, aislados del mundo exterior por completo; es decir, no son un reflejo de este último. Freud biologizaba la conciencia del hombre dejando aparte la base material, objetiva, de dicha conciencia.

Freud aplicó también sus ideas a la interpretación de la vida social. En este terreno, sus lucubraciones poseen un marcado carácter reaccionario y se reducen a la absurda afirmación de que la función capital de la sociedad estriba en reprimir las tendencias instintivas, en primer lugar sexuales. A medida que la civilización avanza —y la civilización, entiende Freud, es el fruto de la "sublimación" de los impulsos— se multiplican, inevitablemente, los conflictos "internos", las neurosis, se hacen más profundos los "vicios de la cultura". En última instancia, Freud entiende la historia toda de la humanidad como una especie de espectáculo rítmico condicionado por la lucha entre el "eros" (impulso sexual) y el "thanatos" (impulso de la muerte).

Aplicada su teoría psicoanalítica a la sociología, Freud empezó a crear sus propias teorías concernientes al origen y a la esencia de la sociedad, de la moral, de la religión, de las guerras y de otros fenómenos sociales. Para juzgar del valor científico de dichas "teorías", bastará examinar, a guisa de ejemplo, de qué modo resolvía Freud el problema del origen de la sociedad, de la religión y de la moral. Freud considera, sencillamente, esos fenómenos sociales como fruto del "complejo de Edipo" y del parricidio a él vinculado. El hombre prehistórico, dice Freud en su libro *Totem y Tabú*, vivía en hordas organizadas según el principio del patriarcado. El orden que en ellas imperaba —afirma Freud— hacía que el padre, cruel y celoso, retuviera todas las mujeres para sí y arrojara a sus hijos varones cuando se hacían hombres. Y he aquí que un día los hermanos expulsados de la horda se unieron, mataron a su padre y se lo comieron; de este modo pusieron fin a la horda patriarcal. Este acto criminal, según palabras de Freud, fue el comienzo de muchas cosas: de la organización social, de las prohibiciones morales y de la religión.[7] El propio Freud se

[7] Cf. S. Freud, *Totem and Taboo*, vol. XIII, Londres, 1957, pág. 142.

vio obligado a reconocer que su "teoría" constituye una "concepción hipotética, que puede parecer irreal".[8] Y aunque se consideraba como un Copérnico y un Darwin, confesaba que sus puntos de vista, sobre todo los psicológicos, a los que daba el nombre de "metapsicología", son extraordinariamente indeterminados.

En el dominio de la filosofía, Freud se tenía por seguidor de Kant. Sin embargo, muchas de sus lucubraciones le caracterizan también como seguidor de Nietzsche, Schopenhauer y E. Hartmann. La categoría de "energía psíquica", postulada por Freud, emparenta estrechamente su sistema con el vitalismo. Tenemos, pues, que los principios fundamentales de la doctrina de Freud le colocan entre los partidarios del idealismo subjetivo.

El freudismo constituye una doctrina profundamente reaccionaria, materialista y metafísica, sin fe alguna en la capacidad de la razón humana para llegar a conocer los fenómenos de la vida individual y social, e imbuida por completo de un espíritu de predestinación fatal. Las concepciones del discípulo de Freud *Alfred Adler* (1870-1937) tenían puntos de contacto con los temas nietzscheianos; las teorías de otro de sus discípulos, el suizo *Karl Jung* (1875), tendían un puente entre el freudismo y el racismo hitleriano.

Otra de las fuentes, aún más importante, de la teoría racista incorporada al arsenal de la ideología reaccionaria del imperialismo tanto germano como austríaco, fue el "darvinismo social". Entre los materialistas vulgares, los neokantianos y los positivistas, apareció la tendencia a explicar los fenómenos sociales por principios biológicos, lo cual dio origen a una orientación sociológica que se proponía reducir las regularidades de la vida social a las regularidades biológicas del mundo de los animales. El "darvinista social austriaco *Ludwig Gumplowicz* (1838-1909) expurgó de la doctrina evolucionista su contenido básico: la idea del desarrollo. Sus principales trabajos son: *Raza y Estado* (1875), *La lucha racial* (1883), *Sociología y política* (1892). Los cambios registrados en la sociedad, afirmaba Gumplowicz, no presuponen un movimiento de avance. El hombre, en el fondo, sigue siendo el que era en su estado primitivo. No existe una historia única de la humanidad; el desarrollo de cualquier sociedad conduce inevitablemente al punto de partida.

Las "leyes" sociales formuladas por Gumplowicz constituyen una abierta justificación de la agresiva política del imperialismo. Todo "elemento potente, social o étnico", afirmaba, tiende de modo natural a someter y utilizar en beneficio propio al "elemento débil". La desigualdad social, para los "darvinistas sociales", es una categoría eterna. Su causa radica en la desigualdad de las razas. Colocando un signo de igualdad entre los conceptos de raza y de clase, Gumplowicz intentaba demostrar que las clases dominantes, en esencia, forman una raza superior en comparación con los oprimidos: la lucha de razas es la fuerza motriz de la historia. El discípulo de Gumplowicz *Gustav Ratzenhofer* (1842-1904), mariscal de campo austriaco, no disimulaba su antidemocratismo. Según palabras suyas, la libertad, la igualdad y el internacionalismo son "fantasmas engaño-

[8] Cf. S. Freud, *Totem and Taboo*, vol. XIII, Londres, 1957, pág. 141.

sos"; la idea de la revolución es "anticientífica". En los escritos de Ratzenhofer, el "darvinismo social" va adoptando cada vez más el tono del chovinismo pangermanista.

La ideología pangermanista alcanzó en Austria amplia difusión a finales del siglo XIX y comienzos del XX, pero presentaba en dicho país varias particularidades específicas. Los pangermanistas austriacos, a diferencia de sus cofrades alemanes, eran más o menos indiferentes a los problemas del dominio mundial. Estaban más preocupados por consolidar la situación privilegiada de los austriacos en los límites de la monarquía habsburguesa y por conquistar una situación dominante en la Europa central. De ahí que fomentaran el odio feroz contra los pueblos pequeños, sobre todo eslavos, el antisemitismo militante, etc. Los elementos extremistas del pangermanismo austriaco se sentían atraídos hacia Prusia y se manifestaban contra el Vaticano. Sin embargo, en la católica Austria, semejante política no podía ser ventajosa. En Austria gozaba de considerable influencia la ideología política reaccionaria basada en el catolicismo.

2. Las concepciones filosóficas y sociológicas del austromarxismo.

Se da el nombre de "austromarxismo" al conjunto de ideas oportunistas revestidas de fraseología marxista que imperaban en el Partido Socialdemócrata Austriaco. La política de los austromarxistas orientaba a la clase obrera a aceptar combinaciones y acuerdos parlamentarios, a esperar concesiones de la clase dominante, y no a prepararse para la acción revolucionaria. Era un centrismo que se daba la mano con el oportunismo. Lo que constituía el terreno abonado para el florecimiento de esas ideas era la situación privilegiada de cierta capa de la clase obrera austriaca en el imperio austrohúngaro. En el terreno filosófico, el austromarxismo formaba una mezcolanza de ideas tomadas de la revisión neokantiana y machista del materialismo dialéctico e histórico. Los dirigentes de la socialdemocracia austriaca adoptaban, en líneas generales, las tesis de Kautsky, según las cuales el marxismo es compatible con cualquier filosofía.

Fueron dos hitos decisivos en el proceso seguido por la socialdemocracia austriaca al apartarse del marxismo los Congresos que su partido celebró en Brünn (1899) y en Viena (1901). En el primero, se elaboró el programa sobre la cuestión nacional; en él se daba por sentado que debía conservarse el Estado de los Habsburgo, se denegaba a las naciones oprimidas el derecho a la autodeterminación, prometiéndoles sólo una autonomía cultural, y se sostenía que las naciones debían organizarse no partiendo del factor territorio, sino de un factor extraterritorial (personal). En el Congreso de Viena, escudándose tras la consigna de que era indispensable manifestarse contra el revisionismo de E. Bernstein, se enterró el viejo programa de Hinfeld en el que se definía el parlamentarismo burgués como forma de la lucha de clases de la burguesía. Del programa se suprimió, asimismo, la tesis relativa a la dictadura del proletariado, lo que justificó Víctor Adler diciendo que esa reivindicación "se daba por sobreentendida".

Los teóricos más importantes del austromarxismo fueron *Karl Renner*

(1870-1950), *Otto Bauer* (1882-1938), *Friedrich Adler* (n. en 1879) y *Max Adler* (1873-1937). Karl Kautsky y Rudolf Hilferding, que se habían formado en las organizaciones de la socialdemocracia austriaca y que mantenían contacto con el austromarxismo, desplegaron su actividad sobre todo dentro del Partido Socialdemócrata Alemán.

Renner figuraba en el ala derecha del austromarxismo y constituía un eslabón de enlace entre el austromarxismo y otras corrientes oportunistas de la socialdemocracia austriaca inclinadas hacia el catolicismo.

Friedrich Adler aplicó no pocos esfuerzos para lograr que el machismo pasara a ser la filosofía "oficial" del austromarxismo. Afirmando que la concepción del mundo expuesta por E. Mach "es lo mejor que hoy puede dar la ciencia natural", F. Adler intentaba presentar a F. Engels como una especie... de antecesor de los machistas, argumentando que Engels tenía de común con éstos el negar el concepto kantiano de "cosa en sí", la crítica del materialismo mecanicista y el reconocimiento del origen empírico de todas las ciencias. "Nosotros —declaró F. Adler en su folleto *Ernst Mach y la superación del materialismo mecanicista* (1918)— podemos comprobar que los significados de *materialismo* y *dialéctica* tal como se dan en Marx y Engels quedan cubiertos por entero por los conceptos de la novísima ciencia natural (léase: de Mach.—*Red.)* "*experiencia* y *desarrollo*"." [9] F. Adler sostenía que la concepción materialista de la historia no pasaba de ser una ciencia estrictamente especial y que su más amplio fundamento científico natural había de buscarse en la doctrina de Mach.[10]

Max Adler hacía suyas las ideas de la escuela neokantiana de Marburgo.

En el folleto *Marx como pensador* (1908), M. Adler formuló con toda precisión su programa, que se basaba en una interpretación kantiana del marxismo y en la afirmación de que Marx y Engels eran... positivistas, hostiles al materialismo científico.[11] Más tarde, haciendo un balance de sus ideas, M. Adler quiso presentar las cosas como si nunca hubiera aceptado el "socialismo ético" de Cohen, Natorp, Stammler y Vorländer, y como si siempre hubiera querido limitarse a señalar la "continuidad espiritual" que se da en la filosofía alemana desde Kant hasta Marx.

La verdad es, sin embargo, que M. Adler presentó la historia del idealismo clásico alemán y del materialismo en el siglo XIX como vista en un espejo curvo, como un proceso único en virtud del que se forma el concepto de "conciencia socializada", proceso iniciado por Kant. En Hegel —dice M. Adler— este concepto se hace idea moral del Estado; en Feuerbach, concepción empírico-psicológica de la esencia del hombre; en Marx, se transforma en la "*acentuación de la espiritualidad de todos los conceptos sociológicos*" [12] mediante la categoría de la práctica del hombre.

Tergiversando por completo la esencia de la concepción materialista de la historia, Adler afirmaba que el materialismo histórico no designa el materialismo como tal, sino, únicamente, la tendencia de Marx a librarse del extremado espiritualismo propio de la historiosofía hegeliana. "Vuelta

[9] Friedrich Adler, *Ernst Machs Ueberwindung des mechanischen Materialismus*, Viena, 1918, pág. 137.
[10] Ibídem, pág. 163.
[11] Cf. Max Adler, *Marx als Denker*, Viena, 1921, pág. 158.
[12] Max Adler, *Kant und der Marxismus*, Berlín, 1925, pág. 170.

de la sublimación espiritualista a las formas empíricas del ser social como fenómeno —escribió M. Adler—; *en esto radica todo el materialismo de la concepción materialista de la historia.*" [13] El marxismo como concepción del mundo, declara M. Adler, no es de ningún modo una filosofía, "lo único que pretende es hallar la conexión causal de los acontecimientos sociales; en lo demás, lo mismo que toda ciencia en su terreno (especial), es totalmente neutral en cuanto a la esencia del espíritu y a la relación del mismo con la materia, es decir, en cuanto a este problema esencial para todo materialismo".[14]

Max Adler declaró que el problema fundamental del materialismo era el de la relación entre el individuo y el conjunto de las conciencias humanas en el marco de la sociedad; cree que quien dio el primer paso en la solución de este problema fue Kant con su doctrina de la apercepción trascendental y del imperativo categórico. A juicio de Adler, dicho problema se resuelve en el materialismo de modo que la base económica y la supraestructura ideológica de la sociedad no son de ningún modo "dos esferas *distintas*, sino, únicamente, dos grados distintos de una misma conexión *espiritual*".[15] De ahí que "toda la lucha de clases constituye una lucha en el terreno de la cultura, es un movimiento espiritual".[16] El socialismo es la idea del "solidarismo" humano y del "antiindividualismo"; en consecuencia, toda la filosofía clásica alemana anterior a Marx es "filosofía del socialismo". Estas concepciones de Adler sirvieron de base teórica a la forma austríaca de revisión en el campo del marxismo, fortaleció la política reformista de los socialdemócratas austriacos y, en el sentido filosófico, abrieron el camino al positivismo.

El austromarxista Otto Bauer se orientó primero hacia el neokantismo, declarando, en un artículo que publicó en las páginas de *Tiempos Nuevos* (Neue Zeit), dedicado al XXV aniversario de la muerte de Carlos Marx, que existía una "afinidad" en el plano de la teoría del conocimiento entre Marx y Kant; posteriormente, después de 1920, se adhirió a los positivistas del Círculo de Viena. Resulta, pues, que la tesis de los austromarxistas sobre la compatibilidad del marxismo con cualquier filosofía conducía, en la práctica, a la tergiversación de la esencia de la teoría marxista en general.

Con sus opiniones acerca del proceso histórico-social, los austromarxistas llevaron la concepción oportunista de la espontaneidad hasta la interpretación fatalista de la historia, si bien revistiendo su tesis con fraseología seudomarxista. En el Congreso constituyente de la Internacional Socialista, *Víctor Adler* (1852-1918) declaró que el "capitalismo se hundirá por sí mismo sin necesidad, si cabe expresarse así, de ayuda alguna". Cuando estalló la primera guerra mundial, las concepciones fatalistas de V. Adler le llevaron a la monstruosa afirmación, contenida en uno de sus discursos (1914), de que no quedaba otra solución que "matarse mutuamente". Los austromarxistas presentaban cada uno de los fracasos de su política —en el fondo: su plena capitulación ante el capital— como algo absolutamente

[13] Max Adler, *Marx als Denker*, pág. 55.
[14] Max Adler, *Kant und Marxismus*, págs. 167-168.
[15] Ibídem, pág. 179.
[16] Ibídem, pág. 185.

inevitable y justificado. De este modo, las desviaciones idealistas y metafísicas respecto a la filosofía marxista llevaron a los austromarxistas a conclusiones políticas reaccionarias.

Causaron mucho daño las concepciones austromarxistas sobre el problema nacional.

En su libro *El problema de las nacionalidades y la socialdemocracia*, O. Bauer definió la nación como "*comunidad de destino* (Schicksalsgemeischaft) *surgida* de una agrupación formada en el curso de los acontecimientos históricos" [17] concretada en la unidad de lengua. O. Bauer procuraba contraponer, tanto al espiritualismo como al materialismo, la idea de nación como unidad psicológico-cultural. En realidad, sin embargo, la suya era una concepción idealista que excluía de la definición de nación, como si se tratara de caracteres no esenciales, los de comunidad de territorio, de lengua y vida económica.

Los teóricos austromarxistas de la cuestión nacional formulaban sus proposiciones concernientes a las reformas nacionales partiendo de la idea de que debía conservarse la "integridad" de la monarquía austrohúngara; sustituían la tesis marxista sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación, por la consigna propia de la burguesía nacionalista sobre la "autonomía cultural". En su *Tesis sobre el problema nacional*, indicaba Lenin que "la consigna de la autonomía cultural-nacional *divide* al proletariado de diferentes naciones, vinculándole a los elementos reaccionarios y burgueses de cada nación".[18] Esta consigna, indicaba Lenin, había de surgir, precisamente, en los círculos de la intelectualidad oportunista, pequeñoburguesa, de la Austria clerical y burocrática.

Los austromarxistas consideraban al imperio de los Habsburgo, que era una cárcel de pueblos, "suprema formación social" (Renner) y se manifestaban contra la independencia, como nación, de los pueblos eslavos oprimidos. Cuando estalló la primera guerra mundial, Renner ensalzó a Austria como "baluarte contra los moscovitas" y pronunció una declaración exaltando la guerra imperialista, si bien revestía sus ideas con la fraseología típica del austromarxismo: "Esta espantosa guerra constituye, sin duda alguna, el proceso dialéctico más poderoso de la historia mundial; es una muerte de los pueblos en pro de la liberación de los pueblos, es una guerra mundial en pro de la paz en todo el mundo". Y más adelante: "La guerra es una de las armas más fuertes del progreso... es un mal necesario... un bien necesario." [19]

En 1917, cuando el resultado de la guerra se veía ya con claridad, cuando se aproximaba la derrota del imperio austrohúngaro, los austromarxistas reemplazaron el socialchovinismo por el socialpacifismo.

En la II Internacional, el austromarxismo se ganó una inmerecida fama de "izquierdismo" y no era tenido como una variedad del oportunismo por parte de muchos miembros del movimiento obrero. La revisión de las

[17] Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Viena, 1907, página 113.

[18] V. I. Lenin, *Tesis sobre el problema nacional*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. XIX. pág. 218.

[19] K. Renner, *Marxismus, Krieg und Internationale*. Citado según *Weg und Ziel*, 1949, núm. 7, pág. 529.

tesis marxistas con referencias a Marx, el abandono de las ideas de *El Capital* al socaire de radicales consignas anticapitalistas, la justificación de haber capitulado ante la burguesía con frases sobre el materialismo histórico, la práctica oportunista especulando con conceptos marxistas, todo ello ayudaba al austromarxismo a adquirir una engañosa aureola de "radicalismo", a encubrir hábilmente su esencia oportunista.

3. Las ideas materialistas en la ciencia natural a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX en Austria.

Entre los naturalistas austriacos de finales del siglo XIX y comienzos del XX se destaca un grupo de notables hombres de ciencia vinculados a la orientación materialista de la ciencia natural de la Alemania de dicho período. El insigne físico austriaco *Ludwig Boltzmann* (1844-1906) consideraba que "el contenido y el sentido de su vida" estaban en su consagración a la teoría física. Fue, asimismo, un brillante experimentador y durante mucho tiempo enseñó física experimental.

Boltzmann participó activamente en la elaboración de las tres ramas fundamentales de la física teorética de finales del siglo XIX: la electrodinámica, la termodinámica y la teoría cinética de la materia. En la lucha contra el machismo y el energetismo intervino no sólo como físico, sino, además, como miembro de una determinada tendencia filosófica: el materialismo (si bien Boltzmann aplicó con más frecuencia el término "realismo").

Boltzmann insistía en que debía sustituirse la vieja filosofía especulativa por una nueva concepción científica del mundo y subrayaba de manera especial el significado de la doctrina materialista de Darwin, doctrina que constituye, según palabras de Boltzmann, una excelente medicina contra la mala filosofía. Para Boltzmann, en filosofía existía sólo, en último término, una alternativa: o materialista o solipsismo. La negación de la existencia objetiva del mundo exterior era considerada por él como "la mayor de las estupideces que hayan surgido en la mente del hombre".[20] Entendía lo psíquico como "el grado más alto alcanzado por el desarrollo de las fuerzas físico-químicas de la materia",[21] recalcaba constantemente la conexión entre el pensar y los procesos materiales que se dan en el cerebro.

La posición materialista de Boltzmann en las cuestiones de la teoría del conocimiento determinaba su modo de concebir la esencia y el significado de la teoría científica: "No sería un verdadero teórico si no me preguntara primero: ¿qué es la teoría?", decía Boltzmann en su conferencia *El significado de la teoría* (1890).[22]

A la afirmación de Ostwald de que la teoría científica tiene como único objeto la "pura descripción" de los nexos entre las sensaciones, descrip-

[20] *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenshaften*, t. CVI, fasc. I, Viena, 1897, pág. 109.

[21] L. Boltzmann, *Populäre Schriften*, Leipzig, 1925, pág. 396.

[22] L. Boltzmann, *Ensayos sobre metodología de la física*, trad. rusa, Moscú, 1929, página 31.

ción expresada mediante fórmulas matemáticas, Boltzmann decía: "¿Pero, acaso, los pensamientos del hombre son alguna otra cosa que imágenes de la realidad?", y subrayaba que es necesario esforzarse para "introducir... la menor arbitrariedad posible" [23] en el reflejo de la realidad. Concibiendo la teoría científica como reflejo sistemático de la realidad objetiva, Boltzmann escribió: "En la elaboración inicial de esta representación y en su perfeccionamiento constante, radica el objetivo capital de la teoría".[24] Así, por ejemplo, veía el significado de la termodinámica en el hecho de que todas sus conclusiones concuerdan de manera verdaderamente sorprendente, hasta los matices más finos, con los latidos del pulso de la naturaleza.

Los machistas y los energetistas se alzaban contra la atomística, a la que declaraban "hipótesis no demostrada", "ilegítima salida más allá de los límites de la experiencia". Boltzmann insistía en el valor de la hipótesis para la ciencia natural y afirmaba que las teorías científicas no pueden limitarse nunca a la descripción de lo dado de manera inmediata; en ello radica su fuerza.

"Formulamos conclusiones respecto a la existencia de todas las cosas —escribió— sólo partiendo de las impresiones que las cosas producen en nuestros órganos de los sentidos. Por esto la ciencia obtiene su más bello triunfo cuando llegamos a la conclusión de que existe un gran grupo de cosas casi imperceptibles para nosotros... Existen cuerpos de dimensiones tan insignificantes que sólo cuando se acoplan por millones pueden excitar nuestros órganos de los sentidos. A tales cuerpos los denominamos átomos y moléculas." [25]

Los adeptos al energetismo, que veían la materia como función de la energía, la concebían como continua, lo cual también es una hipótesis. De ahí que las ecuaciones diferenciales, en las que Ostwald, según expresión de Boltzmann, esconde la cabeza como el avestruz, rebasan también los límites de la experiencia como la atomística, pues están vinculadas a la representación hipotética de la discontinuidad. Boltzmann creía que la cuestión relativa a la discontinuidad o continuidad de la materia es una "cuestión difícil, que se encuentra en el límite entre la física y la filosofía". ¿Cómo pueden ser compatibles las concepciones atomísticas con la descripción matemática por medio de ecuaciones diferenciales, vinculadas a la representación de la continuidad? Respondiendo a esta pregunta, Boltzmann llegó muy cerca de la unidad dialéctica formada por las dos contraposiciones: discontinuidad y continuidad. Indicaba que las ecuaciones diferenciales requieren la previa concepción de los números finitos; el concepto de límite carece de sentido sin la idea de discreción. Sólo es posible comprender el auténtico sentido de las ecuaciones diferenciales basándose en la representación de un número grande, pero finito, de elementos. La atomística, a juicio de Boltzmann, es inseparable del concepto de continuo.

Mientras Ostwald, entendiendo que la energía es lo "primariamente

[23] L. Boltzmann, *Ensayos sobre la metodología de la física*, trad. rusa, Moscú, 1929, pág. 94.
[24] Ibídem, pág. 32.
[25] Ibídem, pág. 40.

dado", procuraba deducir la masa de determinadas propiedades de la energía, Boltzmann escribía que no puede imaginarse la "fuerza viva del movimiento" como lo primariamente dado, ni lo que se mueve como mero concepto derivado de esto último. Boltzmann mostró de manera concreta que el energetismo es estéril en todas las esferas de la física y de la química, que la atomística alcanzaba, en cambio, en dichas ciencias, brillantes victorias. Es más, Boltzmann consideraba que el ulterior desarrollo de la energética, en la forma dada, sería "fatal" para el conocimiento exacto de la naturaleza.

Boltzmann valoró en mucho la importancia de las abstracciones matemáticas para la física, pero al mismo tiempo veía que el matemático, si se dejaba cegar por la perfección interna de sus fórmulas, volvía la espalda al mundo real. "También la suprema sabiduría limita con la suprema insensatez." [26] Insistía en afirmar que las teorías más abstractas se hallan relacionadas con el mundo real por ellas reflejado; en su lucha contra el idealismo, presentaba una exigencia precisa: no inferir de nuestras concepciones la naturaleza, sino, al contrario, adaptar a ella nuestros conceptos.

Boltzmann combatió decididamente el agnosticismo, entendiendo que es imposible hallar respuesta sólo a problemas imaginarios. Incluía entre tales problemas el de la "cosa en sí", de Kant, el de la causa de la misma causalidad, etc. Consideraba que en la regularidad del mundo se encuentra la condición básica de su cognoscibilidad. Buscar aún algo por detrás de las leyes descubiertas de la naturaleza, equivale a pedir al artista que ha pintado un telón que muestre el cuadro "real" situado detrás de dicho telón.

Impulsado por la dialéctica objetiva de los fenómenos de la naturaleza recientemente descubiertos, Boltzmann llegó muy cerca de los principios del materialismo dialéctico tanto en la interpretación del problema de la discontinuidad y de la continuidad como en la solución de los problemas relativos a casualidad y necesidad, a las leyes del pensamiento, etc. Al mismo tiempo, sostuvo un punto de vista puramente metafísico en varias cuestiones relacionadas con los problemas del desarrollo social: así era su concepción biológica en lo tocante al desarrollo de las leyes del pensamiento, de la evolución de la ética, etc.

Las ideas filosóficas de Boltzmann ejercieron gran influencia sobre la formación de la ideología de insignes físicos del siglo XX, como Langevin, Einstein, Planck y otros. Sus vigorosos ataques al machismo y al energetismo conservan actualidad todavía hoy.

En el campo de la biología siguió una línea materialista el científico austriaco *Paul Kammerer* (1880-1926). Consagró sus trabajos a las cuestiones del rejuvenecimiento y prolongación de la vida individual, de la muerte y de la inmortalidad, etc. Alcanzaron, sobre todo, amplia notoriedad sus investigaciones relativas a la herencia de caracteres adquiridos por los organismos bajo el influjo del medio ambiente.[27]

Kammerer logró demostrar la posibilidad de que se transmitan por herencia caracteres adquiridos cuya aparición se debe a la influencia del

[26] L. Boltzmann, *Ensayos sobre la metodología de la física*, pág. 34.
[27] Cf. Paul Kammerer, *Los enigmas de la herencia*, Moscú, 1927.

medio ambiente. Sin embargo, sus adversarios ideológicos no repararon en medios para desacreditar los trabajos de este investigador y crear en torno a los mismos un ambiente de desconfianza. Con este fin, después de haberle privado de toda posibilidad para proseguir las investigaciones, desplegaron contra él una campaña de persecuciones, tanto más cuanto que Kammerer se había manifestado contra la guerra imperialista y había declarado que estaba dispuesto a trasladarse a la U.R.S.S. y proseguir sus investigaciones en la Academia Comunista, que había asignado para ello importantes recursos. Kammerer se atrajo así, de modo especial, el odio de los reaccionarios austriacos. La vida de Kammerer, que acabó suicidándose, lo mismo que el destino de Boltzmann, prueban que la reacción burguesa y clerical de Austria frenaba el desenvolvimiento de la ciencia natural en su país, hostigando y persiguiendo a los hombres de ciencia de concepciones materialistas.

*

A comienzos del siglo XX, en la filosofía burguesa austriaca siguieron dominando distintas formas de idealismo. En el transcurso de los dos primeros decenios continúan desarrollándose, en dicho país, las formas del positivismo que arrancan de Mach y, al mismo tiempo, adquiere perfil definido el neorrealismo austriaco (Brentano, Meinong), el cual, en primer lugar, sirvió de premisa a la fenomenología de Husserl, y, en segundo lugar, al lado del machismo, preparó el terreno para el neopositivismo del Círculo de Viena. El positivismo, en su matiz machista, influyó sobre la ideología del Partido Socialdemócrata Austriaco, en especial sobre las concepciones de Karl Renner y de Otto Bauer. El austromarxismo —ideología de la dirección socialdemócrata en Austria— alcanzó amplia notoriedad internacional como una de las formas más típicas del oportunismo y del seudomarxismo.

A la escuela idealista subjetiva, formada en torno a E. Mach, se contraponían el materialismo de P. Kammerer y, en particular, del físico austriaco L. Boltzmann, cuya lucha en pro de una concepción científica del mundo, junto con las intervenciones de M. Planck contra el machismo y la "teoría de los jeroglíficos" de Helmholtz, ha pasado a ser una de las mejores páginas de la historia del pensamiento progresista en la Austria de comienzos del siglo XX.

CAPITULO XIII

LA FILOSOFIA Y LA SOCIOLOGIA INGLESAS DURANTE LA EPOCA IMPERIALISTA

El capitalismo inglés, lo mismo que el de otros países europeos y de los Estados Unidos, se había convertido en imperialismo al iniciarse el siglo XX.

En el "clásico país del comercio libre", la formación y crecimiento de los monopolios se produjo algo más tarde que en los Estados Unidos y en Alemania. Pero ya en el último tercio del siglo XIX, Inglaterra exportaba capitales a las colonias y países dependientes, en mayor cantidad que los demás países capitalistas.

La rapacidad del imperialismo británico se manifestó con especial crudeza durante la conquista del Sudán (1896) y durante la guerra anglobóer (1899-1902). Con esas guerras agresivas, el imperialismo británico consolidó sus posiciones en el continente africano; en la metrópoli tocó a su fin el prolongado gobierno del partido liberal. Subieron al poder los conservadores, que se declararon abiertamente partidarios de las guerras de conquista.

Se produjo un ambiente de exaltación chovinista, y en ese ambiente se desenvolvió la rivalidad económica y política con Alemania. Desde 1908, Gran Bretaña intensificó el rearme de su flota de guerra, preparándose con vistas a la contienda que se avecinaba para el reparto del mundo.

Durante casi todo el siglo XIX, Inglaterra fue la primera potencia industrial y colonial del orbe, lo cual imprimió su sello en su situación política interna, en particular sobre el carácter de la lucha de clases y su desarrollo. Aprovechando su monopolio industrial y sus posiciones coloniales, la burguesía inglesa estaba en condiciones de dedicar parte de sus superbeneficios al soborno de la capa alta de la clase obrera. "Esta aristocracia obrera, que percibía entonces salarios bastante buenos, se encerró en agrupaciones estrechas, egoístamente gremiales, separadas de la masa del proletariado y situadas. políticamente, al lado de la burguesía liberal." [1]

En el último cuarto del siglo XIX, las industrias de los Estados Unidos y de Alemania, con su impetuoso desarrollo, van socavando poco a poco el monopolio de Inglaterra en el mercado mundial. En consecuencia, empezó también a reducirse la base económica del tradeunionismo oportunista. No obstante, la burguesía inglesa, de mucha experiencia política,

[1] V. I. Lenin, *Harry Quelch.* En *Obras completas,* ed. rusa, t. XIX, pág. 332.

supo aplicar a tiempo su esfuerzo para neutralizar en no poca medida las consecuencias de dicho proceso.

A principios del siglo XX, la situación económica de los obreros ingleses comienza a empeorar, y ello enconó la lucha de clases. En 1911, por primera vez desde los tiempos del cartismo, Inglaterra se vio conmovida por una huelga general que declararon los ferroviarios. Por el país se propagan con más vigor las ideas socialistas. Cierta inclinación hacia la izquierda de la pequeña burguesía llevó de nuevo al poder a los liberales (1906) y reanimó un poco su ideología burguesa, a la que asestó un golpe fortísimo la primera guerra mundial. Con ella, Inglaterra, junto con todo el mundo capitalista, entró en la época de la crisis general de su sistema.

1. La filosofía burguesa de Inglaterra a finales del siglo XIX y comienzos del XX.

En la filosofía burguesa de la segunda mitad del siglo pasado dominaron, por una parte, el materialismo espontáneo de las ciencias de la naturaleza; por otra, el positivismo de H. Spencer y de J. S. Mill. Al iniciarse el siglo actual, la situación ha cambiado. El positivismo del siglo XIX resulta ya un medio poco flexible y seguro para luchar contra el materialismo, tanto menos cuanto que los naturalistas con frecuencia le daban una interpretación materialista. La lucha contra el materialismo y el positivismo en su interpretación materialista, y el restablecimiento del misticismo, de la concepción mística del mundo, constituyen los principales rasgos característicos que presenta la filosofía burguesa de Inglaterra a comienzos del presente siglo.

En tres direcciones se desarrolló, en Inglaterra, la lucha contra el materialismo. En primer lugar, se crean "nuevos" sistemas idealistas objetivos de inspiración religiosa y mística, que proclaman abiertamente su hostilidad a la ciencia. En segundo lugar, se desarrolla el idealismo subjetivo de naturaleza pragmatista. En tercer lugar, se reanudan las tentativas de crear sistemas idealistas de filosofía que pretenden elaborar un método científico y se aprovechan para ello de las dificultades con que se encuentra la ciencia de esa época ante la crisis de la física y la matemática. Esta filosofía se denominó neorrealismo, en cuyo sistema se toma en consideración el rápido desenvolvimiento de los diversos aspectos de la matemática y, ante todo, de la teoría de los conjuntos y de la lógica matemática.

En la Inglaterra de comienzos de siglo, la corriente más extendida del idealismo objetivo sigue siendo la del neohegelianismo ("idealismo absoluto"). Esta tendencia, que encuentra su formulación más completa en los trabajos de Francis Bradley,[2] en el siglo XIX, se inclina ahora hacia su decadencia. Una de sus principales figuras es *Bernard Bosanquet* (1848-1923), quien, después de haber iniciado su actividad filosófica en 1885, escribió el libro *Lógica, o la morfología del conocimiento* (1888) y una *Historia de la estética* (1892), inspirándose en los principios del neohegelianismo. La más importante de sus obras es de carácter sociológico;

[2] Cf. Historia de la filosofía, ed. esp. cit., t. III, cap. VI.

se titula *Teoría filosófica del Estado* (1899). Con este libro, Bosanquet se presenta como apologista de un fuerte Estado imperialista, llamado a mantener la existencia de la sociedad, amenazada de muerte —afirma— por la "bestial limitación" de determinados individuos, y esa función ha de cumplirla el Estado, recurriendo a la violencia y al "convencimiento".

En sus trabajos estrictamente filosóficos, Bosanquet mantiene también el mismo principio de que la individualidad ha de subordinarse a lo general, a lo "absoluto". Considera que las cosas individuales, finitas, son abstracciones; al margen de la razón, no se da ni lo íntegro ni lo concreto. La razón no crea el mundo, cierto; pero lo "abarca", de modo análogo a como la atmósfera envuelve y une todas las cosas. "La razón siempre es un mundo; sus objetos, siempre son fragmentos." [3] La razón y la naturaleza, según Bosanquet, "se completan vitalmente" entre sí; la primera da a la naturaleza unidad y regularidad; la naturaleza da a la razón su contenido.

El hombre, razona Bosanquet en su libro *Valor y destino de lo individual* (1913), ocupa en el cosmos una situación especial entre sus dos polos: el natural y el absoluto, el finito y el infinito. De ahí que posea una doble naturaleza: como ser finito, natural, el hombre no tiene conciencia de su valor ni del sentido de la existencia. Sin embargo, tiende hacia lo infinito, hacia lo absoluto. Esta tendencia le impulsa a recorrer un camino que consta de tres estadios: despierta al hombre de su indiferencia animal, le impele hacia el mundo transitorio de las inquietudes y de la lucha, y de éste, hacia el mundo supremo de lo absoluto, eterno y armónico.

Desde el punto de vista de Bosanquet, ese mundo superior, a diferencia de lo "absoluto" de Bradley, es no sólo la realidad suprema, sino, además, el supremo valor y el criterio de todos los valores. Unicamente en dicho mundo quedan superadas las contradicciones inherentes a la "realidad" en cuanto ésta se halla representada en el mundo de los hechos. Las contradicciones, según Bosanquet, son un "elemento que desaparece; pertenece a la esfera de lo finito y disminuye en los tipos superiores de experiencia, cuando la propiedad de lo finito se aproxima al mínimo".[4]

La concepción de Bosanquet es un testimonio, por una parte, del carácter metafísico del neohegelianismo, que sitúa las contradicciones en la esfera "inferior" de lo orgánico, de lo finito; por otra parte, es un exponente del intento que se hace para perpetuar los sufrimientos sociales, dado que las contradicciones de dicha esfera "inferior" son interpretadas como antagonismos permanentes, insolubles.

"Para mí es indudable —escribió Bosanquet— que el mal y el sufrimiento han de darse siempre en el mundo." [5]

En cuanto a la ética, Bosanquet se atiene a la denominada teoría de la autorrealización, la más extendida entre las distintas teorías éticas en boga en la Inglaterra del período a que nos referimos.

[3] B. Bosanquet, *The Distinction between Mind and its Objects*, Manchester, 1913, pág. 38.
[4] B. Bosanquet, *Science and Philosophy and other Essays*, Londres, 1927, páginas 78, 79.
[5] Citado según el libro: Y. Dunham, *El gigante encadenado*, Moscú, 1958, página 81.

Bosanquet expuso el contenido de dicha teoría en los ensayos *Obligaciones de la ciudadanía* (1895) y *Valor práctico de la filosofía de la moral* (1903). La naturaleza humana, a juicio de Bosanquet, encuentra su expresión y sus posibilidades de realizarse únicamente en la sociedad como un todo;[6] las diversas facetas de la vida (incluye en ellas, también, las condiciones de existencia de las diferentes clases sociales) han de ser comprendidas formando una armonía, como elementos del "yo social polifacético".[7] Las instituciones sociales son una manifestación de la buena voluntad.[8] De ahí que las exigencias morales que arrancan de la sociedad no resulten extrañas al hombre; el fin de la moralidad es "poner de manifiesto lo mejor de la naturaleza humana".[9]

La teoría de la autorrealización constituye una apología directa de la sociedad burguesa. En la sociedad dividida en clases, la "realización de la naturaleza humana", de la que habla Bosanquet, no representa otra cosa, en esencia, que el desarrollo unilateral de las capacidades del ser humano utilizadas y explotadas por la clase rectora. El deber moral, impuesto al obrero por la sociedad burguesa, es una conminación a "desarrollar las capacidades" del esclavo asalarido.

Otra de las personalidades destacadas del neohegelianismo inglés fue *John Mac Taggart* (1866-1925). En sus trabajos *Estudios sobre la dialéctica hegeliana* (1896), *Estudios sobre la cosmología hegeliana* (1901) y *Comentarios a la lógica de Hegel* (1910), intentó analizar el método dialéctico hegeliano. Considerando que Hegel exageraba la "objetividad y aplicabilidad" del método dialéctico, Mac Taggart, en los dos tomos de su trabajo filosófico fundamental, *La naturaleza de la existencia* (t. I, 1921; t. II, 1927), recurre a los procedimientos del racionalismo vulgar para inferir, de los "principios básicos libres de toda posible duda", "un idealismo según el cual nada existe, excepción hecha del espíritu".[10]

El "idealismo absoluto", tanto en el aspecto político como en el filosófico, chocaba, en cierto modo, con el individualismo burgués, dado que propugnaba la total absorción de la personalidad por el Estado y reducía la importancia de la experiencia individual; por otra parte, estaba en contradicción con las tradiciones empíricas de la filosofía burguesa del país.

A diferencia del "idealismo absoluto", el pragmatismo inglés pretendía restablecer el significado tanto del individualismo burgués como del empirismo que había florecido en Inglaterra; ése era el camino de un idealismo abiertamente subjetivo.

Ferdinand Schiller (1864-1937), el único pragmatista conspicuo de Inglaterra, no llegó de una vez a esta teoría filosófica. En su primer libro *Los enigmas de la esfinge* (1891), se mantiene aún en las posiciones del idealismo objetivo en el que se combinan las ideas del neohegelianismo, del evolucionismo de Spencer y del nietzscheanismo. Ya en esta obra se encuentran los gérmenes de las ulteriores concepciones reaccionarias de

[6] B. Bosanquet, *Science and Philosophy and other Essays*, pág. 279.
[7] Ibídem, pág. 281.
[8] Ibídem, pág. 277.
[9] Ibídem, pág. 144.
[10] J. E. Mac Taggart, *The Nature of Existence*, vol. I, Cambridge, 1921, pág. 50.

Schiller, ideas concordantes con el pragmatismo. La filosofía, afirma Schiller, ha de basarse en la experiencia del hombre y, por ende, ha de ser antropomórfica. "La filosofía, como teoría de la vida, es cosa del hacer práctico, no de la especulación." [11]

Después de haberse adherido, a finales del siglo XIX, al pragmatismo de James, Schiller denominó "humanismo" a su variante del pragmatismo. Toma como idea básica de su sistema las conocidas palabras de Protágoras: "El hombre es la medida de todas las cosas", y amplía esta tesis hasta afirmar que la verdad es creación del hombre, producto de la actividad del mismo. El conocimiento, afirmaba Schiller, parte de móviles subjetivos y tiende a satisfacer las necesidades subjetivas del hombre; por esta razón, todas las fórmulas de la ciencia llevan el sello indeleble de la personalidad humana. Según Schiller, el elemento "humano", subjetivo, en el conocimiento es ilimitado. Los intereses del hombre hacen surgir a la vida la verdad, cuyo criterio estriba en la satisfacción de dichos intereses.

Resulta, pues, que en la concepción de la verdad, Schiller sigue al pragmatismo norteamericano. Pero mientras éste procuraba limitarse a la teoría de la verdad y presentaba las conclusiones ontológicas que de dicha teoría pudieran hacerse como cuestión personal de tal o cual filósofo, el "humanismo" de Schiller lleva, de manera más abierta, a conclusiones subjetivas.

Schiller reconoce, de palabra, la existencia de una realidad distinta del sujeto, pero tal "realidad", según su teoría, es la "experiencia". "Todo el mundo en que vivimos es experiencia y no está edificado con otra cosa que con la experiencia." [12] La "experiencia", tal como la concibe Schiller, es el conjunto de todas las vivencias del sujeto; incluye en sí los sueños, las alucinaciones, las ilusiones, no menos reales que todo lo demás, al entender de Schiller. Este no niega tampoco la posibilidad del solipsismo. "La interpretación solipsista de la experiencia no es ni imposible ni teóricamente falsa",[13] afirma. Resulta sólo "incómoda" en la vida cotidiana.

La propiedad fundamental de la "realidad", según Schiller, es la de ser "plástica", es decir, la de subordinarse fácilmente a la acción volitiva o intelectual del hombre. "Por su esencia, el mundo es materia que aún carece de forma; es lo que nosotros hacemos de él." [14] Sólo a la contemplación pasiva parece, el mundo, ajeno, duro e inflexible. La verdad es, empero, que éste se adapta sin dificultad a la voluntad humana.

El subjetivismo y el voluntarismo de Schiller contradicen la práctica toda de la humanidad. De hecho no es la voluntad del individuo, sino la actividad material de la humanidad lo que transforma el mundo, cuya "plasticidad" es relativa. Es posible cambiar el mundo, pero no arbitrariamente, sino tan sólo basándose en el conocimiento de las leyes objetivas de la naturaleza.

A la vez que niega la existencia de las leyes objetivas en el mundo exterior, Schiller rechaza las leyes del pensamiento. Fue, con Dewey, el fun-

[11] F. C. S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, Londres, 1891, pág. 8.
[12] F. C. S. Schiller, *Logic for Use*, Nueva York, 1930, pág. 133.
[13] F. C. S. Schiller, *Studies in Humanism*, Londres, 1912, pág. 473.
[14] Citado según el libro de W. James, *Pragmatismo*, San Petersburgo, 1910, página 149 (en ruso).

dador de la lógica pragmatista, y se propuso, en este terreno, alcanzar dos objetivos: destruir la lógica vieja, formal, y crear una "lógica para el uso *(for use)* operacional".

Schiller afirma, ante todo, que el pensar es un proceso puramente psicológico, de ningún modo lógico. No existen leyes algunas que rijan el pensar real, sostiene Schiller: el pensamiento está dirigido por la voluntad; su objetivo no radica en conocer, sino en dirigir la acción. De ahí que, según Schiller, no puedan existir leyes y formas especiales del pensamiento. La lógica formal, que pretende investigar tales leyes, se abstrae, inadmisiblemente, del pensar verdadero. Lo que denominamos leyes lógicas y formas del pensamiento no son más que postulados y métodos del razonamiento que admitimos de manera convencional porque son "útiles". En última instancia, son ficciones cómodas. Tal es, por ejemplo, el principio de identidad: no existen cosas idénticas; sólo por comodidad en el razonar consideramos unas cosas idénticas y otras distintas.

Sin tener en cuenta que en el curso de la actividad social, productiva, las relaciones del mundo objetivo, repitiéndose miles de millones de veces, se han consolidado en forma de leyes lógicas y formas del pensamiento; negando la validez objetiva de las leyes de la lógica, Schiller niega también, con ello, el valor de la ciencia.

Las concepciones sociológicas de Schiller prueban que su "humanismo" tiene un carácter reaccionario, antihumanista. Schiller criticaba duramente la democracia burguesa por su incapacidad para vencer al movimiento revolucionario y exhortaba a "acabar" con él. Entendía que el recurso fundamental para salvar la sociedad capitalista era la eugenesia, seudociencia sobre el mejoramiento de la "raza" humana por medio de la selección artificial. Después de 1930, Schiller se manifestó como furibundo enemigo del movimiento de liberación y de la soberanía nacionales de los pueblos. Poco antes de su muerte, saludó entusiasmado el "nuevo orden" impuesto por Hitler en Alemania. Tal era la auténtica esencia de su "humanismo".

Las teorías abiertamente anticientíficas del "idealismo absoluto" y del pragmatismo no podían satisfacer por completo las necesidades sociales de la clase dominante. La cuestión está en que combatiendo el materialismo obstaculizaban el progreso de la ciencia natural, indispensable al avance de la industria y de la economía.

La corriente filosófica que se propuso establecer estrecho contacto con la ciencia, basarse en las conclusiones de la misma y utilizar sus resultados para defender el idealismo y proporcionarle una fundamentación más sutil. fue la corriente neorrealista.

Algunas de sus personalidades más relevantes, por ejemplo G. Moore y B. Russell, dieron nueva vida a las tradiciones del empirismo inglés incluyendo en él importantes elementos del platonismo; acentuaron la atención, ante todo, por los problemas de la teoría del conocimiento mediante el denominado "análisis lógico" y fueron los iniciadores del neopositivismo.

Otros, como S. Alexander, A. N. Whitehead y el "holista" sudafricano, general Smuts, expusieron las concepciones neorrealistas en doctrinas filosóficas del idealismo objetivo dedicadas, sobre todo, a investigar problemas ontológicos.

Se inicia el neorrealismo como corriente filosófica especial en 1903,

cuando *George Edward Moore* (1873-1958) publicó su artículo *Refutación del idealismo*. Al formular, en este trabajo, los principios básicos de la teoría neorralista del conocimiento, Moore no se proponía de ningún modo refutar el idealismo como tal. "Según tengo entendido —escribe—, la realidad puede ser espiritual, y espero sinceramente que sea así." [15] Lo que no le parecía bien eran los argumentos de los idealistas subjetivos. Admitamos, razonaba Moore, que tenemos dos sensaciones, una de color azul y otra de color rojo. Estas sensaciones poseen un elemento común, ya que ambas son sensaciones. Moore llama a este elemento "conciencia". Ahora bien, las sensaciones son, al mismo tiempo, diferentes; Moore denomina "objeto" al elemento de la diferencia. La "conciencia" y el "objeto" se encuentran entre sí en cierta relación, que es cognoscible. Al caracterizarla, Moore sostiene la tesis de que el objeto es independiente del conocimiento que de él se tenga.

Al mismo tiempo, el reconocimiento de la "independencia" del objeto respecto a la conciencia se trueca en la afirmación de que el objeto es independiente en los límites de la sensación misma. Moore escribe francamente: "...Me encuentro en una confusión completa respecto a cuál puede ser la respuesta acertada" [16] al problema que trata de la correlación entre los "datos sensibles" y los objetos físicos. Percibimos de manera directa, afirma Moore, los "datos sensoriales" y al mismo tiempo sabemos que existen objetos físicos; el "sentido común" nos obliga a reconocerlos. Ello no es óbice, sin embargo, para que Moore considere posible completar las concepciones del "sentido común" con el reconocimiento de la existencia de Dios, de la razón divina y de la vida de ultratumba.[17]

Moore dedicó singular atención a los problemas de la ética. En su libro *Principia Ethica* (Principios de ética, 1903) —cuyo contenido expuso más tarde en su trabajo *Etica* (1911)— Moore sometió a crítica las ideas del utilitarismo, dominantes en la Inglaterra del siglo XIX. Toda la ética precedente y, en particular, el utilitarismo, declara, se basa en un "error naturalista". El error estriba, a juicio de Moore, en que los conceptos morales se definen mediante cualidades "amorales", "naturales", como son utilidad, placer, felicidad, interés, etc. En cambio, las propiedades morales, al entender de Moore, son únicas, totalmente específicas, irreductibles a propiedades "amorales". Así la bondad, el bien, es una propiedad simple, que no se puede descomponer ni inferir, como la amarillez. No puede ser definida de ningún modo y, al mismo tiempo, tampoco es una propiedad natural perceptible mediante los órganos de los sentidos; se trata de una propiedad "extranatural" y, por este motivo, llega a conocerse por medio de la visión inmediata, puramente intuitiva.

La bondad moral es una bondad por sí misma, es decir, su existencia misma es un bien incluso si se da sola.[18] Moore niega el carácter social de la ética, ve la moralidad en una esfera absolutamente autónoma y declara como fin en sí mismo la observación de las normas morales.

[15] G. E. Moore, *Philosophical Studies*, Nueva York, 1922, pág. 3.
[16] Ibídem. pág. 251.
[17] G. E. Moore, *Some main Problems of Philosophy*, Londres, 1953, págs. 10-11, 17-18, 128-129.
[18] G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1929, pág. 42.

No carece de sentido la crítica que del utilitarismo hace Moore. Los utilitaristas no comprenden que las relaciones sociales condicionen las categorías morales, en particular la bondad; simplemente, las postulan y consideran que la felicidad es el fin de la vida humana. Pero Moore comete otra equivocación al creer que la bondad, por ejemplo, no es definible ni inferible en general.[19]

Del concepto de bondad infiere Moore el concepto de deber: el deber estriba en materializar en el universo la mayor cantidad posible de bondad por sí misma.[20] Tenemos, pues, que en la ética de Moore se confiere a la moral carácter cósmico; la bondad moral se interpreta ontológicamente, se hace absoluta, se concibe incluso como cierta esencia independiente que existe en el universo.

La teoría de Moore no es una ética en el sentido tradicional. Moore no entiende la ética como una ciencia normativa, sino como un análisis de los "juicios éticos", es decir, de los juicios que contienen términos morales como "bondad", "maldad", "deber", "virtud", etc.[21] Semejante planteamiento del problema convierte la ética en una teoría abstracto-formal, separada de la vida.

La teoría ética de Moore ejerció una gran influencia sobre el ulterior desarrollo de la ética burguesa; representa el primer paso para transformarla en un análisis lógico de los juicios y conceptos normativos. Al mismo tiempo, los trabajos de Moore constituyen el punto de partida del intuicionismo moderno de la ética inglesa. Uno de sus discípulos en el campo de la ética fue Hastings Rashdall.

Cultivó, asimismo, la ética *Harlod Prichard* (1871-1947). En su artículo *¿No se basa en errores la filosofía moral?* (1912), sometió a crítica la teoría del utilitarismo. Entiende Prichard que el deber es independiente del concepto de bondad, evidente por sí mismo y no inferible. A su juicio, la ética en el sentido estricto de la palabra no incluye el concepto de bondad y se limita al examen del deber. De ahí que su teoría se denominara, más tarde, intuicionismo deontológico (del griego *deon*, deber) en contraposición al intuicionismo axiológico de Moore (del griego *axis*, valor). El intuicionismo deontológico ha sido la corriente dominante en la ética burguesa de Inglaterra entre 1920 y 1950.

Una de las personalidades más influyentes del neorrealismo en Inglaterra ha sido el ilustre filósofo *Bertrand Russell* (n. en 1872). Russell inició su actividad científica en la Universidad de Cambridge, en la esfera de la lógica matemática y de los problemas filosóficos de la matemática. Apoyándose en las investigaciones llevadas a cabo por la escuela inglesa de la lógica matemática, con G. Boole, en los trabajos de G. Peano y su escuela, así como en los del matemático alemán E. Schröder, Russell se lanzó a una investigación de gran estilo sobre la fundamentación lógica de la matemática, que expuso en sus *Principios de la matemática*, obra publicada en 1903.

El estudio de los trabajos del lógico alemán Gottlob Frege le llevó a

[19] G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1929, pág. VIII.
[20] Ibídem, pág. 148.
[21] Ibídem, págs. 1-2.

descubrir en el sistema de este último una contradicción lógico-formal, una de las antinomias más conocidas de la lógica y de la teoría de los conjuntos, antinomia que ha sido denominada "paradoja de Russell". Russell examinó los diversos procedimientos empleados para superar la antinomia aludida, así como otras antinomias entonces descubiertas, y decidió introducir la denominada teoría de los tipos al estructurar el sistema formal de la fundamentación lógica de la matemática. Elaboró detalladamente un sistema de jerarquía entre los tipos de objetos y lo utilizó como base de su obra en tres tomos *Principia Mathematica* (1910-1913). Con esta obra, Russell quería fundamentar la matemática con recursos lógicos y solamente lógicos, quería demostrar la tesis de que la matemática se reduce por entero a lógica. La idea de semejante reducción había sido enunciada ya por Leibniz.

Russell elaboró su programa para reducir la matemática a lógica, basándose en una concepción idealista de dichas ciencias. Veía la lógica como una especie de ciencia apriorística, independiente de la experiencia sensible, sin constituir un reflejo del mundo objetivo. Las verdades de la lógica, a juicio de Russell, son verdaderas "en todos los mundos posibles".

La diferencia entre las verdades lógicas (leyes de la lógica) y las verdades no lógicas es la que existe entre los juicios analíticos (tautologías) y los juicios sintéticos (empíricos). Al explicar lo que entiende por verdad lógica, Russell prestaba mucha atención a la forma lógica. Su doctrina sobre la forma lógica posee sentido científico vista como procedimiento técnico y se aplica ampliamente en la lógica matemática contemporánea.

No ocurre lo mismo con las bases filosóficas desde las que aborda Russell la forma lógica, entendida por él de manera idealista, como algo desvinculado del contenido. La verdad es, sin embargo, que el procedimiento de formalización viene determinado, en último término, por la esfera de la realidad estudiada y con ello dicho procedimiento refleja la dependencia en que se encuentran los recursos lógicos respecto del contenido objetivo.

Desde el punto de vista del materialismo dialéctico, la división de los juicios en analógicos (lógicos) y sintéticos (empíricos) es relativa. El que la lógica estudie formas lógicas, no hace de ella una ciencia apriorística; las verdades formuladas por la lógica, lo mismo que las de cualquier otra ciencia, se desprenden, en última instancia, del conocimiento del mundo, del desarrollo de la ciencia y de la práctica en el aspecto social y de la producción.

Según Russell, la matemática pura no es más que una ampliación de la lógica y, por tanto, tiene, lo mismo que esta última, un carácter apriorístico en el sentido arriba indicado. Consta de proposiciones formales del tipo: "de esto se sigue eso", que incluyen, exclusivamente, las denominadas constantes y variables lógicas, sin contener términos extralógicos de ninguna clase, específicos para las matemáticas. "Si nuestra hipótesis concierne no a una o a varias cosas particulares, sino a cualquier cosa, entonces nuestras conclusiones forman la matemática... La matemática puede ser definida como una doctrina en la que nunca sabemos de qué hablamos

ni si es verdadero lo que decimos." [22] La matemática —dice Russell— es, sencillamente, una tautología monstruosa.

La concepción —idealista— de la matemática formulada por Russell implicaba escindir lo singular y lo general, lo sensible y lo racional. "El pensamiento matemático —dice Russell— necesita de premisas que no se basen en los datos sensibles. Cada proposición general se encuentra fuera de los límites del conocimiento adquirido por medio de los sentidos, circunscritos por entero a lo individual." [23] Russell desechó en la matemática la fase sensible del conocimiento; separa del conocimiento de los objetos sensorialmente perceptibles el conocimiento de lo general —que, según Russell, es anterior a lo singular—. Al principio, esas ideas correspondían a la visión platónica de los objetos lógico-matemáticos propia del período neorrealista en la creación de Russell (véanse sus *Problemas de la filosofía*, 1911); luego recibieron una interpretación positivista.

La concepción idealista de la lógica y de la matemática creada por Russell quedó decididamente refutada por el desarrollo ulterior de la ciencia. Resultaron de gran importancia para esa refutación las investigaciones de Gödel y Church, así como el trabajo del propio Russell *Principia Mathematica*, escrito en colaboración con A. Whitehead, obra que desempeñó un gran papel en el avance de la lógica matemática. Es de suma importancia que el propio Russell, en el sistema de dicho trabajo, se viera obligado a utilizar proposiciones que contenían en sí la afirmación del mundo real (por ejemplo, sobre la infinitud del número de cosas en el mundo).

En esencia, Russell redujo a la lógica no sólo la matemática, sino, además, la filosofía. Desde su punto de vista, el objeto de la filosofía ha de consistir en el análisis lógico del lenguaje de las ciencias. Si Moore afirmaba que el análisis lógico ha de poner de relieve las diferentes variantes en que se emplean las palabras en el lenguaje de todos los días, según Russell la filosofía ha de convertirse en una crítica lógica tanto del lenguaje cotidiano como del lenguaje empleado en la ciencia natural y en la filosofía tradicional. Las ideas de Russell sobre el objeto de la filosofía fueron típicas, en general, del neopositivismo.

Pero Russell no se hizo positivista de una vez, y durante los dos primeros decenios del siglo no dejó de ser neorrealista. De todos modos, la evolución filosófica de Russell puede verse, toda ella, dentro del marco del neorrealismo y constituye un proceso de reducción, cada vez mayor, de las esferas de la realidad, a las que se atribuía existencia independiente: primero situaba en ellas las relaciones lógicas (análogas a los universales de Platón); luego redujo la realidad a las sensaciones; posteriormente, volvió a admitir la existencia de esencias lógicas ("hecho", "verdad", etc.).

Ya en el período en que creó los *Principia Mathematica*, el filósofo inglés empezó a examinar el mundo como una construcción lógico-matemática compuesta de hechos sensibles distintos, es decir, en último término compuesta por sensaciones. Entonces Russell entendía los fines del análisis

[22] *Nuevas ideas en matemáticas*, Recopilación, vol. I, San Petersburgo, 1913, página 83 (en ruso).

[23] B. Russell, *The Philosophical Importance of Mathematical Logic*. Monist, vol. XXIII, 1913, pág. 489.

lógico del modo siguiente: es necesario poner de relieve los hechos más simples (hechos atómicos), fijarlos en proposiciones elementales (proposiciones atómicas). "Las proposiciones atómicas pueden ser definidas... como proposiciones sin partes que puedan ser proposiciones, y sin contener en sí los términos "todo" o "algunos"." [24] A base de las proposiciones atómicas construye luego la parte teórica de la ciencia utilizando métodos lógico-formales.

Mediante su "análisis lógico", Russell creó la concepción idealista del atomismo lógico presentando la realidad como una combinación de sensaciones —separadas e independientes entre sí— que se fijan en proposiciones. En dicha concepción no se pretende plantear ningún problema concerniente al nexo que se da entre los "hechos" percibidos por los sentidos y el mundo exterior.

La obra más característica de este período en la evolución filosófica de Russell es la titulada *Nuestro conocimiento del mundo exterior como campo de acción del método científico en filosofía* (1914). Aunque esta obra de Russell vio la luz antes que su *Análisis del espíritu* (1921) y mucho antes que su *Análisis de la materia* (1927) y sus *Ensayos de filosofía* (1928), que suelen tomarse como expresión de sus concepciones filosóficas ya maduras, en aquélla los rasgos esenciales de su filosofía presentan ya una expresión bien definida.

"Este tipo de filosofía —escribió Russell en la obra citada, refiriéndose al atomismo lógico— que yo quisiera defender, no tiene muchos apasionados partidarios, pero el "neorrealismo"... está fuertemente empapado de su espíritu." [25] Escribe luego, Russell, que sólo reconoce dos tipos de "hechos estables" en la ciencia: "los hechos particulares de las sensaciones y las verdades generales de la lógica".[26]

Los hechos obtenidos a través de las sensaciones son, a juicio de Russell, las sensaciones mismas; primero, en los *Problemas de la filosofía*, Russell establece una diferencia entre "datos" y sensaciones, pero luego declara: "He llegado a la conclusión de que... los datos sensibles son idénticos a las sensaciones." [27] La doctrina de Russell acerca del conocimiento sensible era, en gran medida, una refundición de la doctrina de Hume y, en parte, de Berkeley, llevada a cabo aplicando el aparato científico de la lógica simbólica.

Según Berkeley, los objetos son complejos de sensaciones; según Russell, son construcciones lógicas. Russell definió la materia, primero, como "límite" de los datos sensibles; luego, como "perspectiva" en la que "convergen" las series temporales de los acontecimientos agrupados. Niega que puedan fundamentarse de manera rigurosa los procedimientos inductivos para la obtención de leyes generales y concibe las leyes de la naturaleza sólo como fórmulas que permiten inferir de ellas, por vía deductiva, consecuencias particulares a las que "puedan" corresponder, si la fórmula dada es "feliz", las sensaciones de un tiempo posterior.

[24] A. Whitehead y B. Russell, *Principia Mathematica*, vol. I, Cambridge, 1925, página XV.
[25] B. Russell, *Our Knowledge of the External World*, Londres, 1952, pág. 14.
[26] Ibídem, pág. 78.
[27] Ibídem, pág. 83.

Como Hume, Russell "admitía" la existencia del mundo exterior remitiéndose a la "creencia" extrateórica en tal existencia. Entendía que uno de los resultados más importantes de la lógica matemática moderna estriba en haber desplazado —a juicio suyo— fuera de los límites de la filosofía el problema de la existencia del mundo exterior.[28]

En realidad, dicho resultado no se desprende de la lógica matemática, sino tan sólo de su interpretación positivista. La verdad es que, como indicaba Lenin, es imposible, en rigor, demostrar la existencia del mundo externo con argumentos exclusiva y puramente teóricos, lógico-formales. El que la práctica —con ella se demuestra la veracidad del principio concerniente a la existencia de la realidad objetiva— no pueda ser reducida a un conjunto de operaciones lógicas, no significa ni que ésa sea "alógica" ni que la lógica haya logrado eliminar el problema desplazándolo más allá de los límites del examen científico-filosófico. El hecho aludido es, al contrario, una prueba de que resulta imposible aislar de manera absoluta la lógica y la filosofía respecto de la actividad práctica de las personas, o sea de la interacción que se da entre sujeto y objeto en la esfera social.

Russell empezó resolviendo en un sentido berkeleiano el problema del carácter del tiempo y el espacio. Entendía que cada sujeto, e incluso cada uno de sus órganos sensoriales, posee su tiempo y su espacio "particulares". El sistema de todos los tiempos y espacios "particulares" crea, al formarse, el espacio y el tiempo generales. Como objetos de la investigación científica, el espacio y el tiempo son, a juicio de Russell (quien, en este punto, se remite directamente a Berkeley) construcciones lógicas y carecen, como los demás objetos físicos, de existencia objetiva.

A juicio de Russell, la verdad es independiente del sujeto y se pone de manifiesto al confrontar las palabras —y, sobre su base, las proposiciones— con los "hechos". Pero Russell interpreta el "hecho" de manera subjetiva. En la lógica formal, utiliza el concepto de "hecho" como lo que hace que tal o cual juicio sea verdadero o falso; luego lo interpreta como cierto estado "neutral" en el sentido filosófico, o como cierto cambio de los datos de la conciencia y, en general, del sujeto cognoscente (de modo análogo, en su doctrina sobre las descripciones, Russell interpretó —como si no fuera predicado— el concepto de "existencia", y en la teoría de los denominados símbolos incompletos, el concepto de "objeto").

Russell comenzó a negar la existencia de una diferencia de principio entre lo material y lo espiritual; entendía que lo físico y lo psíquico son tan sólo diferentes características, diferentes aspectos del comportamiento del sujeto. Materia y espíritu serían como casos particulares del ser, como un concepto integrador del "sujeto del juicio" en general.

Sus razonamientos culminan reduciendo a sensaciones —es decir, a lo psíquico— lo físico mismo, la materia. De este modo Russell se aproxima a las concepciones de Hume y a las ideas de los machistas, quienes veían en la psicología una ciencia universal.

Afirmaba Russell que sus puntos de vista se distinguían, en principio, de los expuestos por los positivistas austriacos, dado que él admitía la "creencia" en la existencia del mundo externo y adoptaba una actitud crí-

[28] Cf. B. Russell, *Our Knowledge of the External World*, pág. 69.

tica —como todos los neorrealistas— respecto al convencionalismo y al solipsismo; no obstante, ha sido muy grande su influencia en el desarrollo de la variante británica del positivismo. Ya en la segunda década del siglo XX, Russell abrió el camino a la interpretación positivista de los resultados de la lógica (en las doctrinas sobre las descripciones y los símbolos incompletos), difundió el "atomismo lógico" y la reducción del análisis filosófico al lógico-formal, y luego formuló su concepción del "monismo neutral".

Durante los tres primeros lustros del siglo, Russell sostuvo concepciones sociológicas hostiles al marxismo. Ya en 1896 había publicado su trabajo antimarxista *La socialdemocracia alemana.* Las ideas de Russell, concernientes a las leyes del desarrollo social, se aproximaban a las teorías psicosociológicas de Mac Dougall y de Hobhouse. A juicio de Russell, la sociedad se mueve impulsada por las bajas pasiones de los individuos, como: apetencias de posesión, de poder y de gloria. Sus razonamientos en torno a dicha cuestión son afines a las ideas del fundador del "psicoanálisis", S. Freud.

Durante cierto tiempo Russell estuvo adherido a la Sociedad Fabiana y cuando estalló la primera guerra mundial se dedicó a hacer propaganda pacifista. Expuso sus ideas pacifistas en las obras *Principios de reconstrucción social* (1916), *La justicia en tiempos de guerra* (1916) y *El camino de la libertad* (1918).

Russell adoptó una actitud negativa frente a la moral cristiana y religiosa, a cuyas gazmoñas prédicas contraponía una vaga moral "de la ciencia y de la razón libre"; veía en el Estado y en los grandes monopolios una fuerza peligrosa para el individuo y su propiedad privada.

Pero a la vez que se apartaba de la política abiertamente imperialista, Russell mantenía una actitud negativa respecto a la lucha revolucionaria del proletariado. El programa positivo del "liberalismo empírico", como denominaba Russell a sus ideas político-sociales, no iba más allá de un vago socialismo corporativo y de imprecisos conceptos sobre la conversión de los Estados en "asociaciones" singulares. Los últimos decenios han aportado nuevos elementos a las concepciones filosóficas y político-sociales de Bertrand Russell.[29]

Aparece como fundador de la línea "ontológica" en el neorrealismo inglés *Samuel Alexander* (1859-1938). Sobre las ideas de Alexander ejercieron una gran influencia la teoría especial de la relatividad. de A. Einstein, las ideas de la geometría de cuatro dimensiones de H. Minkowski, como la teoría de la mutación formulada por De Vries. Algunas de las ideas de Alexander fueron anticipadas por el espiritualista James Ward (1848-1925).

La exposición más completa de las concepciones de Alexander se encuentra en las conferencias que este filósofo dio entre 1916-1918, publicadas posteriormente, en 1920, en forma de libro especial bajo el título de *Espacio, tiempo y divinidad.* Alexander interpreta en sentido idealista la teoría del espacio y tiempo como continuidad única espacio-temporal. El "espacio-tiempo", según Alexander, da origen, como "material neutral",

[29] Cf. sobre este particular el tomo VI de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

al espacio-tiempo "empírico"; en éste, gracias a un proceso evolutivo, surgen tanto los fenómenos materiales como los espirituales. Tenemos, pues, que, según Alexander, la materia es lo secundario, se deriva del espacio-tiempo entendido como materia primaria del mundo y como fuente de todas las cualidades empíricas.

La concepción de Alexander sobre el espacio-tiempo como sustancia primaria del mundo, "libre" de la materia y de las diferencias cualitativas que, a su juicio, sólo aparecen en el decurso del ulterior desarrollo del mundo, está en contradicción con la esencia de la teoría de la relatividad.

Según la doctrina de Alexander, el "espacio-tiempo" abstracto es "movimiento puro". Esto hace que la concepción ontológica de Alexander se convierta en una variedad del energetismo. "El movimiento —declara— no presupone que algo se mueva." [30] Alexander define la relación entre espacio y tiempo por analogía con la relación entre alma y cuerpo. "El tiempo es el alma del espacio, el espacio es el cuerpo del tiempo", tal es la "fórmula del espacio-tiempo".[31] En concordancia con este criterio, Alexander concibe el tiempo como principio activo, creador. El tiempo trae lo nuevo, introduce "cualidades empíricas" en el material inicial, exento de cualidad. Esta concepción del tiempo se aproxima a la concepción bergsoniana de la "duración" *(durée)*, lo que el propio Alexander subrayó en repetidas ocasiones.

El proceso en virtud del cual el tiempo engendra las cualidades empíricas constituye, según Alexander, un proceso peculiar de desarrollo o, como lo denominó su colaborador, biólogo y filósofo, *Conwy Lloyd Morgan* (1852-1936), "evolución emergente". Según esta teoría, en el proceso del desarrollo se observan no sólo cambios incesantes, aumentos y disminuciones, sino, además, la aparición espontánea, casual, de lo nuevo. En este último caso, aparece una nueva cualidad, y "su naturaleza específica no puede ser augurada antes de que aparezca".[32]

El hecho de que surjan nuevas cualidades en el proceso de desarrollo de la realidad, no queda explicado en la teoría de la "evolución emergente". Olvidándose, por una parte, de que no ya la aparición de una nueva cualidad, sino ni siquiera el proceso mecánico más sencillo como tal proceso pueden ser predichos sin una investigación previa y sin comprender su regularidad; olvidándose, por otra parte, de que las posibilidades de la previsión científica se amplían según sea el incremento de nuestro saber, los autores de la teoría citada llegan a un peregrino agnosticismo, según el cual resulta imposible explicar el origen de "nuevas cualidades".

La teoría de la "evolución emergente" afirma que la realidad consta de "niveles de realidad", discretos, los cuales se diferencian entre sí por la presencia de cualidades nuevas, "emergentes". Alexander distingue de cinco a siete "niveles", empezando con el de "espacio-tiempo" y terminando con el de "divinidad". El de divinidad es, a juicio de Alexander, el más elevado y sigue al de hombre, quien todavía no lo ha alcanzado.

[30] S. Alexander, *Space, Time and Deity*, vol. I, Londres, 1927, pág. 329.
[31] Ibídem, vol. II, pág. 38.
[32] C. L. Morgan, *Emergent Evolution*, Londres, 1927, págs. 64-65.

El hombre no puede llegar a conocer esta cualidad más elevada, pero aspira a ello, y esta aspiración constituye el impulso religioso. Alexander da a esa aspiración el nombre de "nisus" (del latín *nisus*, impulso, aspiración). El "nisus" constituye la fuerza motriz de la evolución emergente. "Muchos se contentan con decir —escribe Alexander— que esto (el nacimiento de nuevas cualidades.—*Red.)* es cosa de Dios. Yo no empleo su lenguaje, pues no lo considero científico, pero estoy de acuerdo con su espíritu." [33]

La teoría de la "evolución emergente" pretendía resolver el problema del tránsito de los cambios cuantitativos a cualitativos. Sin embargo, desde su posición no quedó de manifiesto ni mucho menos el nexo entre cantidad y cualidad. Los autores de la teoría a que nos referimos no han hecho más que dar un nuevo nombre al hecho de que surjan nuevas cualidades, pero no lo han explicado de ningún modo e incluso han llegado a proclamar como imposible su explicación racional.

En su teoría del conocimiento, Alexander presenta la razón, la psique, como uno de los "niveles" de la realidad. Reduce el conocimiento a una "relación de copresencia" entre la razón y su objeto. En este caso, si el objeto del conocimiento es una cosa física, la razón lo "contempla"; si es su propia actividad, la razón "se recrea" consigo misma; si es algún otro objeto animado, la razón queda "informada" de la vida psíquica de este último. En el proceso cognoscitivo, los sujetos tratan sólo con la idea de la cosa. Cuando, por ejemplo, es percibido un árbol, éste, como idea, entra en la conciencia del sujeto y se convierte en su contenido. Según la teoría del conocimiento de Alexander, entre la materia y la conciencia no hay diferencia de contenido, las dos son idénticas. En esta concepción, así como en el hecho de atribuir "razón" a todos los fenómenos de la realidad, se hace patente el idealismo de la filosofía de Alexander.

2. La sociología burguesa en Inglaterra.

A comienzos del presente siglo, la sociología burguesa se presenta en Inglaterra bajo el signo del idealismo y de la "colaboración" de clases con el fin de defender y consolidar las bases del Estado imperialista. Durante los primeros veinticinco años del siglo, sigue ocupando en ella un importante lugar la sociología reaccionaria sostenida por la escuela del idealismo "absoluto".

El geopolítico *Alford Mac Kinder* (1861-1947) defiende posiciones abiertamente imperialistas. La esencia de sus reaccionarias concepciones sociológicas consistía en el propósito de demostrar que el dominio británico era necesario dada la situación geográfica de Inglaterra, muy favorable al entender de Mac Kinder. Las reaccionarias ideas geopolíticas de este autor fueron recogidas, más tarde, por el geopolítico alemán Haushofer.

[33] S. Alexander, "Some explanations". En *Mind*, 1921, octubre, núm. 120, página 410.

Al mismo tiempo, en la sociología burguesa de ese país se difunden las teorías racistas que exaltan el derecho del fuerte. Entre quienes abogan por esas ideas figura el sociólogo *Alfred Kort Heddon* (1855-1940), que proclama la desigualdad de las razas e intenta justificar el yugo colonial en sus trabajos *Estudio del hombre* (1893) y *Las razas humanas y su distribución* (1924).

Durante dicho período, en la sociología burguesa de Inglaterra surgió y alcanzó sensible influencia una nueva escuela psicológica, subjetivo-idealista.

A dicha tendencia pertenecían, sobre todo, sociólogos burgueses de ideas liberales que defendían el imperialismo de manera algo encubierta, velando las profundísimas contradicciones del mismo. Los sociólogos psicologistas, en su búsqueda de procedimientos para "reorganizar" el imperialismo, exhortaban no a aniquilar el capitalismo, sino a "reformar" la conciencia humana, considerando que en ella radica la fuente de todos los vicios que se dan en el régimen económico-social existente. De este modo desviaban de las agudas contradicciones y de los problemas candentes de la vida social la atención de las masas trabajadoras.

Los sociólogos de más nota en dicha escuela son L. T. Hobhouse, H. Wells y W. Mac Dougall. *Leonard Trelawny Hobhouse* (1864-1929) expuso sus concepciones sociológicas en los trabajos: *Democracia y reacción* (1904), *Evolución social y filosofía política* (1911), y otros.

Según Hobhouse, el objeto de la sociología no estriba en la investigación de las leyes objetivas del desarrollo de la sociedad, sino en el "estudio de la interacción de las inteligencias individuales" y de los instintos, que, a su modo de ver, determinan el desarrollo de la vida social. Hobhouse se limita a la simple descripción de relaciones secundarias entre las personas. A su juicio, la sociedad es, ante todo, una integridad espiritual; su estructura posee carácter psicológico. Hobhouse formula una teoría idealista y metafísica del progreso. Entendía por progreso un movimiento armónico de la vida social en el marco del régimen existente. "El progreso social —escribe— puede ser visto como desarrollo del principio que aboga por la unión, colaboración y armonía de las existencias humanas." [34] El principio de la "armonía orgánica", de la "ayuda mutua" y de la "colaboración", principio que es, según Hobhouse, ley del desarrollo social, va dirigido a encubrir las contradicciones de clase de la sociedad burguesa.

Las reaccionarias concepciones sociológicas de Hobhouse resultan patentes en su posición frente al problema de las clases sociales. Hobhouse niega que existan clases sociales bajo el capitalismo y considera que no se da base alguna para la diferenciación de las mismas. Por clases únicamente puede sobreentenderse algo enteramente subjetivo, como por ejemplo la "opinión" de las personas acerca de sí mismas, acerca de su pertenencia a tal o cual grupo social, asociación o comunidad. Entiende Hobhouse que el Estado se halla por encima de la sociedad y proporciona el bienestar a todos los ciudadanos.

[34] L. T. Hobhouse, *Social Evolution and Political Theory*, Nueva York, 1922, página 127.

El sentido objetivo de estos razonamientos de Hobhouse estriba en defender los intereses de las clases gobernantes contra el movimiento obrero —ascendente antes de la primera guerra mundial—, en hacer la apología del régimen burgués. Hobhouse elaboró la denominada teoría psicobiológica de la guerra, según la cual ésta no es el resultado de la acción que ejercen determinadas causas sociales históricamente concretas, sino expresión de los instintos de miedo, pretendidamente innatos, del hombre; expresión de su "naturaleza belicosa", de su afán de poder, etc. Al mismo tiempo, Hobhouse se declara contra la guerra desde posiciones pacifistas burguesas y cosmopolitas. Veía en la creación de un Estado internacional el medio para acabar con la guerra. "No existe ninguna firme garantía de una paz constante —escribió— mientras no se cree un Estado internacional." [35]

En el período a que nos referimos, influyó no poco sobre la sociología burguesa el sociólogo psicologista inglés *William Mac Dougall* (1871-1938).

En 1908 publicó su principal trabajo sociológico titulado *Introducción a la psicología social.* Es autor, además, del libro *Cuerpo y razón* (1912) y otros. A Mac Dougall se debe la fundación de la llamada psicología hórmica, según la cual se entiende que lo primario respecto a todo lo vivo es cierta fuerza mística denominada "hormé".

De la "hormé" y de los instintos, que se basan en ella, hace derivar Mac Dougall todas las formas de la actividad humana, tanto personal como social. "...Los impulsos —escribe— son una fuerza espiritual que sostiene y forma la vida toda, de las personas y de las sociedades." [36] Mac Dougall los concebía como "principales fuentes y fuerzas motrices de todo pensamiento y acción, individual y colectiva", como "grandes fuerzas estimulantes" [37] de la vida del hombre y de la sociedad, fuerzas que han de colocarse en el fundamento de la psicología social como base de todas las ciencias sobre la sociedad.

En opinión de Mac Dougall, la sociedad humana no forma una comunidad histórica concreta de personas caracterizada por un determinado nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, sino un sistema de fuerzas psíquicas que forma la personalidad. A su modo de ver, las masas populares no hacen sino frenar el progreso de la sociedad y dificultan la solución racional de los problemas tocantes a la colaboración pacífica entre los pueblos. Los movimientos de carácter popular, en opinión suya, son únicamente manifestación de cierto "instinto gregario" que es —decía— uno de los elementos desmoralizadores más importantes de la historia.

Mac Dougall, lo mismo que otros sociólogos psicologistas, abogaba por la reaccionaria idea de que es necesario dejar al pueblo sin posibilidad alguna de participación en la vida política de la sociedad. En esa actitud se reflejaba el miedo de los sociólogos burgueses ante el ascenso del movimiento obrero, que había alcanzado gran intensidad en Inglaterra antes de la primera guerra mundial.

[35] L. T. Hobhouse, *Questions of war and peace*, Londres, 1916, pág. 199.
[36] W. Mac Dougall, *An Introduction to Social Psychology*, Londres, 1950, pág. 46.
[37] Ibídem, pág. 47.

3. Descubrimientos de los naturalistas ingleses a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Su significado filosófico.

En el período indicado, entre los naturalistas ingleses predominan sin duda alguna las ideas materialistas. Se registran, en Inglaterra, notables descubrimientos en física, fisiología, etc.; científicos ingleses descubrieron el electrón, crearon la teoría de la radiactividad y explicaron la naturaleza de los rayos de Roentgen.

El electrón fue descubierto por *Joseph John Thomson* (1856-1940), si bien el término de "electrón" había sido ideado por el físico inglés *Johnston Stoney* (1826-1911).

Thomson demostró que los rayos catódicos constituyen un flujo de electrones y que la masa de estos últimos es, aproximadamente, dos mil veces menor que la masa del átomo de hidrógeno. Este descubrimiento hizo que se desplomara la concepción vieja, metafísica, de los átomos; resultó que los átomos eran complejos y divisibles y estaban dotados de una estructura interna.

También descubrió Thomson las diferencias de los átomos del neón por su masa, con lo cual demostró que los átomos de un mismo elemento. si se trata de un elemento no radiactivo, no son idénticos entre sí y pueden diferenciarse por su masa. Partiendo de esta base, F. Soddy introdujo el concepto de "isótopo" (1913). Con esto se descargó otro golpe a las concepciones metafísicas según las cuales los átomos de un elemento se consideraban absolutamente idénticos entre sí. Las investigaciones de Thomson contribuyeron a la elaboración de nuevas concepciones acerca de la estructura de la materia, concepciones que confirman las tesis del materialismo dialéctico.

Una vez descubierto el electrón, se vio con claridad que la carga eléctrica negativa tiene un portador material discreto; sin embargo, faltaba mucho aún para ver con claridad lo que sucede con la carga positiva. Al principio, Thomson suponía que la carga positiva está uniformemente distribuida por todo el átomo y que en éste se hallan incrustados algunos electrones. Más tarde, sobre todo después de descubierto el núcleo atómico (1911), semejante modelo estático fue rechazado por los físicos.

A comienzos del siglo XX, *Oliver Joseph Lodge* (1851-1940) ideó un modelo dinámico del átomo, según el cual en el centro de éste, como si se tratara de un Sol en miniatura, se encuentra una carga positiva y en torno a ella giran a velocidades inmensas los electrones negativos. Lodge escribió que "la teoría eléctrica de la materia", el reconocimiento de la electricidad como "sustancia fundamental" nos aproxima a la demostración teórica "de lo que ha preocupado constantemente a los filósofos, a saber: la unidad de la materia".[38] No obstante, hasta 1911 dicho modelo no se apoyó sobre una base experimental suficiente.

En el campo de la filosofía, Lodge mantenía concepciones en alto grado reaccionarias. Se ocupaba de espiritismo, defendía activamente ideas oscurantistas procurando aprovechar para ello los datos de la ciencia na-

[38] Oliver Lodge, *Electrones*, San Petersburgo, 1904, pág. 119.

tural. "El famoso físico inglés Lodge se lanzó a defender a Dios de los ataques de Haeckel",[39] dijo Lenin.

Entre los científicos ingleses, excepción hecha de casos rarísimos, no había dudas acerca de la realidad objetiva de los átomos. Sobre este particular, las concepciones de machistas y energéticos obtuvieron, en Inglaterra, resultados insignificantes. Esto se explica también por el hecho de que en este país eran muy fuertes las tradiciones de la atomística materialista. Dichas tradiciones encontraron resonancia, en particular, en la intervención que el físico R. W. Ricker hizo en el Congreso celebrado por los naturalistas ingleses en Clasgow (1901); desde las posiciones del materialismo espontáneo, Ricker defendió la realidad y la cognoscibilidad de los átomos y de las moléculas.

Sostuvo principios materialistas y, al mismo tiempo, espontáneamente dialécticos —en el terreno de la investigación—, el gran sabio inglés *Ernest Rutherford* (1871-1937). Siendo aún estudiante, en 1891 presentó un informe sobre la evolución de la materia y expuso ideas —sumamente revolucionarias en aquel entonces— en el sentido de que los átomos son divisibles y constan de partículas componentes más sencillas. Más tarde, al estudiar los fenómenos de la radiactividad, demostró científicamente que así era.

La investigación de dicho fenómeno desde su parte material, o sea el elucidar el carácter de los elementos químicos que participan en él llevó a Rutherford a crear, junto con F. Soddy, la primera teoría de la radiactividad (1902); según dicha teoría, el radio, al emitir rayos alfa —es decir, átomos de otro elemento ionizados (del helio)— se transforma en helio y en emanación (elemento químico peculiar). Por consiguiente, concluían Rutherford y Soddy, la radiactividad constituye una desintegración y transformación de los elementos químicos. Esto significaba el triunfo de una concepción nueva, dialéctica, de los átomos y de los elementos, concepción llamada a producir una revolución en la ciencia. De este modo, el punto de vista indicado dispuso de una firme base empírica, de la que carecía once años antes, cuando Rutherford empezó a sostenerlo. "A la idea de la invariabilidad de los átomos —escribió Rutherford— se le asestó un fuerte golpe cuando, en 1902, se descubrió que los átomos de dos elementos muy conocidos, el uranio y el torio, sufren un auténtico proceso de transformación espontánea, aunque a ritmo sumamente lento."[40]

A Rutherford le atraen, sobre todo, las ideas que afirman las nuevas concepciones de la materia como realidad objetiva rica en propiedades y compuesta de micropartículas de compleja estructura. No se ocupó, de manera especial, de los problemas de la teoría del conocimiento; se limitó, sencillamente, a calificar de absurdos los intentos reaccionarios de definir las cosas como complejos de sensaciones y eliminar de la ciencia natural el concepto de materia y la representación materialista de los átomos, así como de sus partículas componentes, más pequeñas. Pero, a diferencia

[39] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo.* En *Obras completas,* t. 14, ed. esp. cit., pág. 345.

[40] E. Rutherford, "Alquimia contemporánea". En *Progresos de las ciencias físicas,* t. XIX, cuad. 1, 1938, pág. 19 (en ruso).

de Boltzmann y de Planck, por ejemplo, Rutherford no luchó activamente contra la epidemia idealista en física, lo que debilitó en gran medida sus posiciones filosóficas.

En sus investigaciones, Rutherford se guió por la profunda convicción —aunque no formulada filosóficamente— de que los objetos estudiados por la física, incluidos los átomos y sus partes componentes, son reales, y de este modo llegó al descubrimiento de la desintegración y transformación artificiales de los elementos (1919).

Bombardeando la sustancia con partículas alfa, Rutherford descubrió que algunas de ellas se dispersan (se desvían y hasta parece como si rebotasen hacia atrás). Esto sería imposible de ser verdadero el modelo estático de J. J. Thomson. Había que suponer, por ende, que ese modelo no corresponde a la realidad objetiva y que el átomo está estructurado de alguna otra manera. Los cálculos pusieron de manifiesto que en el centro del átomo ha de encontrarse un núcleo de diámetro aproximadamente cien mil veces menor que el del átomo. Contra ese núcleo chocaban las partículas alfa que rebotaban hacia atrás.

Por consiguiente, el átomo ha de representarse como un pequeño sistema solar: en torno al núcleo, como "astro" central, giran electrones, a modo de planetas en miniatura.

Prosiguiendo sus trabajos sobre el "bombardeo" de la sustancia con rayos alfa, Rutherford descubrió el hecho de la transformación artificial de los elementos (1919). Ya antes de Rutherford, muchos físicos habían observado que de la sustancia bombardeada saltan ciertas partículas, las cuales siguen, a veces, un largo recorrido. Pero el hecho no pasaba de observación empírica, no había llevado a conclusiones teóricas serias; los físicos no se paraban mucho a reflexionar acerca de las causas del fenómeno observado. Rutherford, para quien el problema capital de la investigación científica fue siempre el "porqué" de las cosas, decidió investigar la causa del fenómeno indicado, y la halló. Comprobó que los átomos de nitrógeno, contenido en el aire. al ser bombardeados con partículas alfa sufren una descomposición artificial y se convierten en átomos de hidrógeno con emisión de protones (núcleos del átomo de hidrógeno), hecho que provoca la aparición de partículas que recorren largas trayectorias.

Los éxitos alcanzados por Rutherford, sus discípulos y colaboradores contribuyeron en gran medida a que los físicos (según imagen feliz de Lenin) se apartaran cada vez más del átomo, se aproximasen al electrón y, luego, al núcleo atómico. Este fue el camino real por el que avanzó la revolución en física.

Después de los descubrimientos de Rutherford, alcanzaron singular importancia científica y filosófica las investigaciones llevadas a cabo en el campo de la roentgenología. *William Henry Bragg* (1862-1942), con su hijo *William Lawrence Bragg* (n. en 1890), demostraron (1913) que cada elemento químico posee su espectro propio (característico), gracias a lo cual es posible descubrir la presencia de un elemento dado y la existencia de otros elementos, antes desconocidos. En 1915, los Bragg mostraron que, aplicando los rayos X, es posible descubrir no sólo la posición del centro del átomo, sino, además, la distribución de los electrones. Con

esto se demostraba, una vez más, la realidad objetiva de átomos y electrones.

La orientación seguida por Laue y los Bragg en sus investigaciones fue continuada por *Henry Moseley* (1887-1915). En 1913, Moseley vio que entre el espectro de rayos X característico de un determinado elemento químico y el lugar ocupado por ese mismo elemento en el sistema periódico de Mendeleev, se da una conexión regular que puede ser expresada matemáticamente como función de la serie de los números naturales.

Según Moseley, el incremento regular del número de orden, al pasar de un elemento al siguiente, demuestra que en el átomo existe cierta magnitud básica y que "esta magnitud no puede ser otra cosa que la carga del núcleo central, positivo..." [41] De ello infería Moseley que, por lo visto, las propiedades químicas dependen de la carga del núcleo o del número atómico —que es igual a esa carga— del elemento.

El descubrimiento de Moseley resultó de importancia esencial para la teoría de la estructura del átomo. Eliminaba el bache que existía antes entre la ley periódica y los nuevos descubrimientos experimentales de la física; con ello se consolidaba la idea de que la ley periódica, como ley objetiva de la naturaleza, es incontestable. Al mismo tiempo ponía de manifiesto que al relacionar entre sí dos campos de investigación antes separados, se penetra con mayor facilidad en la esencia de cada uno de ellos. Resulta, además, que la clave para descubrir lo esencial en un círculo de fenómenos se desprende del otro círculo de fenómenos.

Los trabajos de Moseley consolidaron aún en mayor grado la concepción materialista del átomo y de sus partes estructurales componentes. A la vez, mostraron que era posible tratar con mucha más profundidad dialéctica la ley periódica y las nuevas concepciones —relacionadas con ella— sobre la estructura del átomo: el incremento cuantitativo del número de orden del elemento (correspondientemente a la carga del núcleo) en una misma magnitud, da siempre origen a que un elemento, cualitativamente determinado, se transforme en otro cualitativamente distinto.

El descubrimiento de Moseley facilitó, asimismo, la explicación de varias cuestiones confusas concernientes al sistema periódico de los elementos, cuestiones que, al no poderse resolver, permitían a machistas y energéticos (por ejemplo a Ostwald) poner en duda la objetividad de la misma ley periódica. Dicho descubrimiento eliminaba las llamadas "anomalías" del sistema periódico, es decir, el que en algunos lugares del sistema elementos pesados estuvieran no después, sino antes de los más ligeros (por ejemplo, el telurio ante el yodo). Esto contradecía la formulación anterior de la ley periódica, debida a Mendeleev, según la cual las propiedades de los elementos dependen de su peso atómico. Gracias al descubrimiento a que nos referimos, se vio que dichas propiedades dependen de una característica más fundamental de los átomos: de la carga del núcleo, carga que determina, de manera rigurosa y unívoca, la posición de cada elemento en el sistema, con la particularidad de que el telurio figura realmente antes que el yodo, pues su número atómico es menor que el del yodo en una unidad, etc.

[41] *Philosophical Magazine*, 1913, vol. 26, núm. 156, pág. 1024.

En el terreno de la *cosmogonía*, apareció entre los científicos ingleses la tendencia a considerar el origen del sistema solar como resultado de un cataclismo cósmico. Una hipótesis de ese tipo sostuvo en 1916 *James Hopwood Jeans* (1877-1946), uno de los científicos más ilustres de la denominada "escuela de Cambridge" del idealismo "físico". Jeans defendía el criterio de que el universo es finito, ha sido creado y ha de sufrir una "muerte térmica" en un futuro no lejano; admitía, asimismo, que la Tierra es "el único cuerpo apto para la vida en todo el universo".[42]

El sistema solar, según Jeans, surgió como resultado de un cataclismo debido a que una estrella pasó cerca del Sol; del Sol se desprendió una enorme corriente de gas incandescente, que luego se dividió y formó los planetas. Esta hipótesis no pasa de ser una conjetura totalmente arbitraria y deja sin explicar numerosas particularidades del sistema solar.

En la concepción que del mundo tenía Jeans se da una nota importante de agnosticismo. Entendía Jeans que un investigador del cosmos nunca puede estar seguro de los resultados que obtenga en sus indagaciones. "La única afirmación positiva que podemos hacer es la de que en cosmogonía no hay nada fidedigno." [43] Las concepciones idealistas de Jeans, no del todo estructuradas aún en el período que examinamos, se convirtieron, con el tiempo, en un sistema ("mentalismo").

En el desarrollo de la *fisiología* se destaca el científico inglés *Charles Sherrington* (1857-1952). Son de mucho valor sus investigaciones concernientes a la fisiología del sistema nervioso, en particular a la regularidad de la actividad refleja de la médula espinal; Sherrington amplió en gran medida las ideas existentes acerca de la interrelación entre los procesos de excitación y de inhibición en la actividad del sistema nervioso central.

Por sus concepciones fisiológicas es posible considerar a Sherrington como materialista espontáneo, inclinado al mecanicismo. Pero este fisiólogo hizo manifestaciones antimaterialistas; sostuvo, por ejemplo, que no hay modo de afirmar, con seguridad, si la mente del hombre tiene alguna relación con el cerebro; que el hombre se divide en dos partes: en cuerpo mortal y en espíritu de vida eterna, independiente del sistema nervioso; que no deja de ser nocivo dedicarse a conocer el mundo interno, subjetivo, del hombre, pues nuestro planeta será víctima de un cataclismo en cuanto el hombre llegue a conocerse a sí mismo, etc.

Lo que define a Sherrington como hombre de ciencia, empero, no es su incongruencia filosófica, sino sus investigaciones fisiológicas originales —en el terreno de la fisiología de la médula espinal—, llevadas hasta un alto grado de precisión, investigaciones que consolidaban, de manera objetiva, la posición materialista y dialéctica en la ciencia natural.

[42] J. Jeans, "La hipótesis de Laplace en la doctrina moderna sobre el origen del mundo". Véase el libro: *Una novísima doctrina sobre el origen del mundo.* Moscú, 1923, pág. 38 (en ruso).

[43] Ibídem, pág. 40.

4. Difusión de la filosofía marxista.

La difusión del marxismo en Inglaterra, a comienzos del siglo XX, se debe, ante todo, a la actividad de la Federación Socialdemócrata, la organización política más importante del proletariado inglés en aquel entonces. "...En toda Inglaterra, *únicamente* los socialdemócratas británicos, durante decenios, llevaron a cabo una propaganda, una agitación sistemáticas en consonancia con el espíritu marxista",[44] indicó Lenin. Escribió Lenin en términos de hondo agradecimiento acerca de la ayuda prestada en 1902, por los socialdemócratas ingleses, con Quelch al frente, para que pudiera publicarse la *Iskra*[45] en Londres. El trabajo de la Federación se desenvolvía en condiciones extraordinariamente difíciles. La burguesía inglesa, que había acumulado ya una enorme experiencia en la dirección política del país, supo rematchar, con su hábil táctica, las tendencias oportunistas en las filas de la clase obrera, de modo especial entre los dirigentes tradeunionistas. Los sociólogos burgueses, que por aquel entonces comprendían sin equivocarse el peligro que para la sociedad capitalista representaba el marxismo, publicaban uno tras otro libros para "refutar" la filosofía marxista y la economía política del socialismo científico.

Adoptaron, asimismo, una posición profundamente equivocada, respecto al movimiento obrero, los miembros de la Sociedad Fabiana, la corriente del socialismo "estatal" y "municipal" que había alcanzado mayor influencia en Inglaterra, al llegar el siglo XX. Los fabianos negaban el socialismo científico, sustituyeron la táctica revolucionaria por el reformismo, declararon a los marxistas "doctrinarios", "sabios de gabinete", ocupados en afirmar la lucha de clases y la colectivización de los medios de producción en vez de ocuparse de "problemas prácticos".

Adoptaron una posición análoga, hostil al marxismo revolucionario, los jefes del Partido Laborista Independiente, oportunista, "independiente" tan sólo del socialismo, según palabras de Lenin, pero muy dependiente de la burguesía liberal. Las ideas de dicho partido sirvieron de base, en gran medida, a la actividad del Partido Obrero —formado en 1900—, primer partido de masas de la clase obrera inglesa.

A comienzos de siglo, la propaganda del marxismo, en Inglaterra, se efectuaba en torno a las publicaciones periódicas de la socialdemocracia británica: el semanario *Justicia* y la revista *El Socialdemócrata* (desde 1912, *El Socialista Británico*). La Editorial Siglo XX dio a la luz varias obras de C. Marx: *El Capital*, *Miseria de la filosofía*, *Salario, precio y beneficio*, y otros, así como el *Nuevo catecismo socialista*, de H. Quelch y B. Bax, la *Economía del trabajo*, de H. Quelch, la *Breve historia de la Comuna de París*, de E. B. Bax, y otros.

El organizador y el alma de la propaganda del marxismo fue, en Inglaterra, *Harry Quelch* (1858-1913), quien combinaba su gran trabajo práctico con la actividad teórica. Inició su labor ya en la última década del siglo XIX, interviniendo en varias polémicas contra la concepción del

[44] V. I. Lenin, *Harry Quelch*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. XIX, pág. 333.
[45] Ibídem.

"socialismo de Estado" de los fabianos y contra el maltusianismo. Influido, al principio, por las ideas del reformismo burgués de Henry George, Quelch, a finales del decenio indicado, hizo suyas las ideas marxistas y las defendió tenazmente. En torno suyo se agruparon varios autores: E. B. Bax, A. Hessell, J. B. Askew, S. Terry, F. Rotsein y otros.

En las publicaciones de los marxistas ingleses se subrayan sus convicciones materialistas, aunque con ciertas reservas. "El "socialismo" hasta ahora ha sido materialista y ha estado contrapuesto a las caducas ideologías basadas en el dogma teológico —escriben los autores del *Catecismo socialista*—, pero no tiene el propósito de elevar a categoría de dogma esa condición suya. Es muy probable que se mantenga como ahora hasta que se demuestre, y en la medida en que se demuestre, que el materialismo científico de hoy, a su vez, no es una adecuada concepción del universo." [46]

Frente al evolucionismo simplista dominante entonces entre los naturalistas y filósofos positivistas, los marxistas ingleses subrayaban su visión dialéctica del desarrollo, que presuponía la existencia de saltos, de revoluciones. "La revolución es una parte esencial de la evolución —escribió S. Terry—, y en la naturaleza no culmina ninguna evolución sin revolución." [47] No son menos necesarias las revoluciones en la vida social. Terry hizo hincapié en la importante idea de que las revoluciones sociales no presuponen obligatoriamente la violencia; la culpa de que se aplique la violencia es de la clase dominante, que no repara en medios "para defender lo que ya no puede ser defendido".[48] También J. B. Askew explica que las formas evolucionistas y revolucionarias del desarrollo constituyen una unidad. "Para comprender el marxismo —escribe— debemos comprender su base dialéctica... La dialéctica no nos muestra la naturaleza tal como habitualmente estamos inclinados a concebirla, sino... como una serie de procesos que, al llegar a un determinado punto, engendran su propia contraposición..." [49]

Se situaba en un primer plano el análisis teórico del problema concerniente a la correlación entre evolución y revolución porque reformistas y revisionistas atacaban el marxismo revolucionario.

H. Quelch y otros marxistas sometieron a dura crítica el revisionismo. Respondiendo a los "reproches" que los liberales dirigían a la socialdemocracia británica por su intransigencia con la ideología y la política burguesas, así como a las afirmaciones de que el "socialismo continental" era más "blando", Quelch afirmaba que el socialismo continental no era Bernstein, sino W. Liebknecht. "Desde el punto de vista bernsteiniano, entre los objetivos del socialismo y los de los liberales contemporáneos hay tan pocas diferencias que resulta difícil encontrar razones suficientes para que exista un partido independiente de la clase obrera." [50]

Poniendo al desnudo las raíces de clase del revisionismo y del reformismo, J. Askew mostró cómo el revisionismo tomaba su doctrina de los

[46] E. B. Bax y H. Quelch, *A New Catechism of Socialism*, Londres, 1901, pág. 30.
[47] *The Social-Democrat*, 1905, abril, vol. IX, núm. 4, pág. 207.
[48] Ibídem, pág. 205.
[49] Ibídem, septiembre, núm. 9, págs. 532-533.
[50] Ibídem. enero, núm. 1, pág. 15.

ideólogos burgueses. Critica el libro del laborita inglés Mac Donald *El socialismo y la sociedad* y, al hacerlo, descubre el nexo que se da entre las ideas de este jefe de los reformistas ingleses y la "teoría orgánica de la sociedad", de Spencer.

H. Quelch y sus colaboradores explicaron la esencia de la interpretación materialista de la historia, de la teoría de las clases y de la lucha de clases, de los principios fundamentales del socialismo científico.

Los marxistas británicos dedicaron mucha atención a la crítica de la sociedad capitalista, de su injusticia y de su inhumanidad. "Nosotros acusamos al sistema contemporáneo de la sociedad —escribió Quelch— y decimos que está basado en la injusticia, en el engaño, en la rapiña." [51] La socialdemocracia estima que la revolución social es necesaria, que es preciso aniquilar el Estado de clases y acabar con el dominio capitalista para liberar de la esclavitud a la clase obrera. Sin embargo, no son las consideraciones éticas las que llevan a los marxistas al socialismo; "el socialismo es una teoría económica".[52]

"La Federación Socialdemócrata no puede darse por satisfecha con la simple defensa de los principios abstractos y de la teoría del socialismo —decía Quelch—, sino que ha de dar vida real a esta teoría." [53] El socialismo no es una utopía, como sostienen los ideólogos burgueses, sino "una teoría de la sociedad humana organizada, teoría que se fundamenta en el conocimiento de la historia del pasado y reconoce que la sociedad humana es resultado de un desarrollo multisecular. La sociedad humana, en todas sus relaciones materiales, depende de las cosas materiales".[54]

Sin embargo, tampoco en las filas de la propia socialdemocracia había unidad completa respecto a los problemas teóricos. En particular E. B. Bax intentó "perfeccionar" el materialismo histórico; quería demostrar que, en el proceso histórico, actúan dos fuerzas determinantes: las condiciones materiales, ante todo las económicas, y la razón o "condiciones psicológicas".

Bax completaba su denominada concepción "sintética" de la historia con el idealismo subjetivo en la teoría del conocimiento, y definía la realidad como conjunto de "impresiones de nuestra conciencia ajustadas a determinados conceptos o, si se quiere, a determinadas ideas".[55]

El revisionismo teórico fue, en esencia, lo que condujo a Bax a su defección política durante la primera guerra mundial. En diciembre de 1914, Hyndman y Bax publicaron un artículo titulado *El socialismo y la guerra*, que se convirtió en una especie de "justificación teórica" del social-chovinismo. En el artículo se negaban las causas económicas de la guerra, que se hacía "derivar" de la psicología de los junkers prusianos.

[51] *Is Socialism advantageous to the Individual?* Report of Public debate between H. Quelch & C. H. Moore, Londres, 1907, pág. 2.
[52] E. B. Bax y H. Quelch, *A New Catechism of Socialism*, pág. 6.
[53] H. Quelch, *The Social-Democratic Federation. Its Objects, Its Principles and Its Work*, Londres, 1907, pág. 6.
[54] *Is Socialism advantageous to the Individual?* Report of public debate between H. Quelch & C. H. Moore, págs. 1-2.
[55] E. B. Bax, *Los límites de la concepción materialista de la historia.* Vid. Colección *El materialismo histórico*, publicado bajo la dirección de S. Semionovski, Moscú, 1923, pág. 58.

Las ideas de Hyndman y Bax fueron duramente criticadas desde las páginas de la revista *Plebs*.[56] Desenmascarando los sofismas de los social-chovinistas, el autor del artículo *Defensa del materialismo histórico* escribió que al considerar como causa de la guerra el miedo de los junkers prusianos ante el desarrollo del capitalismo germano por una parte y ante el impulso de la socialdemocracia por otra, los propios Hyndman y Bax muestran, de hecho, que "la fuente de la guerra no es psicológica, como afirman, sino que radica en las circunstancias y relaciones económicas del mundo capitalista".[57]

En el Congreso de Salford, celebrado por el Partido Socialdemócrata Británico durante la primavera de 1916, la mayoría de los delegados se declararon contra el chovinismo y la guerra. Este partido, después de limpiar sus filas de socialchovinistas, se mantuvo fiel a su deber internacionalista y se adhirió al programa de Zimmerwald. Después de unirse con otras varias organizaciones marxistas, formó el núcleo del Partido Comunista de la Gran Bretaña. Los marxistas ingleses, fieles a las teorías del marxismo, las defendieron en lucha contra los reformistas y prepararon el terreno para la ulterior penetración del marxismo-leninismo en las filas del proletariado inglés.

*

A comienzos del siglo actual, la filosofía y la sociología, en Inglaterra, se hallan determinadas, en gran parte, por las singularidades de la época imperialista, en la que dicho país había entrado ya durante el último cuarto del siglo pasado.

Aún sigue imperando, a comienzos del siglo xx, la filosofía del "idealismo absoluto", que lucha abiertamente contra el materialismo y la ciencia y se da la mano con la religión y el misticismo; al mismo tiempo, se desarrolla la corriente subjetivo-idealista del "humanismo", afín al pragmatismo norteamericano.

En la linde de los dos siglos, los científicos ingleses J. J. Thomson, F. Soddy y E. Rutherford hacen varios descubrimientos sobre la estructura del átomo y formulan una teoría de la radiactividad que, en esencia, confirma el materialismo.

Durante los dos primeros decenios del siglo xx, se registra en Inglaterra un serio avance de la técnica, de la ciencia natural y de la matemática; sobre este fondo, se desarrollan las corrientes filosóficas del "neorrealismo" y del análisis lógico; sus adalides, tergiversando en sentido idealista los datos de la ciencia, se presentan como creadores de formas sutiles del idealismo denominadas filosofía de la "evolución emergente" y, después, "monismo neutral". Dichas escuelas filosóficas, renovando un poco y "perfeccionando" el viejo idealismo de cuño platónico, avanzaron pasando del idealismo objetivo al subjetivo.

Para la ética inglesa de ese período, resulta característica la renuncia a la teoría del utilitarismo —tradicional en Inglaterra—, la revisión de

[56] La revista *Plebs* era el órgano de la denominada Alliance Plebs. En sus páginas solían tratarse ampliamente los problemas de la filosofía marxista.

[57] *The Plebs Magazine*, 1915, mayo, vol. VII, núm. 4, pág. 81.

los sistemas precedentes, la intensificación de las tendencias idealistas objetivas y el paso de la ética como teoría de la conducta moral al análisis formal de los conceptos morales al margen de los problemas sociales. El pensamiento ético burgués de Inglaterra entra en una profunda crisis ideológica, de la que no ha logrado salir ni siquiera en nuestros días.

En vísperas de la primera guerra mundial, la burguesía imperialista de Inglaterra se ve ante la necesidad acuciante de defender y consolidar su imperio colonial, lo que provoca la creación de varias teorías sociológicas reaccionarias en que se pretende justificar el expansionismo del imperio británico y se defiende la idea de la superioridad de los anglosajones. Al mismo tiempo surge la escuela psicosociológica, que niega la existencia de leyes históricas objetivas en el desenvolvimiento de la sociedad y lucha contra el marxismo.

En esos años, defendieron las ideas teóricas del marxismo un grupo de socialistas británicos, al frente de los cuales se encontraba H. Quelch, adherido a la Federación Socialdemocrática. Al luchar contra los francos apologistas del capitalismo y también contra los reformistas de la Sociedad Fabiana, H. Quelch y sus compañeros se esforzaban por unir la concepción marxista del mundo con el movimiento obrero que se desarrollaba en Inglaterra.

CAPITULO XIV

LA FILOSOFIA Y LA SOCIOLOGIA EN FRANCIA DESDE PRINCIPIOS DE LA EPOCA IMPERIALISTA HASTA EL TERMINO DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

A fines del siglo XIX y principios del XX, el capitalismo francés alcanzó la fase imperialista de su desarrollo. Avanzó a grandes pasos la concentración de la producción, en especial de la industria pesada. El capital financiero que surge de la fusión del capital industrial y el bancario subordinó a sí mismo la economía del país.

Pese a su sensible avance industrial, Francia, por el nivel en que su industria se encontraba, iba a la zaga de los EE. UU., de Alemania y de Inglaterra.

Como potencia colonial, con inmensos territorios en Africa y Asia, Francia intensificaba de año en año la explotación de los pueblos de sus colonias.

Refiriéndose a la peculiaridad del imperialismo francés, Lenin escribió: "A diferencia del imperialismo inglés, colonialista, el francés puede denominarse imperialismo usurario." [1]

A principios de siglo, la clase obrera francesa, que conservaba solícitamente las grandes tradiciones de la Comuna de París, era objeto de dura explotación. En difícil situación se encontraban, asimismo, los pequeños campesinos. La gran burguesía monopolista, aliada a la reacción clerical-feudal, imponía una política de persecuciones contra el movimiento obrero y las fuerzas sociales de vanguardia. Al mismo tiempo, recurría a la política de las reformas parciales con el propósito de debilitar y hundir el movimiento revolucionario del proletariado.

La primera revolución rusa (1905-1907) encontró viva resonancia entre las personas avanzadas de Francia. Se organizó en el país la Sociedad de Amigos del Pueblo Ruso, de la que fue elegido presidente Anatole France. Paul Lafargue, destacada personalidad del movimiento obrero francés, saludó fervorosamente la revolución rusa.

Poco antes de la primera guerra mundial, la acción de los obreros franceses en defensa de sus intereses adquirió un carácter de masas. Al acentuarse la lucha de clases en el país, se intensificó asimismo la lucha en el seno del movimiento obrero, con el Partido Socialista.

[1] V. I. Lenin, *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. XXII, pág. 231.

Comienza la guerra y los oportunistas franceses adoptan una posición abiertamente socialchovinista, votan incondicionalmente los créditos de guerra y entran a formar parte del gobierno reaccionario burgués.

En 1916, en el Partido Socialista Francés se produjo una escisión entre la dirección socialchovinista y los zimmerwaldianos de izquierda. La actividad de los elementos izquierdistas del Partido Socialista Francés —Marcel Cachin y otros— preparó el terreno para la ulterior formación del Partido Comunista de Francia.

La revolución democrático-burguesa que estalló en Rusia en febrero de 1917 halló amplio eco en Francia. La hostilidad a la guerra, que iba ganando terreno entre las masas trabajadoras del país, penetró también en el ejército. Ya en la primavera de 1917, se levantaron en Francia voces reclamando la formación de un gobierno revolucionario de obreros y campesinos.

Tenemos, pues, que los dos primeros decenios de la época imperialista se caracterizan por la agudización de las contradicciones en todas las esferas de la vida social francesa: económica, política e ideológica.

La nota distintiva de la filosofía burguesa de este período consiste en el abandono definitivo de las tradiciones democrático-burguesas de vanguardia; se sitúan en un primer plano ideas que reflejan el viraje de la gran burguesía en sentido reaccionario. En los círculos burgueses de ese tiempo, la filosofía del intuicionismo, anticientífica, es la que goza de mayor predicamento. La reacción clerical defendía el tomismo, reconocido como doctrina oficial de la Iglesia Católica. Quienes se inclinaban por el denominado modernismo, intentaban hermanar la religión católica con las corrientes filosóficas de moda. Los teólogos protestantes se orientaban hacia el neokantismo. Durante los años a que nos referimos, el neocriticismo, surgido a mediados del siglo pasado, centraba su atención en la dialéctica idealista de los conceptos. El veterano jefe de la "escuela neocrítica", Charles Renouvier, se adhirió al personalismo. En dicho período sufre serias transformaciones el positivismo. La escuela sociológica positivista pasa a ser una de las corrientes reaccionarias más significativas de la sociología burguesa reaccionaria, en la época imperialista.

Frente a la filosofía y sociología burguesas en decadencia, se desarrolla en alto grado, en dicho período, la ciencia natural de orientación materialista. Los hombres de ciencia franceses seguían ocupando, como antes, un lugar de honor en la ciencia mundial, sobre todo en el terreno de la matemática, la física y la química.

En lucha contra las distintas teorías idealistas, crece y se fortalece en Francia el pensamiento filosófico marxista. En la propaganda y defensa del marxismo, en la Francia de últimos del siglo pasado y principios del actual, se destaca Paul Lafargue.[2] Hasta el comienzo de la primera guerra mundial, luchó política e ideológicamente contra el oportunismo J. Guesde.

Destacadas figuras de los círculos democráticos de Francia, escritores avanzados (Anatole France, Romain Rolland, Henri Barbusse y otros) y científicos avanzados (Paul Langevin y otros), se manifestaron valientemente contra la ideología reaccionaria imperialista, feudal y clerical.

[2] Cf. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., t. III, cap. VII.

En la lucha ideológica del marxismo contra la filosofía reaccionaria francesa, desempeñó un papel decisivo la crítica a que sometió Lenin el idealismo y la metafísica de Renouvier, Poincaré, Le Roy, Abel Rey y otros.

1. La filosofía burguesa a finales del siglo XIX y comienzos del XX.

La ideología dominante en Francia en la época imperialista se distingue por el hecho de que los filósofos, sociólogos y economistas burgueses empiezan a atacar, directa o indirectamente, el materialismo dialéctico e histórico, la doctrina económica de Marx. Los oportunistas se apropiaban las ideas reaccionarias de los teóricos burgueses y las introducían en el movimiento obrero.

Durante varios decenios, desde finales del siglo XIX hasta la segunda década del actual, la corriente básica de la filosofía idealista en Francia fue el *intuicionismo* de *Henri Bergson* (1859-1941), que alcanzó mucha fama por su teoría —irracionalista— de la "evolución creadora" y ejerció gran influencia sobre numerosos filósofos idealistas del siglo XX.

Bergson profesó en la Escuela Normal Superior (desde 1898) y luego en el Colegio de Francia (desde 1900). En 1914 fue elegido miembro de la Academia de Ciencias francesa.

Entre los principales trabajos de Bergson, figuran *Materia y memoria. Ensayo sobre las relaciones entre el cuerpo y el alma* (1896), *La risa* (1900), *El esfuerzo intelectual* ("Revue philosophique", 1902), *Introducción a la metafísica* ("Revue de métaphisique et de morale", 1903), *La evolución creadora* (1907), *La energía espiritual* (1919), *Duración y simultaneidad* (1922), *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932), *El pensamiento y el moviente* (1934), etc.

La doctrina filosófica de Bergson constituyó una de las variedades de la reaccionaria "filosofía de la vida".

La línea básica de la filosofía de Henri Bergson se caracteriza por defender el idealismo y la religión y luchar contra la filosofía materialista, desacreditando la razón humana y contraponiendo a esta última la intuición mística.

El intelecto, según afirma Bergson, no es capaz de penetrar en la esencia del ser, de llegar a conocer la vida en sus profundidades; la actividad del intelecto queda limitada a la superficie de los acontecimientos. La filosofía —reconocida la incapacidad del intelecto para penetrar en la profundidad de la conciencia y de la vida— se propone encontrar otra vía, no intelectual, para llegar a la esencia del ser.

En la filosofía de Bergson desempeña un gran papel la contraposición entre los "datos inmediatos de la conciencia" y los "objetos materiales", como si se tratara de dos esferas directamente contrapuestas, de las cuales la primera da lugar al principio de la "duración" *(durée)*, y el segundo, al del desplazamiento de las partes en el espacio. La duración, según Bergson, sólo es característica de la conciencia; a ésta se contraponen los objetos materiales, inmóviles e invariables.

Bergson identifica el pensamiento teórico con el método metafísico y

afirma, partiendo de esta base, que la "vida" auténtica no es asequible al intelecto.

Entendiendo que el intelecto no puede llegar a conocer los fenómenos de la vida, Bergson sostiene que únicamente un sentido místico especial, propio del hombre, la intuición —afín al instinto— permite adentrarse en la profundidad de los fenómenos vitales, en el "impulso vital" *(élan vital)*, inasequible a los conceptos y categorías lógicos.

Bergson habla de la intuición como de un conocimiento amplio, como la vida, capaz de "ver enteramente, al mirarla súbitamente, aunque sea un solo instante, el *impulso* vital que se encuentra tras ella".[3] Sin legítimo motivo, Bergson circunscribe el pensar teórico a la esfera del análisis y ve en la intuición el único camino para llegar al conocimiento adecuado de las cosas.

"Llamamos aquí intuición a la *simpatía* por la cual uno se transporta al interior de un objeto, para coincidir con aquello que tiene de único y en consecuencia de inexpresable. El análisis es, al contrario, la operación que reduce el objeto a elementos ya conocidos, es decir, comunes a este objeto y a otros." [4]

La intuición de Bergson lleva al plano de lo absoluto uno de los aspectos que presenta la actividad cognoscitiva del hombre: el de la capacidad para la síntesis, con la particularidad de que la síntesis se contrapone de manera absoluta al análisis y a la experiencia. Resulta, así, que la "simpatía intelectual" bergsoniana se presenta en oposición directa al intelecto. Estas raíces gnoseológicas del irracionalismo de Bergson se enlazan estrechamente con las raíces gnoseológicas de su "evolución creadora", que consiste en atribuir valor absoluto a la vida orgánica, en interpretarla de manera idealista como "impulso vital".

La concepción agnóstica e idealista subjetiva del intelecto figura, asimismo, en la base de la doctrina bergsoniana del lenguaje y del papel que éste desempeña en el pensamiento teórico. Entiende Bergson que la actividad conjunta de las personas se hace posible gracias al lenguaje, cuyos signos permiten pasar de lo conocido a lo desconocido, al mismo tiempo que satisfacen la necesidad de vínculos sociales entre las personas. La movilidad de las palabras ha permitido al intelecto pasar no sólo de una cosa a la otra, sino, además, de las cosas a las ideas. De este modo, gracias al lenguaje, el intelecto se ha elevado de los fines puramente prácticos de la acción al pensamiento teórico. Encadenado, inicialmente, a los objetos materiales, el intelecto, recurriendo a los signos de las palabras, se ha dirigido a sí mismo.

Pero también en esta esfera nueva y suya conserva el intelecto sus peculiaridades, que surgen al operar con la materia muerta. Bergson define los conceptos como símbolos y la lógica como un conjunto de reglas a las que es preciso atenerse al utilizar dichos símbolos. De semejante concepción del intelecto se desprende la negación irracionalista de que éste pueda llegar a comprender lo nuevo que surge en la "evolución

[3] Henri Bergson, *Obras*, 2ª ed., t. I, San Petersburgo, s/a, pág. 4 (en ruso).
[4] Ibídem, t. V, 1914, pág. 6. (Henri Bergson, *Introducción a la metafísica*, traducción de R. Moreno, cuaderno 8, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1960, pág. 11.)

creadora" de la vida: "El intelecto —escribe Bergson— se caracteriza por no poder comprender, dada su naturaleza, la vida." [5]

Bergson compara el pensamiento teórico con un film: así como el mecanismo del aparato cinematográfico mueve los cuadros creando en la pantalla una apariencia de movimiento, el mecanismo del pensar opera con conceptos inmóviles e invariables; sus resultados no son más que una ilusión respecto al flujo de la duración, flujo que no queda contenido en los muertos límites de los conceptos.

De modo análogo a muchos otros filósofos burgueses, Bergson pretende que su teoría del conocimiento ha logrado superar las diferencias entre materialismo e idealismo. A la vez que rechaza la teoría materialista del reflejo de la materia en la conciencia, se manifiesta contra el subjetivismo, dado que éste "reduce la materia a la representación que de ella nos formamos".[6] "La materia, para nosotros, es un conjunto de "imágenes". Y entendemos por "imagen" —escribe Bergson— cierta esencia que es más que lo que el idealista llama representación, pero es menos que lo que el realista denomina cosa, esencia, y se halla a medio camino entre la "cosa" y la "representación"." [7]

El universo, según Bergson, no es otra cosa que un conjunto de "imágenes" *(ensemble d'images)*; por ende, también el cuerpo humano es, sólo, un conjunto de imágenes: los nervios son imágenes; el cerebro, lo mismo; los productos de su actividad, también son imágenes.

De ahí se desprenden, según Bergson, las dos definiciones siguientes: 1) Se llama materia a un conjunto de imágenes, y 2) Se da el nombre de percepción de la materia a las mismas imágenes, en relación mutua con la posible acción de otra imagen, del cuerpo humano.

El propio Bergson reconoce que la identificación del universo con un conjunto de "imágenes" se aproxima al punto de vista del idealismo: "Estamos de acuerdo con el idealismo en que toda cosa real posee afinidad, analogía y, en general, conexión con la conciencia; ya manifestamos este acuerdo por el hecho de denominar "imágenes" a las cosas." [8]

Bergson ve la diferencia entre su punto de vista y el del idealismo en que él no sitúa el mundo materialista en la conciencia, sino que, por el contrario, concibe las "imágenes", presentes en la conciencia, sólo como parte del conjunto de "imágenes" que forma el universo. Mediante esta "corrección" del idealismo, pretende aproximar su teoría a la "cuerda tendencia" realista; pero lo cierto es que Bergson permanece en una posición idealista.

En las concepciones filosóficas de Bergson se entrelazan estrechamente el idealismo subjetivo y el objetivo. La tesis principal del idealismo objetivo bergsoniano estriba en reconocer un espíritu universal, o "superconciencia".

"Si nuestro análisis es certero, en el origen de la vida se encuentra la conciencia o, mejor dicho, la superconciencia. La conciencia o la superconciencia es como un cohete cuyos restos apagados degeneran en materia; el

[5] Henri Bergson, *Obras*, t. I, San Petersburgo, s/a, pág. 145.
[6] Henri Bergson, *Matière et mémoire*, París, 1914, pág. 1.
[7] Ibídem, págs. I-II.
[8] Henri Bergson, *Obras*, ed. rusa, t. III, San Petersburgo, s/a, pág. 228.

conocimiento, además, es lo que había en el cohete mismo, lo que se infiltraba en los restos y, encendiéndolos, creaba los organismos. Esta conciencia representa una *necesidad de creación*, pero se manifiesta sólo donde la creación es posible. Queda aletargado cuando la vida está condenada al automatismo..." [9]

La realidad verdadera es la evolución del espíritu, la duración, no sujeta a determinaciones espaciales de ninguna clase. Después de haber retirado del espacio la "realidad verdadera", Bergson plantea el problema del sentido filosófico de las leyes de la matemática, de la lógica y de la física.

Según Bergson, no sólo las leyes lógicas del intelecto, sino, además, las leyes de la materia, el determinismo de las cosas materiales, constituyen una "interrupción" en la creación. "Es, precisamente, esta tendencia del todo negativa la que reflejan las leyes del mundo físico. Ninguna de ellas, por separado, tiene realidad objetiva; cada ley ha sido creada por un hombre de ciencia que ha visto las cosas en cierto plano, ha destacado ciertas magnitudes variables, ha utilizado ciertas unidades convencionales de medida. No obstante, existe un orden objetivo inherente a la materia, cercano al matemático, que es conocido por nuestra ciencia a medida que ésta progresa." [10]

Bergson entiende que el problema del "orden", de la regularidad, es el problema fundamental de la teoría del conocimiento: "El problema principal de la teoría del conocimiento es el investigar de qué modo es posible la ciencia, es decir, por qué en las cosas existe el orden y no el desorden." [11]

El concepto de "desorden", de modo análogo al de "nada", según Bergson, carece de contenido y sentido. El filósofo intuicionista admite la existencia de dos "órdenes" recíprocamente contrapuestos: uno es la línea progresiva de la evolución creadora del espíritu, el "impulso vital"; el otro es la línea regresiva de la desintegración y de la descomposición, la regularidad de las cosas materiales. La línea progresiva se desarrolla en el tiempo, es creación en duración; la segunda línea se sitúa en el espacio; en ella no se crea nada nuevo, se repite eternamente lo viejo.

Las leyes del mundo físico, libres de la forma casual que adquieren cuando la atención se fija en aspectos singulares de la realidad, engloban, en su conjunto, el "orden" de las cosas materiales, y en este sentido, declara Bergson, no es posible considerarlas puramente relativas. Sin embargo, la línea matemática misma —aproximarse a dicha línea constituye, según Bergson, el ideal del conocimiento científico— es tan sólo una línea regresiva, contrapuesta a la línea vital de la evolución creadora.

Bergson entiende que el mecanismo es un rasgo característico imprescriptible de la ciencia, a la que confiere un valor utilitario simplemente pragmático.

Al atribuir carácter "artificial" a las teorías científicas, Bergson ve en todo estudio científico de la realidad, sólo una delimitación abstracta

[9] Henri Bergson, *Obras*, ed. rusa, t. I, pág. 231.
[10] Ibídem, pág. 193.
[11] Ibídem, pág. 205.

de sistemas fijos de objetos, aislados del universo, examinados al margen de la historia, de la "duración", de la interacción universal.

Por lo que respecta a la realidad auténtica, el impulso vital creador es inasequible al intelecto humano. De este modo, Bergson limita la esfera del saber, asigna un lugar especial a la intuición y, en último término, a la religión. En su filosofía, ocupan un primer plano el irracionalismo y el misticismo.

Después de complejos artificios sofísticos, la filosofía de Bergson llega a la idea teológica de que existe un alma libre e inmortal, verdadera esencia de la conciencia humana, y a la existencia de Dios como creador de la naturaleza y del hombre.

El intuicionismo ejerció una influencia decisiva sobre las ideas estéticas de Bergson, hostiles al arte realista. Bergson no ve el objetivo del arte en reflejar la verdad de la vida real, sino en levantar el velo del "impulso vital". Como quiera que, según afirma la filosofía de la "evolución creadora", entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y su conciencia, existe un "obstáculo" en forma de necesidades prácticas, Bergson infiere de ello la conclusión de que el arte tiene como objetivo eliminar los símbolos intelectuales que de nosotros esconden la realidad (el "impulso vital").

El arte, según Bergson, cumple esa misión suya mediante la intuición estética. El artista, gracias a la intuición estética, penetra en la individualidad íntima de los fenómenos naturales y de la conciencia, individualidad inasequible al intelecto. El arte, afirma Bergson, es ajeno a todo lo general, a todo lo típico, a todo lo social, a lo intelectivamente cognoscible. Se admite que la creación artística es objeto de la contemplación interna, de una percepción sutil; el artista crea con el fin exclusivo de alcanzar un goce puro, estético. La teoría bergsoniana del "arte puro", de la "creación por la creación", aboga por el individualismo y el subjetivismo en el arte, proclama la contraposición total entre arte e intelecto, escinde de la actividad práctica toda obra de creación artística.

Ya a comienzos del siglo XX, el intuicionismo bergsoniano, hostil a la razón, a la ciencia, vehículo del irracionalismo, constituye una corriente característica de la ideología reaccionaria sostenida por la burguesía imperialista. Más tarde, durante el período comprendido entre la primera guerra mundial y la segunda, Bergson aplica de modo particular su teoría de la evolución creadora a la apología del Estado burgués de su país, del imperialismo francés.[12]

[12] Cf. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, t. VI.

En 1959 los filósofos burgueses conmemoraron con suma amplitud el centenario del nacimiento de Bergson. Entre las publicaciones que, con este motivo, vieron la luz, se destaca por su espíritu reaccionario el número de la *Revista de metafísica*, editado por el filósofo católico italiano Sciacca *(Giornale di Metafisica*, 1959, núm. 6). Los fideístas contemporáneos escriben en dicho número, llenos de entusiasmo, que Bergson "demostró" la inmortalidad del alma (Charles Boyer, *Bergson et l'immortalité de l'âme)*, que "fundamentó" la moral cristiana (J. Chaix-Ruy, *L'exigence morale dans la philosophie d'Henri Bergson)*, que se solidarizó con el misticismo cristiano (André-A. Deveaux, *Le mistique et le philosophe selon Bergson)*, que mostró la superioridad de la metafísica frente a la ciencia (Vittorio Mathieu, *Scienza e metafisica in Bergson)*, que reconoció a los místicos como mentores de la humanidad

En el período a que nos venimos refiriendo, al lado de Bergson y de otros filósofos idealistas, sostuvieron en Francia una lucha intensa contra la ciencia y la concepción materialista del mundo los apologistas del catolicismo y del protestantismo. Entre los católicos de ese tiempo hay que distinguir *tradicionalistas*, defensores del dogma en su integridad, y *modernistas*, preocupados por hermanar los dogmas de la religión católica con teorías filosóficas de "moda", con el "intuicionismo" de Bergson, con la "filosofía de la contingencia" de Boutroux, con el convencionalismo de Poincaré, etc.

Pertenecían al grupo de modernistas franceses Alfred Loisy, Maurice Blondel, Edouard Le Roy y muchos otros.

Tradicionalistas y modernistas sostenían entre sí vivas polémicas, sin que ello fuera óbice para que lucharan al mismo tiempo conjuntamente contra el pensamiento filosófico avanzado, contra los éxitos de la ciencia.

El modernista *Maurice Blondel* (1861-1949), sobre el que influyó el intuicionismo bergsoniano, era un pensador típico del voluntarismo neocatólico.

La obra filosófica principal de Blondel es su tesis, titulada *La acción* (L'Action), que defendió en 1893.

Como Bergson, Blondel empequeñece la razón humana y sitúa la religión por encima de la ciencia. Considera que la voluntad constituye una manifestación de la conciencia más profunda y esencial que el pensamiento teórico.

Según Blondel, la ciencia no es capaz de penetrar en la esencia de las cosas. Esto puede hacerlo la activa manifestación de la voluntad, que se eleva de las entrañas de la conciencia humana. Más allá de los límites de los sentidos, del conocimiento científico e incluso de la autoobservación en las misteriosas profundidades del espíritu, se encuentra el principio divino, sólo asequible a la intuición mística, no a la razón.

La filosofía, afirma Blondel, conduce a un "nuevo misticismo" que, en nombre de la acción, nos induce a justificar todos los dogmas, símbolos, ritos y misterios de la Iglesia católica. Blondel admite incondicionalmente la trinidad divina, inasequible a la razón, pero aceptable para el misticismo, como acepta, también, la amenaza de los eternos tormentos. "...Sólo a la acción —escribe— le es propia la capacidad de manifestar amor y hallar a Dios." [13]

La doctrina filosófica de Blondel ilustra con meridiana claridad hasta qué absurdo puede reducir la religión a su sierva: la filosofía idealista moderna.

(Carlo Mazzantini, *Evidenza et problematicità dell'iniziativa nella filosofia morale di Enrico Bergson)*, que su dialéctica es más valiosa que la hegeliana, pues está más en consonancia con la "realidad" (Mario Sancipriano, *La "metafisica induttiva" del Bergson)*, que sus meditaciones acerca de la esencia del tiempo y de las fuentes de la moral y de la religión, colman de alegría los corazones de los creyentes (A. Virieux-Reymond, *Réflexions sur la nature du temps)*.

Tenemos, pues, que si en su tiempo, la Iglesia católica puso las obras de Bergson en el *Index*, actualmente, los católicos exaltan sin reservas la memoria de Bergson; hasta tal punto éste les ha complacido, en último término, con su apología de la religión.

[13] Maurice Blondel, *L'Action*, París, 1893, pág. 423.

Destacada figura de la teología católica modernizada —en su combinación con las ideas de Boutroux, Bergson, Poincaré y otros idealistas franceses de últimos del siglo pasado y comienzos del actual— fue también *Edouard Le Roy* (1870-1954).

Sus obras principales son: *La ciencia positiva y la filosofía de la libertad* (1900), *Dogma y crítica* (1906), *La ciencia y la filosofía* (Revue de métaphisique et de morale, 1899-1900), *Una nueva filosofía: Bergson* (1912).

Le Roy hace la apología de la religión y se muestra enemigo de la ciencia. De las ideas agnósticas de Boutroux, Bergson y Poincaré, infiere conclusiones extremas.

Desde su punto de vista, las leyes de la naturaleza, comprobadas por la ciencia, son arbitrarias; los principios científicos son hipotéticos y convencionales.

Tomando como ejemplo a Le Roy, Lenin mostró que en Francia, al igual que en Inglaterra y en otros países, la filosofía más reaccionaria se aferraba a las vacilaciones de la física machista. "En Francia, la filosofía idealista se ha aferrado con no menos resolución a las vacilaciones de la física machista. Ya hemos visto cómo acogieron los neocriticistas la "mecánica" de Mach, señalando inmediatamente el carácter idealista de las bases de la filosofía de este autor. El machista francés Poincaré (Henri) ha sido todavía más favorecido en este sentido. La más reaccionaria filosofía idealista, de tendencia claramente fideísta, se ha aferrado al punto de su teoría. El representante de esta filosofía, Le Roy, hacía el siguiente razonamiento: las verdades de la ciencia son signos convencionales, símbolos; habéis renunciado a las absurdas pretensiones "metafísicas" de conocer la realidad objetiva; sed, pues, lógicos y convenid con nosotros en que la ciencia no tiene más que un valor práctico en un campo de la actividad humana, y que la religión tiene en otro campo de la humana actividad *un valor no menos real* que la ciencia; la ciencia "simbólica" machista no tiene derecho a negar la teología. H. Poincaré, muy molesto con tales conclusiones, las ha atacado especialmente en el libro *El valor de la ciencia.*" [14]

Le Roy afirma que la vida del individuo sólo adquiere plenitud y encuentra su fin, se hace libre y feliz, en relación con el fin divino; envuelve estas ideas teológicas con las galas filosóficas del antiintelectualismo, del indeterminismo y de la "filosofía de la libertad". Exalta por todos los medios lo "sobrenatural", incognoscible para el pensamiento teórico, pero asequible a la fe religiosa. No obstante, hasta los mismos dogmas religiosos son concebidos por Le Roy como representaciones convencionales, prácticamente necesarias, acerca de lo que está fuera del alcance de toda representación.

A finales del siglo XIX, la Iglesia Católica confirmó la autoridad de Tomás de Aquino y adoptó el tomismo como doctrina oficial. El Papa Pío X, en su encíclica *Pascendi dominici gregis* (1907), condenó decididamente el modernismo.

[14] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo.* En *Obras completas*, ed. esp. cit., pág. 289.

Después de ello, la mayor parte de los seguidores de dicha corriente hicieron patente su subordinación a la Iglesia Católica.

En la historia de la filosofía burguesa de Francia, en dicho período, ocupa un importante lugar el *neocriticismo* de quienes hacían suyas las ideas de Renouvier.[15] Sus discípulos y adeptos F. Pillon, Gaston Milhaud, Octave Hamelin y F. Evellin difundieron activamente en Francia las ideas agnósticas del neocriticismo, adaptándolas a las nuevas circunstancias.

Las obras fundamentales de *Octave Hamelin* (1856-1907) son: *Ensayo sobre los elementos principales de la representación* (1907), *El sistema de Descartes* (1911), *El sistema de Aristóteles* (1920), *El sistema de Renouvier* (1927), *La teoría del intelecto en Aristóteles y sus comentadores* (1953).

Hamelin era un admirador de la "triada" hegeliana, es decir, de la parte más débil de la dialéctica idealista de Hegel, y se propuso elaborar un sistema triádico de las categorías filosóficas sobre la base teórica del neocriticismo renovado.

Hamelin, de modo análogo a Renouvier —fundador de la escuela neocrítica—, admitía como categoría fundamental la relación, entendida en consonancia con el espíritu del relativismo absoluto, y negaba la existencia de la "cosa en sí", es decir, de la realidad objetiva. Para él, la verdadera realidad es la "relación"; los fenómenos naturales no son más que relaciones, y todo el mundo se reduce a un sistema jerárquico de relaciones.

Las ideas del neocriticismo eran difundidas, al mismo tiempo, por *François Evellin* (1835-1910); sus obras principales son: *Lo infinito y la cantidad* (1880), *La razón y las antinomias* (1907).

Evellin concedía singular importancia al análisis de las antinomias de Kant. Su idea fundamental estribaba en que dichas antinomias, si se interpretan como es debido, son perfectamente solucionables y no contienen en sí contradicción alguna entre tesis y antítesis. El error de Kant, según Evellin, consistía en no tener en cuenta la diferencia entre "pensamiento" sensible" y "pensamiento puro" como dos funciones distintas de la razón.

Evellin intentó "resolver" las antinomias recurriendo a la contraposición vulgar entre pensamiento "sensible" y pensamiento "puro", entre cosas sensibles y "realidad" espiritual.

Hamelin vulgarizó la "triada" de Hegel; Evellin, las antinomias kantianas. Ambos querían demostrar que no existen contradicciones internas en la naturaleza ni en la sociedad. De este modo, el neocriticismo, representado por ellos, se orientaba hacia la lucha (no manifiesta, es cierto, sino encubierta) contra la dialéctica materialista.

La filosofía del neocriticismo, empezando con su fundador, Charles Renouvier, y terminando con sus partidarios más tardíos, se inclinaba hacia la religión protestante.

En Francia, el filósofo protestante de más nota, en el período a que nos venimos refiriendo, era *Auguste Sabatier* (1839-1901). Sus obras principales son: *Esbozo de una filosofía de la religión según la psicología y la*

[15] Sobre la filosofía de Charles Renouvier, véase la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, t. III, cap. VII.

historia (1897) (trad. esp.: *Filosofía de la religión*, ed. Jorro, Madrid, s/a. *Trad.)*, *Religión y cultura moderna* (1897), *Las religiones de autoridad y la religión del espíritu* (1904). Para fundamentar la doctrina protestante, Sabatier se apoyaba en el neokantismo, con la particularidad de que rechazaba la tendencia materialista de la teoría filosófica de Kant, expresada en la admisión de la existencia de la "cosa en sí". Acerca de la "cosa en sí" kantiana, Sabatier escribe que "es un sustrato, concebido como portador de los fenómenos; es una sustancia, indefinida e indefinible, que se presenta con la forma y las cualidades de las cosas, carente al mismo tiempo de ser y de sentido".[16]

Sabatier tergiversa y vulgariza el apriorismo de Kant, la doctrina kantiana del espacio, el tiempo y la causalidad y afirma que la contradicción, establecida por Kant, entre razón teórica y razón práctica, hace necesaria la religión.

Durante el período que tratamos, en Francia, lo mismo que en otros países, adquirió nueva forma el positivismo. En sustitución del positivismo de Augusto Comte se presentó el *convencionalismo* del gran matemático y físico *Henri Poincaré* (1854-1912). Sus trabajos fundamentales sirvieron de base a la teoría de las ecuaciones diferenciales, teoría en la que se investigan las curvas integrales de esas ecuaciones sin utilizar fórmulas exactas de solución. Poincaré formuló los conceptos básicos de una importante rama de la geometría: de la topología combinatoria. que ha alcanzado un gran desarrollo en el siglo XX. Junto con Lorentz, Poincaré es uno de los predecesores de la teoría de la relatividad.

Sin embargo, aun siendo un gran hombre de ciencia en física y matemática, Poincaré no era un gran filósofo. Lenin indicó que Poincaré podía ser un gran físico, pero en cuanto a su "filosofía", bastaba mencionarla "y pasarla por alto".[17]

La autoridad científica de Poincaré facilitó la difusión de sus concepciones filosóficas reaccionarias entre los naturalistas no sólo de Francia, sino de muchos otros países. Escribió sus obras filosóficas, sobre todo, durante el primer decenio del siglo actual. Son: *La ciencia y la hipótesis* (1902), *El valor de la ciencia* (1905), *La ciencia y el método* (1905), *Ultimos pensamientos* (1912).

Según Poincaré, los principios fundamentales del saber no son un reflejo de las leyes objetivas de la realidad, sino, únicamente, fruto de una "convención", de un acuerdo.

Poincaré considera el espacio no como una forma objetiva de la existencia de la materia, sino, exclusivamente, como una magnitud, que puede ser referida a instrumentos de medición.

P. Lafargue criticó el convencionalismo de Poincaré y puso de manifiesto la inconsistencia científica de dicha teoría. Escribió: "En vez de admitir que los axiomas geométricos son hechos derivados de la experiencia... Poincaré... declara en *La science et l'hypothèse* que los axiomas son "convenciones". La selección que hagamos entre varias convenciones

[16] *Tendencias contemporáneas del pensamiento religioso-filosófico en Francia*, Recopilación, vol. 1, Petrogrado, 1915, pág. 36 (en ruso).

[17] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 290.

posibles, viene determinada por los hechos de la experiencia, pero dicha selección es libre y está limitada exclusivamente por la necesidad de evitar toda contradicción en las proposiciones deducidas de la convención inicial. Poincaré, de modo análogo a Kant, cree que tales proposiciones no necesitan ser confirmadas por la experiencia." [18]

Poincaré define las propiedades del tiempo como propiedades de los relojes, con lo que asigna a la categoría de tiempo un carácter relativo, convencional. Comparando la vieja concepción física del tiempo con la que se desprende de la teoría de la relatividad, afirma que ambas concepciones pueden ser vistas, en igual medida, como resultado de un acuerdo entre los físicos: "...Aceptamos cierta convención porque nos parecía cómoda y dijimos que nada nos obligaría a renunciar a ella. Ahora algunos físicos quieren tomar otra convención. Esto no significa que estén obligados a hacerlo; lo único que ocurre —no existe otro motivo— es que consideran el nuevo acuerdo más cómodo; quienes no compartan ese género de pensamientos, pueden conservar, muy legítimamente, el viejo, para no alterar sus inveteradas costumbres. Dicho sea entre nosotros, creo que lo seguirán haciendo aún durante largo tiempo." [19]

Vemos, por tanto, que el convencionalismo concerniente al espacio y al tiempo lleva a Poincaré al convencionalismo respecto a la matemática y la física; o, dicho con mayor exactitud, respecto a todo el saber científico. Desde este punto de vista, el convencionalismo se nos ofrece como una de las variedades del agnosticismo: Poincaré niega la verdad objetiva, niega el carácter objetivo de las leyes de la naturaleza.

Entendía Poincaré que sólo "las correlaciones de las sensaciones pueden tener carácter objetivo" [20] y negaba la existencia de la materia como realidad independiente del hombre. "Lo que nosotros denominamos realidad objetiva es —en último análisis— lo que resulta común a varios seres pensantes y podría serlo a todos; como veremos, dicho aspecto común no puede ser más que la armonía que se expresa mediante leyes matemáticas." [21]

Lenin analizó críticamente las concepciones filosóficas de Poincaré y las caracterizó como afines al machismo. "Entre los autores franceses pertenecientes a la dirección filosófica que analizamos, Henri Poincaré, gran físico y débil filósofo..., también se descarrila incesantemente, yendo a parar al senderillo del agnosticismo. Para Poincaré... las leyes de la naturaleza son símbolos, convenciones creadas por el hombre para su *comodidad.*" "La armonía interior del mundo es la única realidad objetiva verdadera"; para Poincaré lo objetivo es lo que tiene una significación universal, lo que está admitido por la mayoría o por la totalidad de los hombres —es decir, Poincaré suprime de forma puramente subjetivista, como todos los prosélitos de Mach, la verdad objetiva— y en cuanto a la "armonía", responde categóricamente a la pregunta de si ella existe *fuera de nosotros:* "indudablemente, no". Es bien evidente que los términos nuevos no cambian en nada la vieja, muy vieja línea filosófica del agnosticismo,

[18] Paul Lafargue, *Obras*, ed. rusa, t. III, Moscú-Leningrado, 1931, pág. 9, nota.
[19] Henri Poincaré, *Ultimos pensamientos*, Petrogrado, 1923, pág. 31.
[20] Henri Poincaré, *El valor de la ciencia*, Moscú, 1906, pág. 185.
[21] Ibídem, págs. 9-10.

pues la esencia de la "original" teoría de Poincaré se reduce a la negación (aunque está lejos de ser consecuente en ello) de la realidad objetiva y de las leyes objetivas de la naturaleza." [22]

La falta de consecuencia de Poincaré a que se refiere Lenin estriba en que ése no pudo admitir los insolentes ataques de los fideístas contra la ciencia y no estaba conforme con que se declarara que la ciencia había entrado en bancarrota.

El que la ciencia no nos proporcione una imagen absolutamente exacta del mundo, decía Poincaré, no implica, ni mucho menos, que debamos renunciar a ella. Poincaré veía el desarrollo de la técnica como un inmenso experimento científico, cuyo resultado presenta un interés enorme para los hombres de ciencia y les impide caer en el escolasticismo.[23]

En esa época, el positivismo francés tuvo a *Abel Rey* (1873-1940) entre sus hombres más ilustres.

Las obras fundamentales de A. Rey son: *Lecciones elementales de psicología y filosofía* (1903), *La teoría de la física entre los físicos contemporáneos* (1907), *Filosofía contemporánea* (1908), *En el camino hacia el positivismo absoluto* (artículo publicado en la *Revue philosophique* en 1909).

Desde el punto de vista de Abel Rey, la filosofía no es otra cosa que la historia y la teoría del pensamiento filosófico contemporáneo; el objetivo de la filosofía estriba en revelar la unidad en el conjunto de las ciencias particulares; en este sentido, la propia filosofía es una ciencia positiva.

Según el criterio de Abel Rey, el filósofo, apoyándose en los datos que proporcionan las ciencias naturales, esboza una imagen del universo de modo análogo a como lo hicieron, en su tiempo, Aristóteles y Descartes. Abel Rey intenta fundamentar la conocida tesis positivista de que la ciencia es por sí misma filosofía.

Rey defendió los derechos de la ciencia frente a los ataques directos de clericales y fideístas; indicó muy acertadamente que tradicionalistas y modernistas son en igual medida hostiles a la ciencia.

En *Materialismo y empiriocriticismo*, Lenin, al comparar la actitud de Poincaré y la de Rey ante la crisis de la física, nos define, también, con suma precisión, a Rey como filósofo. Escribe Lenin que Poincaré "no se interesa en lo más mínimo por el aspecto filosófico de la cuestión. El escritor francés Abel Rey, que se ocupa de las cuestiones filosóficas, se detiene largamente sobre este aspecto en su libro *La teoría de la física entre los físicos contemporáneos* (Abel Rey, *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, París, F. Alcan, 1907). Verdad es que este autor es positivista, es decir, confusionista y partidario a medias de Mach, pero en este caso eso es hasta una ventaja, puesto que no se puede sospechar de él que quiera "calumniar" al ídolo de nuestros machistas".[24]

Abel Rey escribió, con razón, que a comienzos de siglo, los filósofos tenían sus miradas puestas en el estado de la física, y que muchos de ellos procuraban inferir conclusiones agnósticas de la "crisis de la física mo-

[22] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 163.
[23] Cf. Henri Poincaré. *El valor de la ciencia*. ed. cit., pág. 154.
[24] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 252.

derna". El propio Abel Rey se siente inclinado a hacer conclusiones agnósticas de ese tipo. Ello no le impide, sin embargo, destacar algunas de las tendencias esenciales en que se desarrolla la física y su interpretación filosófica a finales del siglo XIX y comienzos del XX.

Lenin mostró que el positivista Abel Rey intentaba conciliar las tendencias materialista e idealista en física, lo que llevó, inevitablemente, al profesor francés al eclecticismo y a hacer serias concesiones a las teorías filosóficas más reaccionarias.

2. La sociología burguesa a finales del siglo XIX y comienzos del XX.

La época imperialista, ya en sus primeros años, hizo que se introdujeran cambios esenciales en el pensamiento sociológico burgués. Las escuelas y orientaciones predominantes en la sociología francesa de la segunda mitad del siglo XIX —sistemas de los discípulos y continuadores de Comte y Spencer, escuela biológica, escuela psicológica— se vieron desplazadas a un segundo plano por otras corrientes sociológicas burguesas más "de moda". Las corrientes aludidas intentaban plantear y resolver a su modo los problemas que creaba el desenvolvimiento de las relaciones sociales en la época imperialista.

En ese período, el sociólogo burgués más popular de Francia fue *Emile Durkheim* (1858-1917), profesor de la Sorbona, fundador y director de la revista *Année Sociologique* (desde 1896 hasta 1913) y maestro de la llamada "escuela sociológica".

Las principales obras de Durkheim son: *La división del trabajo social* (1893), *Las reglas del método sociológico* (1895), *El suicidio. Estudio sociológico* (1897), *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), y otros varios.

Durkheim es el representante del positivismo en la sociología. Pretendía que su teoría sociológica —ajena, decía. a los "extremismos" del materialismo y del espiritualismo— fuera denominada racionalismo y, al alcanzar una mayor precisión, positivismo. Las ideas sociológicas de Durkheim son hostiles a la interpretación materialista de la historia y se aproximan, en mucho, al idealismo y a la religión.

Desde los inicios de su actividad, Durkheim atacó al marxismo; en ello cifraba el objetivo principal de su teoría positivista y ello fue lo que le granjeó la popularidad en los círculos burgueses de Francia.

Al puntualizar el objetivo de su sociología, Durkheim declara que no se propone investigar la base de los fenómenos sociales. Califica de "metafísica" la búsqueda de semejante base. Durkheim contrapone la cosa [25] a la idea, como contrapone lo que se conoce desde fuera a lo que se conoce desde dentro: la cosa llega a ser conocida mediante la observación y el experimento; la idea, mediante la autoobservación y la introspección. Entre las "cosas" sociales básicas como objeto de investigación sociológica, incluye Durkheim el derecho, la moral, la religión, el lenguaje, el sistema monetario y crediticio. Toda la vida social está formada, a juicio suyo, por esos "tipos de conducta y pensamiento".

[25] Durkheim ve los hechos sociales como "cosas".

La teoría sociológica de Durkheim encubre la esencia clasista de las relaciones capitalistas, niega el carácter de clase del derecho y de la moral y, con ello, sanciona moralmente la violencia a que, como clase social, recurre la burguesía. Según la teoría de Durkheim, la sociedad burguesa constituye un modelo de solidaridad social y no necesita de transformación revolucionaria. Los medios de su transformación estriban en los ideales que surgen en esa misma sociedad. El conjunto de dichos ideales constituye el "alma de la sociedad"; las correlaciones entre cosas ideales y reales son valores del espíritu, determinantes del camino de perfección moral y social de los individuos.

Durkheim trató con suma atención las cuestiones relativas al método sociológico. Reconoce como antecesores suyos a Comte y Spencer, cuyas teorías, según Durkheim, tienen un defecto: el de carecer de un método elaborado. Durkheim entiende que la diferencia principal entre sus concepciones y las teorías positivistas anteriores, estriba, precisamente, en que él fundamenta el método científico.

Dado que Durkheim (en contradicción con su propio deseo de crear un método objetivo) renuncia a elucidar la esencia de los fenómenos sociales y, por ende, a investigar las leyes reales a que obedece realmente el desarrollo de dichos fenómenos, adquiere para él una gran importancia el problema relativo a la diferenciación de lo normal y lo patológico en la vida de la sociedad. De ahí que considerara necesario añadir a las "reglas para observar los hechos sociales", "reglas para diferenciar lo normal y lo patológico".

En este punto, Durkheim mismo, que reconoce como inadmisible la biologización de los fenómenos sociales, se ve obligado a recurrir a la analogía entre sociedad y organismo. Los fenómenos normales y patológicos de la vida social, razona Durkheim, son análogos a la salud y a la enfermedad del organismo. Es necesario tomar como rasgo característico de los fenómenos sociales el de su universalidad. Ahora bien, desde este punto de vista, resulta que los fenómenos anormales, incluidos los crímenes, no son más que una insubordinación respecto a las normas sociales establecidas en la sociedad dada.

Esta afirmación de Durkheim revela la falta de principios y la arbitrariedad de su concepto de método. Un ejemplo típico de cómo se aplica ese método lo encontramos en los razonamientos de Durkheim acerca de la división del trabajo. Durkheim declara que la división del trabajo ha de ser tenida por normal cuando estimula la solidaridad social; ha de ser considerada como anormal, cuando lleva a antagonismos sociales. Reconoce como fenómenos anormales las crisis económicas típicas del régimen capitalista de producción. Tiene aún por más anormal el "antagonismo entre capital y trabajo". Ve la panacea de todos los males de la sociedad en el poder estatal y en la opinión pública.

Todo ello pone en manifiesta evidencia el carácter de clase de las ideas de Durkheim, a la vez que la inconsistencia teórica de su método.[26]

[26] Hasta los sociólogos burgueses contemporáneos se han visto obligados a reconocer la inconsistencia de las ideas de Durkheim sobre la división del trabajo. Así, el sociólogo francés George Friedmann, en su artículo *La tesis de Durkheim y las formas contemporáneas de la división del trabajo*, observa que durante el último

Según Durkheim, el objetivo de la sociología estriba en establecer "tipos sociales"; en consonancia con esta tesis, Durkheim procura formular "reglas concernientes a la formación de tipos sociales". En este lugar se hace patente el carácter metafísico del método durkheimiano. Durkheim se ocupa en buscar la "sociedad simple", es decir, la sociedad que no contenga en su seno otras formas sociales más simples que ella misma. Además, arremetiendo contra la concepción materialista de la historia, declara que los estados "económico", tecnológico y demás presentan "fenómenos demasiado inestables y complejos para proporcionar la base de una clasificación." [27]

Los resultados obtenidos aplicando semejante método son extraordinariamente pobres y de poco alcance. Según Durkheim, la "sociedad simple" es la horda o el clan, al que contrapone la "compleja sociedad" contemporánea.

Durkheim afirma que su teoría sociológica no sólo describe los hechos sociales, sino que, además, los explica.

No obstante, la sociología positivista de Durkheim, en última instancia, se reduce a la vulgar teoría de los factores. Durkheim considera que los tres factores básicos del desenvolvimiento social son: el "número de habitantes", el "desarrollo de las vías de comunicación" y la "conciencia colectiva".

Este ideólogo de la burguesía francesa procuraba contraponer dicha teoría de los factores de la vida social a la ciencia marxista de la sociedad.

Durkheim, en último término, llega a negar la unidad del proceso histórico mundial, a negar el progreso de la sociedad. Desde su punto de vista, todo el fin de la sociología se circunscribe a analizar y clasificar los "tipos sociales", heterogéneos, que surgen, se desarrollan y mueren con independencia unos de otros. En contradicción con el decurso todo de la historia universal, Durkheim niega —con pesimista actitud— el progreso de la humanidad.

En 1897, Durkheim criticó públicamente a Labriola y formuló varias objeciones de carácter polémico al marxismo en su conjunto. Declaró que Marx no confirmaba su teoría mediante un examen sistemático de los hechos.

Este crítico positivista del marxismo tuvo la audacia de afirmar que "la hipótesis marxista", como denominó a la teoría marxista, no sólo no

medio siglo han aumentado sensiblemente las divergencias "entre las consecuencias ideales de la división del trabajo, expuestas por Durkheim, y las consecuencias reales que podemos observar en nuestras sociedades" (G. Friedmann, "La thèse de Durkheim et les formes contemporaines de la division du travail". En *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1955, núm. 19, pág. 58). De este modo, un enemigo contemporáneo del marxismo como es Friedmann se ve obligado a reconocer que las ideas de su antecesor carecían de base; pero, al hacerlo así, pasa por alto lo más importante, a saber: que la inconsistencia de las ideas sociológicas de Durkheim radica no sólo en la incomprensión de la "civilización técnica", sino, además, en la incomprensión del carácter de clase de la moderna sociedad burguesa, de sus leyes fundamentales, de las peculiaridades históricas de dicha sociedad en la época imperialista. Y de esto peca el mismo Friedmann.

[27] Emile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, París, 1956, pág. 88 (nota).

ha sido demostrada, sino que, además, está en contradicción con los hechos comprobados.

Durkheim tergiversó el marxismo burdamente, atribuyendo a los marxistas la idea de que toda la vida espiritual de la sociedad se reduce a la economía. Este falso argumento —tan difundido hasta nuestros días entre los teóricos burgueses— contra el materialismo histórico, lo presenta Durkheim como refutación básica del marxismo.[28]

De su concepción sociológica, infiere Durkheim varias conclusiones idealistas concernientes a la teoría del conocimiento. A su entender, la categoría de tiempo posee un origen social; la definición de tiempo es obra "colectiva". "...El orden en que los fenómenos todos se sitúan en el tiempo ha sido tomado de la vida social. Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos. fiestas y ceremonias públicas. Todo calendario expresa el ritmo de la actividad colectiva y sirve para testimoniar la justeza de dicho ritmo." [29]

De modo análogo examina también la categoría de espacio. Esta categoría, a juicio de Durkheim, surge de las entrañas de la conciencia colectiva, religiosa. "...La organización social —escribe Durkheim— ha servido de modelo para la organización espacial, que es como una acuñación de la primera. En la organización espacial no hay nada, ni siquiera la división en parte derecha y parte izquierda, que no sea producto de representaciones religiosas y, por ende, colectivas." [30]

Entiende Durkheim que todo concepto general es, en sus rasgos fundamentales, una representación colectiva y tiene su fuente en la conciencia social, a la que debe su estabilidad y su universalidad. Durkheim llega a la conclusión de que "todo, en la vida social, hasta la ciencia misma, se sustenta en la opinión pública".[31]

En la negación del contenido objetivo de las categorías y de los conceptos generales, en la negación de la veracidad objetiva de la ciencia,

[28] No niegan el carácter antimarxista de la ideología de Durkheim ni siquiera algunos de los científicos burgueses. Así, D. Parodi, en su libro *La filosofía contemporánea en Francia*, escribe sobre este particular: "En tajante oposición con todas las teorías del materialismo histórico —teorías que, por lo común, expresan la profunda convicción de haber sido encontrado el factor decisivo de la vida colectiva en el fenómeno económico—, la escuela filosófica francesa busca, al parecer, dicho factor en el fenómeno religioso (D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, París, 1920, pág. 137).

Sin embargo, algunos ideólogos burgueses contemporáneos han procurado aproximar al marxismo las ideas de Durkheim. Así, A. Cuvillier declara que "la ideología durkheimiana y el marxismo no se hallan tan lejos una del otro como parece" (Armand Cuvillier, "Durkeihm et Marx". En *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1948, vol. IV, pág. 93). Los enemigos del marxismo han "aproximado" Marx a Kant, Hegel, Dewey, etc.; no es de extrañar que ahora se hagan tentativas para "aproximarle" también a Durkheim. Como ocurre siempre en casos semejantes, esto se hace falsificando el marxismo y se niega, precisamente, el carácter materialista... del materialismo dialéctico e histórico. Por más que se "aproxime" Durkheim a Marx, está claro que entre el marxismo —ideología de la clase obrera— y la ideología burguesa de Durkheim, se abre un abismo infranqueable.

[29] Emil Durkheim, *Sociología y teoría del conocimiento*. En la recopilación *Nuevas ideas sociológicas*, vol. 2, San Petersburgo, 1914, págs. 29-30 (en ruso).

[30] Ibídem, pág. 32.

[31] Ibídem, pág. 54.

en la concepción de la "opinión pública" como criterio de la verdad, se encuentran las premisas de la conclusión idealista a que llega Durkheim cuando afirma que el universo existe tan sólo en la representación de la sociedad, en la "conciencia colectiva".

Las raíces gnoseológicas de la concepción idealista de Durkheim se hallan en elevar la conciencia social (erróneamente concebida como "conciencia colectiva") al plano de lo absoluto y en ignorar el ser social. Durkheim considera que el núcleo de la "conciencia colectiva" es la religión, a la que ve como base de toda la vida social.

En un fragmento, publicado no hace mucho, de su obra titulada *El Estado* [32] se hace una franca apología del poder estatal de la burguesía. En el fragmento aludido, Durkheim reproduce la vulgar teoría —burguesa— del Estado como organización que se halla por encima de las clases sociales y asegura la unidad interior así como la seguridad exterior de la sociedad. Las ideas de Durkheim sobre el Estado permiten, a su vez, precisar la característica de su teoría sobre la "conciencia colectiva". Resulta que al Estado le corresponde el papel principal en la "sintetización" de las conciencias individuales.

Según Durkheim, la masa constituye una multitud anónima de individuos y no posee razón, sino oscuro instinto; para "sintetizar" las bajas conciencias individuales en una "conciencia colectiva" —problema de difícil solución—, es necesaria la fuerza coercitiva del Estado burgués. El Estado, a juicio de Durkheim, constituye ante todo un órgano de reflexión, es "la razón puesta en lugar del oscuro instinto".[33]

Reconoce Durkheim que la función principal del Estado en el campo de la política exterior es hacer la guerra; de este modo dicho sociólogo ajusta con toda claridad sus concepciones a las necesidades del militarismo francés.

Las reaccionarias ideas sociológicas de Durkheim alcanzaron una importante difusión entre los ideólogos burgueses de la época imperialista. A la "escuela sociológica" de Durkheim pertenecían Hubert, Mauss, Simiand, Halbwachs y Bougle.

Junto a la "escuela sociológica" de Durkheim, que en sociología representaba los intereses de la burguesía monopolista del país, existía en Francia, a finales del siglo XIX y comienzos del XX, la "escuela tradicionalista" de *Charles Maurras* (1868-1952) y *Maurice Barrès* (1862-1923), exponente de los intereses de la reacción clerical.

La "escuela tradicionalista", haciendo suyas las ideas más reaccionarias de Augusto Comte, Hipólito Taine y, sobre todo, de Bonald y Joseph de Maistre, abrió una cruzada contra los principios de la revolución francesa de 1789, contra las ideas de democracia y libertad, materialismo y ateísmo, en defensa de la religión católica, de la monarquía hereditaria, de los privilegios de la nobleza y del dominio de los "elegidos" sobre el pueblo.

Vemos, por tanto, que a finales del siglo pasado y comienzos del actual, los ideólogos de las clases rectoras, en Francia, en sociología, lo

[32] Cf. *Revue philosophique*, 1958, núm. 4.
[33] Ibídem, pág. 435.

mismo que en filosofía, abjuraron de las tradiciones progresivas. Alcanzan amplia difusión distintas formas de irracionalismo que enlazan con el oscurantismo y el misticismo. Ello estaba en franca oposición a todo lo que significase confianza en la capacidad cognoscitiva de la razón humana, confianza mantenida decididamente por los filósofos franceses avanzados del siglo XVIII, ideólogos de la burguesía en ascenso. En las doctrinas de Bergson, Blondel, Le Roy, Hamelin, Sabatier y Poincaré aparecen rasgos característicos de la filosofía burguesa de la época imperialista en su conjunto.

Las teorías sociológicas de Durkheim y sus seguidores —así como de pertinaces reaccionarios como Maurras, Barrès y otros—, muy alejados de una concepción científica de la vida y de la sociedad, van dirigidas directamente contra el marxismo; su objetivo es hacer la apología de la sociedad capitalista o restaurar la ideología de la reacción clerical y aristocrática.

3. Descubrimientos de los naturalistas franceses y lucha del materialismo contra el idealismo en la ciencia natural.

Frente al machista Henri Poincaré y al "conciliador" positivista Abel Rey, defienden posiciones materialistas en física científicos franceses de tanta talla como P. Curie, J. Perrin, P. Langevin, A. Cornu y otros. Por lo común, estos hombres de ciencia enlazaban con sus investigaciones en el campo de la ciencia natural sus concepciones materialistas. Dedicaron especial atención a la defensa de las ideas materialistas en los problemas concernientes a la existencia objetiva de la materia, de los átomos y de las moléculas, al valor objetivo de las teorías e hipótesis científicas. De los tres descubrimientos de la física que han proporcionado la base a la doctrina contemporánea de la materia (rayos X, radiactividad y electrón), el segundo descubrimiento se hizo en Francia, y en este país fue estudiado durante unos años.

Henri Becquerel (1852-1908), investigando la fluorescencia de diferentes sustancias, entre ellas las sales del uranio, descubrió el fenómeno de la radiactividad. Sin embargo, no pasó de la observación empírica del hecho.

Prosiguieron el estudio de la radiactividad *Pierre Curie* (1859-1906) y su esposa, la química polaca María Sklodowska Curie. La investigación de las propiedades eléctricas de los cristales llevó a Curie al problema de la simetría en la naturaleza. En 1893-1895 resumió sus investigaciones en este terreno del siguiente modo: "Cuando determinadas causas dan origen a ciertos efectos, los elementos de la simetría de las causas han de aparecer, nuevamente, en los efectos engendrados.

"Cuando ciertos efectos tienen en sí determinada disimetría, ésta ha de figurar, también, en las causas que dan origen a los efectos en cuestión.

"Las proposiciones inversas a las dos anteriores son incorrectas, por lo menos en la práctica; es decir, los efectos pueden ser más simétricos que las causas de que dependen." [34]

[34] M. Curie, E. Curie, *Pedro y María Curie*, Moscú, 1959, pág. 29 (en ruso).

Curie aplicó el principio de simetría a todos los fenómenos físicos. Este principio, escribe María Sklodowska, "es uno de los pocos principios importantes que dominan en los fenómenos físicos; partiendo de los conceptos que se desprenden de la experiencia, poco a poco esos principios adquieren una forma cada vez más general y perfecta".[35]

El estudio de la simetría y, en general, de las propiedades de los cristales, llevó a Curie a una concepción del espacio y de las propiedades del mismo profundamente materialista y dialéctica por su esencia.

Curie investigó el aspecto físico de la radiactividad y participó en los trabajos químicos iniciados por su esposa, trabajos coronados por el descubrimiento de un nuevo elemento, el radio. Posteriormente, en colaboración con otros científicos, estudió muchos fenómenos relacionados con las peculiaridades de dicho elemento; en 1903 descubrió la emisión de calor por el radio, lo cual dio pie a que algunos científicos de orientación machista (A. Poincaré) proclamaran el fracaso del principio de la conservación de la energía; mas P. Curie no infirió semejante conclusión.

Por su concepción del mundo, Pierre Curie era materialista y ateo. En sus investigaciones puso mucha atención en observar de manera consecuente el principio del determinismo.

Para la lucha del materialismo contra el idealismo en física y química, resultaron de gran importancia los descubrimientos y trabajos de generalización de *Jean Perrin* (1870-1942). Sus primeras investigaciones experimentales en el campo de la física estaban relacionadas con los tres grandes descubrimientos a que nos hemos referido algo más arriba. Fueron de excepcional trascendencia sus trabajos en química coloidal sobre el movimiento browniano; con ellos se demostró definitivamente, de manera experimental, la realidad de los átomos y moléculas y se asestó, de este modo, un golpe demoledor al machismo y al energetismo.

Después de confrontar los resultados de las mediciones del número de Avogadro llevadas a cabo por distintos procedimientos, y después de haber visto la coincidencia, sujeta a ley, de dichos resultados, Perrin llega a la siguiente conclusión: "Es sorprendente comprobar cómo concuerdan entre sí los resultados que se dan en la investigación de fenómenos tan distintos. Si recordamos que se obtiene una misma magnitud variando las condiciones y los fenómenos a que dichos métodos se aplican, llegamos a la conclusión de que la realidad de la molécula tiene una probabilidad rayana en la certeza...La teoría atómica triunfa. Sus numerosos enemigos se reconocen vencidos y uno tras otro van abandonando la desconfianza que durante tantos años les había parecido legítima..." [36]

Los trabajos de Perrin fueron importantes no sólo para la ciencia natural, sino, además, para la filosofía. Leyendo la reseña de Abel Rey a la obra de Perrin *Tratado de química física. Principios* (1903), Lenin observó que Perrin "está en contra de "*entender la energía* como una esencia misteriosa" y que "Rey llama a Perrin enemigo de los "sistemas *neoescépticos*"..." [37]

[35] M. Curie, E. Curie, *Pedro y María Curie*, 1959, pág. 25.
[36] J. Perrin, *Los átomos*, Moscú, s/a, págs. 226-227 (en ruso).
[37] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. XXXVIII, página 323.

De este modo Lenin subrayó la orientación materialista de las ideas de Perrin y la hostilidad del sabio francés respecto al machismo ("neo-escepticismo").

Mantuvo con especial claridad y consecuencia la posición materialista en la ciencia natural contemporánea el ilustre físico francés *Paul Langevin* (1872-1946). "Las vivencias fundamentales de mi actividad científica —dijo un año antes de su muerte— se hallan ligadas a los hechos e ideas revolucionarios que han provocado una subversión total en la física durante los cincuenta años que he consagrado a esta ciencia..." [38]

Langevin, continuando los trabajos de su maestro Jean Perrin, hizo una serie de brillantes investigaciones que sirvieron de base a la moderna teoría de la descarga eléctrica en los gases.

Son, asimismo, de gran valor, los trabajos en que Langevin desarrolló la teoría electrónica del magnetismo.

Durante la primera guerra mundial, Langevin sentó las bases de la ultraacústica. Los métodos de obtención del ultrasonido, elaborados por Langevin, permitieron establecer la signalización submarina.

Sus investigaciones —que son clásicas— sobre la ionización de los gases y el magnetismo le hicieron mundialmente famoso como uno de los reformadores de la física del siglo XX. En 1904 presentó el informe programático —*La física de los electrones*— en el Congreso internacional de ciencia y técnica celebrado en Saint-Louis. Lenin, en *Materialismo y empiriocriticismo*, habla de ese informe en el que se defendían abiertamente concepciones materialistas cuando la física estaba en crisis. Langevin afirmaba que los electrones constituyen la "base de la física novísima" y que la existencia objetiva de los mismos está indiscutiblemente demostrada por la ciencia. En otro informe *(El espíritu de la formación científica)* del mismo año, dijo que las viejas ideas atómicas "se rejuvenecen" y pasan de la categoría de hipótesis a la de principios.

Langevin insistió en que en la enseñanza escolar se introdujera la atomística. En seguida apreció el alto valor filosófico del descubrimiento de los electrones. Entendía Langevin que la ciencia constituye una sucesión sin fin de concepciones sobre la naturaleza, una penetración cada vez más honda en la esencia de los fenómenos y que, por esta razón, la nueva "imagen electromagnética" del mundo sólo contiene, también, una veracidad relativa.

Langevin sometió a dura crítica el energetismo y calificó de evangelistas contemporáneos a quienes difundían esa corriente haciendo de la energía un "nuevo ídolo". Reducir toda la riqueza de los fenómenos de la naturaleza a un mero cambio de densidad de la energía, significa, a juicio de Langevin, declarar definitivo el conocimiento superficial de las cosas y prohibirse un estudio más profundo de los fenómenos complejos.

Es un gran mérito de Langevin el haber analizado dos de las novísimas teorías que figuran en la base de la física actual: la teoría de la relatividad y la teoría de los cuantos.

Langevin se ocupó de la teoría de la relatividad desde 1905 y dio a conocer antes que Einstein la importante fórmula de la relación entre la

[38] P. Langevin, *Obras selectas*, Moscú, 1949, pág. 40 (en ruso).

masa y la energía (verdad es que sólo para casos particulares) ; y enunció, asimismo, varias ideas interesantes con motivo de la fórmula de las transformaciones de Lorentz. Einstein escribió sobre Langevin: "Me parece indudable que habría estructurado la teoría especial de la relatividad, de no haberse hecho en otro lugar; tanta era la claridad con que comprendía los puntos esenciales de esta teoría." [39] Según testimonio del discípulo de Langevin, Nicole, Einstein denominaba la teoría de la relatividad "teoría de Langevin-Einstein".

Subrayaba Langevin que la teoría de la relatividad no apareció "repentinamente", sino que se "basa en toda la historia de la física". Este principio confirmó la realidad objetiva del espacio y del tiempo, la existencia del universo independientemente del sistema de referencia que sirva para la determinación de los acontecimientos. Langevin también comprendió el carácter dialéctico de la teoría de la relatividad. En el informe final, después de la discusión que se sostuvo, dirigida por él mismo, sobre dicha teoría, dijo:

"La unión de los conceptos de tiempo y espacio efectuada por la teoría de la relatividad ha establecido en la física una armonía que antes no existía." [40]

Partiendo de la síntesis de física y geometría establecida por la teoría general de la relatividad, Langevin luchó contra el idealismo en matemática, sobre todo contra las ideas formalistas de H. Poincaré relativas a la geometría no euclidiana, e indicó que la geometría es "uno de los aspectos de la física".

Insistió en la "importancia de la teoría de la relatividad no sólo para la física misma, sino, además, para la filosofía... para la teoría del conocimiento, es decir, para las reflexiones del intelecto mismo sobre su propia actividad".[41] La teoría de la relatividad iluminó "todo el mecanismo, en evolución, del pensamiento humano" al demostrar que es imposible conferir valor absoluto a los conceptos científicos surgidos al "primer contacto superficial con la naturaleza", como ocurrió con la teoría de Newton acerca del espacio y tiempo absolutos. Más tarde Langevin hizo suyas las tesis de la filosofía marxista.[42]

Langevin trabajó mucho para hacer ver la conexión existente entre la ciencia y la actividad político-social; insistía en que "el pensamiento de los hombres de ciencia no ha de permanecer indiferente a la acción que de ella se desprende". Los griegos, al hacer de Minerva, al mismo tiempo, la diosa de la ciencia y la justicia, suponía Langevin, quisieron dar a entender que es imposible la una sin la otra.

Defendió asimismo el materialismo en Francia *Alfred Cornu* (1841-1902) ; Lenin caracteriza las ideas de este físico como "las afirmaciones materialistas de los físicos franceses, expresadas con la mayor nitidez".[43] Como indicó Lenin, Cornu acogió la "superación del materialismo científico" ostwaldiana con una observación despreciativa sobre la manera

[39] *La Pensée*, 1947, núm. 12, pág. 14.
[40] P. Langevin, *Obras selectas*, pág. 325.
[41] Ibídem, pág. 321.
[42] Cf. el tomo VI de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.
[43] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 295, nota.

presuntuosa y ligera con que Ostwald había tratado la cuestión.[44] En el Congreso Internacional de Física celebrado en París (1900), Cornu habló de que la ciencia contemporánea confirmaba la concepción materialista del mundo. "En el mundo físico —dijo Cornu— no hay más que materia y movimiento. El problema de la unidad de las fuerzas físicas... ocupa de nuevo el primer plano después de los grandes descubrimientos que se han marcado los últimos años del siglo XIX... La vuelta a las ideas cartesianas es evidente." [45]

Después de señalar que también otro físico francés, Lucien Poincaré, en su libro *La física moderna*, ofrece una valoración histórica justa de las ideas cartesianas, Lenin añade que "ni este físico ni A. Cornu saben cómo los materialistas dialécticos Marx y Engels habían depurado este postulado fundamental del materialismo de la unilateralidad del materialismo *mecanicista*".[46]

Los hombres de ciencia franceses avanzados desempeñaron un relevante papel en la lucha entre materialismo e idealismo, contribuyeron eficazmente a barrer la epidemia reaccionaria de moda en la ciencia natural de finales del siglo XIX y comienzos del XX: el machismo y el idealismo "físico".

4. El pensamiento filosófico y sociológico en el movimiento obrero francés.

En el movimiento obrero y socialista de Francia ocupó un lugar prominente, en la época a que nos venimos refiriendo, el partido obrero marxista del que eran dirigentes Jules Guesde y Paul Lafargue.[47]

Poco antes de iniciarse el nuevo siglo, los dirigentes de la Confederación General del Trabajo (C.G.T.), en la que se agrupaban los sindicatos franceses y las Bolsas del Trabajo, eran enemigos del marxismo, anarcosindicalistas, partidarios de la "acción directa" y de la "huelga general".

En ese tiempo, el "socialista independiente" Millerand entró a formar parte del gobierno burgués presidido por Waldeck-Rousseau, hecho que desencadenó una crisis en el movimiento socialista francés. Entre los líderes de la II Internacional aparecieron muchos partidarios, manifiestos o encubiertos, de la política conciliadora de Millerand. Lenin condenó decididamente el milleranismo como "bernsteinismo práctico", como "nueva variedad del *oportunismo*".[48]

El Partido Socialista de Francia fundado por Guesde al iniciarse el siglo XX, y el Partido Socialista Francés dirigido por Jaurès, se fusionaron en 1905 formando el Partido Socialista Unificado.

[44] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 295. nota.
[45] *Raports présentés au Congrés International de Physique*, vol. IV, París, 1900, página 7.
[46] V. I. Lenin. *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. cit., pág. 295, nota.
[47] Sobre la difusión del marxismo en Francia por parte de P. Lafargue y J. Guesde, vid. la presente Historia de la filosofía, t. III, cap. VII.
[48] Cf. V. I. Lenin. *¿Qué hacer?* En *Obras completas*, trad. esp., t. V, Ed. Cartago, Buenos Aires, 1959, pág. 362.

La unión de los guesdistas y de los jauresistas se efectuó sobre la base del reconocimiento de la lucha de clases y la condenación del millerandismo. Pese a que existían varias diferencias de principio entre los partidarios de Guesde, que representaban la tendencia marxista en el socialismo francés, y los partidarios de Jaurès, que seguían la línea del oportunismo, la creación del Partido Socialista Unificado constituyó cierto éxito en el movimiento obrero francés.

La lucha ideológica sostenida en esa época en las propias filas del movimiento obrero de Francia era un reflejo de la compleja situación histórica de aquel período. Las ideas reaccionarias del irracionalismo, del intuicionismo, del voluntarismo, características de la filosofía burguesa, influyeron en gran medida sobre el movimiento anarcosindicalista, cuyo líder y uno de sus principales teóricos fue *Georges Sorel* (1847-1922).

Las ideas filosóficas de Sorel se distinguían por su extremo eclecticismo. Intentó "sintetizar" el marxismo con la sociología subjetiva de Proudhon y la filosofía idealista francesa. Los principales trabajos de Sorel, son: *Introducción a la economía moderna* (1903). *Reflexiones sobre la violencia* (1906), *Las preocupaciones metafísicas de los físicos modernos* (1907).

Influido por el convencionalismo de Poincaré, Sorel llegó a la conclusión de que la ciencia no proporciona un conocimiento de la realidad, de que la investigación científica trata no con el mundo exterior, sino únicamente con la "naturaleza artificial" de los aparatos, construidos por los hombres de ciencia en sustitución de la "naturaleza natural".

Esta afirmación de Sorel la calificó V. I. Lenin de contrasentido. Como Lenin indica, las obras de Poincaré "prueban que hay personas que no pueden pensar más que contrasentidos. Una de ellas es Georges Sorel, confusionista bien conocido, quien afirma que las "dos primeras partes" del libro de Poincaré sobre el valor de la ciencia "están escritas en el espíritu de Le Roy" y que, por consiguiente, ambos filósofos pueden "reconciliarse" en cuanto a los puntos siguientes: el intento de establecer identidad entre la ciencia y el universo es una ilusión; no hay necesidad de preguntarse si la ciencia puede conocer a la naturaleza, basta que la ciencia armonice con los mecanismos que creamos..." [49]

Partiendo del antiintelectualismo bergsoniano, Sorel intentaba estructurar una teoría anarcosindicalista, es decir, un "oportunismo de izquierda" en el movimiento obrero francés y someter a revisión el marxismo. En ello consistía su papel reaccionario. Los mentores del anarcosindicalismo pugnaban por sustituir la lucha consciente y organizada de la clase obrera en defensa de sus intereses, por la simple explosión espontánea de la ira en forma de huelgas, sabotajes, boicots, acciones no meditadas en el transcurso de las cuales —afirmaban— deben ponerse en claro los objetivos y fines de la lucha de clases. Sorel interpretaba la acción, la fuerza y la violencia como manifestaciones de la voluntad inconsciente, contrapuesta —según Sorel— al intelecto que contempla el mundo. Sorel era contrario a que la clase obrera participara en la lucha política. "Toda participación en política —escribió—, cualquiera que sea la forma en

[49] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 290.

que se lleve a cabo, perjudica al socialismo, pues tal participación induce a conceder valor únicamente al regateo, a la especulación."[50] El teórico del anarcosindicalismo exhortaba a sus partidarios a "cerrar filas en las Bolsas de Trabajo y concentrar alrededor de ellas la vida toda de los obreros".[51]

Se hizo imperiosa la necesidad de criticar la errónea táctica del anarcosindicalismo y liberar de su influencia a los obreros. Trabajó mucho, en este sentido, P. Lafargue, quien contrapuso a esa tendencia pequeñoburguesa en el movimiento obrero la teoría del socialismo científico. Fue, asimismo, un gran mérito de Lafargue el haber criticado las concepciones idealistas de una figura tan destacada del movimiento socialista en Francia como Jaurès.

Jean Jaurès (1859-1914) nació en Castres. Estudió, al mismo tiempo que Bergson, en la Escuela Normal Superior. Ya en su época de estudiante, rompió con la tradición religiosa en que había sido educado de niño. Desde 1881, fue profesor de Filosofía en el Liceo de Albi; desde 1883, profesor de la Universidad de Toulouse. Alrededor de 1890 empezó a sentirse atraído por los ideales socialistas.

Las ideas y la actividad de Jaurès fueron sumamente contradictorias. Lenin indica que es necesario proceder dialécticamente al enjuiciar a Jaurès: es preciso delimitar los móviles subjetivos y las condiciones históricas objetivas.[52] Ha trazado una característica generalizadora de las ideas filosóficas de Jaurès uno de los dirigentes del Partido Comunista Francés, Jacques Duclos: "La ideología de Jaurès se diferenciaba de la nuestra; Jaurès se esforzó en vano para efectuar la imposible síntesis del idealismo filosófico que le era propio con el materialismo dialéctico de Carlos Marx y Federico Engels. Sin embargo, la teoría marxista ejerció cierta influencia sobre Jean Jaurès, y cuando, a fines del siglo pasado, Bernstein desplegó su crítica revisionista, Jaurès le condenó categóricamente." [53]

Jaurès dirigía el ala reformista del movimiento socialista francés; durante varios años la lucha filosófica, ideológica y política entre "jauristas" y "guesdistas" constituyó una nota característica de dicho movimiento.

No obstante, en la historia de Francia de últimos del siglo pasado y comienzos del actual, las enérgicas manifestaciones de Jaurès en favor de los derechos democráticos del pueblo, del socialismo y de la paz entre los pueblos, contra el militarismo y el colonialismo, sus largos años de lucha contra el bloque formado por la burguesía imperialista y la reacción clerical y feudal, fueron de suma trascendencia positiva. Durante todo el último decenio anterior a la primera guerra mundial, Jaurès combatió con singular tenacidad en pro de la paz entre los pueblos. El 30 de julio de 1914 fue vilmente asesinado por los militaristas franceses.

Los trabajos fundamentales de Jaurès son, entre otros: *Curso de filosofía* (conferencias pronunciadas en 1882-1883), *La realidad del mundo*

[50] Georges Sorel, *Ensayos sociales sobre economía moderna*, Moscú, 1908, pág. 303.
[51] Ibídem, pág. 356.
[52] Cf. V. I. Lenin, *La dictadura revolucionario-democrática del proletariado y los campesinos*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 8, pág. 295.
[53] *Cahiers du communisme*, 1959, núm. 9, pág. 721.

sensible (1891) y *Elementos del socialismo alemán en los trabajos de Lutero, Kant, Fichte y Hegel* (1891).

Según Jaurès, el objeto específico de la filosofía es el estudio de la esencia real, del ser oculto de toda cosa: "Aunque el mundo cambia a cada instante, no se da en él ni verdadera creación ni verdadera destrucción, sino simple sucesión de formas distintas de las cuales unas se nos escapan y otras son percibidas por nosotros. Por debajo de las formas que nos interesan, como rayo, llama, sonido, pensamiento, hay, por consiguiente, una realidad, una esencia encubierta; dichas formas son la manifestación externa transitoria de la realidad, de la esencia aludida. Es esa esencia real lo que estudia la filosofía." [54]

Aparte del "ser verdadero" *(être véritable)* de las cosas, la filosofía también estudia, dice Jaurès, las formas básicas de las cosas: el espacio, el tiempo y el movimiento.

En la tesis que presentó al doctorarse, *La realidad del mundo sensible,* Jaurès se manifiesta, al mismo tiempo, contra el idealismo subjetivo y contra el mecanicismo. Al refutar el idealismo subjetivo, Jaurès demuestra que "el mundo sensible", es decir, el que conocemos por medio de los sentidos, existe realmente; a este mundo le es propio el ser objetivo.

"La conciencia del hombre —escribe— comprende, gracias a los cinco sentidos, todo cuanto puede y debe ser comprendido." [55]

Aduciendo las teorías de Berthelot, Würtz y otros científicos, Jaurès llegó a la conclusión de que la ciencia contemporánea había sustituido los átomos de Demócrito por "torbellinos de éter"; decía que las concepciones anteriores sobre el carácter de la realidad como "materia tosca" habían caducado, que todo, en el mundo, se halla en movimiento, que la base de este "movimiento real" es el ser único. Esos razonamientos demuestran que Jaurès intentó generalizar filosóficamente los descubrimientos de la física de últimos de siglo pasado, pero sin llegar a conclusiones consecuentemente materialistas.

Jaurès sometió a crítica el espiritualismo. "La tesis espiritualista no nos parece fundamentada —declaró sin ambages—. En primer lugar... nada impide admitir, pese a Descartes, que una misma sustancia posee dos atributos contrapuestos...; en segundo lugar, la supuesta contraposición entre atributos del alma y atributos del cuerpo desaparece al ser analizada." [56]

A diferencia de los filósofos idealistas de su tiempo, Jaurès procura llegar en verdad a la esencia de la antítesis entre materialismo e idealismo. Considera que el materialismo es una doctrina más comprensible, pues los materialistas ven la conciencia como resultado de la organización material. No obstante, según Jaurès, el materialismo "choca con dificultades insuperables",[57] pues si la materia es en extremo tosca e insensible, no hay modo de comprender cómo puede producir la conciencia. Jaurès formula una teoría ecléctica, especie de variante del hilozoísmo, pues entiende que la conciencia es inseparable de la materia en todos los estadios

[54] *Europe*, 1958, núms. 354-355, pág. 128.
[55] Jean Jaurès, *De la réalité du monde sensible*, París, 1902, pág. 209.
[56] *Europe*, 1958, núms. 354-355, pág. 134.
[57] Ibídem, pág. 135.

de su organización: "Estamos convencidos de que la conciencia es inseparable de lo que se denomina materia y de que es eterna como la materia misma; estamos convencidos de que a cada elemento material de las cosas le corresponde un elemento espiritual, de que materia y espíritu son dos aspectos de una misma realidad, de que la conciencia, en sus alturas, es sostenida por la materia, de que la materia, en sus profundidades, está plena de conciencia y es vivificada por ella..." [56]

La filosofía de Jaurès vacila entre el idealismo y el materialismo. En su tesis denomina "dios" al ser único que, a su juicio, se halla en la base del movimiento; de este modo envolvió con ropaje teológico sus ideas filosóficas.

De todos modos, esa envoltura teológica no es más que un apéndice extraño a las concepciones de Jean Jaurès, lo cual queda confirmado por la evolución toda y el contenido de sus concepciones filosóficas. Así, combatió las "demostraciones" teológicas de la existencia de Dios. Si admitimos la existencia de Dios, dice Jaurès, surge un problema: quién le creó y de dónde procede. Indica Jaurès que la eternidad de la materia, aun sin poderse demostrar de manera absoluta, va adquiriendo cada día más clara confirmación gracias a los resultados de la ciencia. El que la materia y la fuerza sean indestructibles, pregunta, ¿no constituye una garantía de la eternidad del mundo?

En cuanto al movimiento, prosigue Jaurès, ¿quién tiene derecho a afirmar que no constituye una propiedad natural y esencial de la materia? Del mismo modo, tampoco la vida y la evolución de las especies necesitan de una hipótesis sobrenatural.

La lucha contra la teología y la Iglesia caracteriza a Jaurès como uno de los pensadores más progresistas de Francia a últimos del siglo pasado y principios del actual. Al atacar la religión y la filosofía espiritualista, Jaurès puso de relieve el fondo social reaccionario que les es propio.

"El cristianismo, en la sociedad contemporánea —escribió Jaurès—, no es otra cosa que una organización teocrática al servicio de la desigualdad social; lo que se necesita, ante todo, es derrocarla." [59]

Con todo, Jaurès no hizo suyo el materialismo dialéctico e histórico de Marx y Engels, propagado en Francia por Paul Lafargue. Desde luego, la ideología de Jaurès, luchador por la paz, la democracia y el socialismo, se diferencia de modo esencial de las concepciones de Bergson. Durkheim y otros ideólogos burgueses de aquel entonces; pero en filosofía y sociología, Jaurès no mantenía las posiciones del materialismo consecuente. De ahí que los marxistas franceses, ante todo Lafargue y Guesde, no sólo se manifestaran contra el oportunismo de Jaurès, sino que, además, criticaran las ideas filosóficas y sociológicas por él sostenidas, a las que contrapusieron la doctrina dialéctico-materialista del marxismo.

En 1894, Lafargue y Jaurès sostuvieron una controversia pública sobre la interpretación materialista y la interpretación idealista de la historia.

Jaurès defendió la concepción idealista, vinculando el progreso de la

[56] *Europe*, 1968, núms. 354-355, pág. 135.
[59] Ibídem, pág. 141.

humanidad al desarrollo de la idea de justicia. Lafargue sostuvo la concepción marxista, materialista, de la vida social.

La cuestión estriba, decía Lafargue, en hallar la base material de la conciencia social y sus diversas formas, no en inferir —como hace Jaurès— el progreso social del desarrollo de la idea de justicia.

"Marx arrojó a Dios de su último refugio: de la historia —escribe Lafargue—. Nosotros, utilizando el método materialista del gran pensador socialista, creamos la historia científica." [60]

Lafargue descubre en las concepciones de Jaurès sobre historia la influencia del idealismo de Hegel y Platón. Jaurès "utiliza el método de Platón, quien, situando las ideas en orden jarárquico, se eleva a la idea suprema del bien absoluto. Jaurès estudia y clasifica las ideas de justicia y fraternidad que poseemos nosotros, personas civilizadas; no llega a la idea absoluta de justicia y fraternidad, sino a su expresión mínima, que sitúa en la mentalidad del salvaje, donde dicha idea existe como en estado latente. Pero no bien empieza a tener conciencia de sí misma, esta idea entra en contradicción con el mundo exterior y lucha con él hasta resolver la contradicción. De este modo, la historia constituye una serie ininterrumpida de choques, que acaban siempre con la victoria de la idea de justicia."[61]

Lafargue somete a una argumentada crítica la concepción idealista formulada por Jaurès.

Frente a las lucubraciones idealistas de Jaurès, presenta la concepción materialista del origen y desarrollo de la idea de justicia.

La idea de justicia no está de ningún modo en contradicción con el medio social, como afirma Jaurès, sino que se ajusta a dicho medio; la justicia y la moral están adaptados a los intereses de la clase dominante. Por este motivo es necesario buscar la causa del desarrollo social no en la contradicción entre las ideas de justicia y el medio, sino en las leyes objetivas de la vida social, ante todo en la necesidad económica. "Lo que conduce a la humanidad hacia adelante es la necesidad económica, no la idea, consciente o inconsciente, de la justicia." [62]

La victoria alcanzada por Lafargue en su polémica con Jaurès contribuyó a difundir la filosofía marxista e influyó favorablemente en el crecimiento teórico del movimiento socialista en Francia.

*

La historia del pensamiento filosófico y sociológico en Francia a finales del siglo XIX y principios del XX refleja en última instancia las leyes generales que caracterizaron el desenvolvimiento del capitalismo francés durante los dos primeros decenios de la época imperialista.

Lo mismo que en otros países capitalistas, la lucha entre idealismo y materialismo en Francia durante el período en cuestión fue una lucha entre la concepción burguesa del mundo y la concepción de la clase obrera.

[60] Paul Lafargue, *Obras*, ed. rusa, t. III, 1931, pág. 191.
[61] Ibídem, págs. 191-192.
[62] Ibídem, pág. 201.

Los socialreformistas y, más tarde, los socialchovinistas, fueron los escuderos de los ideólogos burgueses.

En Francia, la difusión de las ideas dialéctico-materialistas de la filosofía marxista hizo que los ideólogos burgueses y los líderes del socialoportunismo intentaran reiteradamente oponer a la teoría revolucionaria del marxismo, al materialismo dialéctico e histórico, diversas teorías idealistas, filosóficas y sociológicas, o bien que procuraran "revisar" el marxismo, la filosofía marxista.

La lucha ideológica de los teóricos burgueses y de los oportunistas contra la filosofía marxista adquirió, en ese período, formas en extremo diversas, desde ataques directos contra el marxismo hasta tentativas de "sutil" falsificación.

Los filósofos y sociólogos del bloque formado por la burguesía imperialista y las fuerzas clericales ocuparon en la Francia de dicho período las posiciones extremas del flanco derecho. Sus corrientes principales fueron el neotomismo y otras tendencias de la filosofía religiosa, y el intuicionismo, del que fue máximo exponente la filosofía de Bergson. Para dichas tendencias de la filosofía reaccionaria francesa, el principal objetivo radicaba en luchar contra la concepción materialista del mundo. También tuvo sus cultivadores, en el período de referencia, el positivismo francés; el más famoso fue el creador de la "escuela sociológica", Durkheim.

La particularidad característica de la lucha filosófica de dicho período en Francia, lo mismo que en muchos otros países, radica en los intentos de difundir entre la clase obrera, aunque sólo fuera entre sus capas altas, las ideas de la concepción burguesa del mundo. Los marxistas franceses, luchando por propagar la teoría revolucionaria en su país, contrarrestaban activamente la propaganda burguesa y revisionista.

Entre los naturalistas franceses de ese período también se produjeron enconados choques de concepciones filosóficas.

La posición materialista en la ciencia natural tuvo entre sus defensores a sabios de tanto renombre como Pierre Curie, Paul Langevin y Alfred Cornu. Pero también la filosofía del idealismo contaba con partidarios entre los hombres de ciencia, de los cuales el más ilustre fue Henri Poincaré, gran físico y matemático, aunque filósofo de poca enjundia. La ciencia natural francesa, sobre todo la física, se encontraba en un período de crisis: rompía las concepciones habituales, viejas, y creaba teorías nuevas.

Las tendencias históricas del período examinado reflejaban las profundas contradicciones económicas, políticas e ideológicas surgidas en Francia en la época del imperialismo. Francia había entrado en la época imperialista, que socavaba los antiguos pilares de la vida material y espiritual y situaba a las fuerzas progresivas del país ante nuevos objetivos y nuevos problemas. El carácter de estos problemas y el procedimiento a seguir para alcanzar los objetivos aludidos no llegaron a comprenderse en Francia más que en el siguiente período histórico, después de que en el país hubo surgido el movimiento comunista dirigido por el Partido Comunista Francés.

CAPITULO XV

LA FILOSOFIA Y LA SOCIOLOGIA EN BELGICA Y EN LOS PAISES BAJOS DURANTE LA EPOCA IMPERIALISTA (FINALES DEL SIGLO XIX Y COMIENZOS DEL XX)

1. Bélgica.

A finales del siglo XIX, en Bélgica, lo mismo que en otros países altamente desarrollados, el capitalismo alcanzó su fase monopolista. Lenin habló del "formidable desarrollo del capitalismo industrial —tal vez el más grande del mundo— ...en Bélgica".[1]

El paso del capitalismo belga a su fase imperialista se caracterizó por una radicalización de las contradicciones de clase entre la burguesía y el proletariado. La clase obrera belga, que contaba ya con millón y medio de miembros a comienzos del siglo XX, se manifestó activamente contra la burguesía imperialista organizando huelgas de masas, paros importantes en el trabajo, etc.

Ese espíritu de lucha proletaria, cada vez más firme, llevó a la creación del Partido Socialista, que desempeñó cierto papel progresista en el desarrollo del movimiento obrero de Bélgica. Entre los miembros de dicho partido figuraban no pocos abnegados combatientes —como, por ejemplo, A. Defuisseaux, Jean Volders y otros—. Sin embargo, durante varios decenios, al frente del Partido Socialista Belga se encontró Emile Vandervelde, conocido oportunista, uno de los miembros más destacados de la II Internacional.

Al estallar la primera guerra mundial, los socialreformistas belgas, como los oportunistas alemanes y los laboristas ingleses, se convirtieron en socialchovinistas. Lenin, desenmascarando a los socialchovinistas como traidores a los intereses de la clase trabajadora, escribió que "los socialistas belgas, al presentar *sólo* una exigencia: liberar a Bélgica y darle una recompensa, defienden, en realidad, una exigencia de la burguesía belga que desea seguir expoliando, como antes, a los 15 millones de habitantes del Congo y obtener concesiones y privilegios en otros países".[2]

Al terminar la primera guerra mundial, en el Partido Obrero se dio una moderada corriente internacionalista inspirada por Camille Huysmans.

[1] V. I. Lenin, *La crisis del menchevismo*. En *Obras completas*, t. 11, trad. esp., Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960, pág. 358.

[2] V. I. Lenin, *El problema de la paz*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. XXI, página 263.

Sin embargo, este grupo resultó ser muy poco consecuente y, al final, se subordinó a la mayoría derechista.

En esos mismos años se forma en el partido una auténtica corriente revolucionaria en torno al periódico *Los Explotados*. Más tarde (1921), dicho grupo, dirigido por el valiente revolucionario *Joseph Jacquemotte* (1883-1936), se separó del Partido Obrero e ingresó en el Partido Comunista Belga.

El paso del capitalismo belga a su fase imperialista, la larga permanencia de las fuerzas católicas reaccionarias en el poder, la rapaz política colonial de los monopolistas, que saqueaban el Congo, y, por otra parte, la agudización de la lucha de clases en el interior del país, el ascenso del movimiento obrero, la actitud antimilitarista, cada vez más acusada entre los trabajadores, dieron origen a una enconada lucha ideológica entre las fuerzas sociales reaccionarias y las progresistas, lucha que encontró su reflejo en el pensamiento filosófico.

Las circunstancias históricas hicieron que en Bélgica alcanzara una enorme influencia la Iglesia Católica, la cual sofocaba toda manifestación del pensamiento libre y permitía que se desarrollase tan sólo la filosofía teológica.

Entre 1830 y 1870 se difundió en Bélgica una de las variedades de dicha filosofía, el "tradicionalismo ontológico", del que fue figura capital *Casimir Ubaghs* (1800-1875).

Desde 1860, en Bélgica, lo mismo que en otros países, se produce una vuelta a la filosofía escolástica. En Bélgica divulgan la filosofía tomista el dominicano Lepidi, italiano; el jesuita *De San* (1832-1904), y el arzobispo *Van Veddingen* (1841-1890).

Pese a que en las Universidades y en la ciencia oficial predominaban los filósofos idealistas, a mediados del siglo XIX algunos pensadores belgas sostuvieron ideas próximas al materialismo científico. Entre ellos cabe citar a *L. Gruyer* (1778-1866) y, sobre todo, a *Adolf Quetelet* (1796-1874) y a *Delboeuf* (1831-1896).

Sus intentos de aplicar en filosofía algunos aspectos de la metodología científica, por débiles que resultaran, muestran el descontento que sentían por la filosofía escolástica oficial los científicos de la Bélgica de aquellos años.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, el catolicismo pasó, en Bélgica, a un ataque a fondo contra el pensamiento avanzado. La propaganda de la filosofía tomista alcanzó, en dicho país, singulares vuelos después de que León XIII promulgó su encíclica *Aeterni Patris* (1879). Por indicación del Papa, en 1882 se introdujo en el plan de estudios de la Universidad de Lovaina un curso de filosofía tomista. Empezó a explicarlo el cardenal arzobispo *Désiré Joseph Mercier* (1851-1926). Mercier desplegó una gran actividad en la propaganda y elaboración del neotomismo.

Fundó la revista *Revue Nèoscolastique de Philosophie* (1894) (más tarde denominada *Revue Philosophique de Louvain)*.

Mercier es autor de varios trabajos sobre filosofía: *Lógica* (1894), *Metafísica general u ontología* (1894), *Psicología* (1892), *Criteriología general o teoría general de la certeza* (1889), *Los orígenes de la psicología*

contemporánea (1897). Estas obras formaban, en su conjunto, un *Curso de filosofía.*

De acuerdo con los planes del Vaticano, Mercier se propuso exponer la filosofía tomista "sobre la base" de la ciencia moderna. Afirmando que la separación entre ciencia y escolástica no es más que una interpretación torcida, exhortó a liquidar el "aislamiento intelectual" de los católicos. El mismo estudió ciencias naturales. En el Instituto Superior de Filosofía creado y dirigido por Mercier (1888), se concedió gran importancia al estudio de dichas ciencias. Mercier consideraba que todas las ciencias han de ser examinadas desde el punto de vista de la filosofía tomista y que los resultados científicos deben ser interpretados en consonancia con el espíritu escolástico. Así afirmaba que "las doctrinas antropológicas fundamentales de Aristóteles y de Tomás de Aquino salen fortalecidas de la prueba a que las hemos sometido al compararlas con las ideas dominantes de la psicología moderna".[3]

Mercier tuvo muchos discípulos que prosiguieron la propaganda del neoescolasticismo, entre otros: Deploige, De Wulf, Nys, Thiery, etc.

Maurice De Wulf (1867-1947) escribió numerosos trabajos sobre historia de la filosofía medieval, en los que procuró exaltar el escolasticismo. De Wulf es autor de una *Historia de la filosofía en los Países Bajos y en el Principado de Liejа* (1895), así como también de una *Historia de la filosofía medieval*, en tres tomos (1900).

Ante el empuje del movimiento obrero revolucionario y su unión con el socialismo, la Iglesia católica, en Bélgica, procuró extender su influencia entre el proletariado mediante las teorías del "catolicismo social". Al iniciarse la última década del siglo pasado, aparecen en este país una pléyade de "católicos sociales" o "demócratas cristianos". Los católicos sociales entendían que el Estado burgués ha de establecer la justicia, sobre todo en la reglamentación de los contratos de trabajo. Al formular su programa, se remitían a Tomás de Aquino. El demagógico programa de los católicos sociales tenía como objetivo separar del movimiento socialista a los obreros.

La iglesia oficial condenó, al principio, las ideas de los católicos sociales, pues veía en ellos una peligrosa aproximación a las exigencias de los obreros. Sin embargo, posteriormente, hizo suyo en esencia el programa de dichos católicos.

En el período que venimos examinando, los problemas filosóficos ocupaban mucho lugar en la obra de los escritores belgas.

El destacado poeta belga Emile Verhaeren, antiguo miembro del Partido Socialista, reflejó brillantemente en su obra las contradicciones sociales de la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias. La imagen por él creada del burgués poderoso —soberano de la sociedad moderna— desenmascaraba el inhumano poder del capital e impugnaba las fábulas de los reformistas sobre la armonía de clases.

Completamente distinto —reaccionario— era el carácter de la concepción místico-idealista del mundo de Maurice Maeterlinck, escritor belga de gran talento. En sus obras artísticas, lo mismo que en sus trabajos teó-

[3] D. Mercier, *Les origins de la psychologie contemporaine*, París, 1897, pág. 470.

ricos, Maeterlinck propugnaba el intuicionismo y el desprecio por la razón humana; llevaba al lector a la quimérica esfera del misticismo.

Una de las primeras figuras del pensamiento sociológico belga fue el ingeniero *Ernest Solvay* (1838-1922). Solvay se sintió atraído por las cuestiones sociales y elaboró una teoría propia de la sociedad. En 1894, con el propósito de comprobar sus principios teóricos, crea en Bruselas el Instituto de Ciencias Sociales. En 1901 se transforma en Instituto de Sociología, que sigue existiendo y actualmente lleva su nombre. En 1902 Solvay expone sistemáticamente su teoría en el libro *Notas sobre las fórmulas de introducción a la energética fisio y psicosociológica*. Más tarde, sigue desarrollando las ideas expuestas en dicho libro, en los trabajos *La energética, vista como principio de orientación racional para la sociología* y *Energética social y política positiva*. Solvay inspira su sociología en ideas liberales. Quiere "liberar al hombre", "abrir la era de la política auténticamente social que sea, en lo posible, más científica y evolucionista".[4] Desde el punto de vista de Solvay, la vida de las personas es, en primer lugar, gasto de energía. De ahí que las fórmulas psicofísicas puedan ser aplicadas a la explicación de los fenómenos sociales. En sociología, se han de tener en cuenta, sobre todo, la cantidad de energía útil desprendida por cada individuo. "...Los fenómenos físico-energéticos y psico-energéticos que se encuentran en la base de la vida y la condicionan —escribió E. Solvay— constituyen, asimismo, la base de los grupos sociales. Es necesario examinar cada grupo especial de personas y el género humano en su totalidad como una reacción química continua y organizada, que tiende a desarrollarse ininterrumpidamente obedeciendo a su ley irreversible, pese a que surjan obstáculos de todo género y a la intervención de factores intelectuales siempre nuevos." [5]

A juicio de Solvay, hay que iniciar las reformas sociales liberando la energía de los individuos como tales.

Las concepciones energéticas de Solvay en sociología se daban combinadas con varias recomendaciones de tipo práctico; así, por ejemplo, Solvay pedía que se abolieran todos los impuestos, excepto en le herencia, proponía que se eliminara el dinero y que se estableciera un sistema de cómputo mediante anotaciones en libros especiales, etc.

Las concepciones de Solvay recuerdan en gran medida diversos sistemas utópicos para la organización de una sociedad ideal. Su energetismo no ofrecía, desde luego, ninguna posibilidad para comprender en esencia los fenómenos sociales, dado que en vez de estudiar lo que las relaciones entre las clases sociales tienen de específico, reducía tales relaciones a momentos biológicos. En la sociología de Solvay, el hombre era tomado como sujeto biológico, no como individuo social, y ello le impedía aproximarse a la comprensión auténtica de los procesos sociales.

Solvay expresaba los ideales y las tendencias, fundamentales, de los círculos liberales de la intelectualidad belga, confiada aún en que la sociedad burguesa podía "estructurarse" de modo que llegara a ser "acep-

[4] *Les Archives de l'Institut des Sciences Sociales*, vol. IV, Bruselas, 1898, pág. 45.
[5] E. Solvay, *Note sur des formules d'introduction à l'énergétique physio- et psycho-sociologique*, París, 1906, pág. 25.

table" para todos; pero su discípulo y continuador, *Emile Waxweiler* (1867-1916), se presenta ya como defensor consciente del capitalismo.

Waxweiler fue, durante mucho tiempo, director del Instituto de Sociología fundado por Solvay. Su obra principal es la titulada *Ensayo de sociología* (1906).

Waxweiler elaboró la teoría de la "afinidad *(affinité)* social"; según dicha teoría, el objeto de la sociología nos viene dado por los procesos de reacción de los individuos en sus interacciones. "La sociología... —escribe Waxweiler— es la psicología de los fenómenos de las reacciones que surgen debido a la excitación de los individuos de un mismo género, sin diferencia de sexo." [6] De las numerosas relaciones que se dan entre el organismo y el medio circundante, la sociología, según Waxweiler, no toma en consideración más que la concerniente a los demás seres vivos, con la particularidad de que la sociología concibe su objeto no como simple reunión de individuos aislados, sino como conjunto de relaciones basadas en la "afinidad" específica de individuos orgánicamente semejantes. Waxweiler rechaza la explicación de la "afinidad" social por un sentimiento gregario, por una inclinación de simpatía o por algún factor teleológico; tampoco acepta que pueda encontrarse la explicación aludida en el instinto sexual, en el instinto del juego o en la imitación. Desde el punto de vista de Waxweiler, la base de las relaciones sociales se encuentra en la sensibilidad fisiológica de los organismos, en las reacciones de los organismos al estímulo recíproco en consonancia con el nivel de desarrollo alcanzado por su sistema nervioso. Tenemos, pues, que Waxweiler circunscribe las relaciones sociales a la fisiología, sin tener en cuenta para nada las leyes reales del desarrollo social. Posteriormente, esta "sociología fisiológica" de Waxweiler encontró su continuación en el behaviorismo norteamericano.

Al lado de la "sociología biológica" de Waxweiler, otra corriente sociológica difundida en Bélgica a finales del siglo XIX y comienzos del XX fue la "sociología clasificacionista" de De Greef. *Guillaume de Greef* (1842-1924) se sintió atraído por las ideas de Proudhon y procuró fundamentar una teoría sociológica anarcosindicalista. Fracasados sus intentos de introducir el anarcosindicalismo en el movimiento obrero belga, De Greef se dedicó a la labor universitaria y fue nombrado director de la primera cátedra de sociología en Bélgica (en la Universidad de Bruselas). Los trabajos fundamentales de dicho sociólogo son *Introducción a la sociología* (1886-1889), *Estructura general de las sociedades* (1908) y *Sociología clasificacionista.* En dichos trabajos resulta muy notoria la influencia de la teoría positivista de Augusto Comte. De Greef tomó del fundador del positivismo la idea relativa al desarrollo en serie de las ciencias y la aplicó al examen de los "factores" de la vida social. Según la "teoría de los factores", positivista, de De Greef, la vida social se desarrolla bajo el influjo de series de factores, de los que forman parte los económicos, los sexuales, los estéticos, los psicocolectivos, los morales, los jurídicos y los políticos.

De Greef formula una teoría ecléctica del progreso social combinado, ideas inspiradas en las de Comte y de Spencer. Según esa teoría, la socie-

[6] E. Waxweiler, *Esquisse d'une Sociologie,* Bruselas, 1906, pág. 62.

dad se desarrolla en el sentido de constituir una estructura cada vez más compleja y de establecer, al mismo tiempo, un control cada vez mayor sobre sus partes autónomas. Se sostiene, en la teoría a que nos referimos, que el desarrollo de la sociedad tiene como fin establecer una organización sindicalista que ha de unificar los intereses de los distintos grupos sociales.

Entre los científicos belgas, el que más atención dedicó a los problemas filosóficos fue *Pierre Duhem* (1861-1916), ilustre físico que trabajó en Francia. El más importante de sus trabajos filosóficos se titula *La teoría física. Su objeto y su estructura* (1906).

Por sus concepciones filosóficas, Duhem, aunque con ciertas vacilaciones, es afín al positivismo y al idealismo "físico". Lenin indicó que Duhem figura en la misma escuela de Mach.

Al tratar de los problemas filosóficos de la ciencia física, Duhem partía de una tesis central, a saber: que la teoría física ha de mantenerse decididamente separada de la "metafísica". Según Duhem, los principios de la "metafísica" son juicios que tratan de tales o cuales "objetos y realidades", mientras que las proposiciones de la teoría física se refieren sólo a ciertos signos matemáticos carentes de existencia objetiva y de significado. De ahí que la teoría física, en principio, no tenga nada que ver con la realidad objetiva. Su tarea se limita, simplemente, a dar una sistematización racional y una clasificación de las leyes empíricas descubiertas en la experiencia sensorial.

Duhem, a la vez que priva a la teoría física de la posibilidad de alcanzar un conocimiento de la realidad objetiva, procura salvar la filosofía idealista y la religión de toda crítica por parte de la ciencia materialista. "Durante cierto tiempo —escribió— ha estado de moda contraponer las grandes teorías físicas al espiritualismo y a la fe católica. Se esperaba ver estas doctrinas hechas añicos bajo los terribles golpes de los sistemas científicos." [7] Ahora bien, a juicio de Duhem, su sistema en lo tocante a la comprensión de la teoría científica excluye por completo "las objeciones de la ciencia física a la metafísica espiritualista y a la fe católica".[8] Resulta, pues, que su concepción de la teoría física culmina, de hecho, con una defensa de la metafísica espiritualista y de la fe católica.

Las erróneas concepciones filosóficas acerca de la esencia de la teoría física trascendieron de manera esencial en los trabajos de Duhem especialmente dedicados a la física. Duhem negó de plano la teoría atomística de la estructura de la materia, teoría que ha servido de base a magnos descubrimientos científicos. Sostenía el punto de vista de la energética formal, que renunciaba, como cuestión de principio, a todo intento de penetrar en las entrañas de la materia, más allá de las correlaciones inmediatas, empíricamente establecidas, entre magnitudes termodinámicas.

Las concepciones de Duhem, según V. I. Lenin, eran inconsecuentes y confusas. A la vez que sostenía, en lo fundamental, posiciones idealistas, Duhem intentaba eludir las conclusiones extremas del "idealismo radical" que llevan al subjetivismo puro y al solipsismo. Suavizaba y velaba su

[7] P. Duhem, *La théorie physique. Son objet — sa structure*, París, 1914, 2ª ed., página 428.

[8] Ibídem, pág. 429.

positivismo, con lo que se vio obligado a llegar a la conclusión de que la teoría física, en su desarrollo, aunque no nos revela la naturaleza de las cosas, y no descubre la realidad misma, presenta rasgos de cierto "orden ontológico".

Lenin llama la atención sobre varias ideas de Duhem acerca de la correlación entre el proceso acústico objetivo y la correspondiente sensación sonora, acerca de que la naturaleza no se cansa de ofrecer a la mente nuevos materiales de cognición, acerca de que el intelecto formula leyes científicas, pero la naturaleza, más tarde o más temprano, las refuta y obliga a que se puntualicen, de modo que se libra una lucha incesante entre la realidad y las leyes de la física. Refiriéndose a tales ideas, Lenin escribe: "Tendríamos ahí una exposición de irreprochable exactitud del materialismo dialéctico si el autor se atuviese firmemente a la existencia de esta realidad objetiva, independientemente de la humanidad." [9]

Resulta, por tanto, que, como indicó Lenin, Duhem oscila en el fondo "entre el idealismo y el materialismo dialéctico".[10]

El carácter contradictorio y el eclecticismo de toda la posición filosófica de Duhem se explica por el hecho de que dicho científico desconocía la dialéctica materialista y, por este motivo, al criticar los defectos y la limitación del materialismo mecanicista en física, la rigidez y la inmovilidad de sus concepciones, dada la crisis en que se encontraba la ciencia, cayó en el subjetivismo.

En Bélgica, la sociología y la filosofía marxistas no llegaron a alcanzar difusión más o menos importante.

Como obra revolucionaria de combate, en la Bélgica de finales del siglo XIX, no puede citarse más que el *Catecismo del pueblo*, de *Alfred Defuisseaux* (1886). Escrita en forma de preguntas y respuestas, la obra mostraba brillantemente la opresión y la esclavización de que son objeto las masas trabajadoras bajo el capitalismo y exhortaba a la clase obrera a manifestarse activamente contra los capitalistas. Este trabajo de Defuisseaux contribuyó en gran medida a acentuar el impulso revolucionario del movimiento obrero belga poco antes de la última década del siglo pasado.

Entre los que más hicieron para introducir el oportunismo en el movimiento obrero belga figuran *César de Paepe* (1842-1890), autor de los trabajos *La posición de los socialistas belgas* (1878) y *La propiedad colectiva* (1864); Louis Bertrand, autor de la *Historia de la democracia y del socialismo en Bélgica* (dos tomos; 1906) y de la *Historia del cooperativismo en Bélgica* (1903), y de manera singular el líder del Partido Obrero Belga, Emile Vandervelde, cuyos trabajos vieron la luz, en su mayor parte, después de 1918.

Las obras de los oportunistas belgas estaban dedicadas, fundamentalmente, a criticar los métodos revolucionarios de lucha y a justificar el reformismo. A los obreros se les imponía la táctica de la "lucha progresiva por el mejoramiento gradual de las condiciones de trabajo", por la

[9] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 14, pág. 309.
[10] Ibídem, pág. 307.

"parte" que corresponde al proletariado en la "soberanía política", por la "mejor distribución de los frutos del trabajo", etc.

En su conjunto, la filosofía y la sociología burguesas, en Bélgica, a finales del siglo pasado y comienzos del actual, ajenas a las tradiciones materialistas, se deslizaron por el camino de la decadencia y de la descomposición. Uno de los físicos más notables de dicho período —Duhem— vaciló en lo tocante a sus concepciones filosóficas, pero en lo fundamental se inclinó hacia el "idealismo físico". Las ideas filosóficas de muchos dirigentes del movimiento obrero, en Bélgica, no tenían ningún punto de contacto con el marxismo revolucionario y se desarrollaron, sobre todo, siguiendo el cauce del reformismo y del oportunismo. Unicamente después de la Gran Revolución Socialista de Octubre, una vez fundado el Partido Comunista de Bélgica, la filosofía marxista comenzó a conquistar partidarios entre los trabajadores y las personalidades destacadas de la cultura belga.

2. Holanda.

Al llegar el siglo XX, los Países Bajos (Holanda) constituían una de las potencias comerciales y coloniales más importantes del mundo. Su paso al imperialismo se caracterizó por un importante desarrollo del capital financiero, en cuya base se encontraba la brutal explotación de las colonias, ante todo de Indonesia.

Los partidos burgueses clericales (protestantes, católicos y otros), aprovechando la influencia de la Iglesia entre las amplias capas de la población, desempeñaron un papel rector en la vida política de los Países Bajos.

A mediados del siglo XIX, en un período en que fue acentuándose la lucha de clases, en Holanda comenzó a desarrollarse el movimiento socialista.

El pensamiento filosófico y sociológico de dicho país había sufrido cambios importantes. Las tradiciones materialistas progresivas del siglo XVII, vinculadas a la filosofía de Spinoza y al cartesianismo, no registraron ningún avance sensible durante los dos siglos subsiguientes; se intensificó la lucha de los filósofos burgueses contra el materialismo y el ateísmo, en pro de una alianza con la teología.

A diferencia de la corriente filosófica progresiva característica de los Países Bajos en el siglo XVII, a finales del siglo XIX y comienzos del XX ocupa en Holanda una posición dominante el idealismo. En este período, alcanza singular difusión el neohegelianismo, del que fue principal propagandista el profesor de la Universidad de Leiden *Gerardus Y. Bolland* (1854-1922). Sus principales trabajos son, entre otros, *Vieja razón y nuevo entendimiento o la diferencia de principios entre Hegel y E. von Hartmann* (1902) y *La razón pura* (1905). Bolland no llegó a comprender el verdadero significado del método dialéctico de Hegel. Centró su atención en el sistema de Hegel y se limitó a introducir cambios insignificantes en la exposición de dicho sistema, en particular de las categorías de la lógica, de la filosofía natural y de la estética.

En el período a que nos referimos, alcanzó cierta influencia entre los filósofos burgueses de Holanda el neokantismo, así como la psicología experimental, de la que fue una figura insigne Gerardus Heymans.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, debido a la agudización de las contradicciones de clase, en los Países Bajos aumentó el interés por la sociología.

En la sociología holandesa ocupa un lugar preponderante la religiosa, que se presenta en dos corrientes principales, la católica y la protestante. La filosofía social católica estaba representada por *Ioann D. I. Aengenent* (1873-1935), autor del libro *Manual de sociología* (1909). Después de examinar de qué modo el individualismo, el socialismo y la "solidaridad cristiana" —estas tres "escuelas del pensar"— resuelven los distintos problemas sociales, hace suyo el punto de vista de la "solidaridad cristiana", es decir, el que aboga por la colaboración entre explotadores y explotados bajo la dirección de la Iglesia Católica. Las concepciones sociológicas de Ioann Aengenent estaban en consonancia con las ideas de las encíclicas papales.

Expresaban todavía más abiertamente los intereses de la burguesía, los apologetas protestantes de la "solidaridad cristiana". Partiendo de la doctrina protestante, éstos negaban el papel dominante de la Iglesia en las cuestiones públicas y recababan para la burguesía un grado máximo de libertad en el lucro y en la explotación.

El sociólogo burgués de Holanda que alcanzó mayor notoriedad fue *Sebald Rudolf Steinmetz* (1862-1940). Entre sus principales trabajos figuran *El fin del canibalismo* (1895), *Filosofía de la guerra* (1908, editado en 1920 bajo el título de *Sociología de la guerra)* y otros. Steinmetz define la sociología como ciencia positiva que estudia las "agrupaciones" humanas, su desarrollo, sus formas, su decadencia, etc. Entiende por "formas de agrupaciones" el clan, la tribu, la nación, la aldea, la ciudad, la iglesia, los clubs, etc. Vela la división básica de toda sociedad antagónica en clases de explotadores y explotados. Siguiendo una metodología viciosa, Steinmetz no pudo elevarse hasta conclusiones sociológicas generales y se limitó a la descripción ("sociografía") de las "agrupaciones" humanas aplicando el método inductivo-psicológico.

Las concepciones de Steinmetz sobre el origen y la esencia de las guerras son un reflejo del proceso de descomposición de la ideología burguesa en la época imperialista. Extendiendo las tendencias agresivas de los imperialistas a toda la humanidad, Steinmetz concebía la guerra como una de las manifestaciones de la naturaleza cruel, rapaz y agresiva del hombre. De ahí que, desde su punto de vista, las guerras sólo se acabarán cuando la humanidad sea aniquilada o se convierta en algo "biológicamente pacífico". Steinmetz sobrevaloraba el papel de la violencia en la historia, particularmente en lo que se refiere al origen de los Estados y de las naciones y al progreso de la cultura; en el fondo, justificaba las guerras. Afirmaba Steinmetz que los grupos primitivos preocupados por evitar los conflictos bélicos quedaban relegados, inevitablemente, al nivel de cultura más bajo. La guerra, a su juicio, forjaba tribus capaces de crear una organización política armada y, por ende, un Estado. Steinmetz no comprendía que la causa fundamental del origen del Estado radica en

la aparición de la propiedad privada y la división de la sociedad en clases contrapuestas.

A principios del siglo XX, muchos hombres de ciencia holandeses se dedicaban al estudio de la sociología como rama del derecho. También la criminología era considerada como zona de investigación en la que cabe aplicar las teorías sociológicas. Fue un ilustre sociólogo-criminalista, *Willem Adrian Bonger* (1876-1940), afiliado al Partido Obrero Socialdemócrata de los Países Bajos, en el que procuró ocupar una posición "independiente". En sus obras *El crimen y las condiciones económicas* (1905), *Papel de los factores sociales en el crimen* (1912) y otras, utilizando ampliamente el análisis estadístico, Bonger llegó a la acertada conclusión de que, bajo el capitalismo, los factores económicos desempeñan un papel decisivo en el origen de la criminalidad. El capitalismo, escribió Bonger, provoca un enorme crecimiento de la "conducta antisocial". El egoísmo y la crueldad inherentes a la sociedad capitalista emponzoñan la vida de los pobres, corrompen a los ricos y, con ello, estimulan la inclinación al crimen. Sin embargo, Bonger no infirió de su exposición las correspondientes conclusiones.

A mediados del siglo XIX, comenzó a desarrollarse en los Países Bajos el movimiento obrero. En 1868 se formó en Amsterdam la sección holandesa de la I Internacional. Después de que la Internacional hubo interrumpido su actividad, un grupo de los miembros de su sección holandesa, con *Domela F. Nieuwenhuis* (1846-1919) al frente, organizó el partido de los socialistas. Sin embargo, Nieuwenhuis, uno de los primeros teóricos de la huelga de "brazos cruzados", pronto orientó ese partido por cauces anarquistas y rompió con los marxistas.[11]

En 1894 se fundó el Partido Obrero Socialdemócrata de los Países Bajos. Pronto, no obstante, cayó bajo la influencia de los oportunistas y de los anarquistas. Fueron destacados líderes del oportunismo P. Troelstra y H. van Kol. Este intentaba demostrar que en los países cuya población está formada, en su mayoría, por trabajadores del campo, pequeños burgueses, empleados de comercio y marineros, y los obreros fabriles son pocos, "el socialismo ha de adquirir una forma distinta" que en los países en que predomina la gran industria. En los Congresos de la II Internacional, H. van Kol se manifestó, en lo tocante al problema colonial, como apologista del colonialismo imperialista. Lenin estigmatizó la posición oportunista de Van Kol, que pretendía "subordinar el proletariado a la ideología burguesa, al imperialismo burgués..."[12]

El desarrollo del oportunismo en la socialdemocracia holandesa provocó una oposición entre sus elementos más jóvenes, los denominados "jóvenes marxistas". En 1907 apareció el primer número del periódico *Tribuna*, órgano de la oposición de izquierda. En 1909, los "tribunistas" (Panneckoek, Gorter, Weinkop y otros) organizaron un partido socialdemócrata independiente (P.S.D.). Los "tribunistas", ala izquierda del movimiento obrero en Holanda, mantenían, entonces, una posición mar-

[11] Cf. F. Engels, *El Congreso de Bruselas y la situación en Europa*. En C. Marx y F. Engels. *Obras*, 1ª ed. rusa, t. XVI, parte II, pág. 144.

[12] V. I. Lenin, *El Congreso socialista internacional de Stuttgart*. En *Obras completas*, t. XIII, ed. rusa, pág. 60.

xista. En 1910, V. I. Lenin caracterizó la lucha de la oposición en el interior del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia con las siguientes palabras:

"En Holanda están en lucha hace ya tiempo los oportunistas y los marxistas del partido socialista... Los oportunistas han emprendido la revisión del viejo programa, marxista, del partido socialdemócrata holandés y en esa revisión han sostenido tesis como la de renunciar a la "teoría de la catástrofe" (conocida idea de Bernstein) o el deseo de que el reconocimiento del programa obligara a los miembros del partido a admitir las concepciones político-económicas de Marx, "pero no sus concepciones filosóficas". La lucha de los marxistas contra semejante línea no ha hecho sino intensificarse." [13]

El Partido Socialdemócrata de nueva creación luchó contra el socialchovinismo y contra el oportunismo, pese a que sus dirigentes incurrieron en diversos errores en el terreno de la teoría y de la práctica marxistas y repetidas veces fueron objeto de crítica en los trabajos de Lenin.

Al idealismo de la filosofía y de la sociología burguesas se contraponía, aunque no siempre de manera consecuente, el materialismo de los marxistas holandeses A. Panneckoek, H. Gorter y otros.

Antoun Panneckoek (1873-1960) fue uno de los dirigentes del ala izquierda del movimiento obrero de Holanda. Desde 1910 estuvo estrechamente unido a los socialdemócratas izquierdistas de Alemania.

Panneckoek, lo mismo que otros socialdemócratas de izquierda, relacionaba la concepción materialista de la historia con las tareas prácticas del proletariado y la consideraba fundamentación teórica de la táctica de la clase obrera. "El marxismo —escribió— en manos del proletariado se ha convertido en un arma; en vez de esperanzas vagas, ha proporcionado un objetivo perfectamente claro. Al señalar la línea del desarrollo social, dio fuerza a la lucha proletaria y, al mismo tiempo, proporcionó una base para estructurar una táctica eficaz y un programa." [14] Sin embargo, en las cuestiones del materialismo histórico, Panneckoek, lo mismo que otros socialdemócratas de izquierda, hizo suya una concepción mecanicista del desarrollo social al sostener que las relaciones de producción constituyen un resultado pasivo del desarrollo de la técnica. El reconocimiento de la técnica como fuerza motriz fundamental en el desarrollo de la sociedad, llevó a que se subestimara el valor de la conciencia de la organización del proletariado.

Panneckoek sometió a crítica el oportunismo de la socialdemocracia, explicó las causas de las desviaciones revisionistas y oportunistas del marxismo. En 1912 publicó en *Neue Zeit* (XXX, 2), revista de los socialdemócratas alemanes, el artículo *Las acciones de masas y la revolución*, dirigido contra la posición adoptada por Kautsky al renunciar a la revolución y al sostener la teoría de la "espera pasiva". Escribió sin rodeos que "Kautsky no desea ver el proceso de la revolución". Kautsky y Panneckoek sostuvieron una viva polémica. Panneckoek fue uno de los pocos socialdemó-

[13] V. I. Lenin, *La undécima sesión del Buró socialista internacional.* En *Obras completas*, ed. rusa, t. XVI. págs. 123-124.

[14] En la recopilación *Darvinismo y marxismo*, Járkov, 1923, pág. 61.

cratas de izquierda que, en dicha polémica, llegó al problema relativo a las tareas que incumben a la revolución proletaria en lo tocante al Estado, al problema concerniente a la necesidad de destruir el aparato estatal burgués.

"La lucha del proletariado —escribió— no es sencillamente una lucha contra la burguesía *por* el poder estatal, sino una lucha *contra* el poder estatal... El contenido de la revolución proletaria es la destrucción de los medios de fuerza del Estado y su sustitución... por los medios de fuerza del proletariado... La lucha cesa únicamente cuando se produce, como resultado final, la destrucción completa de la organización estatal." [15]

Lenin, en su trabajo *El Estado y la revolución*, indicaba que la exposición citada adolece de defectos muy serios, pero que, a pesar de todo, su idea central resulta clara. En cambio, Kautsky, en la cuestión concerniente a las relaciones con el Estado burgués, adoptó a banderas desplegadas las tesis oportunistas. Panneckoek, sin embargo, al polemizar con Kautsky, no pudo plantear el problema acerca de la sustitución del aparato estatal burgués, destruido por el proletariado, pues no comprendía la trascendencia de la dictadura del proletariado como base esencial del Estado de nuevo tipo. Resulta, pues, que Panneckoek, lo mismo que otros socialdemócratas de izquierda, no logró elevarse hasta el marxismo consecuente, hasta el acertado planteamiento del problema relativo a la dictadura del proletariado. En 1918, Panneckoek participó en la creación del Partido Comunista de Holanda, si bien más tarde pasó a la posición "ultraizquierdista" del oportunismo.

Fue, asimismo, un destacado dirigente de los socialdemócratas izquierdistas de Holanda *Hermann Gorter* (1864-1927). En 1892 publicó la traducción holandesa de la *Etica*, de Spinoza. En 1897 se adhirió a la socialdemocracia de izquierda y luchó contra el reformismo. Sus trabajos más conocidos son: *Fundamentos de la socialdemocracia* (1906), *Marxismo y revisionismo* (1907), *El imperialismo, la guerra y la socialdemocracia* (1914) entre otros.

Gorter parte de la tesis materialista según la cual "la materia es eterna y, en determinadas condiciones, surge de ella el espíritu, que desaparecerá otra vez si no se dan las condiciones correspondientes",[16] y "no es el ser el que está determinado por el espíritu, sino que es el espíritu el determinado por el ser social".[17] Al divulgar entre los obreros y otros trabajadores la filosofía del marxismo, Gorter se ocupó casi exclusivamente de los problemas concernientes al materialismo histórico. Lo mismo que Panneckoek, comprendía el marxismo de manera limitada, como interpretación materialista de la historia y como doctrina económica. Dada la difusión, bastante amplia, que alcanzaban las ideas burguesas, liberales, sobre el "socialismo ético" y sobre el carácter de la moral, al margen de las clases sociales, las exposiciones de Gorter sobre el carácter de clase de la moral y sobre el carácter moral de la lucha de clases fueron de positivo valor. En una sociedad de clases, no ha habido ni puede haber posiciones por

[15] Citado según el libro de V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. XXV, pág. 477.

[16] H. Gorter, *El materialismo histórico*, trad. rusa, Moscú, 1919, págs. 23-24.

[17] Ibídem, pág. 22.

encima de las mismas. Cada individuo ha de decidir con quién está: con la clase obrera o contra ella.

En las cuestiones concernientes a la interpretación materialista de la historia, Gorter, lo mismo que Pannekoek, adopta con frecuencia una posición mecanicista, considerando la técnica como la base, la fuerza motriz del desarrollo histórico-social. A juicio suyo, el progreso de la técnica provoca cambios automáticos en las relaciones de producción, en la lucha de clases, condiciona la sustitución de un estadio de desarrollo histórico-social por otro. Resultaba, según la posición de Gorter, que el hombre está sometido a la técnica, y no al contrario. Gorter incurre, asimismo, en error en el problema de la "autodeterminación de las naciones"; niega esta consigna, si bien, como observó Lenin, "la *aplica* correctamente exigiendo la *independencia política* de las Indias Holandesas y desenmascarando como traidores al socialismo a los oportunistas holandeses que no están de acuerdo con ello".[18] En los últimos años de su vida, Gorter participó de la desviación "ultraizquierdista".

Vemos, pues, que los representantes de la filosofía marxista en Holanda —Pannekoek y Gorter— sostenían, en aquel entonces, las posiciones de los socialdemócratas de izquierda, revolucionarios, si bien no fueron raras las ocasiones en que vacilaron, tanto en el plano teórico como en el de la práctica. Su lucha —aunque no siempre consecuente— contra la ideología burguesa y oportunista y en defensa de los principios marxistas tuvo un valor positivo.

Al idealismo de los filósofos burgueses se contraponían, también, las ideas materialistas de los científicos.

Entre los científicos holandeses se destaca *Hendrik Antoon Lorentz* (1853-1928), creador de la teoría electrónica. En su obra *Teoría de los electrones* (1909), Lorentz expuso detalladamente la concepción de los electrones como partículas materiales de carga eléctrica, descubrió la sujeción a leyes del movimiento de los electrones en los conductores de la electricidad y en los dieléctricos y aclaró la conexión que se da entre el movimiento de los electrones y los fenómenos ópticos.

Según la teoría de Lorentz, los átomos constan de electrones de carga negativa y de partículas de carga positiva, cuya masa es sensiblemente mayor que la masa de los electrones. Lorentz llegó a una importante conclusión acerca de la dependencia de la "masa electromagnética" del electrón respecto a la velocidad del movimiento de la misma, conclusión que se vio ratificada por la teoría de la relatividad.

Las ideas de Lorentz fueron como una transición entre el atomismo viejo y la forma nueva del atomismo representada por la física cuántica contemporánea.

H. A. Lorentz es uno de los creadores de la electrodinámica de los cuerpos móviles. Fue el primero en mostrar el carácter invariable de las leyes de los fenómenos electromagnéticos, la independencia de dichas leyes respecto a los distintos sistemas de referencia animados de movimientos uniformes y rectilíneos. Las célebres transformaciones de Lorentz, que dan

[18] V. I. Lenin, *Sobre el "programa de la paz"*. En *Obras completas*, ed. rusa. t. XXII, pág. 155.

a las de Galileo una precisión esencial, conexionan de nuevo modo las coordenadas y el tiempo de los sistemas en movimiento y entran a formar parte de los elementos matemáticos de la teoría de la relatividad.

A finales del siglo XIX, la teoría electrónica constituyó un factor de gran peso en la lucha por el atomismo científico contra las tergiversaciones idealistas en física.

Por su concepción del mundo, Lorentz era un materialista espontáneo. Rechazaba decididamente las concepciones indeterministas y agnósticas de la física moderna, así como las interpretaciones positivistas de las ideas básicas de la teoría de la relatividad.

A últimos del siglo pasado y comienzos del actual se destacó en Holanda una escuela entera de físico-químicos en torno a la obra del ilustre científico *Van't Hoff* (1852-1911), quien, en aquel entonces, trabajaba en Alemania. Van't Hoff criticaba el energetismo de Ostwald y defendía la posición materialista en física y química.

Considerando que, en este terreno, el materialismo y el atomismo habían alcanzado la victoria en su lucha contra el idealismo y la energética, Van't Hoff escribió en su diario, el 28 de noviembre de 1908: "Ostwald me ha visitado. Se ha convertido y reconoce la molécula."

En ese mismo período desplegó su actividad el famoso botánico holandés *Hugo de Vries* (1848-1935), profesor de la Universidad de Amsterdam, conocido por sus investigaciones sobre hibridación y el estudio de las leyes a que obedece la transmisión hereditaria de las variaciones en las plantas.

De Vries expuso los resultados de sus investigaciones, así como sus ideas sobre el carácter de la variabilidad hereditaria y el proceso de la formación de las especies en la naturaleza viva, en su trabajo de dos tomos *Teoría de la mutación* (1901-1903).

En la base de la teoría mutacional expuesta por De Vries se encuentra la concepción metafísica de que las transformaciones hereditarias (mutaciones) son repentinas, bruscas, sin estar preparadas por el desarrollo anterior, como explosiones casuales de las propiedades hereditarias existentes, explosiones que se dan espontáneamente, sin pasado histórico. Prosiguiendo la línea de la "teoría de los cataclismos", de Cuvier, De Vries concebía el proceso que da origen a nuevas especies vegetales como una "explosión de los cambios de forma" repentina o como "explosión de la actividad generadora de formas", según la cual una nueva especie biológica no se va formando gradualmente, como enseña la teoría evolucionista de Darwin, sino que se forma de golpe, mediante un impulso aislado. Desde el punto de vista de De Vries, el punto más débil de la teoría de C. Darwin estriba en la doctrina de la "gradación ininterrumpida" del desarrollo, es decir, precisamente en la doctrina que socavaba de raíz las ideas teológico-metafísicas predominantes en biología durante el período anterior al darvinismo. De Vries contrapone a este último el mendelismo.

A la vez que negaba el carácter gradual, continuo y hereditario que se da en el proceso de la formación de las especies, De Vries consideraba que las nuevas especies surgen como resultado de que, en la naturaleza viva, los "períodos extramutacionales" (es decir, los períodos durante los cuales no se producen cambios hereditarios de ninguna clase) son sustituidos por

"breves períodos mutacionales".[19] Los períodos extramutacionales, a juicio de De Vries, se caracterizan por una estabilidad absoluta y por la invariabilidad de la "sustancia hereditaria" y, correspondientemente, de las especies biológicas; tales períodos, afirma, se miden por milenios e incluso por épocas geológicas. "Respecto a los animales y plantas inferiores —escribió De Vries— cabe suponer que sus formas han permanecido invariables en el transcurso de largos períodos geológicos y sólo como excepción se han dado períodos en que se han producido transformaciones." [20]

En su conjunto, las concepciones antidarvinistas de De Vries presentaban un neto carácter metafísico.

•

Durante el período en que se desarrolla el capitalismo monopolista, en la filosofía y sociología burguesas de los Países Bajos se perdieron casi por completo las tradiciones progresistas vinculadas a la doctrina materialista de Spinoza. En ese tiempo alcanzó una influencia predominante en el pensamiento filosófico burgués el neohegelianismo, así como el neokantismo y otras corrientes idealistas.

A finales del siglo pasado y comienzos del actual alcanzaron grandes resultados los científicos materialistas holandeses Lorentz, Van't Hoff y otros.

Activos contrincantes de la ideología burguesa en Holanda fueron los socialdemócratas de izquierda Panneckoek, Gorter y otros. Dichos socialdemócratas lucharon en defensa del marxismo contra el revisionismo y el oportunismo; sin embargo, incurrieron en serios errores. Los socialdemócratas de izquierda circunscribieron su labor en el terreno de la teoría a la propaganda, sobre todo, del materialismo histórico, que no siempre interpretaron, tampoco, acertadamente. De todos modos, su actividad tuvo un significado positivo, dado que preparó el terreno para que se difundieran por Holanda ideas político-sociales y filosóficas de vanguardia.

[19] H. de Vries, *Obras escogidas*, trad. rusa, Moscú, 1932, pág. 59.
[20] Ibídem, pág. 69.

CAPITULO XVI

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN ITALIA Y EN ESPAÑA DURANTE LA EPOCA DEL CAPITALISMO MONOPOLISTA (HASTA LA TERMINACION DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL)

ITALIA

A finales del siglo XIX, Italia era un país europeo relativamente atrasado. Fuertes supervivencias del feudalismo, la miseria de las masas del pueblo y la estrechez del mercado interior frenaban el desarrollo de la industria. A comienzos del siglo XX y, sobre todo, durante los años de la primera guerra mundial, aumentó el ritmo de crecimiento de la industria del país, pero la industrialización, bastante rápida, de las regiones septentrionales iba acompañada de un estancamiento total del Sur, donde permanecían casi inalteradas las relaciones feudales.

El imperialismo italiano, en todo el transcurso de su desarrollo, se caracteriza por una relativa debilidad económica y política combinada con una acusada agresividad. El expansionismo de la burguesía italiana, que alcanzó su apogeo en el período de dominación fascista, abogó desde un principio por una nueva distribución del mundo, dado que, en virtud de la específica evolución histórica de Italia, dicho país se sumó, relativamente tarde, a la lucha por las colonias.

Durante los dos primeros decenios del siglo actual (así como a finales del siglo pasado), la agrupación gobernante en Italia estaba formada por los liberales burgueses. El liberalismo burgués italiano de ese período poseía todos los rasgos característicos del liberalismo de la época imperialista: profundo antidemocratismo y hostilidad al movimiento de las masas populares, sobre todo de la clase obrera. Sin embargo, bajo la presión del movimiento democrático, en rápido desarrollo, los liberales se vieron obligados a maniobrar, a cambiar las formas de lucha, a veces incluso a coquetear con los socialistas.

Ya en los primeros años del siglo XX, el movimiento obrero italiano, pese a que el proletariado contaba, relativamente, con pocos efectivos, se distinguió por su elevado espíritu de lucha y por su carácter revolucionario. El Partido Socialista Italiano se convirtió en una gran organización política de masas, llevó a cabo un gran trabajo de propaganda y de organización, que tuvo no poca importancia, y contribuyó en gran medida a unir a los obreros y a elevar la conciencia de clase de los mismos. Sin em-

bargo, no pudo convertirse en el auténtico dirigente del movimiento obrero. Pese a que, en algunos períodos, mantuvo una posición más izquierdista que otros partidos de la II Internacional (no apoyó abiertamente la guerra imperialista, etc.), en lo básico se encontraba muy próximo a los demás partidos oportunistas. "El partido italiano —decía Lenin— no ha sido nunca verdaderamente revolucionario".[1] Era un partido de composición abigarrada y muy poco consistente desde el punto de vista de su organización. Carecía de una línea ideológica y política definida. El partido no tenía una idea clara de su propio papel, de la revolución y de las fuerzas motrices de la misma, de los aliados del proletariado, etc.

1. El pensamiento filosófico y sociológico burgués a comienzos del siglo XX.

Durante los primeros años del siglo XX, distintas corrientes ideológicas luchaban entre sí para alcanzar el predominio en Italia.

En la ideología de las clases rectoras existía cierta ruptura entre las ideas de las viejas agrupaciones feudales y la concepción del mundo de la burguesía; en la base de la divergencia aludida se encontraba la profunda diferencia que existía entre la parte Norte del país, con su industria capitalista en rápido avance, y el Sur atrasado, semifeudal.

El compromiso político de la burguesía italiana con las agrupaciones agrarias reaccionarias —sobre su base se alcanzó, en su tiempo, la reunificación de Italia— debía completarse con un compromiso ideológico.

Tal compromiso no podía establecerse partiendo de la ideología positivista difundida entre la burguesía en el período anterior; a pesar de sus limitaciones, semejante ideología resultaba inaceptable para los viejos grupos gobernantes, vinculados a la Iglesia y a la ideología de la misma.

Pero, por el momento, dicho compromiso ideológico tampoco podía lograrse partiendo de la ideología católica, dadas las tradiciones anticlericales del *Risorgimento*, no olvidadas aún por la burguesía italiana, que estaba acostumbrada a ver en el Vaticano al enemigo de la independencia y de la unidad de Italia.

Los elementos más sensatos y clarividentes del movimiento católico intentaron remozar la política y la ideología de la Iglesia y vencer, de este modo, las tendencias anticlericales ampliamente extendidas en el país. Ello se tradujo, por una parte, en las tentativas de "democratizar" la política de la Iglesia y crear un partido demócrata cristiano de masas; por otra parte, se tradujo en intentos de reformar la ideología católica haciéndola menos rutinaria, amoldándola a las exigencias de la época. Ese movimiento en pro de la "renovación" de la ideología de la Iglesia fue denominado modernismo.

El ala más izquierdista y democrática del primer movimiento "demócrata cristiano" de Italia se agrupó en torno a la revista *Cultura Sociale*, creada en 1898, y a *Romolo Murri* (1870-1944), que lo encabezó. Murri

[1] V. I. Lenin, *El III Congreso de la Internacional Comunista*. En *Obras completas*, t. XXXII, págs. 439-440.

(a veces le incluyen también en el modernismo) recogía la opinión del sector del movimiento católico que consideraba necesario basarse en cierto modo en el movimiento de las propias masas para poder influir en ellas. "Creemos necesario transformar la sociedad desde abajo —escribió Murri—, con la particularidad de que la directora e inspiradora de esa transformación ha de ser la Iglesia." [2]

El modernismo fue duramente aplastado por el Vaticano. En las encíclicas *Graves de communi, Il fermo proposito* y otros documentos, los papas León XIII y Pío X se manifestaron contra la "democratización" del movimiento católico. En 1906, el Vaticano prohibió la publicación de la revista *Cultura Sociale*, y en 1907 Murri fue excomulgado. El golpe decisivo contra el modernismo fue asestado por el decreto de la inquisición *Lamentabili* y por la encíclica *Pascendi dominici gregis* (1907). Se acentuó el rigor en el seno de la Iglesia; los sospechosos de simpatizar con los modernistas fueron objeto de enconadas persecuciones.

En la Italia de comienzos del siglo XX existían varias corrientes filosóficas que se disputaban la hegemonía. La filosofía dominante de la Iglesia Católica era el tomismo. Eran afines a la filosofía religiosa los sistemas idealistas objetivos de B. Varisco, P. Martinetti y otros. Existían, asimismo, algunas corrientes subjetivistas (P. Carabellese y otros).

Por cierto tiempo, en el transcurso del primer decenio del siglo, alcanzó importante notoriedad —bastante ruidosa— el pragmatismo italiano. Los pragmatistas formaron en Italia dos agrupaciones distintas. A la primera, "académica", la más seria y de más peso, pertenecían *Giovanni Vailati* (1863-1909) y *Mario Calderoni* (1879-1914). Vailati escribió trabajos de filosofía, lógica, metodología e historia del conocimiento científico, matemáticas, etc., recogidos en la colección de sus obras (1911), y otros. Entre los trabajos de M. Calderoni pueden citarse: *Metafísica y positivismo* (1901), *Disonancias económicas y morales* (1906) y *Pragmatismo* (recopilación en que se incluyeron, también, trabajos de Vailati). Por el conjunto de problemas de que se ocuparon y por las soluciones apuntadas, dichos filósofos, especialmente G. Vailati, se encuentran próximos, sobre todo. al fundador del pragmatismo norteamericano Peirce.

Para Vailati y Calderoni es característica la interpretación instrumentalista de las leyes de las ciencias naturales y sociales, así como de las abstracciones científicas en general. A su modo de ver, las leyes y abstracciones científicas tienen significado en la medida en que son eficientes como medios de conocimiento y de previsión. El problema relativo a la veracidad o falsedad de nuestros conocimientos sólo puede surgir, a su juicio, cuando se trata no de una experiencia presente, sino de una experiencia posible, cuando la experiencia inmediata está relacionada —y en la medida en que lo esté— con esperas o previsiones, sean del género que sean. Los conocimientos, los juicios, las convicciones y las creencias adquieren el significado de verdaderas únicamente después de su "correlación con el futuro". El presente, por su calidad de proceso, es indefinible; la validez de una proposición, cualquiera que sea, radica en lo que tenga de realizable en el futuro.

[2] R. Murri, *Battaglie d'oggi*, vol. I, Roma, 1909, pág. 130.

Vailati centró su atención en cuestiones lógico-metodológicas y lingüísticas. Anticipándose, en algún aspecto, a las ideas de los miembros del Círculo de Viena y de los semánticos contemporáneos, Vailati confería suma importancia al análisis del lenguaje y del significado de las palabras. Entendía que el establecimiento de un significado unívoco de las palabras constituye una premisa necesaria de toda comprobación objetiva de las proposiciones científicas. En opinión suya, el sentido de las palabras escapa por lo común al margen de nuestro control, y el lenguaje, en la forma en que existe, constituye un obstáculo para la recíproca comprensión en el terreno del pensamiento científico. El análisis del lenguaje —gracias al cual es posible establecer un control sobre el significado de las palabras, obtener un procedimiento apropiado para expresar las propias convicciones y también establecer cuáles son los métodos y las operaciones con que éstas pueden ser demostradas— ha de conducir, gradualmente, a la creación de un lenguaje general para la ciencia del que, en cierto modo, puede servir de prototipo el lenguaje de la matemática.

La otra dirección del pragmatismo italiano va ligada a los nombres de *Giovanni Papini* (1881-1956) y de *Giuseppe Prezzolini* (n. en 1882). Los principales trabajos de G. Papini, en ese período, son: *El crepúsculo de los filósofos* (1906), *La cultura italiana* (en colaboración con Prezzolini, 1906), *Pragmatismo* (1913). Los trabajos más importantes de Prezzolini, en el período de referencia, son: *Mi pragmatismo* (1905), *El arte de convencer* (1907). Esta corriente tenía un carácter pretencioso, chillón y seudorrevolucionario. Proclamaba la "renovación" y el "rejuvenecimiento" de la cultura italiana, el aniquilamiento de toda la vieja filosofía y la creación de otra filosofía nueva, la "filosofía de la acción", llamada a transformar el mundo, etc. La realidad era, sin embargo, que dicha tendencia no pasaba de ser superficial y carecía de perfil propio. En lo fundamental, divulgaba concepciones del pragmatismo norteamericano e inglés.

En la filosofía italiana, el pragmatismo constituyó un fenómeno relativamente efímero. Las condiciones económico-sociales, las tradiciones culturales y teóricas, eran en Italia totalmente distintas de las que se daban en los países anglosajones, donde el pragmatismo surgió y encontró su más alto florecimiento. La orientación "académica" del pragmatismo italiano (representada por Vailati y Calderoni) no pudo alcanzar amplia difusión por el carácter excesivamente abstracto y específico de sus problemas. Las ideas de Papini y Prezzolini, superficiales y extravagantes, no podían satisfacer la necesidad de "síntesis" ideológica que experimentaba la intelectualidad burguesa.

Esta misión fue cumplida por cierto tiempo por el idealismo neohegeliano que, en Italia, se formó y se consolidó en los primeros años de nuestro siglo y desde entonces, en el transcurso de varios decenios, mantuvo una posición predominante en la ideología burguesa italiana. El neohegelianismo resultó aceptable para distintos sectores de las clases dominantes, unificó diversas direcciones de la ideología conservadora y proporcionó a la intelectualidad burguesa un sistema, cuidadosamente elaborado, de concepciones filosóficas y político-sociales.

La enorme influencia del neohegelianismo sobre la ideología burguesa italiana de la primera mitad del siglo XX —influencia que los investiga-

dores italianos caracterizan como "hegemonía ideológica"— se debía, también, al hecho de que para el neohegelianismo resulta bien definida la tendencia a subordinar a la burguesía el movimiento obrero en rápido crecimiento, e impedir el desarrollo de la ideología avanzada del proletariado ciñéndola, en lo posible, a los límites del liberalismo.

En Italia, el neohegelianismo se desarrollaba apoyándose no sólo en una tradición extranjera, sino, además, en una tradición nacional, a saber: en la de la escuela de hegelianos napolitanos, muy influyente a mediados del siglo XIX (B. Spaventa, F. de Sanctis, A. Vera y otros). Los líderes del neohegelianismo italiano B. Croce y G. Gentile desarrollaron las ideas más conservadoras de dicha escuela,[3] procurando contraponerlas a la filosofía del marxismo.

La figura de mayor relieve del neohegelianismo italiano es la de *Benedetto Croce* (1866-1952).

El proceso de formación de sus concepciones fue largo y complejo. Bajo la influencia de su maestro, el ilustre marxista italiano Antonio Labriola, Croce estudió marxismo y problemas económicos desde los últimos años del siglo pasado. Como resultado de sus estudios, publicó su colección de trabajos titulada *La economía marxista y el materialismo histórico* (1900). Pese a que, en dicha obra, se nota cierta influencia del marxismo y figuran algunas palabras laudatorias al mismo, en esta obra Croce ya somete a revisión los principios fundamentales de la teoría marxista y los rechaza.

Posteriormente, Croce evolucionó cada vez más hacia la derecha, acentuando las tendencias idealistas, antimarxistas y antidemocráticas de sus concepciones. Durante los primeros años del siglo XX, pasa de manera definitiva al campo conservador y se convierte en el reconocido mentor ideológico del liberalismo burgués italiano.

En sus rasgos esenciales, el sistema filosófico de Croce se formó durante los dos primeros decenios de nuestro siglo. A este período corresponde su *Filosofía del espíritu,* en cuatro tomos: I. *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* (1902). II. *Lógica como ciencia del concepto puro* (1909). III. *Filosofía de la práctica* (1909). IV. *Teoría e historia de la historiografía* (edic. alemana, 1914; italiana, 1917).

Entre los demás trabajos de Croce, hay que citar: *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel* (1907), *Problemas de estética* (1910), *Etica y política* (1931), *Ultimos ensayos* (1936), *La historia como pensamiento y como acción* (1938), *Filosofía e historiografía* (1949), *Historiografía e idealidad moral* (1950), *Investigaciones sobre Hegel y aclaraciones filosóficas* (1952) y muchos otros.

La filosofía de Croce constituye una de las manifestaciones del franco idealismo militante. Al luchar contra el marxismo, Croce, lo mismo que otros neohegelianos, criticaba a Hegel desde posiciones de derecha. Dejó de lado casi por completo los elementos racionales y progresistas de la filosofía hegeliana y cultivó los aspectos más conservadores de la misma.

[3] Las ideas progresistas de esta corriente ejercieron cierta influencia en la formación del pensamiento marxista en Italia (cf. el tomo III de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA).

Desde el punto de vista de Croce, pecan de inconsecuencia no sólo el idealismo kantiano, sino, además, el idealismo de Hegel, dado que, según Croce, no es posible admitir, como cuestión de principio, la existencia del mundo material, aunque éste se conciba como el ser-otro de la idea. Según palabras de Croce, Hegel, "en contradicción con la mejor parte de su propia doctrina, asignó determinado lugar a la naturaleza... a la que atribuyó parte del espíritu uniéndolo, en vano, con esa realidad inexistente".[4]

El reconocimiento de la existencia de la naturaleza, como quiera que se conciba ésta, constituye, en opinión de Croce, "un prejuicio escolástico", "un dualismo inadmisible". "La naturaleza, he ahí el enemigo",[5] declara Croce en uno de sus trabajos.

Al criticar desde la derecha a Kant y a Hegel, Croce se propone crear una "filosofía pura del espíritu".

Al negar la existencia de la materia y la naturaleza, Croce renuncia a solucionar el problema de las relaciones mutuas entre materia y espíritu. "Ni siquiera hay motivos —afirma— para estudiar las combinaciones y las interrelaciones entre los conceptos del espíritu y de su inexistente enemigo." [6] En consecuencia con esta posición, Croce define la filosofía como ciencia del espíritu que abarca por completo la realidad existente. "El espíritu —escribe— es la realidad en su conjunto... No existe otra realidad que el espíritu ni otra filosofía que la filosofía del espíritu." [7] Segúr la doctrina de Croce, el espíritu posee dos formas, teórica y práctica, cad: una de las cuales se divide, a su vez, en otras. El espíritu teórico se sub divide en forma intuitiva y forma lógica; el práctico, en forma económica y en forma ética (correspondientemente, la filosofía se divide en estética, lógica, filosofía de la economía y ética). Las formas del espíritu son, según Croce, las categorías: lo bello, lo verdadero, lo útil (o vital) y lo bueno. Dichas categorías constituyen los principios supremos del ser y son "los creadores eternos de la realidad".

La filosofía de Croce se caracteriza por sus tendencias eclécticas, pues incluye elementos de los sistemas idealistas más diversos. Aunque Croce no pasó nunca por entero a las posiciones del idealismo subjetivo —como hicieron algunos otros neohegelianos—, en todas las partes de su sistema existen en mayor o menor grado elementos de dicho idealismo.

En virtud de las condiciones específicas de Italia, en este país la lucha de los neohegelianos y, en particular, de Croce, contra la ideología religiosa oficial, desempeñó cierto papel progresista, en una determinada etapa. Esa lucha, sin embargo, era eminentemente externa e inconsecuente. La crítica a que sometían la religión facilitaba, a menudo, la "depuración" de la ideología religiosa, que iba desprendiéndose así de sus rasgos más primitivos. De este modo, la crítica a que nos referimos dejaba, cada vez en mayor medida, el camino expedito a la misma ideología que criticaba. Como indican los investigadores italianos marxistas, la filosofía de Croce y de Gentile aún hoy constituye el mayor obstáculo para el des-

[4] B. Croce, *Indagini su Hegel e schiariamenti filosofici*, Bari, 1952, pág. 45.
[5] B. Croce, *Ultimi saggi*, Bari, 1935, pág. 56.
[6] B. Croce, *Indagini su Hegel e schiariamenti filosofici*, pág. 148.
[7] B. Croce, *Filosofia della pratica*, Bari, 1930, págs. 387, 389.

arrollo de la cultura progresista, en particular "debido a la alianza que, históricamente, establecieron en Italia con el espiritualismo católico".[8]

Pese a sus numerosos ataques contra la religión tradicional, Croce, en reiteradas ocasiones, subrayó la afinidad de su sistema con la filosofía religiosa y su comunidad de objetivos.

"El filósofo —escribió— no niega nunca la veracidad de Dios; las discusiones giran no en torno a esta cuestión, sino en torno a los distintos procedimientos para definirlo." [9]

La divergencia fundamental entre los neohegelianos italianos y la ideología religiosa estribaba en su diferente modo de concebir la naturaleza de Dios. Según las teorías religiosas tradicionales, es "trascendente", o ser sobrenatural, que se encuentra por encima del mundo; desde el punto de vista hegeliano —subrayado de modo especial en las teorías de los neohegelianos de Italia—, Dios es "inmanente", o sea, es inseparable del mundo, existe en el mundo mismo.

Ahora bien, si, en otro tiempo, la diferencia entre las concepciones de Dios —como ser existente por encima del mundo y como espíritu impersonal universal, fundido con él— pudo tener cierto sentido, en nuestra época, en el período en que la ciencia y el pensamiento avanzado conocen un desarrollo ingente, esa diferencia carece en absoluto de todo valor de principio.

La concepción panteísta, "inmanente", de la divinidad, lo mismo que la renuncia —relacionada con dicha concepción— a la ingenua mitología religiosa, no constituyen otra cosa que un intento para hacer más refinada y aceptable la religión en las condiciones de nuestros días. He ahí por qué A. Gramsci afirmó, con mucha razón, que la filosofía de Croce se halla situada en la línea teológica y es toda una teología "apenas liberada de la más tosca corteza mitológica".[10]

Al criticar, desde la derecha, la doctrina de Hegel, Croce se propuso "reformar" la dialéctica del filósofo alemán. Ve dos defectos principales en la filosofía hegeliana: en primer lugar, la tendencia a aplicar la dialéctica a la naturaleza, "inexistente" desde el punto de vista de Croce; en segundo lugar, el reconocer como base de la dialéctica la contraposición y el carácter contradictorio de los conceptos, y no la diferencia entre los mismos.

La esfera única de la dialéctica, a juicio de Croce, es la esfera especulativa "de los conceptos puros", o sea, en rigor, la del "verdadero ser".

Después de haber excluido de la realidad efectiva la dialéctica y de haberla circunscrito al marco de la esfera puramente especulativa, Croce, también en este terreno, intenta reducir la validez de los principios fundamentales de la dialéctica y desplazarla a un segundo plano. "La dialéctica —afirma— no es otra cosa que el principio mismo de la diferencia." [11] "La contradicción surge sólo sobre la base de la diferencia... Por el con-

[8] *Il Contemporaneo*, 1955, núm. 42, pág. 4.
[9] B. Croce, *Storiografia e idealitá morale*, Bari, 1950, pág. 8.
[10] A. Gramsci, *El materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, 1949, págs. 190-191. (Trad. esp.: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Ed. Lautaro, Buenos Aires, Argentina, 1958.)
[11] B. Croce, *Storiografia e idealitá morale*, pág. 137.

trario, Hegel se aferra sólidamente a la contradicción pura y la toma como fundamento, convirtiéndola en creadora de la realidad..." [12]

Tenemos, por tanto, que en la "dialéctica" de Croce, la ley de la unidad y lucha de contrarios, es sustituida por el principio especulativo, estéril e "inofensivo", de la unidad y diferencia de los conceptos, convertido en ley suprema de la realidad, ley que determina las formas básicas del ser. El sentido de esta sustitución nos viene claramente ilustrado por las siguientes palabras de Croce: "La conexión de las diferencias es circular y constituye, por tanto, la unidad verdadera; la aplicación de las contradicciones a las formas del espíritu y de la realidad llevaría, por el contrario, no al círculo, que constituye el infinito verdadero, sino al *progressus in infinitum* (al movimiento en el infinito). En efecto, si la lucha de contrarios determina la transformación de una forma en otra y constituye la única característica y ley suprema de lo real, ¿de qué modo puede establecerse la forma última en que no se dé ya dicha transformación?" [13]

Croce reconoce, como vemos, que la ley de la unidad y lucha de contrarios socava las bases mismas de su sistema metafísico, estático, que tiende a presentar el desarrollo de la realidad como eterno movimiento en círculo y establecer la "forma última" más allá de la cual el movimiento no puede proseguir.

La teoría de la "dialéctica" de Croce es una de las primeras manifestaciones que se dan en la ideología burguesa de la tendencia a "reformar" la dialéctica en consonancia con un espíritu eminentemente conservador. Croce procura, por decirlo así, "hacer estallar" la dialéctica desde dentro, privarla de su contenido revolucionario. Con sobrado motivo denominó A. Gramsci la teoría dialéctica de Croce doctrina "formalmente dialéctica". "Su concepción de la "dialéctica" hegeliana —escribió Gramsci— ha desposeído a esta última de toda fuerza y de toda grandeza, convirtiéndola en un problema escolástico, puramente verbal." [14] A diferencia de otras varias corrientes idealistas del siglo XX que se esfuerzan por superar de una u otra manera la hostilidad dada en principio entre idealismo y ciencia, o a velarla, en los neohegelianos de Italia (lo mismo que en el bergsonismo, en la fenomenología y en el existencialismo) la lucha contra la ciencia adopta las formas más extremas. Según ellos, es necesario no ya limitar el valor cognoscitivo de la ciencia, sino negarlo en redondo.

La base teorética de la lucha sostenida por Croce contra la ciencia consistía en la división, sumamente artificiosa, de los conceptos en "conceptos puros", en los que Croce incluyó las categorías de su sistema (lo bello, lo verdadero, lo útil, lo bueno, etc.) y "ficciones conceptuales" o "seudoconceptos", grupo en el que incluyó, en particular, los conceptos con que operan las ciencias naturales, la matemática y muchas otras (economía política, lingüística, etc.). Dado que los "seudoconceptos" —así como los "seudojuicios" que a base de ellos se forman— carecen, según Croce, de todo valor cognoscitivo, y poseen únicamente un carácter puramente utili-

[12] Citado según el libro: F. Olgiati, *B. Croce e lo storicismo*, Milán, 1953, página 122.

[13] B. Croce, *Logica come scienza dello concetto puro*, Bari, 1928, págs. 65-66.

[14] A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, páginas 220-221.

tario, las ciencias naturales, la matemática y otras ciencias —sigue afirmando Croce— no pueden tener relación alguna con el conocimiento de la verdad, están privadas de todo valor cognoscitivo. Tales ciencias desempeñan una función puramente instrumental, auxiliar. Según Croce, es la filosofía especulativa idealista —en puridad, su filosofía— la que posee el monopolio de la verdad, dado que sólo los conceptos puros, objeto y contenido de dicha filosofía, están relacionadas con la esfera de la verdad. "Las ciencias naturales —escribió Croce— no constituyen un conocimiento, sino una técnica totalmente orientada hacia la práctica." [15] Las leyes de la naturaleza y de la ciencia, al entender de Croce, no son más que expresión de relaciones entre seudoconceptos, "esquemas simples", "construcciones arbitrarias nuestras".[16]

La gnoseología de Croce va dirigida, ante todo, contra la teoría materialista del reflejo. Desde su punto de vista, el conocimiento no es un reflejo, sino el proceso de la "creación" de la realidad por parte del espíritu, o sea un proceso de autocreación, de autoconocimiento del espíritu.

El conocimiento, según Croce, presenta dos formas: la intuitiva y la lógica. El conocimiento intuitivo se efectúa por medio de imágenes y su esfera es la de lo individual en su multiplicidad. El conocimiento lógico es un conocimiento conceptual cuya esfera radica en lo universal, en la unidad de lo múltiple. La intuición constituye la forma inferior, pero independiente, del conocimiento; el pensamiento es su forma suprema, pero se da siempre sólo sobre la base de la intuición. La forma intuitiva del conocimiento es la esfera de la estética; la forma racional constituye la esfera de la lógica.

En su tiempo, la teoría estética de Croce gozó de gran notoriedad. Dicha teoría, especialmente en su forma inicial, contenía proposiciones extremas, algunas de las cuales Croce procuró suavizar más tarde. Croce identificaba la intuición con la expresión, la estética con la lingüística. Negaba toda diferencia cualitativa entre la intuición artística y la habitual, entre clases, especies y géneros en arte. Sólo las intuiciones, a juicio de Croce, pueden ser bellas; sólo las intuiciones constituyen, en esencia, auténticas obras de arte. Su plasmación material posee sólo un significado secundario, auxiliar, sirve de mero instrumento para la transmisión de las intuiciones y de ningún modo para expresarlas.

En el sistema filosófico de Croce ocupa un lugar capitalísimo la concepción histórica. Croce denomina su sistema "historicismo absoluto". No obstante, pese a que concebía la historiografía (idéntica, a juicio suyo, a la filosofía) como la única ciencia auténtica, la posición de Croce respecto a la misma era, en el fondo, análoga a la que mantenía respecto a otras ciencias. Croce niega todos los elementos de la concepción histórica del mundo auténticamente científica. A su juicio, la historia es la historia del espíritu. Resulta, pues, que éste constituye el único objeto y el único problema del pensamiento histórico. Los instrumentos del espíritu son las personalidades destacadas; únicamente ellas influyen en el devenir histórico. Las masas, escribe Croce, "como tales, son incapaces de pensar y de

[15] B. Croce, *Storiografia e idealitá morale*, pág. 52.
[16] Cf. B. Croce, *Filosofia della pratica*, págs. 317, 318.

actuar y constituyen el objeto del pensamiento y del obrar de las personas bien dotadas".[17]

En la concepción histórica de Croce —como en su filosofía— la base idealista objetiva se combina con elementos de subjetivismo.

Por una parte, el rasgo característico de la concepción histórica de Croce —que refleja una de las tendencias capitales de la filosofía burguesa de la historia— estriba en la negación del determinismo histórico, de las leyes objetivas del desarrollo histórico y, como resultado, se niega la posibilidad de la previsión histórica y de toda teoría científica del desarrollo social. La historia, al entender de Croce, es el terreno de los actos singulares, individuales, únicos en su género. Es el propio historiador quien introduce en tal esfera el orden y la unidad de suerte que ésta posee un carácter puramente lógico. "El concepto de "leyes del desarrollo social" —escribe Croce— ha de designar leyes que rigen la historia, pero la historia, como la poesía, como la conciencia moral, carece de leyes." [18]

Por otra parte, resulta que sólo a los hombres la historia se presenta como la esfera de lo singular y casual en la que es imposible toda generalización; en el fondo, se da en ella una determinada orientación racional que existe como "plan de la Providencia" incognoscible para los seres humanos. "El desarrollo del mundo —escribe Croce— obedece a causas propias, que nosotros desconocemos y en vano intentamos descubrir recurriendo a nuestra previsión." [19] A juicio de Croce, en las tentativas aludidas radica, precisamente, el error de todas las teorías que se proponen descubrir la regularidad del devenir histórico y, por ende, "creen poder adivinar el plan de la Providencia".[20] Apoyándose en los principios del providencialismo, Croce debía llegar forzosamente a la negación de toda posibilidad de conocimiento histórico y a la conclusión de que "toda la historia, incluso la que nos es más próxima, la más contemporánea de Europa, es oscuridad".[21]

Tenemos, pues, que la concepción filosófico-histórica de Croce encuentra su culminación en la teología y en el agnosticismo, pese a que él intenta negarlos. El que así ocurra es perfectamente natural: la historia, reducida a una serie de actos creadores de un espíritu mítico universal, se convierte, de manera inevitable, en objeto de fe y no de conocimiento.

Croce es el ideólogo del liberalismo burgués italiano. Sus concepciones político-sociales y éticas constituyen una de las variedades típicas de la concepción burguesa del mundo con todos los rasgos característicos de la misma: defensa de la propiedad privada y del sistema de explotación, "fundamentación" de la perdurabilidad del sistema capitalista y de la imposibilidad del comunismo, tendencia a demostrar la universalidad y el valor permanente de la moral burguesa, etc.

Algunas de las ideas de Croce (apología de la fuerza, de la guerra, del maquiavelismo político, etc.), contenidas, sobre todo, en los trabajos que escribió durante la primera guerra mundial, fueron luego incorpo-

[17] *Quaderni della "Critica"*, 1945, dic.
[18] B. Croce, *Storiografia e idealitá morale*, pág. 91.
[19] Ibídem, pág. 63.
[20] B. Croce, *Filosofia della pratica*, pág. 167.
[21] B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, 1948, pág. 42.

rados al arsenal ideológico del fascismo italiano. Al propio Croce, pese a su ulterior antifascismo (en gran parte, externo y contradictorio) muchos investigadores le consideran, con razón, precursor ideológico del fascismo.

Es característico de Croce un profundo desprecio por las masas populares. Mientras que en su doctrina los conceptos de libertad y de progreso adquieren un carácter puramente externo, Croce rechaza la democracia incluso como principio formal: gobierna y ha de gobernar siempre la *élite* y sólo ella. A las masas populares, la doctrina político-social de Croce les prescribe moderación, paciencia, obediencia e indiscutible subordinación a las clases rectoras.

V. I. Lenin, al analizar la política y la ideología del liberalismo ruso y del occidente de Europa, puso al descubierto cómo ha evolucionado la actitud de los liberales respecto a la democracia. Mostró que los liberales simpatizaron con la democracia mientras ésta les servía para alcanzar sus interesados fines, y la rechazaron cuando bajo las banderas de la democracia se agruparon las masas que comenzaban a perseguir sus objetivos propios y a defender sus intereses. La actividad de Croce se da precisamente durante el período de la historia de Italia en que empezó a desarrollarse con gran empuje el movimiento democrático de las masas populares. De ahí el antidemocratismo manifiesto y tajante de sus concepciones.

Croce atribuye valor absoluto a las contradicciones de la sociedad capitalista, entendidas como expresión permanente de la eterna lucha entre el bien y el mal, y procura fundamentar la indestructibilidad de la propiedad privada, de la desigualdad social, del sistema capitalista, de los conflictos sociales, de las guerras, etc.

Incluye en las utopías y las vacías quimeras que están en contradicción con la dialéctica "la eliminación de la guerra en todas sus formas y de la amenaza misma de la guerra, la extirpación de los prejuicios, la desaparición definitiva de las tiranías religiosas y seculares..., la solución de los denominados "problemas sociales", etc." [22] El carácter reaccionario de las concepciones de Benedetto Croce se hace patente en sus razonamientos en torno a la guerra; la guerra, a juicio suyo, es un elemento inseparable de la vida. "La guerra —dice— no será nunca eliminada, pues se encuentra en la base misma de la realidad, incomprensible sin guerras." [23]

La lucha contra el marxismo constituye el eje de la actividad teórica y práctica de Croce. Como observa Gramsci, el materialismo histórico, para Croce, era una terrible pesadilla que "siempre le perseguía".[24]

Croce rechazaba la economía política marxista, intentaba demostrar la ilegitimidad del materialismo dialéctico y de la teoría del socialismo científico; negaba que Marx hubiera logrado transformar el socialismo de una utopía en ciencia. Sin embargo, su "crítica del marxismo" no era una crítica de la teoría marxista auténtica, sino de un espantajo primitivo, creado por él mismo.

[22] B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Bari, 1952, pág. 254.
[23] B. Croce, *Pensiero politico e politica attuale*, Bari, 1946, pág. 65.
[24] A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, pág. 216.

Al acusar de "utópica" la teoría marxista del desarrollo social, rigurosamente científica, Croce no pudo contraponerle otra cosa que su concepción, puramente especulativa, de la historia como eterna lucha de dos principios abstractos, el bien y el mal.

En la actividad y en las concepciones de Croce se dieron aspectos que poseyeron cierto valor progresista para la realidad italiana de su tiempo (sus empresas culturales de amplios vuelos, que provocaron una sensible vivificación en la vida intelectual y cultural de la Italia de principios de siglo, sumamente anquilosada; su crítica del clericalismo y del fascismo, aunque en gran parte, externa, de doble faz, por lo que dio origen a consecuencias contradictorias, y otros). Así se explica que en un determinado período, Croce fuera el ídolo ideológico incluso de una buena parte de la intelectualidad italiana progresiva. Esa parte de la intelectualidad italiana llegó a concepciones auténticamente progresistas a través de las concepciones crocianas, comprendiendo la esencia verdadera de estas últimas, por lo general reaccionaria.

Otro ilustre representante del neohegelianismo en Italia fue *Giovanni Gentile* (1875-1944).

G. Gentile, como B. Croce, fue, en un principio, ideólogo del liberalismo burgués de su país. No obstante, a diferencia de Croce, Gentile pertenecía a la parte de los liberales italianos que, más tarde, capitularon abiertamente ante el régimen fascista. Después de que el fascismo se hubo instalado en el poder, Gentile se adhirió a él incondicionalmente, y llegó incluso a convertirse en el ideólogo semioficial del fascismo. El sistema de Gentile, el denominado "actualismo", sirvió de "base teórica" a la ideología fascista.

Los principales trabajos filosóficos de Gentile son, entre otros: *La filosofía de Marx* (1895), *La reforma de la dialéctica hegeliana* (1913), *Teoría general del espíritu* (1915), *Sistema de la lógica como teoría general del conocimiento* (1917-1923), *Los orígenes de la filosofía contemporánea en Italia* (1917-1923), *Defensa de la filosofía* (1924), *Filosofía del arte* (1931), *Génesis y estructura de la sociedad* (1946).

Gentile, lo mismo que Croce, se mantuvo en las posiciones del idealismo franco y militante.

Como Croce, Gentile se lanzó a la empresa de "reformar" la dialéctica hegeliana.

No obstante, mientras Croce permanecía, en lo fundamental, en el terreno del idealismo objetivo, la "reforma" de Gentile era de carácter idealista subjetivo. De hecho, su esencia consistía en volver, desde Hegel, al idealismo subjetivo de Fichte. Habiendo eliminado, como Croce, de la teoría de Hegel la idea objetiva y la naturaleza, procuró eliminar, asimismo, el espíritu absoluto. Gentile identificó la realidad con el acto creador del pensar llevado a cabo por el sujeto, con el "pensamiento pensante", o sea con el pensamiento como proceso. "El defecto de la filosofía hegeliana —escribió Gentile— estaba en suponer como anterior al "yo" lo que lo presupone... No hay que derivar de la naturaleza el pensamiento ni de la idea la naturaleza, sino que se debe deducir del pensamiento la naturaleza y la idea. Desde luego, ha de inferirse del pensamiento actual, no del que se encuentre en algún lugar indefinido y sea determinable de manera abs-

tracta; ha de inferirse del pensamiento absolutamente nuestro, en el que se realiza el yo." [25]

Según Gentile, la naturaleza y la materia no son otra cosa que una abstracción, del mismo modo que un pensamiento pasado ("un pensamiento pensado") es un proceso lógico "agotado y petrificado". Sin embargo, incluso en esta forma se pone en duda su existencia. "El idealismo —escribió Gentile— es la negación de toda realidad, que se opone al pensamiento como su premisa; pero es, a la vez, la negación de todo pensar, de toda actividad pensante, si se concibe —la realidad— como realidad ya formada, al margen de su desarrollo, como sustancia independiente de su manifestación real." [26]

El objeto, la naturaleza y la materia como "pensamiento pensado", son la negación del "pensamiento pensante", forman una unidad con él, pero a la vez son distintos en su condición de elemento muerto, no creador, al que sólo es posible aplicar la lógica formal y no la dialéctica. Unicamente el "pensamiento pensante" constituye la esfera de la dialéctica. A juicio de Gentile, este pensamiento es el que realiza la síntesis de las doctrinas de Aristóteles y Hegel, de la lógica formal y de la lógica dialéctica.

Gentile no se decidió a elevar hasta un final lógico su "reforma" subjetivo-idealista del hegelianismo. No se decidió a hacerlo porque la culminación natural de la transformación del "yo" absoluto de Fichte en "mi" yo —prometida por él— radica, inevitablemente, en el solipsismo y éste resulta tan absurdo que suele acobardar incluso a los subjetivistas más intransigentes. Así se explica que en la filosofía de Gentile, "nuestros yo", "empíricos", desempeñen un papel subordinado y el papel central vuelva a atribuirse al "yo" universal, que, en líneas generales, casi no se distingue del "yo" absoluto de Fichte como tampoco del espíritu absoluto de Hegel y de Croce.

Para la filosofía de Gentile es característico el voluntarismo, el hecho de recalcar la actividad, el dinamismo del "pensamiento pensante", creador de la realidad. Los términos "actualismo", "pensamiento actual", etc., son centrales en su sistema, poseen un doble sentido. En primer lugar, lo "actual", en el sistema de Gentile, es lo contemporáneo, o sea, en esencia, lo único que existe ("el pensamiento pensante"), no el pasado, que de hecho no existe ("el pensamiento pensado"); en segundo lugar, lo "actual" es lo activo. El término mismo de "actual" subraya el carácter activo, dinámico y no estático o contemplativo del "pensamiento pensante". El subjetivismo, el voluntarismo y el "activismo" de la filosofía de Gentile determinaron el que, más tarde, dicha filosofía se convirtiera en una de las bases de la ideología fascista.

La dictadura fascista incluyó en su arsenal muchas de las concepciones político-sociales de Gentile (la idea del Estado burgués fuerte, al que ha de subordinarse por completo la actividad del hombre, etc.).

La filosofía de la historia, de Gentile, es, en mucho, afín a la concep-

[25] G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*. En *Opere complete*, vol. III, Firenze, 1946-1955, pág. 93.
[26] Ibídem.

ción histórica de Croce, pese a que este último se manifestó contra la concepción histórica del primero. Se explica ello por el hecho de que Gentile formuló conclusiones extremas y, por ende, manifiestamente absurdas, de la filosofía neohegeliana de la historia en un sentido subjetivista. No sólo negó la regularidad objetiva del desarrollo histórico-social, sino que identificó la historia con la historiografía, es decir, el pensamiento del historiador con el proceso histórico mismo. Croce —pese a los considerables elementos de subjetivismo de su propia concepción filosófica de la historia— no pudo prestar su aquiescencia a semejante punto de vista.

Gentile, como Croce, criticó la religión oficial. La Iglesia católica le respondió del mismo modo incluyéndole todos sus trabajos en el *Index librorum prohibitorum*. Desde el punto de vista de Gentile, la religión es la forma primitiva de la conciencia, inherente a los pueblos primitivos y a los niños. Posteriormente, siendo ministro de instrucción pública en un gobierno fascista, partiendo de dicha idea, Gentile impuso en la escuela italiana la enseñanza obligatoria del dogma.

La "crítica" de la religión llevada a cabo por Gentile, lo mismo que la "crítica" análoga debida a Croce, posee, en gran medida, un carácter externo. El concepto básico de la filosofía de Gentile es el del "yo trascendental ", el "acto puro", concepto que, en esencia, se diferencia poco de la idea de Dios. La mayor parte de los discípulos de Gentile se convirtieron a la religión y procedieron a la rehabilitación del catolicismo Muchos filósofos católicos italianos de nuestros días (sobre todo los que pertenecen al denominado "espiritualismo cristiano") son discípulos de Gentile. Este hecho revela una de las tendencias esenciales del neohegelianismo italiano, pone de manifiesto a dónde llevaba dicha corriente filosófica.

Las ideas de los neohegelianos del siglo xx sirvieron de preparación teórica al fascismo italiano. Análogo papel desempeñaron las concepciones del conocido sociólogo italiano de ese tiempo, Pareto, a pesar de que en el plano filosófico y metodológico general, sus teorías de carácter mecanicista vulgar, con su psicologismo empírico, se encuentran sumamente apartadas del idealismo neohegeliano. *Vilfredo Pareto* (1848-1923) fue autor de varios trabajos sobre economía política, sociología, historia de las doctrinas socialistas, etc. Su obra principal se titula *Tratado de sociología general* (1916). En la doctrina de Pareto, lo mismo que en la de los neohegelianos de su país, ocupan un lugar esencial las ideas relativas a la necesidad y utilidad de la jerarquía social, la noción del papel positivo y determinante de las clases superiores en la vida social, la apología de la fuerza, los violentos ataques a la democracia y a las teorías igualitarias, el odio implacable al marxismo. El *Tratado* de Pareto fue tenido en alta estima por Mussolini, quien más tarde hizo a dicho sociólogo "senador del reino".

Según la definición de Pareto, la sociedad es un sistema compuesto de partes interdependientes que se encuentran en equilibrio. Las constantes que determinan la estructura de la sociedad, el equilibrio social, el carácter del desarrollo social y que se encuentran en la base de todo hecho de esta naturaleza, son, a juicio de Pareto, ante todo los "residuos" *(residui)* y

luego, en segundo término, las "derivaciones" *(derivazioni)*. Son "residuos" los instintos y las aspiraciones de las personas, los sentimientos, las propiedades psíquicas del carácter, etc.; son "derivaciones" los sistemas de argumentos, los raciocinios, etc., que justifican o condenan tales o cuales hechos sociales, conductas, actos de los individuos, etc.

Según Pareto, en la vida social desempeñan un papel determinante las acciones "ilógicas" de las personas, es decir, las acciones en cuya base se encuentran los sentimientos, los intereses, etc., y no el conocimiento objetivo del fin, de los medios, etc. Los elementos "derivados" son, precisamente, los que sirven para la justificación ideológica, a posteriori, de las acciones "ilógicas". El hombre que, en el fondo, es un ser de sentimiento, de instinto, de fe, y no de razón, siempre experimenta la necesidad de semejante fundamentación lógica —o, mejor, seudológica, sofística— *post factum*, de su conducta irracional.

Es misión del sociólogo, a juicio de Pareto, estudiar, precisamente, esas estructuras intelectuales y descubrir tras ellas las fuerzas encubiertas que determinan el equilibrio y el desarrollo sociales. "Las acciones ilógicas —escribe Pareto— suelen ser objeto de examen, en el aspecto lógico, por quienes las ejecutan y por quienes razonan acerca de ellas... De ahí la necesidad de una operación de inmenso valor para nuestra investigación, cuyo objetivo estriba en retirar esas envolturas y descubrir las cosas que se encuentran debajo de ellas." [27]

Al plantear el problema relativo a la necesidad de ver tras el entretejido de las ideas fuerzas reales, determinantes del desarrollo social, Pareto se dirige, como vemos, no al ser social, sino a los factores psicológicos, lo que conduce toda su teoría a un callejón sin salida.

Según las concepciones de Pareto, no existe ningún nexo entre la veracidad de tal o cual teoría social y lo que ésta tenga de socialmente útil. Una teoría puede ser verdadera y, al mismo tiempo, nociva, y al contrario. "Cuando afirmo —escribe Pareto— que determinada teoría es absurda, no doy por supuesto, en lo más mínimo, que es nociva para la sociedad; al contrario, puede ser útil en alto grado. Por otra parte, cuando afirmo que tal teoría es útil para la sociedad, de ninguna manera doy por supuesto que es experimentalmente verdadera." [28] Para la actividad efectiva de las personas, a juicio de Pareto, lo que se necesita no es un sistema, científicamente fundado, de concepciones; hacen falta mitos, creencias, etc.

Como hemos visto, desde el punto de vista de Pareto, los "residuos" establecidos por él determinan todas las formas sociales. Sin embargo, la distribución de dichos elementos entre las personas, dice Pareto, no es uniforme. En la sociedad, donde siempre existen, por lo menos, dos clases, una dirigente y otra dirigida, posee valor decisivo la distribución de los "residuos" entre los miembros de la clase rectora, y tiene un valor de mucha menor importancia su distribución entre las masas. El régimen político cambia cuando es objeto de cambio sustancial la combinación de los "residuos" en la clase rectora. Ello da origen a una "circulación de las

[27] V. Pareto, *Traité de la sociologie générale*, vol. I, París, 1917, pág. 150.
[28] Ibídem, pág. 31.

élites". Al poder llegan, sucesivamente, ora los "especuladores", en quienes se da el instinto de combinación, ora los "rentistas", en quienes se dan tendencias conservadoras. Correspondientemente, el desarrollo social se acelera o se retarda. La sucesión de esos tipos de *élites* en el poder, según Pareto, constituye un proceso natural y necesario, determinado por el hecho de que la *élite* que se encuentra en el poder se va degradando poco a poco y cede el lugar a otra en la que se acumulan las mejores fuerzas de la sociedad.

La teoría de las *élites,* como otros muchos aspectos de la doctrina sociológica de Pareto, las tendencias irracionalistas, el enfoque abiertamente pragmatista de la política y de la ideología, la idea de que los mitos son necesarios al pueblo, etc., sirvieron de base nutritiva a las antihumanas "teorías" fascistas y de otras varias concepciones sociológicas reaccionarias contemporáneas.

2. Problemas filosóficos de las ciencias naturales, las matemáticas y la lógica a finales del siglo XIX y comienzos del XX.

A diferencia de lo que ocurre con la filosofía burguesa, decadente, en la Italia del período que examinamos las ciencias naturales y las matemáticas obtienen importantes éxitos.

El ilustre físico italiano *Augusto Righi* (1850-1920), en su libro *La moderna teoría de los fenómenos físicos* (1905) presentó una interpretación profunda y, en lo esencial, acertada de la teoría electrónica de la estructura de la materia.

El nuevo sistema de concepciones físicas, afirmaba Righi, pone a la electricidad en el lugar de la "materia". Lenin explicó que Righi no entiende, ni mucho menos, esta "sustitución de la materia por la electricidad" en el sentido que pretenden atribuirle los machistas. Se trata sólo de que el átomo, considerado antes como partícula ínfima de la materia, pasa a ser concebido como formado de partículas más pequeñas, con carga eléctrica (electrones) o, como se expresa Righi, de "átomos eléctricos". Righi no pone en duda la existencia objetiva de los átomos y electrones, la realidad objetiva de la materia, del mundo externo.

Como observó Lenin, Righi delimita su posición separándola de las posiciones subjetivistas sostenidas por los idealistas "físicos". "Desde el punto de vista de las corrientes positivistas y utilitaristas de nuestro tiempo... —escribió el científico italiano— la teoría puede ser considerada, en primer término, como un medio de poner cómodamente orden en los hechos y compararlos, servir de guía en las investigaciones de fenómenos ulteriores. Pero si en el pasado se tuvo acaso una confianza demasiado grande en las facultades del espíritu humano y se creyó conocer demasiado fácilmente las causas últimas de todas las cosas, hoy, en cambio, hay propensión a caer en el error opuesto." [29]

[29] Augusto Righi, *Die moderne Theorie der physikalischen Erscheinungen*, Leipzig, 1905, pág. 3 (citado según V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., pág. 261).

Los razonamientos de Righi son un testimonio no sólo de su materialismo espontáneo, sino, además, de su espontánea aproximación a la idea dialéctica del carácter contradictorio que presenta el desarrollo de la física. Se dirigen, a la vez, contra el materialismo metafísico, que confiere valor absoluto a los conceptos de la física, y contra el idealismo subjetivo, que los priva de todo contenido objetivo.

"¿Por qué Righi se desolidariza de las tendencias positivistas y utilitaristas? —pregunta Lenin, y responde: —Porque no teniendo, a lo que se ve, ningún punto de vista filosófico determinado, se acoge por espontáneo impulso a la realidad del mundo exterior y al reconocimiento de la nueva teoría, no sólo como una "comodidad"..., sino como un paso hacia delante en el conocimiento de la realidad objetiva. Si este físico hubiera tenido conocimiento del materialismo *dialéctico*, su juicio sobre el error opuesto al antiguo materialismo metafísico hubiese sido, tal vez, el punto de partida de una filosofía justa." [30]

En la esfera de la química, los científicos italianos, con sus trabajos, también reforzaron objetivamente las posiciones del materialismo en la ciencia natural. El físico *Augusto Piccini* (1854-1905), al investigar las combinaciones peroxiácidas de distintos elementos químicos, mostró que también tales combinaciones, de modo análogo a los mismos elementos químicos, se subordinan a la ley periódica. Como resultado de los descubrimientos de Piccini, la ley citada se aplicó a una zona más amplia de sustancias químicas, con lo que alcanzó también un más amplio sostén en la química.

En el campo de la matemática y de la lógica matemática, se registraron en Italia grandes éxitos gracias a los trabajos del ilustre matemático y lógico italiano *Giuseppe Peano* (1858-1932).

El desarrollo del método axiomático, vinculado, ante todo, al descubrimiento de las geometrías no euclidianas, así como las dificultades descubiertas al operar con el concepto de infinito matemático, en el último tercio del siglo XIX atrajeron la atención de los matemáticos y de los lógicos hacia los problemas lógicos de la fundamentación de la matemática. El avance de la lógica matemática ya proporcionaba, para el análisis de dichos problemas, medios bastante desarrollados. Peano y su escuela, a la par que los matemáticos alemanes,[31] los aprovecharon por primera vez para la exposición rigurosamente deductivo-axiomática de las disciplinas matemáticas. Ello dio lugar a que se planteara un conjunto de problemas de carácter gnoseológico, como los de la correlación entre contenido y forma en las ciencias deductivas, límites de la formalización, correlación entre las lenguas naturales y las "lenguas" formalizadas, cálculos lógicos, etc.

Peano se propuso analizar los conceptos básicos de la matemática y efectuar la construcción axiomática de las disciplinas matemáticas en el "lenguaje" de la lógica matemática. Con este fin, elaboró un original cálculo lógico-matemático, la denominada ideografía, con la cual formulaba los teoremas matemáticos sin utilizar las palabras del lenguaje corriente. Para elaborar su lenguaje lógico-matemático, se basaba en los

[30] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ed. esp. cit., pág. 262.
[31] Véase el capítulo XI del presente volumen.

trabajos de quienes cultivaban la denominada álgebra de la lógica (Boole, De Morgan y otros). Las ideas de Peano influyeron sobre el desarrollo posterior de la lógica; el sistema de notaciones elaborado por él ha pasado a la lógica simbólica contemporánea a través de los trabajos lógicos y matemáticos.

Al elaborar su ideografía, Peano partía de la idea de Leibniz sobre un lenguaje simbólico universal que haga posible reducir a cálculo toda proposición tendiente a descubrir y demostrar una verdad cualquiera del entendimiento.

Peano sobrevaloraba, evidentemente, el significado del cálculo lógico-matemático creado por él; en el fondo, lo concebía como un medio para sustituir plenamente el lenguaje natural en matemáticas operando con grupos de símbolos según determinadas reglas. La verdad es, empero, que la matemática concreta, lo mismo que la lógica real de los razonamientos humanos, aparecen siempre como principios determinantes, iniciales, respecto a los sistemas formales en cuyo lenguaje simbólico se expresan determinadas partes de la matemática. De ahí que para la aplicación y la estructuración de los lenguajes simbólicos artificiales sean siempre necesarios el lenguaje natural y la lógica común a todos los hombres. Por mucho que avance la formalización de la matemática o de cualquier otra ciencia, es imposible renunciar por completo a los razonamientos concretos sustituyéndolos por cálculos.

Pese al carácter metafísico de dicho criterio, la aplicación de los recursos de la lógica matemática para el análisis de las teorías matemáticas y la formación del lenguaje simbólico para las proposiciones y los razonamientos matemáticos, tal como hizo Peano constituyen un indudable paso adelante en el desenvolvimiento de los métodos de investigación científica. La lógica matemática, para Peano, se nos ofrece como un medio para estudiar las formas del pensamiento como teoría de las deducciones lógicas. La aplicación de los recursos de la lógica matemática permite descubrir diferencias lógicas esenciales donde el lenguaje natural no las afianza mediante sus recursos.

A diferencia de lo que ocurre con quienes investigaron el álgebra de la lógica, lo que interesaba esencialmente a Peano no eran los problemas de la lógica como tal, sino la aplicación de la misma en las estructuraciones de tipo deductivo-axiomático de las ciencias matemáticas. Entre 1894 y 1905 se publicaron los cinco tomos del *Formulario de matemáticas* debido a un grupo de científicos dirigidos por Peano. En dicha obra se hacía una exposición deductivo-axiomática de varios aspectos de la matemática (de la aritmética, el análisis matemático y la geometría) mediante los recursos de la lógica matemática en el "lenguaje" de la ideografía elaborado por Peano. Dicha obra, junto con los trabajos de Frege y de Hilbert, abrió la etapa moderna del método axiomático, del cual es característica la formalización no sólo del contenido concreto del correspondiente capítulo de la ciencia, sino, además, de las partes de la lógica necesarias para ello.

3. El pensamiento filosófico y sociológico en el movimiento obrero italiano a comienzos del siglo XX. La difusión de las ideas marxistas.

La debilidad fundamental del movimiento obrero italiano hasta la Gran Revolución de Octubre de 1917 estribaba en la gran debilidad de sus lazos con el socialismo científico. Los dirigentes del Partido Socialista Italiano ignoraban el marxismo o lo interpretaban de la manera más fantástica y vulgar, procurando adaptarlo a las necesidades del reformismo, del anarcosindicalismo, etc.

Como indica U. Terracini, hasta la primera guerra mundial, el Partido Socialista Italiano "no tuvo un solo teórico marxista destacado, con excepción de Antonio Labriola. El partido eludía los problemas teóricos y, en el mejor de los casos, se limitaba a prestar oído a las violentas polémicas características del socialismo europeo a comienzos del siglo XX. El movimiento socialista italiano se desarrolló empíricamente, era como un simple resultado del movimiento revolucionario espontáneo..." [32]

Las ideas del socialismo científico, extrañas a los dirigentes del Partido Socialista Italiano, no habían penetrado aún, entonces, en las filas de la clase obrera italiana. Las obras de Marx y de Engels no habían recibido todavía amplia difusión en Italia. No se conocían las de Lenin. Los trabajos de Labriola habían quedado olvidados. El movimiento obrero se hallaba en gran medida influido por las concepciones reformistas y anarcosindicalistas.

Sobre la política del Partido Socialista ejercía una influencia determinante su ala reformista dirigida por Filippo Turati.

Filippo Turati (1857-1932) fue el jefe del reformismo italiano, cuya actividad y cuyas ideas políticas fueron definidas más tarde por Lenin como "una socialtraición completa".[33] Turati excluía por completo la posibilidad de que el proletariado conquistara el poder revolucionariamente. Orientándose cada vez más hacia la derecha, llegó a manifestarse incluso contra las huelgas como procedimiento de lucha de la clase obrera. Entendía que el único medio de lucha era el parlamentario, el camino de la lenta "preparación política y cultural" de las masas, el camino de las reformas parciales.

Para la actividad de Turati resulta característico el practicismo de vía estrecha. Sus ideas eran sumamente vagas, llevaban el sello de la impotencia teórica y del eclecticismo. Turati estaba influido por concepciones positivistas, mantenía una actitud recelosa frente a la teoría y se entregaba por entero a las necesidades de la actividad práctica concebida con un criterio limitado y reformista.

Otro dirigente de los socialistas italianos, *Enrico Ferri* (1856-1929), dedicó suma atención a los problemas teóricos. Al principio, Ferri dirigió

[32] Artículo publicado en la revista *Historia Moderna y Contemporánea*, 1957, número 5 (en ruso).

[33] V. I. Lenin, *La enfermedad infantil del "izquierdismo" en el comunismo*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. XXXI, pág. 92. (Trad. esp. en: V. I. Lenin, *Obras escogidas*, en dos tomos, t. II, Moscú, 1958.)

el ala izquierda del Partido Socialista y, después, el grupo centrista de los "integralistas", que llegó a ejercer, durante cierto tiempo, gran influencia en el Partido Socialista. En 1909, Ferri abandonó dicho partido; más tarde siguió evolucionando hacia la derecha y, al final, se adhirió al fascismo.

Ferri consagró sus principales trabajos a la teoría del derecho, pero trató, asimismo, de la teoría del desarrollo social, de socialismo, etc., como, por ejemplo, en *El socialismo y la ciencia positiva (Darwin, Spencer, Marx)* (1894), *Evolución económica y evolución social* (1906), etc.

E. Ferri era un ecléctico típico. Estaba muy influido por el positivismo y el materialismo vulgar. Veía el marxismo como un "complemento" a las teorías de Darwin y Spencer, como una aplicación de estas últimas a la esfera de la vida social. "El socialismo —escribió— no es otra cosa que una conclusión lógica esencial en parte del darvinismo y en parte de la evolución spenceriana." [34]

Desde las posiciones del darvinismo social, Ferri intentó presentar las leyes del desarrollo social como una de las formas de las leyes que rigen en la naturaleza.

En el primer plano de la doctrina de Ferri figuran conceptos bioantropológicos. Ferri asignó al factor racial un lugar importantísimo en la historia. El bioantropologismo y los elementos de racismo le facilitaron, más tarde, la aproximación al fascismo.

Sobre el movimiento obrero del período que venimos examinando ejerció una gran influencia el anarcosindicalismo. Dicha influencia se debía, en gran parte, a la antipatía profunda que por el reformismo sentían las masas obreras, de espíritu revolucionario. Durante cierto tiempo el anarcosindicalismo, con su demagogia extremista "archirrevolucionaria", pareció a muchos obreros italianos una doctrina auténticamente revolucionaria. Contraponiendo la práctica a la teoría, el anarcosindicalismo exaltó la idea de la "acción directa", reduciéndola, sobre todo, a la lucha huelguística por creer que ésta, de por sí, podía llevar al derrocamiento del régimen burgués.

La figura más destacada y el teórico del anarcosindicalismo ("sindicalismo revolucionario") en Italia fue *Arturo Labriola* (1875-1959). Afín, ideológicamente, a Sorel y a Lagardelle, Arturo Labriola intentó "rectificar" el marxismo en sentido anarcosindicalista.

Es característico de Arturo Labriola, lo mismo que del anarcosindicalismo en su conjunto, el no comprender el papel del partido como vanguardia de la clase obrera, como fuerza organizadora y orientadora de la lucha revolucionaria por el socialismo. "Todos los partidos sin excepción —afirmaba, a despecho de los acontecimientos—, desde el más burgués hasta el más proletario, nacen en el terreno de la sociedad capitalista y contribuyen a que "ésta funcione".[35] Unicamente los sindicatos, a juicio de Arturo Labriola, son un "instrumento de la revolución".[36] Labriola entiende que lo principal, en la teoría revolucionaria, estriba, precisa-

[34] E. Ferri, *Socialism and positive science (Darwin-Spencer-Marx)*, Londres, 1906, pág. 47.
[35] A. Labriola, *Economía, socialismo, sindicalismo*. Nápoles, 1911, págs. 134-135.
[36] A. Labriola, *Riforme e rivoluzione*, Lugano, 1906, pág. 11.

mente, en "concebir el sindicato como instrumento de la revolución social".[37]

Como ocurre con los otros teóricos del anarcosindicalismo, Labriola no comprende en absoluto el significado de la lucha política de la clase obrera y niega la dictadura del proletariado. "La revolución social... —afirma— es, ante todo, un hecho técnico y económico que... se ha de derivar del desarrollo independiente de las capacidades y de la iniciativa espontánea de quienes participan en el proceso de la producción." [38]

A juicio de Arturo Labriola, después de la revolución, el proletariado debe renunciar inmediatamente a todas las formas de "poder autoritario", como son el Estado, el partido, etc., y ha de confiar la organización del trabajo y de la vida social a las organizaciones sindicales. Ve como contrapuesta a la línea revolucionaria la tendencia a crear un Estado de nuevo tipo —la dictadura del proletariado—; "el socialismo de Estado —afirma Labriola— perpetúa el sistema capitalista".[39]

Lenin caracterizó el anarcosindicalismo como "revisionismo de izquierda", a diferencia del "revisionismo de derecha", reformista. Ambas direcciones, como indicó Lenin, son resultado de la influencia de la burguesía en el movimiento obrero. Pese a su "archirrevolucionarismo", el anarcosindicalismo desarmaba al proletariado en su lucha contra la burguesía, lo apartaba de la lucha política, lo desorientaba en problemas tan cardinales como los del partido, del Estado, etc. El precio real del revolucionarismo externo anarcosindicalista quedó de manifiesto en la evolución política de muchos de sus dirigentes que, más tarde, se incorporaron al fascismo.

Durante la primera guerra mundial, a la vez que se acentuaba la actividad de las masas trabajadoras, se fue creando el núcleo marxista de las fuerzas revolucionarias italianas, fueron elaborando su ideología marxista los futuros dirigentes del Partido Comunista Italiano Antonio Gramsci y Palmiro Togliati.

Antonio Gramsci (1891-1937) comenzó a participar en el movimiento socialista cuando era aún estudiante. Al terminar sus estudios en la Universidad, se convirtió en revolucionario profesional.

En 1914, Gramsci empieza a escribir en la prensa socialista. Sus artículos se publican en el semanario socialista de Turín *Grido del Popolo* [40] y en el periódico *Avanti*.

Los artículos de A. Gramsci correspondientes a dicho período son, por lo común, de poca extensión y muy diversos por su temática. Gramsci examina en ellos distintos problemas de partido, la situación de la clase obrera, los problemas de la guerra y de la paz, cuestiones de educación e instrucción, de moral, cultura, arte, etc.

Los años de 1914-1917 constituyen el período durante el cual Gramsci

[37] A. Labriola, *Riforme e rivoluzione*, Lugano, 1906, pág. 205.
[38] Ibídem, pág. 10.
[39] A. Labriola, *Economía, socialismo, sindicalismo*, pág. 180.
[40] Gramsci, según sus propias palabras, intentó convertir esta publicación "de un semanario de la crónica local y de propaganda evangélica, en un órgano de cultura socialista, inspirado en la doctrina y táctica del socialismo revolucionario" (A. Gramsci, *Scritti giovanili* [1914-1918], Turín, 1958, pág. 325).

forma sus concepciones marxistas. Los trabajos que publica en dicho período no están exentos de errores importantes. En ellos se refleja de qué modo su autor se va librando de las concepciones idealistas, crocianas, dominantes en la cultura burguesa italiana de aquel entonces.

Ya en ese período, Gramsci, pese a la forma algo abstracta y vaga con que expresa sus ideas, es un socialista convencido, irreconciliable con los enemigos de clase y con el reformismo. Busca las causas de la "desorientación" y de la "inseguridad" del movimiento socialista italiano de aquel período. Veía —con mucha razón— tales causas en la carencia de una teoría socialista, revolucionaria; en el reformismo empírico, utilitario, de los dirigentes socialistas, que dejaban el movimiento sin una perspectiva clara. "Perdida la costumbre de pensar —escribió Gramsci—, dándonos por satisfechos con el quehacer de todos los días, nos encontramos hoy desarmados ante la tempestad... Estamos envenenados de educación reformista, que ha aniquilado el pensamiento, lo ha hundido en una charca. Somos revolucionarios en las acciones y reformistas en el pensamiento... Avanzamos más bien con ayuda de la intuición que de los razonamientos... Nos hemos apartado del pensamiento concreto y así no estamos en condiciones de determinar lo que es preciso hacer mañana." [41]

Gramsci dedicaba especial atención al problema de formar la conciencia socialista del proletariado, la cultura socialista.

En ese período, A. Gramsci aún no conocía, por lo visto, el trabajo de V. I. Lenin *¿Qué hacer?* Sin embargo, algunas de las ideas por él formuladas, pese a su imprecisión, se aproximaban en cierta medida a las tesis del clásico trabajo de Lenin. Así, Gramsci llega muy cerca de la idea relativa a las tres formas de lucha de la clase obrera: económica, política y teórica. Al manifestarse contra la admiración, propia de los anarcosindicalistas, por la espontaneidad, así como contra la oposición de la teoría y de la cultura socialistas a la práctica del movimiento obrero, Gramsci llega a la conclusión de que el éxito de la lucha proletaria sólo es posible si se forma la conciencia revolucionaria de la clase obrera, si se lucha activamente por la cultura socialista, contra la cultura burguesa tradicional. "Unicamente mediante la crítica de la civilización capitalista —escribe Gramsci— se ha formado y se forma la conciencia única del proletariado, y la crítica significa cultura, no evolución espontánea..." [42]

Después de la revolución rusa de febrero de 1917, Gramsci se siente cada vez más interesado por la política y la ideología del Partido Bolchevique. La penuria extrema de noticias acerca de la situación en Rusia y de la política del Partido Bolchevique, hacía difícil que Gramsci conociera las ideas del leninismo. No obstante, saludó con entusiasmo la actividad revolucionaria de Lenin, del Partido Bolchevique. Lenin y los bolcheviques, escribió Gramsci a finales de julio de 1917, "educados en el pensamiento marxista, son revolucionarios, no evolucionistas". Lenin "pudo convertir su pensamiento en fuerza activa de la historia. Ha despertado tales fuerzas que nunca morirán".[43]

[41] A. Gramsci, *Scritti giovanili* (1914-1918), págs. 131-132.
[42] Ibídem, pág. 25.
[43] Ibídem, pág. 124.

Entre los trabajos primeros de A. Gramsci, aparte de los artículos dedicados a temas políticos, a problemas culturales, de educación, etc., ocupa un importante lugar de crónica teatral, serie de artículos escritos por A. Gramsci en calidad de crítico teatral del periódico *Avanti*.[44] En ellos, A. Gramsci lucha apasionadamente contra el efectismo externo, la vacuidad y la falsedad del teatro burgués, por la veracidad, el realismo y el carácter popular del teatro, lucha para que el teatro ayude al pueblo a conocer la vida y los grandes tesoros artísticos de todos los pueblos y épocas.

Pese a que los trabajos de Gramsci, en dicho período, no eran aún trabajos de madurez y contienen varios errores, constituyeron un esencial paso adelante en el desenvolvimiento de la ideología socialista en Italia. El subsiguiente paso, en este camino, ya bajo la influencia de la Gran Revolución de Octubre, fue la aceptación de las ideas del leninismo por parte de Gramsci y de otros militantes del partido socialista italiano.[45]

*

En la filosofía burguesa de Italia, a comienzos del siglo XX, el positivismo cede el paso al idealismo neohegeliano, que se caracteriza por la crítica de la filosofía de Hegel desde posiciones derechistas, en dos formas, en forma de idealismo objetivo llevado hasta conclusiones extremas (Croce) y en la forma subjetivista (Gentile). Son características de este sistema filosófico las tendencias "unificadoras": propensión a unificar las diversas direcciones de la filosofía burguesa y del pensamiento político-social y afán de encontrar lazos de unión con la ideología católica.

Desde la reunificación del país, la ideología burguesa italiana ha recorrido un camino que va del anticlericalismo y de la lucha contra la ideología católica oficial (período del *Risorgimento* y primeros decenios subsiguientes) a la búsqueda de un compromiso con esta ideología en los sistemas de Croce y Gentile, dominantes en la cultura burguesa de los primeros decenios del siglo XX, y, finalmente, a la capitulación y, casi, a la fusión completa con la ideología católica en nuestros días. En este proceso, el idealismo neohegeliano ha desempeñado el papel de fase intermedia en el paso del pensamiento filosófico burgués de Italia a posiciones abiertamente religioso-clericales.

Los sistemas sociológicos de los neohegelianos y de la figura más relevante de la sociología burguesa italiana de dicho período, V. Pareto, desbrozaron el camino a la ideología fascista. Varias de sus ideas más importantes (antidemocratismo, apología de la fuerza y de la guerra, teoría de la *élite*, etc.) pasaron directamente al arsenal ideológico del fascismo.

Después de la muerte de Antonio Labriola se inicia en el movimiento obrero italiano un período de dominio de las teorías reformistas, anarco-sindicalistas y otras antimarxistas. No obstante, al final del período se

[44] Estos artículos han sido recogidos y publicados en el sexto tomo de sus obras (Vid. A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*. Turín, 1950).

[45] Las concepciones filosóficas y sociológicas de Antonio Gramsci y de Palmiro Togliatti después de 1917 serán examinadas en el VI tomo de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

inicia el proceso de formación del núcleo marxista del futuro Partido Comunista Italiano, y A. Gramsci, así como P. Togliati, elaboran su concepción marxista del mundo. En este proceso ejercieron una influencia decisiva la Gran Revolución de Octubre y las geniales ideas leninistas.

ESPAÑA

Los últimos decenios del siglo XIX se caracterizan en España por el ritmo, hasta cierto punto rápido, con que se desarrolla el sistema capitalista de producción. Este va concentrándose; el transporte aumenta y el comercio se amplía. De todos modos, España, por su desarrollo, iba muy a la zaga de los países avanzados de la Europa occidental y seguía siendo un país eminentemente agrario, en cuya agricultura subsistían aún fuertes supervivencias feudales. Ya en los linderos del siglo XX, al apoderarse el capital extranjero de las ramas fundamentales de la economía nacional, España pasa a ser un país dependiente en el plano económico.

El régimen monárquico constitucional establecido después de la fracasada revolución democrático-burguesa de 1868-1874, que encubría, de hecho, el dominio ilimitado de la camarilla militarista, de la Iglesia, de los grandes terratenientes y capitalistas a comienzos del presente siglo, sufrió una honda crisis. La derrota de España en la guerra con los Estados Unidos (1898) —que fue, según definición de Lenin, una de las primeras guerras de la época imperialista—, aún puso más al desnudo el atraso del país, agudizó más la lucha de clases, y provocó un nuevo ascenso del movimiento revolucionario de los trabajadores. La creciente lucha del proletariado industrial —que poseía ya a finales del siglo XIX gran combatividad y un alto sentido de solidaridad de clase— así como la influencia que sobre ella ejercieron las ideas marxistas, que se difundieron por España, prepararon el terreno para que en 1879 se formara en este país el Partido Socialista Obrero. En el primer período de su actividad, dicho partido mantuvo, en lo fundamental, posiciones marxistas. Su programa, aprobado en 1888, exigía el paso del poder político a manos de los obreros y la socialización de todos los medios de producción. No obstante, las tendencias oportunistas se hicieron, poco a poco, dominantes, y antes de la primera guerra mundial, el Partido Socialista Obrero Español había degenerado convirtiéndose en un partido socialreformista más.

1. La filosofía y la sociología burguesas en España a finales del siglo XIX y comienzos del XX.

Al llegar la época imperialista, en España se intensificó la reacción contra el movimiento obrero y las ideas progresistas. En esta lucha desempeñó un papel principalísimo la Iglesia Católica, que se convirtió en uno de los baluartes más firmes del capitalismo. En filosofía fueron adquiriendo cada vez más influencia las corrientes reaccionarias. Por otra parte, a finales del siglo pasado, dada la necesidad de llevar a cabo transformaciones democrático-burguesas, surgieron corrientes relativamente

progresistas, como la *krausista, de izquierda*, que desarrolló los elementos anticlericales y políticamente progresistas del krausismo,[46] y la denominada *corriente regeneracionista*. Los partidarios de esta última tendían a liquidar el atraso cultural y económico-social del país por medio de reformas. Una de las figuras más relevantes de la corriente regeneracionista fue *Ricardo Macías Picavea* (1847-1899), quien abogó por el progreso económico-social de España y por la difusión de la instrucción pública entre el pueblo.

Los sociólogos y filósofos pequeñoburgueses de finales del siglo XIX también procuraban dar su solución a los problemas que figuraban en el centro de la vida política y cultural del país. Se destaca, entre ellos, *Angel Ganivet* (1865-1898), cuyas principales obras son *Idearium español* (1897), consagrado a la historia de la filosofía española, y *Cartas finlandesas* (1898).

Ganivet asignaba a las ideas un valor decisivo en el desarrollo histórico-social. De ahí que viera en la formación intelectual de los hombres el principal medio para lograr que la sociedad española superara su crisis.

Influido por la concepción católica de la historia en la filosofía española, Ganivet afirmaba que desde la época visigótica hasta la aparición de la corriente krausista, la fuente del desarrollo de las ideas filosóficas en España había que buscarla en la ortodoxia cristiana. Semejante criterio significaba tergiversar el verdadero carácter de la historia de la filosofía española, rica en tradiciones progresistas, negar la línea de continuidad en el desenvolvimiento de la idea progresiva y materialista que ya en el siglo XVI hallaban expresión en la doctrina humanista de Luis Vives y en las concepciones científicas de Juan Huarte y Miguel Servet.[47] Esta línea de desarrollo del pensamiento progresivo y materialista se hallaba vinculada en España, lo mismo que en los demás pueblos latinos, al espíritu libre heredado de los árabes y nutrido por la filosofía griega, recién descubierta.[48]

En los trabajos de Ganivet se encuentran, a veces, juicios críticos acerca de la sociedad burguesa. Así, por ejemplo, Ganivet señaló las contradicciones del capitalismo, que se manifestaban en la acumulación de riquezas en manos de los poderosos y en el crecimiento incesante de la miseria entre las masas populares, y relacionó la explotación de los trabajadores asalariados con la industria capitalista. "Sólo la dura ley del vivir, mediante un trabajo cada día más esclavizado —escribió—, lleva al hombre a concebir la sociedad como una gran industria, de la que es como modelo la fábrica, la explotación en que él, con otros cientos o miles de obreros, colabora, no ya como un hombre, sino como una fuerza." [49]

[46] Véase el tomo III, capítulo VIII de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

[47] Miguel Servet (1511-1553), fisiólogo español que formuló la hipótesis de la circulación menor de la sangre y del papel de la respiración en el proceso de transformación de la sangre venosa en arterial. Fue quemado vivo en Ginebra por orden de Calvino.

[48] Vid. F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, trad. de W. Roces, Ed. Grijalbo, México. D. F., 1961, pág. 4.

[49] Angel Ganivet, *Socialismo y música*. En *Obras completas*, t. I, Madrid, 1943, páginas 920-921.

Ganivet consideraba que el cambio de la producción basada en la propiedad personal de los instrumentos de trabajo por la gran producción capitalista, constituye una de las principales causas de los conflictos sociales. En su trabajo *Socialismo y música*, se manifiesta partidario de las transformaciones evolutivas que no afectan a la esencia de las relaciones sociales capitalistas y asigna importancia principalísima a la lucha económica de los trabajadores.

Los rasgos característicos de la ideología pequeñoburguesa aparecen con toda claridad en la obra de varios científicos y literatos de la "generación del 98" que se manifestaron contra la monarquía y el clericalismo, en favor del progreso cultural y económico del país.

Entre los hombres de la "generación del 98" ofrece un gran interés para la filosofía *Miguel de Unamuno y Jugo* (1864-1936), filólogo, poeta y filósofo, iniciador del existencialismo [50] en España.

Entre los trabajos de Unamuno, junto a los filosóficos y literarios, figuran sus traducciones de *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer, y *El problema agrario*, de Kautsky. Las obras fundamentales de Unamuno son *En torno al casticismo* (1895-1902), *Soledad* (1905), *Del sentimiento trágico de la vida* (1913) y *La agonía del cristianismo* (1925).

En las concepciones sociológicas de Unamuno, las ideas liberales-reformistas se combinan con elementos de ideología reaccionaria. Por una parte, Unamuno fustiga no pocos vicios de la sociedad burguesa; por otra, defiende las bases de la misma frente al movimiento revolucionario del pueblo.

En búsqueda de las causas que se encuentran en la base del desarrollo histórico, Unamuno sustenta la idea de que el factor "intrahistórico" desempeña un papel determinante. La "intrahistoria" —que Unamuno contrapone a la "historia" como conjunto transitorio de fenómenos político-sociales, ideológicos y científico-literarios— constituye un resultado global de actos concretos, materiales y espirituales, de los hombres, sobre todo de los trabajadores. Es el aspecto interno y estable de la realidad histórica, oculto bajo la superficie de los fenómenos sociales. "Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que, a todas horas del día y en todos los países del globo, se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa labor cotidiana y eterna, esa labor que, como la de las madréporas subocéanicas, echa las bases sobre las que se alzan los islotes de la historia." [51]

En lo fundamental, Unamuno concibe la actividad histórica de las masas explotadas como un proceso de trabajo. El proceso todo de desarrollo de la sociedad, infinitamente diverso y contradictorio, lo reduce Unamuno a la relación entre "intrahistoria" e historia.

La teoría del factor "intrahistórico", aún sin rebasar el marco del idealismo, tenía un valor progresista en la lucha contra la concepción

[50] En el tomo VI de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA se analizará el existencialismo como corriente del pensamiento filosófico burgués contemporáneo.

[51] Miguel de Unamuno, *En torno al casticismo*. En M. de Unamuno, *Ensayos*, en dos tomos, t. I, M. Aguilar, Editor, Madrid, 1942, pág. 20.

tomista, estrechamente nacionalista, antropológico-racial de la historia de España.

Unamuno condenaba la guerra como fenómeno incompatible con el progreso y la moral universal humana; se manifestó contra el aplastamiento del movimiento de liberación nacional en Cuba y Marruecos por parte de España y criticó, asimismo, las doctrinas del pasado en que se exaltaba la guerra.

Las ideas filosóficas de Unamuno se formaron bajo la influencia de las doctrinas de Pascal y Kierkegaard. Pero no en todo siguió a ellos. Aunque admitía la existencia de Dios y, a veces, lo indentificaba de un modo panteísta con la naturaleza, otras veces lo consideraba como resultado del anhelo religioso del hombre de inmortalidad. "Hemos creado a Dios para salvar el universo de la nada... Y necesitamos a Dios para salvar la conciencia..." [52]

En el centro de las ideas filosóficas de Unamuno se encuentra el problema de la existencia del hombre, pero no del "yo" social, sino del "yo" individual, abstraído de la condicionalidad histórica. Desde el punto de vista de Unamuno, el problema fundamental de la filosofía no es el de la relación entre el pensamiento y el ser, sino el problema dol hombre. "Y este hombre concreto, de carne y hueso —escribió— es el sujeto y el supremo objeto a la vez de toda filosofía..." [53] Rechazando tanto la concepción materialista de la esencia del hombre como la concepción idealista objetiva, Unamuno consideraba que la novela existencialista [54] es el único medio que nos permite describir el sentido de la existencia humana.

Unamuno critica a Descartes y afirma que la fórmula cartesiana *Cogito ergo sum* ("pienso, luego existo") hace caso omiso de la unidad, de la individualidad de la existencia humana. Convierte esta fórmula en la de *Sum ergo cogito* ("existo, luego pienso"). Diríase, pues, que Unamuno entiende por existencia la existencia humana en sus relaciones concretas. Según Unamuno, el ser material tiene sentido real sólo en los límites de su vinculación temporal con la vida del hombre: es real por cuanto es el "no-yo", o sea el conjunto de cosas que se hallan en conflicto con los anhelos del individuo. Existir significa ser una esencia subjetiva que se determina a sí misma. La propia existencia no se revela en la diversidad objetiva de las relaciones entre el sujeto y el ser. Para cada "yo" es rigurosamente propia, personal, "existencial", pese a que en la interpretación de Unamuno se crea la apariencia de que las categorías de ser, naturaleza, se entienden de manera objetiva y se declara que existe sólo lo que actúa realmente en el mundo.

La filosofía de Unamuno pretende superar la oposición entre materialismo e idealismo. Pero, en verdad, la concepción de la existencia que niega que la vida del hombre está condicionada social y económicamente y que el conocimiento obedece a leyes objetivas, es una concepción idealista subjetiva de la existencia humana como "correlación" de la personalidad

[52] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida.* En *Ensayos*, t. II, ed. cit., págs. 797-798.

[53] Ibídem, pág. 655.

[54] La primera novela existencialista de Unamuno, *Paz en la guerra*, apareció en 1897.

ante todo consigo misma, y lleva inevitablemente a la conclusión de que sólo la existencia humana posee realidad.

La peculiaridad y el sentido de la existencia del "yo" individual, según Unamuno, se pone de manifiesto, ante todo, al examinar las relaciones entre la vida y la muerte. Después de definir la vida del hombre como una dramática y transitoria realidad, Unamuno la sitúa en una mística dependencia respecto de la muerte. La razón del hombre, según Unamuno, no ha de dirigirse al mundo percibido por los sentidos, sino a la principal "cuestión humana", es decir, "a la cuestión de saber qué habrá de ser de mi conciencia, de la tuya, de la del otro y de la de todos, después de que cada uno de nosotros se muera".[55] Unamuno intenta demostrar que la muerte engendra en el hombre un anhelo inmanente de inmortalidad y que es, precisamente, dicho anhelo, aunque no puede verse cumplido, lo que confiere el sentido esencial a la existencia humana. Desde este punto de vista, Unamuno define el cristianismo como un valor del espíritu universal, que se deriva de la esencia misma de la individualidad humana.

Uno de los aspectos más importantes de la filosofía de Unamuno estriba en la idea de que la religión ha de ser universal, pero libre de los dogmas de la Iglesia Católica oficial.[56] "La religión —escribe— debe ser algo común a los hombres todos, algo de que todos ellos participan..." [57] Pero la concepción religiosa de Unamuno iba dirigida no tanto contra la religión católica oficial cuanto contra el materialismo y el ateísmo. Unamuno tendía a hacer la religión más sutil, a velar más finamente las contradicciones sociales. Continuando la tradición religiosa de apartar a las personas de la lucha por los intereses terrenos reales, la concepción religiosa de Unamuno, en última instancia, queda rematada con ideas de conciliación con la realidad capitalista y con la aceptación de que se difunda el opio religioso entre los trabajadores. "Sí, ya sé que uno de los jefes de la denominada revolución social —escribe Unamuno— dijo que la religión es el opio del pueblo. Realmente... opio. Sin embargo, démoslo al pueblo y que éste duerma y sueñe." [58]

En la interpretación de las cuestiones gnoseológicas predominan en Unamuno las tendencias agnósticas. Sin renunciar por completo a la razón, a la lógica y a la ciencia, Unamuno niega la posibilidad ilimitada del conocimiento objetivo del mundo. "La materia del conocimiento —escribe— nos viene de fuera. ¿Y cómo es esa materia? Imposible saberlo..." [59] Según Unamuno, el conocimiento se da en virtud de cierta contradicción entre la razón y la vida, y estriba en que ésa tiende constantemente a fijar el ser en formas yertas, mientras que la vida es fluyente, irracional. La razón sólo puede llegar a conocer los nexos entre los fe-

[55] Miguel de Unamuno, *Soledad*. Madrid, 1957, pág. 34.

[56] Dado que parte de la intelectualidad española de tendencias progresistas, en su lucha contra la ideología católica, empezó a recurrir a la concepción existencialista de la religión tal como la formula Unamuno en su libro *Del sentimiento trágico de la vida*, el Vaticano incluyó dicho libro en el índice de libros prohibidos, en 1957.

[57] Miguel de Unamuno, *Soledad*, pág. 139.

[58] Miguel de Unamuno, *Obras selectas*. Madrid, 1950, pág. 896.

[59] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. En *Ensayos*, t. II, ed. cit., pág. 822.

nómenos. "Lo racional, en efecto —escribió—, no es sino lo relacional; la razón se limita a relacionar elementos irracionales..." [60] Considerando que la esencia de los fenómenos no es asequible a la razón, Unamuno veía el criterio de la verdad de nuestros conocimientos en la "verdad personal", subjetiva. "Verdad es —escribió— lo que se cree de todo corazón y con toda el alma." [61] La tesis de Unamuno acerca del carácter subjetivo de la verdad queda refutada por la historia toda del desarrollo de la ciencia y del conocimiento humano.

El papel ideológico de la concepción de Unamuno radicaba en luchar contra el materialismo y el socialismo científico, en desviar a las masas de la lucha revolucionaria, en circunscribir la personalidad a los límites de la "existencia" a la esfera ético-religiosa.

Materialismo científico y doctrinas positivistas. En las condiciones históricas de España, durante ese período de finales del siglo pasado y comienzos del actual, el positivismo tenía una doble significación. Por una parte, desempeñaba un papel conservador, acomodándose a las necesidades político-ideológicas y prácticas de la burguesía, temerosa de que se liquidara por vía revolucionaria el régimen monárquico. Por otra parte, algunas ideas positivistas, ante todo evolucionistas, constituían un factor positivo en la lucha de la intelectualidad avanzada por la ciencia, contra el clericalismo militante y la doctrina filosófica tomista. En España, a finales del siglo XIX, fueron destacados propagandistas de la doctrina positivista de Spencer el médico *Luis Simarro* (1851-1921), fundador de la Sociedad para el Fomento de las Ciencias, y el sociólogo *Rafael González Janer* (1839-1890), autor del trabajo *La idea racional de Spencer o meditaciones sobre la filosofía moral de Spencer* (1890).

Algunos hombres de ciencia españoles de ese tiempo se encontraban más próximos al materialismo científico que al positivismo. Así, por ejemplo, *Manuel Crespo y Lema*, autor del conocido libro *El ciclo de la materia y de la energía en el universo* (1890), partidario de algunas ideas de Spencer, sostuvo, al mismo tiempo, concepciones materialistas sobre el mundo. Lema defendía la teoría atomística de la estructura de la materia y consideraba que el tiempo y el espacio son atributos reales e infinitos del ser. Impugnó la concepción del universo como sistema aislado y finito tendiente a un estado de equilibrio termodinámico. Basándose en los datos de la física y de la astronomía de su tiempo, Lema concebía el universo como un sistema infinitamente complejo, cuyos componentes se encuentran en constante interacción. Trató en consonancia con la teoría cosmogónica de Kant-Laplace el problema relativo al origen del sistema solar.

La línea materialista, sobre todo en su forma de materialismo científico, se desarrolló en los trabajos de varios sabios españoles de últimos del siglo pasado y comienzos del actual. En este sentido desempeñó un importantísimo papel *Santiago Ramón y Cajal* (1852-1934), histólogo, autor de la obra fundamental *Estructura del sistema nervioso del hombre*

[60] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida.* En *Ensayos*, t. II, ed. cit., pág. 738.

[61] Miguel de Unamuno, *¿Qué es verdad?* En *Ensayos*, t. I, ed. cit., pág. 794.

y de los vertebrados (1899-1904). Expuso, sobre todo, en su libro *Reglas y consejos para la investigación científica* (1897), sus concepciones generales de carácter filosófico y teórico.

Basándose en los principios del materialismo científico, Cajal se manifestó contra las concepciones religioso-idealistas sobre la naturaleza. "Con razón se ha dicho —escribió— que el humano intelecto, de espaldas a la realidad y concentrado en sí mismo, es impotente para dilucidar los más sencillos rodajes de la máquina del mundo y de la vida." [62]

Cajal veía el mundo como un todo único, con existencia objetiva, compuesto de fenómenos interconexionados por relaciones de causalidad. No obstante, se deslizaba hacia el camino del positivismo y del agnosticismo cuando afirmaba que la ciencia puede investigar y descubrir sólo los nexos entre los fenómenos y las condiciones en que éstos se originan, pero que no debe perseguir el objetivo —a su juicio inasequible— de llegar a conocer su esencia.

En la diferenciación e interdeterminación de los distintos elementos estructurales de las células nerviosas veía Cajal un exponente de la conexión que se da, universalmente, en el mundo animal. Cajal publicó varios trabajos, fruto de sus investigaciones experimentales, que le hicieron famoso entre los científicos de todo el mundo.[63] En esos trabajos puso de manifiesto la inconsistencia científica de la concepción que, sobre la estructura del sistema nervioso, era comúnmente aceptada en los años ochenta del siglo pasado, es decir, la concepción reticular.[64] Demostró que la célula nerviosa es la unidad de estructura y funcional básica del sistema nervioso de los animales y del hombre; el mecanismo fisiológico de transmisión de los impulsos nerviosos desde una célula nerviosa a otra tiene su base morfológica en los aparatos que establecen contacto entre ellas.

La doctrina de Cajal, denominada teoría neuronal —doctrina que impera en la histología contemporánea del sistema nervioso—, se halla íntimamente relacionada con el principio de la fisiología pavloviana sobre la "adaptación del dinamismo de los procesos nerviosos a la estructura del tejido nervioso". Entendía Cajal que el conocimiento científico ha de basarse en investigaciones experimentales y teóricas relacionadas entre sí.

Al empirismo unilateral y a la pura especulación teórica en el campo de la biología, contraponía Cajal el método científico que toma la experiencia como principio y fundamento de todo el proceso de investigación, y ve la generalización teórica como resultado lógico de la elaboración racional de los datos experimentales. Por otra parte, Cajal asignaba gran valor cognoscitivo a la hipótesis. La consideraba un supuesto científico necesario para explicar la conexión objetiva de los fenómenos objeto de investigación, supuesto que tiene en su base la propia realidad. "La hipó-

[62] Santiago Ramón y Cajal, *Obras completas literarias*, Madrid, 1947, pág. 488.

[63] Por sus notables descubrimientos en el terreno de la histología del sistema nervioso, Cajal fue galardonado en 1900 con el Premio de Moscú y en 1906 con el Premio Nobel.

[64] Según esta concepción, todas las células del sistema nervioso están relacionadas entre sí anatómicamente, formando, en conjunto, una red nerviosa constante, cuyas particularidades determinan las funciones básicas del sistema nervioso.

tesis —escribió Cajal— y el dato objetivo están ligados por estrecha relación etiológica (causal. *Red.)*" [65]

Cajal fue uno de los sabios que se manifestaron contra el "neovitalismo", al que contrapuso la concepción científica según la cual la vida constituye un fenómeno especial surgido en una determinada etapa del desarrollo de la materia y condicionado, en su base, por procesos químicos sumamente complejos y diversos. "La vida no se mantiene —escribió Cajal— sino a condición de la renovación continua de las moléculas orgánicas integrantes del protoplasma." [66]

Cajal reconoció el papel positivo de la filosofía materialista en el desarrollo de la ciencia natural, pero, al mismo tiempo, resolvió con un criterio positivista el problema concerniente a la relación entre filosofía y ciencia y creía que, en el futuro, la filosofía quedaría circunscrita a la síntesis de las teorías científicas más importantes. No obstante, la doctrina de Cajal acerca del desarrollo y estructura de las células nerviosas, así como sus otros descubrimientos científicos, fortalecieron objetivamente las posiciones del materialismo filosófico en el ámbito de la ciencia natural.

Propaganda de las ideas del socialismo utópico. Antes de que se difundiera el marxismo, ejercieron cierta influencia sobre los trabajadores e intelectuales de vanguardia las doctrinas de Fourier, Cabet y Proudhon. El primer socialista utopista español fue Joaquín Abreu, discípulo de Fourier. Otro de los fourieristas españoles fue *Fernando Garrido* (1821-1883), quien fundó en Madrid, en 1845, la primera revista socialista, *La Atracción*, y en 1847 otra denominada *La Organización del Trabajo.* Desde las páginas de estas revistas, Garrido hacía propaganda de las ideas del socialismo utópico y gracias a ella se organizó en Madrid el primer círculo socialista, formado por estudiantes e intelectuales de vanguardia. Los miembros de este círculo consideraban que el mal social básico radica en la miseria y en la ignorancia. Idealistas en la interpretación de los fenómenos socialistas, veían en la instrucción del pueblo el medio para liquidar dichas calamidades. Extendieron la doctrina de Cabet por España Aldón Terradas y Narciso Monturiol, fundadores del semanario *La Fraternidad*, en el que se publicó la traducción española de la novela de Cabet *Viaje a Icaria.*

Los socialistas utópicos españoles, al difundir sus ideas, al propugnar la abolición de la injusticia social, despertaban entre los obreros e intelectuales avanzados el interés por todas las nuevas doctrinas socialistas de la Europa occidental, y con ello prepararon el terreno a la ulterior penetración del marxismo. "Fueron, precisamente, Fernando Garrido, Sixto Cámara, Abreu, Pi y Margall,[67] por no hablar de Flores Estrada, partidario del colectivismo agrario, y de muchos otros —escribe Dolores Ibárruri— quienes, con su abnegado trabajo propagandístico, prepararon el terreno en que fructificó luego la semilla del marxismo." [68]

[65] Santiago Ramón y Cajal, *Obras completas literarias*, ed. cit., pág. 593.

[66] Santiago Ramón y Cajal, *Manual de Anatomía patológica general*, 9ª ed., Madrid, 1930. pág. 67.

[67] Vid. HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, t. III, cap. VIII.

[68] Dolores Ibárruri, *40 años del Partido Comunista de España, sus raíces, su base ideológica, sus actividades*, Praga, 1960, pág. 2.

2. Difusión de las ideas marxistas en España.

Las ideas del socialismo científico llegaron a España poco después de 1870, durante el período en que cobró nuevo impulso el movimiento obrero. Los primeros propagandistas del marxismo en España fueron los hombres de la I Internacional. Pese a encontrar terreno propicio, labrado por el movimiento popular, el marxismo en seguida se vio obligado a entrar en porfiada lucha con su principal enemigo ideológico en el movimiento obrero español, el anarquismo de tipo bakuninista.[69]

Varios de los trabajos de Marx y Engels van dirigidos contra el "ultrarrevolucionarismo" del anarquismo español; en ellos se hace un análisis profundamente materialista de las particularidades del desarrollo histórico de España. Marx y Engels estaban relacionados con los dirigentes avanzados del movimiento obrero español a quienes ayudaban con consejos y publicaciones.

Fue un destacado propagandista del marxismo en España *José Mesa* (1840-1904), "uno de los miembros más relevantes de la Internacional española tanto por su carácter como por su inteligencia y, sin duda alguna, uno de nuestros mejores camaradas".[70] Hallándose en la emigración, experimentó la influencia directa de C. Marx y de F. Engels. J. Mesa combatió la corriente bakuninista en el movimiento obrero y explicó a los revolucionarios españoles la necesidad de crear un partido obrero único. Escribió una biografía de C. Marx (1891) y tradujo al español varias obras de los fundadores del marxismo, entre ellas el *Manifiesto del Partido Comunista*, *Miseria de la filosofía*, *La lucha de clases en Francia*, *El 18 de brumario de Luis Bonaparte*. J. Mesa fue el jefe de redacción de *Liberación* —órgano de la nueva federación madrileña—, probablemente, en su tiempo, el mejor periódico de la Internacional.[71]

Otro de los destacados marxistas españoles fue *Francisco Mora* (1842-1924), secretario general de los dos primeros consejos federales de la sección española de la I Internacional, buen divulgador de las ideas del socialismo científico, redactor del periódico *Liberación*, asesorado por P. Lafargue.

F. Mora caracteriza las fuerzas motrices básicas del desarrollo de la sociedad basándose en los principios marxistas. Al demostrar el valor determinante de la economía en el desarrollo de la sociedad, atacó la interpretación idealista del proceso histórico, así como los esquemas utópicos acerca de la transformación social. "El socialismo utópico —escribió Mora— es un conjunto de doctrinas elaboradas por los reformadores idealistas de la sociedad. El socialismo científico es un conjunto de doctrinas elaboradas por C. Marx por medio de la crítica de la sociedad capitalista. Los dos tipos de socialismo se proponen alcanzar la felicidad para la humanidad, pero sus fundamentos son contrapuestos. El primero,

[69] Vid. el tomo III, capítulo VIII, de la presente Historia de la filosofía.

[70] F. Engels, *Informe al Consejo General acerca de la situación de la Sociedad en España*. En C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 1ª ed. rusa, t. XIII, parte II, Moscú, 1940, pág. 523.

[71] Ibídem.

olvidando y desconociendo las leyes que rigen las transformaciones sociales, *inventa*, aunque con buenas intenciones, proyectos de la futura estructura social, que en la realidad resultan utópicos. El segundo analiza los fenómenos económicos de nuestra vida, los clasifica y *descubre* las leyes que rigen las transformaciones sociales." [72]

A la concepción anarquista del Estado, de tan nefasta influencia en la formación ideológica de los trabajadores españoles, F. Mora contrapone la concepción marxista. Indica que el Estado ha surgido en una determinada fase del desarrollo de las relaciones sociales como instrumento del dominio de clase. El Estado burgués será aniquilado no en cumplimiento de deseos arbitrarios, sino en virtud de la transformación radical de la estructura de clase de la sociedad: la revolución proletaria pondrá fin a la dictadura burguesa. Examinando el problema del desarrollo del Estado en una sociedad sin clases antagónicas, Mora, repitiendo las palabras de Engels, escribe: "El gobierno sobre las personas será sustituido por el gobierno sobre las cosas y los procesos de producción." [73]

F. Mora consideraba que una de las tareas de la clase obrera organizada, de los socialistas de todos los países, radica en la lucha contra las tendencias expansionistas de la burguesía y el sojuzgamiento de los países coloniales. Las guerras y el yugo colonial son manifestaciones de la esencia del capitalismo; sólo "de la victoria del proletariado dependen la paz en todo el mundo, el progreso social y la felicidad de la humanidad".[74]

La figura de más relieve entre la intelectualidad española adherida a la corriente marxista fue el médico *Jaime Vera* (1859-1918), autor del conocido informe (1884) que el Partido Socialista Español presentó a la Comisión de Estado para reformas sociales. En dicho informe, J. Vera, al desenmascarar la sociedad burguesa, mostró el antagonismo de clase existente entre el proletariado y la burguesía y la descomposición de la sociedad burguesa, y exhortó a la lucha por las libertades democráticas burguesas que facilitan la actividad política y la educación ideológica de los trabajadores.

Jaime Vera pertenecía al grupo de hombres de ciencia convencidos de que la popularización de los conocimientos científicos constituye una de las formas de lucha por la democratización de la vida social. Consecuente con su punto de vista, dio conferencias y publicó artículos de divulgación científica.

Jaime Vera explicaba que el desarrollo de la ciencia constituye un proceso de penetración, cada vez más honda, del entendimiento humano en la esencia de los fenómenos de la naturaleza; que en una sociedad dividida en clases antagónicas, el conocimiento científico se ve siempre obligado a entrar en lucha con lo viejo, con lo caduco, y en último término consigue inevitablemente la victoria. En su trabajo *La ciencia y el proletariado* (1912), Vera sostiene la idea de que la línea progresista, en el desarrollo de la ciencia contemporánea, se encuentra ideológicamente vinculada a la clase más revolucionaria y progresiva de la sociedad. "El

[72] Francisco Mora, *Historia del socialismo obrero español*, Madrid, 1902, pág. 12.
[73] Ibídem, pág. 14.
[74] Ibídem, pág. 38.

progreso científico —escribió— y el movimiento del proletariado son dos manifestaciones de la vida de nuestra época, al mismo tiempo grandes y magníficas, sorprendentes por su envergadura y por la armonía de sus formas, esperanzadoras por su contenido moral y social." [75]

No todas las ideas de Jaime Vera concernientes a la política y táctica de la clase obrera son acertadas, pero hasta el fin de su vida se mantuvo fiel a los principios del socialismo científico y a la causa de los trabajadores españoles.

A la difusión del marxismo entre los obreros y a la lucha contra los enemigos de dicha doctrina están consagrados varios trabajos del marxista español *Volney Conde-Pelayo* (n. a finales del siglo XIX), que vieron la luz bajo el título de *Vida y teorías de Marx*. En esta obra, el autor explica las principales etapas que recorre el pensamiento de Marx al formarse, y refuta las lucubraciones de ciertos falsificadores y críticos del marxismo. Sin embargo, al examinar una serie de importantísimos problemas de la teoría marxista, Conde-Pelayo se limita a la exposición de determinadas tesis marxistas y, a veces, incurre en error al interpretarlas.

En los trabajos de este marxista español, se dedica poco lugar al problema relativo al método filosófico de Marx, pero se califica dicho método como relevante descubrimiento científico y de recurso poderoso para la investigación del ser social y de las formas de la conciencia social. Comprendiendo acertadamente la esencia y el significado del método dialéctico marxista.

Volney Conde-Pelayo refutó los intentos de presentar el método de Marx como una mera corrección del método de Hegel. "Mientras que Hegel —escribió— en su sistema filosófico concede la prioridad a la idea como causa de todo, Marx, por el contrario, asigna la prioridad a la materia, al fenómeno, a los objetos. La idea, respecto a ellos, no es más que su reflejo en el pensamiento humano... Por consiguiente, el método dialéctico de Marx se halla diametralmente contrapuesto al método de Hegel." [76]

Sin negar el papel histórico desempeñado por el método hegeliano en la formación del método dialéctico marxista, Conde-Pelayo indica que Marx, valiéndose del método creado por él mismo, llegó a una concepción de la sujeción a leyes del desarrollo social, inasequible a las teorías económicas que le precedieron y a la filosofía hegeliana. Conde-Pelayo consideraba que el método dialéctico marxista es aplicable a todas las esferas de la realidad. Al método dialéctico aplicado a las relaciones económico-sociales lo llamó Conde-Pelayo dialéctica económica marxista. "La dialéctica económica de Marx —escribió— constituye la dialéctica de la sociedad humana. No se limita al estudio y a la crítica de determinada escuela, de cierto sistema o teoría. No se limita al análisis de una determinada forma histórica de relaciones jurídicas y sociales, sino que, por el contrario, abarca la sociedad humana en su conjunto, partiendo

[75] Citado según el libro de Juan José Morato, *Jaime Vera y el socialismo*, Madrid, 1918, pág. 50.

[76] Volney Conde-Pelayo, *Artículos marxistas (vida y teorías de Marx)*, Madrid, 1931, pág. 197.

en su análisis de lo que constituye la base, la raíz de la misma, es decir, del trabajo humano." [77]

Conde-Pelayo defendió la tesis relativa a la unidad de las partes todas del marxismo, basada en la dialéctica materialista. Refiriéndose al destino de la filosofía marxista en el futuro, manifestó su firme convicción de que la filosofía marxista, que responde a los intereses del proletariado y a las exigencias del progreso social, se convertirá en ideología de toda la humanidad. "El marxismo —escribió—, que se está convirtiendo en la filosofía del presente, será la filosofía del futuro. Esto es indudable." [78]

Desempeñó, asimismo, cierto papel en la difusión del marxismo por España *Juan José Morato* (1864-1938), tipógrafo, autor del trabajo *Notas sobre la historia de los medios de producción en España* (1896). También contribuyeroan a propagar las ideas marxistas entre los trabajadores los escritos del destacado jefe socialista *Pablo Iglesias* (1850-1925) aparecidos antes de que el Partido Socialista Obrero Español degenerara de partido revolucionario en partido reformista.

Las ideas de estos tres propagandistas del marxismo, que desempeñaron un gran papel en el movimiento socialista español, adolecían de cierta debilidad teórica. Caracterizando su actividad e ideología, Dolores Ibárruri escribe: "Mas frente a los grandes méritos de estos hombres están sus incomprensiones sobre el papel de la clase obrera, sobre la unidad de ésta y sobre el papel del Partido independiente del proletariado." [79]

La opinión pública española entró en conocimiento de las ideas marxistas no sólo gracias a los trabajos de los marxistas españoles. sino, además, gracias a las traducciones de las obras de Marx y Engels. En 1886 se publicó la traducción española de *El Capital*. A comienzos del siglo XX se tradujeron el *Anti-Dühring* y otras obras de C. Marx y F. Engels.

•

En la filosofía española burguesa de finales del siglo XIX y comienzos del XX. alcanzaron amplia difusión las corrientes idealistas, en particular la filosofía de Unamuno, promotor de concepciones existencialistas.

A consecuencia del endurecimiento de la lucha contra el régimen monárquico y en pro de la democratización del país, en las teorías político-sociales de los regeneracionistas y en la crítica sociológica de los ideólogos de la pequeña burguesía solían exponerse ideas relativamente progresivas.

Los ideólogos aludidos contraponían las tendencias materialistas de los científicos de vanguardia y la corriente marxista al idealismo, a la concepción católica del mundo y a las doctrinas políticas de la reacción española. El hecho indiscutible de que el marxismo se difundió entre los trabajadores y la intelectualidad de vanguardia españoles ya durante el período de la I Internacional refuta las afirmaciones de algunos sociólogos e historiadores de la filosofía burgueses según los cuales el marxismo nunca llegó a tener influencia en España.

[77] Volney Conde-Pelayo, *Artículos marxistas (vida y teorías de Marx)*, pág. 200.
[78] Ibídem, pág. 196.
[79] D. Ibárruri, *40 años del Partido Comunista de España, sus raíces, su base ideológica, sus actividades*, pág. 2.

La Gran Revolución Socialista de Octubre, que tuvo una repercusión extraordinaria en la lucha de los trabajadores españoles, contribuyó a que en España se dieran condiciones más favorables para la propagación de las ideas del marxismo. Pero éstas encontraron, en su camino, un serio obstáculo: el reformismo socialista y el apoliticismo de la corriente anarquista en el movimiento obrero.

Se inicia una nueva etapa en la difusión del marxismo en 1920, cuando "en la arena política de España aparece una nueva fuerza, que representa a la clase obrera y está llamada a desempeñar un papel enorme en el desarrollo del movimiento obrero revolucionario, el Partido Comunista".[80]

[80] Dolores Ibárruri, "La Revolución Socialista de Octubre y la clase obrera española". En *Pravda*, septiembre de 1957.

CAPITULO XVII

LA FILOSOFIA Y LA SOCIOLOGIA EN LOS PAISES DE EUROPA SEPTENTRIONAL EN LAS CONDICIONES DEL CAPITALISMO MONOPOLISTA (FINALES DEL SIGLO XIX-COMIENZOS DEL XX)

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, el capitalismo pasa a una nueva etapa, a la monopolista, en Suecia, Dinamarca y Noruega, así como en Finlandia, que formaba parte de Rusia. Los cambios económicos produjeron, en estos países, importantes avances sociales, un aumento de los efectivos de la clase obrera y también de su combatividad, una agudización de la lucha de clases.

El ascenso del movimiento obrero en los países del norte de Europa favoreció la difusión del marxismo, acentuó la lucha entre las corrientes revolucionaria y oportunista en los partidos socialdemócratas. Constituyó un serio obstáculo para el crecimiento de la conciencia de clase del proletariado el oportunismo, cuyo predominio en el movimiento obrero se dejaba sentir en todos los países del norte de Europa.

En los países citados, influyeron notablemente sobre la filosofía los éxitos de la ciencia natural. Ya en el siglo XIX, en los países escandinavos se hicieron numerosos descubrimientos importantes.[1] La ciencia, en rápido avance, necesitaba de una fundamentación e interpretación teóricas de sus resultados, pero la filosofía idealista burguesa, desligada de la vida, no era capaz de satisfacer dicha necesidad.

El rápido crecimiento industrial, la agudización de las contradicciones de clase y el incremento del movimiento obrero, los éxitos de la ciencia natural, todo ello determinó el carácter que presenta el desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico en los países de la Europa septentrional a comienzos del siglo XX. La pugna entre la ideología progresista y la reaccionaria en todas las esferas de la vida espiritual de la sociedad, incluida la filosofía, entra en una nueva fase: pasa a ocupar el primer plano la lucha de la filosofía y del pensamiento social progresista contra la filosofía idealista reaccionaria y la sociología de la burguesía imperialista.

[1] Véase el tomo III, capítulo IX, de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, trad. de J. Laín y A. Sánchez Vázquez, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1962.

1. Suecia.

La entrada de Suecia en el período imperialista de desarrollo, se caracterizó por grandes combates de clase, que experimentaron singular intensidad después de la revolución rusa de 1905-1907. En 1909 se organizó una huelga general de la clase obrera sueca, huelga que V. I. Lenin calificó de "una de las mayores huelgas generales de los últimos tiempos".[2] Esa primera gran prueba de fuerzas entre el trabajo y el capital puso de manifiesto la inconsistencia de las teorías burguesas y reformistas acerca de la "noble colaboración de clases".

La evolución de la filosofía y sociología burguesas, a finales del siglo pasado y comienzos del actual, sufrió cambios esenciales en comparación con el período anterior. Entre los seguidores y partidarios del "idealismo racional" de Ch. J. Boström[3] cundió el desconcierto; cada vez fueron menos quienes defendían abiertamente ese sistema idealista. Ante el avance de la industria y el progreso de la ciencia natural, se puso de moda hablar del "nuevo espíritu científico" en filosofía. Sin embargo, las posiciones de clase de los filósofos burgueses no les permitían adherirse a los principios del materialismo. Eso explica que la liberación del boströmismo, aunque efectuado al amparo del "rigor científico", no rebasa el marco del idealismo.

Entre los filósofos idealistas suecos se formaron tres tendencias fundamentales. La primera estaba representada por los partidarios de las tradiciones de la escuela de Boström; consideraban que las ideas del boströmismo aún no habían perdido su valor para el progreso del pensamiento filosófico de su país y que hacía falta, tan sólo, prescindir de algunas de sus tesis dogmáticas. La segunda tendencia estaba formada por los enemigos de la filosofía de Boström; éstos veían como objetivo fundamental de la filosofía el análisis lógico de los conceptos de la ciencia ("escuela de Upsala"). Los filósofos de la tercera tendencia procuraban desarrollar el idealismo no en el plano especulativo, sino en el empírico, sobre todo en consonancia con el espíritu de la psicología experimental (S. Alrutz, M. Jacobson y otros).

Los que más influyeron sobre la ideología burguesa fueron los seguidores de Boström y de la "escuela de Upsala".

Después de la muerte de Boström, se consideró como máxima figura de su escuela a *Carl Jungve Sahlin* (1824-1917). En sus trabajos sociológicos *Algunas ideas sobre el hombre y la sociedad* (1887) y *Examen de las formas básicas de la vida social humana* (1911), Sahlin negó la afirmación de Boström según la cual todo Estado o pueblo, y, en general, todo cuanto se denomina "sociedad" es encarnación de una personalidad metafísica individual o idea divina. La sociedad, al entender de Sahlin, constituye una totalidad, pero, a diferencia del hombre, no posee individualidad. Subrayando que las personas lo son gracias a la concatenación

[2] V. I. Lenin, *La undécima sesión del Buró Socialista Internacional*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 16, pág. 135.

[3] Véase el tomo III, captulo IX, de la presente Historia de la filosofía, ed. esp. cit., págs. 487-490.

social, Sahlin subdividió los grupos humanos en cinco formas básicas: 1) familia, 2) asociación basada en un determinado nivel de desarrollo cultural, 3) Estado, 4) federación de Estados, 5) imperio mundial. El defecto principal de la doctrina idealista de Sahlin estriba en ver la sociedad al margen de su fundamento económico y de la lucha de clases y en intentar desviar a los hombres de la lucha por la transformación revolucionaria de las relaciones sociales.

También fue discípulo de Boström *Vitalis Norström* (1856-1916), quien, posteriormente, se inclinó hacia el neokantismo y, al fin, se adhirió al pragmatismo. Sus principales trabajos son, entre otros, los siguientes: *¿Qué incluye en sí el punto de vista moderno en filosofía?* (1898) y *Religión y pensamiento* (1912).

En sus trabajos sociológicos, Norström criticó la cultura burguesa por su vacuidad interior, pero explicó con criterio reaccionario las causas de la decadencia de dicha cultura. A su juicio, la degradación de la cultura se explica por el hecho de que las costumbres y los intereses de las amplias masas han ahogado la personalidad.[4] El dar satisfacción a las "necesidades de las masas", desvaloriza, según Norström, la cultura, la hace "impersonal" y "uniforme". De este modo se refractaron en la conciencia del filósofo burgués reaccionario la actividad de las masas populares y el anhelo de formación y de conocimientos científicos por ellas experimentado. Norström enlazó sus ideas reaccionarias sobre la "liberación" de la personalidad y de la cultura de la influencia de las masas con las esperanzas en un futuro "renacimiento" de la religión. Muchas de las ideas de Norström, enemigo de la "nivelación" de los hombres en el terreno de la cultura y enemigo del colectivismo, eran afines a las reaccionarias concepciones de Nietzsche.

Entre los filósofos burgueses de Suecia gozó de mucho predicamento la "Escuela de Upsala", cuyas ideas tienen puntos de contacto con las concepciones de algunos de los miembros del "Círculo de Viena". Fueron personalidades destacadas de dicha escuela *Axel A. Th. Hägerström* (1868-1939) y *Adolf K. Phalén* (1884-1931). A la pluma de Hägerström pertenecen los trabajos *El principio de la ciencia. I. La realidad* (1908) y *Puntos críticos de la psicología de los valores* (1910), entre otros.

El rasgo básico de los filósofos de la Escuela de Upsala radica en la lucha contra la "metafísica" en el sentido que los lógico-positivistas emplean este concepto. Según Hägerström, es metafísica toda teoría que identifica la realidad con algo "determinadamente (concretamente) real".

Teniendo en cuenta el objetivo básico de la filosofía tal como lo entendía la Escuela de Upsala —es decir, como análisis lógico de los conceptos— Hägerström define la realidad de modo puramente formal, al margen de los nexos con la realidad objetiva (pues el no hacerlo así, a juicio suyo, lleva a la "metafísica"). Entiende Hägerström que la realidad no puede ser definida por medio de ninguna otra cosa (material o ideal), pues se constituye "por la determinación" de un juicio lógico. La realidad, dice Hägerström, es determinación. Ahora bien, la determinación la entiende de manera puramente formal, o sea como ausencia de contradic-

[4] Véase: V. Norström, *Masskultur*, 1916.

ciones lógicas en el juicio. Tenemos, pues, que los filósofos de la escuela de Upsala, sosteniendo principios positivistas, redujeron el objeto de la filosofía al análisis lógico de los conceptos e inferían la propia "realidad" de cálculos lógicos.

Al examinar los dos modos de abordar el problema del conocimiento, racionalista y empirista, Hägerström se manifestó en defensa del racionalismo, afirmando que "...las ciencias empíricas, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, son impotentes" y que "la realidad sensible" se determina únicamente por medio de nuestros conceptos.

En su doctrina ética, Hägerström sostenía las posiciones del subjetivismo nihilista, según el cual "los juicios de valor" en la esfera del derecho, de la sociología y de la ética carecen de contenido objetivo y no son más que una manifestación de los sentidos, una apariencia. Los juicios de valor, en opinión suya, son alógicos, dado que carecen de la propiedad —característica de los "auténticos" juicios— de "determinar" la realidad.

Esta posición de Hägerström expresaba los intereses de la burguesía en lucha contra la influencia creciente de la clase obrera, portadora de una nueva moral. La filosofía burguesa pretendía mostrar el carácter "absurdo" de las ideas socialistas y de las concepciones éticas de la clase obrera.

Las concepciones filosóficas de la Escuela de Upsala constituían una de las variantes del idealismo subjetivo. Eran la forma de reacción ideológica de la burguesía ante la consolidación del materialismo en la ciencia y la penetración de la ideología marxista en el movimiento obrero.

A comienzos del siglo actual, en Suecia, lo mismo que en otros países de la Europa septentrional, aumentó el interés por la sociología debido a que las contradicciones entre las clases sociales iban adquiriendo mayor acritud. Era un rasgo característico de los nuevos trabajos sobre sociología sueca el que los filósofos de derecha y los socialreformistas procurasen someter a crítica y revisión la doctrina del marxismo.

El profesor de economía y sociología *Gustav F. Steffen* (1864-1929), adherido al ala derecha, oportunista, de la socialdemocracia sueca, se presentó como "crítico" del marxismo, en particular de la interpretación marxista de la historia.

Las concepciones sociológicas de Steffen tenían un carácter idealista. Desde su punto de vista, la vida social estriba en la interacción espiritual. Al enfocar el estudio de la vida social, hacía caso omiso del aspecto determinante de la misma, es decir, de las relaciones entre los hombres en el proceso de la producción de bienes materiales. Así llegaba a la conclusión de que, en sociología, es necesario guiarse por el método de la "penetración intuitiva", la cual permite, según Steffen, comprender las acciones sociales de los individuos.

Tenemos una de las manifestaciones de la honda decadencia en que cayó la sociología burguesa de la época imperialista en la teoría reaccionaria del geógrafo sueco y tratadista de la vida de los Estados *Johan Rudolf Kjellen* (1864-1922), uno de los fundadores de la geopolítica.

Influido por la "antropogeografía" del pangermanista F. Ratzel, Ejellen, en sus trabajos *Las grandes potencias* (1905), *El Estado como forma*

de vida (1916) y otros, afirmaba que los Estados y las relaciones entre los mismos se iban formando bajo el influjo de los factores geográficos. El Estado, a juicio suyo, tiende a la expansión territorial hasta las denominadas fronteras naturales. La teoría de Kjellen, denominada por él geopolítica, permitía justificar toda expansión imperialista, tendía a desorientar y a desarmar moralmente a los pueblos que eran objeto de una agresión imperialista. En vísperas de la primera guerra mundial, Kjellen declaró que la situación geográfica de los Estados europeos exigía que se unificaran bajo el poder del imperio germano.

Kjellen hacía caso omiso del indiscutible hecho de que la política de los Estados, sobre todo en los países imperialistas, viene condicionada no por factores geográficos, sino por factores sociales y, ante todo, por la estructura económica de la sociedad.

La sociología burguesa, en Suecia, lo mismo que en los demás países del norte de Europa, se apartaba cada vez más de las investigaciones teóricas de carácter general y adoptaba las posiciones del empirismo de la denominada sociología práctica. Como reflejo de dicho proceso, se empezó a dar el nombre de sociología a los trabajos consagrados a cuestiones particulares de la vida social de valor puramente aplicado, trabajos dedicados a etnografía, criminología, problemas de la emigración sueca, de seguros, etc. El que los científicos burgueses eludieran el estudio de los problemas sociológicos generales reflejaba la tendencia de las clases dominantes a dejar de lado la investigación de las leyes del desarrollo social, señalaba la bancarrota de la sociología teórica burguesa, la pérdida de su propio objeto.

En el período indicado, manifestaron singular interés por las cuestiones filosóficas los científicos suecos dedicados a la investigación de la ciencia natural.

A principios de siglo, el conocido químico y físico *Svante Arrhenius* (1859-1927) [5] publicó varios trabajos sobre cosmogonía. El mérito de Arrhenius estribaba en su intento de demostrar que el segundo principio de la termodinámica no lleva, de ningún modo, implícitas las afirmaciones idealistas de la "muerte térmica" del universo y de la creación del mundo. El universo, afirmaba, es infinito; los mundos nacen y mueren sin cesar.

La teoría cosmogónica de Arrhenius desempeñó cierto papel positivo; sin embargo, no tenía en cuenta una serie de fenómenos, motivo por el cual envejeció pronto.

En ese mismo período, Arrhenius elaboró con todo detalle la teoría de la panspermia, surgida ya en siglos anteriores, según la cual en el universo existen por doquier gérmenes de vida eternos. Suponía que las partículas del polvo cósmico, entre las cuales pueden hallarse también gérmenes pequeñísimos (esporas) de los microorganismos, debido a la presión de los rayos luminosos, están en condiciones de desplazarse en el espacio interplanetario y de trasladarse así de un cuerpo celeste a otro. Los datos científicos de nuestros días refutan esa hipótesis sobre la difu-

[5] Véase el tomo III, ed. esp. cit., págs. 491-492, de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

sión de la vida por todas partes. Los espacios interplanetarios se hallan surcados por poderosas radiaciones, mortales para todo lo vivo.

Las ideas socialistas pronto encontraron un apoyo en el movimiento obrero sueco, que avanzaba con suma rapidez. Ya en la última década del siglo pasado, en el seno del Partido Socialdemócrata del país se inició una enconada lucha entre las dos tendencias del movimiento obrero, la revolucionaria y la reformista. Uno de los propagandistas más destacados del revisionismo bernsteiniano en Suecia fue H. Branting. El ala izquierda del partido se apoyaba, en gran medida, en la Unión Socialdemócrata de la Juventud, que desplegaba una amplia propaganda antimilitarista. En 1908, uno de los dirigentes de dicha unión, K. Höglund, empezó a editar la revista *Rebato*, en la que criticó la desviación oportunista del partido socialdemócrata sueco.

Al atacar al militarismo, Höglund incurrió, no obstante, en errores al defender la consigna pacifista del desarme frente a la de crear una milicia nacional.[6] (En los años 20 de nuestro siglo, Höglund se convirtió en un renegado.)

Durante los años de la primera guerra mundial, frente a la que Suecia, como otros países escandinavos, mantuvo una política de neutralidad, se acentuaron las contradicciones entre el ala oportunista de la socialdemocracia y sus elementos izquierdistas, internacionalistas.

El 13 de abril de 1917, V. I. Lenin, al dirigirse a Rusia, procedente de Suiza, se detuvo en Estocolmo, donde se entrevistó con socialdemócratas de izquierda. Lenin explicó las perspectivas del desarrollo de la revolución en Rusia, se interesó por el movimiento obrero sueco, se enteró de que iba a crearse un nuevo partido socialista de izquierda en Suecia y manifestó su deseo de que éste fuera un partido obrero combativo y no un partido animado por el espíritu de Kautsky.

En mayo de 1917, los socialdemócratas izquierdistas, después de romper con el ala derecha del partido, constituyeron el partido socialdemócrata de izquierda.

2. Dinamarca.

A últimos del siglo XIX y comienzos del XX, el capitalismo danés entró en el estadio imperialista de su desarrollo. Se aceleró el crecimiento industrial y el proceso de renovación de la maquinaria. La mayor parte de las tierras del país se hallaban en manos de grandes terratenientes y de terratenientes medios, quienes explotaban sus haciendas sobre una base capitalista. "Un rasgo característico del imperialismo danés —señala Lenin— consiste en que percibe superganancias a raíz de la situación monopolista ventajosa que ocupa la plaza de los productos lácteos y de la carne... Gracias a esta circunstancia, la burguesía y los campesinos ricos daneses... se convirtieron en parásitos "florecientes" de la burguesía imperialista inglesa, en partícipes de sus ganancias singularmente

[6] Véase acerca de este particular V. I. Lenin, *Obras completas*, ed. rusa, t. 35, páginas 144, 150.

tranquilas y abultadas." [7] Al mismo tiempo, las crisis de superproducción, con sus inevitables consecuencias: el paro forzoso, el aumento de la miseria de los obreros y de los pequeños campesinos, se repetían periódicamente. Cada vez eran más frecuentes las huelgas en las empresas.

En el período a que nos referimos, en la filosofía idealista de Dinamarca, dado el progreso registrado por la ciencia natural, se produjo un desplazamiento hacia el empirismo. Si antes muchos de los filósofos burgueses del país se hallaban bajo la influencia de la filosofía especulativa alemana, en el período indicado se fueron inclinando cada vez más hacia el positivismo anglofrancés.

La figura más destacada de la dirección empírica en la filosofía burguesa fue *Harald Höffding* (1843-1931).[8] Siguiendo el denominado método psicológico-histórico, intentó justificar la religión como fenómeno psicológico cuya base radicaría en el "deseo" o "necesidad" del hombre. Höffding mantiene asimismo el punto de vista psicológico en el terreno de la ética, manifestándose contra la fundamentación teológica y especulativa de la teoría moral. Las normas de vida, según Höffding, han de ser inferidas de la "experiencia de la vida". Sin embargo, Höffding entendía el concepto de "experiencia" con un criterio subjetivista, la comprendía como "experiencia" individual y "reflexión personal". De ahí que las normas éticas del individuo sean ley, en opinión de Höffding, únicamente para el propio individuo.

Se manifestaron contra semejante "ética individualista" C. N. Starcke y algunos otros filósofos individualistas que procuraban afirmar lo que a ellos les parecía concepto objetivo de norma y que era, en el fondo, un concepto idealista.

A finales del siglo pasado y comienzos del actual, surge en Dinamarca una nueva corriente: la psicología experimental. Uno de los primeros psicólogos experimentales en los países escandinavos fue Alfred G. L. Leman.

En la vida social de Dinamarca de comienzos del siglo XX, lo mismo que en la segunda mitad del siglo XIX, desempeñó un relevante papel la literatura. Contenía tendencias estéticas y político-sociales relativamente progresivas la obra de *Georg M. C. Brandes* (1842-1927), ilustre crítico e historiador. En sus trabajos de juventud, se manifestó contra la reacción religiosa y política, por la "verdadera libertad", que dicho pensador concebía en consonancia con el espíritu del humanismo liberal. Sin embargo, Brandes asignaba el papel decisivo en la lucha para la consecución de dicha libertad no a las masas, sino a las grandes personalidades. Defendía decididamente la idea de que la literatura ha de aproximarse a la vida, pero trataba las cuestiones literarias según principios positivistas. A finales del siglo XIX, Brandes comenzó a simpatizar con el decadentismo burgués y, con el tiempo, pasó de hecho, del realismo al naturalismo.

Las tendencias progresistas de la literatura danesa alcanzaron su máximo desarrollo en la obra de *Martin Andersen-Nexo* (1869-1954), famoso escritor proletario. Durante los años de la primera guerra mundial, An-

[7] V. I. Lenin, *Toda una decena de ministros "socialistas"*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. XXIII, pág. 134.

[8] Véase: HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, t. III, pág. 589.

dersen-Nexo, criticando las bases de la sociedad burguesa, puso al desnudo el imperialismo y el militarismo. En adelante, hizo del realismo socialista el principio rector de su obra.

Las tradiciones espontáneamente materialistas del pensamiento científico encontraron su reflejo en las obras de los científicos daneses, sobre todo en las de Niels Bohr.

Significado filosófico de las ideas científicas de N. Bohr. En 1913, el joven físico danés *Niels Henrik David Bohr* (n. 1885) creó el primer modelo de átomo. Se basó, para ello, en la idea de Rutherford sobre la estructura planetaria del átomo y en la teoría de los cuantos de Planck. El modelo de Bohr y la teoría que, partiendo de dicho modelo, se elaboró acerca de la estructura de los átomos no sólo influyeron en gran manera sobre el desarrollo de la física teórica, sino que, además, constituyeron un factor trascendental en la lucha sostenida en física entre el materialismo y el idealismo. Durante el decenio subsiguiente, la teoría de la estructura física de la materia se desarrolló bajo el signo de las ideas de Bohr.

Los científicos se encontraron ante un dilema: o dejaban inmutables los principios de la electrodinámica clásica (según la cual el electrón debe perder gradualmente su energía al moverse en el campo del núcleo) y, en este caso, debían renunciar al modelo planetario del átomo, o aceptaban este modelo y, entonces, debían renunciar a la universalidad de las leyes de la electrodinámica clásica, reconociendo que éstas carecen de vigencia en el terreno de los procesos atómicos.

Bohr se mostraba aquí no sólo como materialista, sino, además, como dialéctico espontáneo, destruyendo las tesis científicas ya caducas y transformando la ciencia en consonancia con los nuevos descubrimientos experimentales de la misma. Reconoció que las leyes de la electrodinámica clásica, al moverse los electrones en el interior del átomo, dejan su lugar a las leyes cuánticas.

En los trabajos de dichos años, Bohr no admitía la menor duda sobre la realidad de los átomos y las partes estructurales de los mismos, como tampoco la admitía en lo tocante a la posibilidad de conocer la estructura interna del átomo y de las leyes del movimiento de los electrones en el interior del propio átomo. Aunque Bohr no abordaba directamente los problemas gnoseológicos ni se refería a la concepción machista, idealista subjetiva y agnóstica de los átomos y de la materia, contraponía, en realidad, una concepción materialista, en líneas generales, de la estructura de la materia y concebía el modelo del átomo como imagen de la estructura real de este último.

En 1913, Bohr formuló la tesis que él mismo denominó "principio de correspondencia". Luego se vio que dicho principio físico tenía un amplio valor científico-cognoscitivo y metodológico, dado que revelaba el nexo y la correlación existentes entre las verdades conocidas antes con sus formulaciones (en la física clásica) y las nuevas verdades, más profundas, con sus formulaciones más precisas (en la física cuántica). Resultó que las viejas leyes y sus formulaciones entran a formar parte, en cierto modo veladamente de las nuevas leyes. Ello se pone de manifiesto, con ciertas condiciones restrictivas, en el hecho de que la nueva formulación se incor-

pora a la vieja como uno de sus casos particulares o bien "límites" (extremos). Bohr no llegó a descubrir el hondo significado filosófico del principio de correspondencia, pues en aquel entonces no se ocupaba de examinar el aspecto filosófico del problema.

El sentido filosófico del principio de correspondencia introducido por Bohr resulta claro a la luz de las ideas expuestas por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*. Lenin demostró que el desarrollo de la física, lo mismo que el de todo el saber humano, es un movimiento hacia la verdad absoluta a través de una serie de verdades relativas, cada una de las cuales contiene en sí cierto granito de verdad absoluta y es un reflejo más completo de la realidad objetiva en comparación con la verdad relativa reflejada por *el mismo* objeto en la etapa precedente del conocimiento científico.

El principio de correspondencia revela, precisamente, cuál es el "mecanismo" interno de la correlación entre la verdad relativa anterior (contenida en la teoría clásica) y la nueva verdad relativa, más completa y profunda (contenida en la teoría de los cuanta).

De ahí que la base filosófica real del principio de la correspondencia de Bohr, base filosófica que ni Bohr ni otros físicos descubrieron, estriba en el principio de la teoría del reflejo del materialismo filosófico. Según el principio aludido, dos reflejos de un mismo objeto, surgidos en contigua sucesión —uno menos completo y el otro más completo— han de corresponderse forzosamente entre sí, dado que cada uno de ellos responde a un mismo modelo objetivo, si bien con un distinto grado de exactitud.

Más tarde, Bohr se inclinó, en lo tocante a su concepción del mundo, hacia el idealismo "físico" y hacia el neopositivismo.[9]

El ascenso del movimiento obrero en Dinamarca facilitó la propagación del *marxismo*. Gran parte de la clase obrera danesa había salido del artesanado, cuyas tradiciones y psicología resultaron muy vivaces. El movimiento obrero se encontraba bajo una fuerte influencia de las ilusiones oportunistas de la pequeña burguesía sobre la integración pacífica del socialismo en el capitalismo. En el Partido Socialdemócrata de Dinamarca surgieron dos direcciones: una mayoritaria, oportunista, reformista, y otra minoritaria, revolucionaria.

Entre los dirigentes de la oposición revolucionaria en el seno del partido socialdemócrata danés figuraba *Gerson G. Trier* (1851-1918). Ya en los años ochenta del siglo pasado, atraído por las ideas socialistas, Trier estableció correspondencia con Engels, de quien tradujo varias obras, entre ellas *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. En la última década del siglo, Trier editó el periódico de oposición *El Obrero*, desde cuyas páginas criticó la política reformista del partido y defendió las ideas marxistas revolucionarias (pese a que incurrió, en este sentido, en algunos errores);[10] durante la guerra, se dio de baja de dicho partido. Lenin aplaudió la actividad de Trier.[11]

[9] De ello se hablará en el tomo VI de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

[10] Véase: C. Marx y F. Engels, *Obras completas*, 1ª ed. rusa, t. XXVIII, 1940, páginas 169-172.

[11] V. I. Lenin. *Toda una decena de ministros "socialistas"*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. XXIII, pág. 135.

En la difusión de las ideas del materialismo histórico desempeñó cierto papel *Gustav Bang* (1871-1915), quien, sin embargo, en el terreno político sostenía una errónea posición centrista, kautskiana. En sus obras *El futuro Estado socialista* (1903), *La concepción materialista de la historia* (1908) y otras, planteó teóricamente con acierto el problema relativo a reforma y revolución, afirmó la necesidad de que la socialdemocracia tuviera una política de clases, escribió sobre la "revolución que se acerca". Sin embargo, la idea que Bang tenía de la teoría socialista era limitada. Bang suponía erróneamente, por ejemplo, que el materialismo histórico no se halla vinculado a la filosofía materialista.

3. Noruega.

En 1905, Noruega rompió su unión con Suecia y se convirtió en un Estado monárquico independiente. Después de esa separación, en la economía noruega se registró un auge económico y se intensificó el desarrollo de la industria capitalista. La clase obrera comenzó a pesar en la vida política del país. En 1887 se fundó el Partido Obrero de Noruega, pero su programa no era socialista. La dirección del partido, excepción hecha de breve tiempo, se encontró en manos de elementos oportunistas. Existía en el partido un ala izquierda contraria a la conciliación; al frente de ese grupo se encontró, desde 1911, Olaf Kyrre Grepp (1879-1922), que fue el dirigente del movimiento obrero de Noruega más próximo al marxismo.

Ante el crecimiento de la industria y el progreso de las ciencias naturales, la ideología burguesa, hostil al movimiento obrero, tendía cada vez más a adaptarse al nuevo "espíritu de la época".

A finales del siglo XIX, ya se vio con toda claridad que la filosofía especulativa idealista dominante en las universidades sufría una honda crisis, se iba convirtiendo en una filosofía puramente religiosa. Así las cosas, surge una nueva tendencia en la filosofía burguesa, la denominada psicológico-experimental, que intentaba basarse en los resultados obtenidos en la ciencia.

La primera figura destacada de dicha nueva corriente fue, en Noruega, *Arne Lejen* (1850-1930). En sus trabajos, intentó estudiar los fenómenos de la ciencia a base de la fisiología del cerebro aplicando para ello métodos científicos; para las investigaciones de Lejen son características las tendencias mecanicistas.

Pertenecía, asimismo, a la orientación empirista *Kristian Birch Reichenwald Ors* (1868-1917). Aars empezó dedicándose a las investigaciones psicológico-experimentales en el terreno de la percepción de la luz y, posteriormente, trató de cuestiones relativas a la psicología de la moral y a la teoría del conocimiento. Escribió, entre otros, los trabajos *En torno al análisis psicológico del mundo, filosofía de la proyección* (1900) y *Algo sobre materialismo* (1903). En vez de investigar el proceso en virtud del cual los objetos se reflejan en la conciencia, Aars presentó la teoría idealista sobre la "proyección" de los objetos al mundo, con la particularidad de que concibe el "objeto" no como realidad objetiva, sino

tan sólo como causa necesaria de una determinada vivencia, cualquiera que fuese. La teoría del conocimiento de Aars está saturada de tendencias idealistas subjetivas.

Intentó unir la filosofía con la psicología experimental *Anaton A. F. Ol* (1867-1943),[12] autor de los trabajos *El poder y el deber* (1902), *¿Existe alguna otra realidad, aparte de la mecánica?* (1917) y otros. Ol consideraba que sólo posee valor científico la filosofía que utiliza nuevos métodos y hechos obtenidos como resultado de experiencias psicológicas.

A juicio de Ol, el mundo real ha de ser entendido de manera pluralista: éste se despliega tanto en formas materiales ("mecánico-energéticas") como "ontológicas" (espacio, tiempo, movimiento, vida y conciencia). A despecho de los datos de la ciencia que demuestran, de modo indiscutible, la unidad material del mundo, Ol negaba dicha unidad viendo lo psíquico y lo físico como dos sustancias heterogéneas entre las cuales si existe cierta interacción, es sólo externa.

A diferencia de las tendencias idealistas dominantes en la filosofía burguesa, las espontáneamente materialistas y ateístas hallaron su expresión en los trabajos de los científicos noruegos. El hecho se registra, sobre todo, en cosmogonía y en física. La teoría sobre el origen y movimiento de los cuerpos celestes formulada por el profesor de física Christian O. B. Birkeland va dirigida, en el fondo, contra las ideas religiosas acerca de la creación del mundo.

Otro físico noruego, *Thorstein C. Wereide* (n. en 1882), en su trabajo *Teoría estadística de la energía y la materia* (1915), sometió a crítica la teoría idealista de la "muerte térmica" del universo, que era presentada como consecuencia inevitable del segundo principio de la termodinámica. Wereide consideraba que recurriendo a la teoría estadística cabe demostrar la falsedad de la teoría de la "muerte térmica". Es preciso tener en cuenta, decía Wereide, en primer lugar, que además del espacio, es también infinito el tiempo, y, en segundo lugar, que existen no sólo procesos "naturales", como, por ejemplo, el de la nivelación térmica, sino, también, procesos "no naturales", como por ejemplo el paso del calor de un cuerpo menos caliente a otro que lo es más (en los procesos denominados procesos antientrópicos). La hipótesis de Wereide sobre la existencia de procesos "no naturales" recuerda en cierto modo la teoría de las fluctuaciones (desviaciones) del físico austríaco L. Boltzmann.[13]

Las hipótesis de Wereide no siempre estaban bastante fundadas. Sin embargo, el hecho mismo de luchar contra la teoría idealista de la "muerte térmica" del universo tenía un valor positivo.

[12] Véase el tomo III de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., página 504.

[13] Ibídem, págs. 354-357.

4. Finlandia.[14]

Durante más de seis siglos, desde finales del XII hasta comienzos del XIX, Finlandia fue una provincia sueca. Como resultado de la guerra sueco-rusa, Finlandia fue incorporada a Rusia en 1809. Aun formando parte del imperio ruso hasta 1917, en calidad de Gran Ducado, gozaba de cierta autonomía, poseía su propia Constitución, un Parlamento autónomo y un sistema de finanzas propio. No obstante, el zarismo oprimía al pueblo finlandés, vulneraba la Constitución finlandesa y perseguía el movimiento obrero.

Después de la anexión del país a Rusia, en la vida política, económica y cultural de Finlandia seguían ocupando una posición dominante los aristócratas suecos, los altos funcionarios y el clero. La lengua oficial de Finlandia era el sueco. Los intelectuales finlandeses avanzados abogaban por la equiparación legal del idioma finlandés con el sueco y por el desarrollo de la cultura nacional finlandesa. La mayor parte del siglo XIX transcurrió bajo el signo de dicho movimiento, conocido con el nombre de "Despertar nacional". El zarismo ruso, sostén de la aristocracia sueca, ponía todas las trabas posibles al movimiento de "Despertar nacional" pese a que, como la propia aristocracia sueca, se vio obligado a hacer varias concesiones.

El movimiento democrático de liberación nacional del pueblo finlandés era apoyado por los revolucionarios rusos, quienes consideraban, con razón, que sólo la victoria de la revolución rusa contra el zarismo proporcionaría la independencia nacional a Finlandia.

La formación y el desarrollo del pensamiento filosófico en Finlandia, iniciado a comienzos del siglo XIX, van unidos al avance del movimiento de liberación nacional del país.

Uno de los dirigentes del movimiento nacional de Finlandia en el siglo XIX y destacado filósofo burgués fue *Johan Vilhelm Snellman* (1806-1881).

Entre sus obras fundamentales se cuentan *Ensayo sobre el desarrollo especulativo de la idea de personalidad* (1840-1841), *Teoría del Estado* (1842), *Sobre la relación entre el espíritu y la materia* (1848) y otras. Snellman fue el hombre más representativo del hegelianismo, dominante en el pensamiento filosófico de Finlandia desde la tercera década del siglo XIX hasta finales del mismo. Pertenecía al ala izquierda de la escuela hegeliana.

Basándose en la concepción idealista de Hegel sobre el "espíritu del pueblo" como máxima encarnación del espíritu divino en el proceso universal, Snellman veía la misión histórica más elevada del individuo en el hecho de contribuir a desarrollar la conciencia nacional. Reconociendo los méritos de la dialéctica de Hegel, Snellman escribió que en Ale-

[14] Comoquiera que en el tomo III de nuestra Historia de la filosofía no se tocó el desarrollo del pensamiento filosófico en la Finlandia del siglo XIX, se amplía el marco cronológico del presente apartado: en él se da una breve caracterización de la historia del pensamiento filosófico en Finlandia desde comienzos del siglo XIX hasta la Gran Revolución Socialista de Octubre.

mania "no puede surgir ningún sistema filosófico mientras no se destruya el sistema de Hegel. Pero antes de destruirlo, hay que asimilarlo." [15]

El carácter especulativo del idealismo alemán no satisfacía a Snellman y ello le indujo a buscar una "concepción del mundo orientada hacia la realidad y formadora de la misma".[16] Entre 1840 y 1850 se interesó por los materialistas ingleses y franceses de los siglos XVII-XVIII, y aunque no hizo suyo el legado de tales filósofos, los defendió, pese a la reacción dominante, frente a los ataques de los clericales y otros enemigos.

Las concepciones sociológicas de Snellman eran idealistas objetivas. Snellman entendía el proceso histórico como fruto del autodesarrollo del espíritu absoluto. Consideraba que todo lo existente se encuentra en estado de desarrollo y escribió que "nada hay eterno bajo el sol, y únicamente la extinción de cada forma, el desarrollo de lo existente, el proceso, constituyen lo real que es racional".[17]

Estas ideas de Snellman iban dirigidas contra los escritores conservadores de Finlandia que, idealizando la forma patriarcal de vida, negaban el desarrollo histórico y las contradicciones de la sociedad.

Entendiendo el proceso histórico como el desplazamiento de unas formas sociales por otras, Snellman expuso a veces la idea de que para pasar del régimen feudal al burgués la aplicación de la fuerza constituye una necesidad histórica. En contraposición a la burda idea de que las revoluciones son complots fraguados por puñados de instigadores, indicó con acierto que es la opresión de las amplias masas, llevada hasta límites extremos, la que obliga al pueblo a "aprovechar cada caso oportuno para modificar sus condiciones de vida".[18] No obstante, Snellman, liberal burgués, tenía miedo a semejante revolución. El límite de sus deseos políticos no pasaba de las pacíficas reformas burguesas.

Snellman combatió la "estética" religioso-filistea y conservadora. El arte, según Snellman, ha de reflejar artísticamente el proceso histórico, ha de conocer la vida en su desarrollo; el gran arte se halla siempre vinculado al pueblo, a las ideas y esperanzas del pueblo.

En los años 60 del siglo pasado, cuando Finlandia emprendió el camino de las reformas burguesas, y, sobre todo, algo más tarde, después de la Comuna de París, se produjo la evolución ideológica de Snellman hacia la derecha, en el sentido de un antidemocratismo cada vez más acentuado. Su concepción del mundo fue, por tanto, sumamente limitada. De todos modos, a Snellman le corresponden diversos méritos en cuanto al movimiento del "Despertar nacional" de Finlandia.

En el desenvolvimiento cultural del país desempeñó un gran papel el investigador finlandés *Elias Lönnrot* (1802-1884). Ya en su tesis doctoral *Sobre Wainaemaeinen, antiguo dios de los fineses,* se reveló su interés por el estudio de los cantares épicos populares. Lönnrot es conocido como recopilador de la epopeya carelo-finlandesa *Kalevala* (1835; segunda edición, completa, en 1849). Hombre de una concepción avanzada del

[15] J. V. Snellman, *Samlade arbeten,* tomos I-X, Helsingfors, 1892-1898, t. II, página 101.
[16] Ibídem, pág. 258.
[17] Ibídem, t. II, pág. 260.
[18] Ibídem, t. I, pág. 969.

mundo, Lönnrot, con sus trabajos, infundió a los pueblos carelio y finlandés confianza en sus fuerzas, fe en un futuro mejor y deseo de luchar para alcanzarlo.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, en la filosofía burguesa de Finlandia estaban en pugna los hegelianos con los discípulos de Feuerbach. *Tiodolf Rein* (1838-1919), hegeliano en un principio, criticó el positivismo, afirmando que el espíritu es una esencia independiente supersensible. Más tarde se apartó de Hegel y se adhirió a la teoría idealista de Lotze. Combatió la corriente hegeliana *Wilhelm Bolin* (1835-1924). En sus obras popularizó las teorías filosóficas de Spinoza y de Feuerbach.

En la esfera de la sociología y de la ética, ocupa un importante lugar entre la intelectualidad finlandesa del período a que nos referimos *Edward A. Westermarck* (1862-1939), quien durante muchos años vivió y trabajó como profesor en Londres. Sus principales obras son *Historia del matrimonio* (1891) y *Origen y desarrollo de las ideas morales* (dos partes, 1906-1908).

Westermarck no se proponía elaborar un sistema sociológico acabado, se limitaba a estudiar instituciones sociales y se esforzaba por demostrar que las causas del origen y existencia de tales instituciones radican en la envidia y en factores psíquicos análogos. Definía la sociedad como grupo caracterizado por cierto grado de colaboración, de cooperación, con la particularidad de que no atribuía valor esencial a la proximidad en el espacio (carácter territorial). Westermarck suponía que las fuentes de dicha colaboración se debían a ciertos "impulsos de parentesco" y a la actividad recíprocamente útil para obtener alimento y efectuar conjuntamente otros actos.

Westermarck sostuvo la teoría del "naturalismo ético", según la cual los juicios éticos, como los científicos, pueden ser confirmados por observaciones, son una generalización de la "evidencia empírica". Busca la base del desarrollo social, así como también de las ideas éticas, en las manifestaciones emocionales del sujeto. "...Los conceptos morales —escribe— en última instancia se basan en emociones (ya de indignación, ya de asentimiento)..." [19] Partiendo de la concepción psicológica de la sociedad, Westermarck se manifestó contra la teoría de Morgan acerca de la sociedad primitiva negando, en particular, que en ella existiera el matrimonio por grupos. Engels sometió a crítica este punto de vista erróneo de Westermarck y de otros defensores del mismo.[20]

A principios del siglo XX, en un período en que se acentúan las contradicciones de clase en Finlandia, las fuerzas progresistas del país y las reaccionarias luchan entre sí en torno al problema del carácter y significado de la herencia ideológica de J. Snellman. Los conservadores subrayaban en ella los aspectos ligados a la evolución de Snellman hacia la derecha. Las personas de espíritu avanzado, en cambio, hablaban de él como de quien había provocado el "despertar del pueblo".

[19] E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Londres, 1924, pág. 4.

[20] Véase: F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. En C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, en dos tomos, Edic. en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1962, t. II, págs. 180, 181, 183, 195.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, al pasar el capitalismo a su fase imperialista, se elevó en alto grado la conciencia de clase de los obreros de Finlandia. Hasta entonces el proletariado había apoyado el movimiento del "Despertar nacional" y se hallaba bajo la influencia de la burguesía, que procuraba aislarlo del movimiento obrero general de Rusia; pero al llegar el siglo XX, empieza a enconarse la lucha de clases entre burguesía y proletariado, así como entre los terratenientes y los pequeños arrendatarios (los *torpari*).

En 1899 se fundó el Partido Obrero de Finlandia, denominado, más tarde, Partido Socialdemócrata. En él surgieron dos tendencias principales: el ala izquierda, revolucionaria, al frente de la cual se encontraban J. Sirola y O. V. Kuusinen entre otros, y el ala derechista dirigida por V. Tanner y otros reformistas. El ala derecha fue deslizándose cada vez más hacia el oportunismo, carcomida por el revisionismo. En vez de sostener la lucha de clases contra los explotadores, exhortaba a establecer un compromiso con la burguesía. Frente a esa ideología y táctica de traición, el ala izquierda mantenía en lo fundamental las posiciones del marxismo revolucionario. El dirigente de los obreros revolucionarios de Finlandia, O. V. Kuusinen, doctor en ciencias filológicas por la Universidad de Helsinfors, fue el jefe de redacción de la *Revista Socialista* entre 1906 y 1908, y desde 1907 fue el redactor político del periódico *El Obrero*, órgano central del Partido Socialdemócrata.

La revolución rusa de 1905 facilitó la lucha de los trabajadores finlandeses por sus derechos, aproximó a la clase obrera de Finlandia y Rusia. "La revolución rusa, apoyada por los finlandeses, obligó al zar a abrir los dedos que durante varios años habían apretado la garganta del pueblo finés",[21] escribió Lenin. Entre todos los partidos políticos de Rusia, bajo el zarismo, únicamente los bolcheviques actuaron de manera consecuente en defensa de los intereses del pueblo finlandés, de su derecho a la autodeterminación, incluso a la separación estatal respecto a Rusia. La victoria de la Gran Revolución Socialista de Octubre llevó al pueblo de Finlandia la libertad nacional.

*

El desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico en Suecia, Dinamarca, Noruega y Finlandia en el período inicial de la época imperialista pone de manifiesto que en dicho período se intensifica la lucha entre materialismo e idealismo.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, el incremento de las contradicciones de clase, así como el influjo ejercido por los nuevos descubrimientos en la ciencia natural, hicieron que en la filosofía burguesa se iniciara cierta revisión de valores. Los sistemas abiertamente idealistas, especulativos, fueron objeto de crítica incluso por parte de algunos de sus antiguos partidarios. Muchos son los filósofos burgueses que, postulando bases "científicas" para la filosofía, hacen suyos, en el período que

[21] V. I. Lenin, *El zar contra el pueblo finés*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 16, pág. 73.

hemos examinado, los principios del empirismo y el positivismo. No obstante, esas teorías en el fondo eran también idealistas. Los filósofos adscritos al empirismo idealista, a la vez que manifestaban sus simpatías por la ciencia y su desinterés por la especulación pura, rechazaban las "excesivas pretensiones de la ciencia" sobre el conocimiento de la verdad absoluta y se declaraban contrarios al materialismo. Así, la corriente experimental en psicología —estrechamente ligada a la filosofía—, que respondía al principio a tendencias espontáneamente materialistas y sensualistas, hizo suyo más tarde el paralelismo psicofísico, preparando, de este modo, el terreno para las especulaciones idealistas. En los países del Norte de Europa (especialmente en Suecia), al lado de la corriente psicológico-experimental, alcanzó notoria influencia otra nueva tendencia de la filosofía burguesa, el positivismo lógico (A. Hägerström, A. Phalén y otros), que procuraba eludir la solución del problema fundamental de la filosofía y presentaba como tarea filosófica principal el análisis lógico de los conceptos. En las nuevas condiciones creadas, el positivismo lógico se convirtió en una de las formas de la reacción ideológica de la burguesía frente a la propagación del marxismo.

A principios de siglo, en los países septentrionales de Europa, debido a causas económicas y sociales, se acentuó el interés por la sociología. A las ideas marxistas extendidas entre los obreros, los sociólogos burgueses contraponían las concepciones nietzscheanas reaccionarias (V. Norström), geopolíticas (R. Kjellen) y sociológicas de la burguesía imperialista Ponían por las nubes la denominada sociología empírica, que rehuía las cuestiones teóricas generales y el estudio de las leyes que rigen el desarrollo social. Todo ello era un testimonio de la grave crisis en que se encontraba la sociología burguesa y de la acentuación del carácter reaccionario de la misma.

A las teorías idealistas de la filosofía y sociología burguesas, en Suecia, Dinamarca, Noruega y Finlandia, se contraponían las ideas del marxismo, cada vez más arraigadas en el movimiento obrero, las tendencias materialistas en la ciencia natural, las ideas estéticas y político-sociales avanzadas en literatura (sobre todo en la obra del escritor proletario M. Andersen-Nexo). El pensamiento marxista, vinculado a la lucha de la clase obrera y de los trabajadores de los países septentrionales por la democracia y el socialismo, hallaba su expresión en la actividad práctica y teórica de los dirigentes revolucionarios de la clase obrera (O. V. Kuusinen, K. Greep, G. Trier y otros), que exhortaban a la lucha contra el régimen capitalista, contra el oportunismo y el revisionismo en el movimiento obrero.

CAPITULO XVIII

DESARROLLO DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN LOS ESTADOS UNIDOS DE AMERICA EN LA EPOCA IMPERIALISTA (FINALES DEL SIGLO XIX - COMIENZOS DEL XX)

El comienzo del siglo XX se distinguió, en los Estados Unidos de América, por un desarrollo impetuoso de la industria y la técnica, por la intensa construcción de líneas de ferrocarril, por la elevación de gigantescas presas y centrales hidroeléctricas, por el progreso de las ciencias naturales, por la amplia difusión de inventos como el automóvil, el cine, el avión, la radio, etc.

Al mismo tiempo, al llegar el siglo XX, los Estados Unidos de América se habían convertido en un país en que dominaban los monopolios capitalistas. Como indicó Lenin en 1918, los Estados Unidos habían llegado a ser "uno de los primeros países por la profundidad del abismo abierto entre un puñado de multimillonarios, insolentes, hundidos en el lodo y en el lujo por una parte, y, por otra parte, millones de trabajadores que viven constantemente en el umbral de la miseria".[1]

La guerra mundial de 1914-1918 enriqueció inmensamente a los capitalistas norteamericanos, dado que Norteamérica fue la abastecedora en víveres, pertrechos de guerra y empréstitos a los Estados combatientes.

Como resultado del impetuoso avance industrial registrado durante esos años de guerra, en los Estados Unidos encontraron amplio eco las teorías cosmopolitas sobre la dominación mundial norteamericana, el racismo y el panamericanismo.

Lo que caracterizaba la vida política de los Estados Unidos a comienzos de siglo era, por una parte, el crecimiento de la organización de la clase obrera, el ascenso del movimiento huelguístico y la fundación de un nuevo partido político, y por otra, el avance de la reacción imperialista, que no repara en medios para aplastar el pujante movimiento obrero.

Los conflictos sociales y políticos, cada vez más hondos en la vida social de los Estados Unidos, hallaron reflejo en la lucha ideológica, y, dentro de ella, en la redoblada actividad de numerosas escuelas idealistas contra la concepción materialista del mundo.

La ideología de la clase dominante estaba imbuida de un espíritu utilitarista e individualista, del culto al éxito y a la fuerza, rasgos que impri-

[1] V. I. Lenin, *Carta a los obreros norteamericanos*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 28, pág. 45.

micron su sello en las numerosas tendencias de la filosofía burguesa norteamericana.

El idealismo absoluto —con la problemática abiertamente religiosa que le caracteriza—, dominante en la filosofía norteamericana de la segunda mitad del siglo XIX, entra en conflicto con el progreso de la ciencia y la técnica, así como con la difusión de la ideología materialista en el terreno científico.

Los éxitos registrados por la ciencia natural en los Estados Unidos comenzaron a poner en peligro las bases idealistas de la filosofía burguesa. Los ideólogos de la burguesía norteamericana intentaron hallar nuevos argumentos teóricos para defender la concepción idealista del mundo.

El sistema del idealismo absoluto de J. Royce y de W. T. Harris y la filosofía cósmica de Fiske empezaron a perder importancia. La búsqueda de verdades eternas y definitivas, la preocupación por el mundo de las ideas eternas en el más allá, no respondían a la mentalidad del burgués norteamericano, a su practicismo de vía estrecha, a su espíritu emprendedor y a su ansia de lucro. El antiintelectualismo, característico de muchos intelectuales burgueses norteamericanos, no podían dejar de manifestarse en la filosofía.

El idealismo absoluto cedió su sitio a nuevas teorías idealistas que se denominaban a sí mismas filosofía de la vida, filosofía de la acción y de la actividad, teorías que pretendían superar la oposición entre materialismo e idealismo, etc. Surgieron diferentes formas de seudorrealismo: neorrealismo, realismo crítico, realismo sustancial, etc. Se hicieron más sutiles las "fundamentaciones" filosóficas de la religión.

Las tendencias principales del "nuevo" idealismo, a comienzos del siglo XX, fueron el pragmatismo, el neorrealismo y el personalismo. Dichas tendencias, si bien polemizaban entre sí en torno a cuestiones secundarias, constituían un frente único de lucha contra el materialismo.

A todas esas tendencias del pensamiento filosófico burgués se contraponían las ideas del marxismo, difundidas entre la clase obrera norteamericana, y las tradiciones materialistas que se conservaban en la ciencia.

1. Tendencias principales de la filosofía idealista.

Pragmatismo. El pragmatismo es una de las variantes del positivismo y ocupó un lugar predominante en la filosofía de los Estados Unidos durante el primer cuarto del presente siglo. Las fuentes ideológicas del pragmatismo se encuentran en las doctrinas filosóficas de Berkeley y Hume, así como en las teorías positivistas de Augusto Comte, Heriberto Spencer y John Stuart Mill. Ejercieron una enorme influencia sobre la filosofía pragmatista el voluntarismo de Nietzsche y el antiintelectualismo de Bergson.

El pragmatismo fue proclamado filosofía nacional norteamericana. La presentaban como filosofía de la acción, como protesta contra el idealismo absoluto, como derrocamiento de la filosofía, a la que había hecho descender desde sus alturas trascendentales a la esfera de las cuestiones prácticas y de los sentimientos del hombre sencillo. Pero, en realidad, la

"reconstrucción" pragmatista de la filosofía no significaba más que una interpretación idealista-voluntarista de la práctica y de la verdad.

El pragmatismo tergiversa en un sentido idealista el papel histórico-social de la rica y diversa práctica del hombre como base y criterio del conocimiento de la verdad, sustituyéndola por la actividad venturosa del sujeto, en la cual el sentimiento de satisfacción se considera no sólo como testimonio básico del éxito práctico, sino, además, como criterio de la verdad.

El carácter idealista por esencia de la "acción de que habla el pragmatismo estriba, ante todo, en el hecho de que la "práctica" es convertida en fundamento de todo lo existente. Los pragmatistas conciben la realidad objetiva como un conjunto de datos empíricos. Después de declarar que la experiencia del hombre es la única realidad, los pragmatistas, con ayuda de este empirismo, concebido de manera idealista, intentan demostrar la existencia de una realidad sobrenatural.

Ya en 1909, en su obra *Materialismo y empiriocriticismo*, Lenin puso de manifiesto la esencia del pragmatismo: "El "pragmatismo" (de la palabra griega "pragma": acto, acción; filosofía de la acción) es quizá el "último grito de la moda" de la novísima filosofía americana. Las revistas filosóficas hablan tal vez más que nada de pragmatismo. El pragmatismo se mofa tanto de la metafísica del materialismo como de la metafísica del idealismo, exalta la experiencia y sólo la experiencia, considera la práctica como el único criterio, se basa en la corriente positivista en general, *se apoya especialmente en Ostwald, Mach, Pearson, Poincaré, Duhem*, en el hecho de que la ciencia no es una "copia absoluta de la realidad", y... deduce con toda felicidad, de lo anterior, un Dios para fines prácticos, exclusivamente prácticos, sin la menor metafísica, sin traspasar de ninguna manera los límites de la experiencia." [2]

Las figuras más destacadas del pragmatismo a principios del siglo XX son William James y John Dewey.

William James (1842-1910), célebre psicólogo y filósofo burgués norteamericano, es autor de las obras *Principios de psicología* (1890), *Compendio de psicología* (1892), *La voluntad de creer* (1897), *Pragmatismo* (1907), *Un universo pluralista* (1909), *Ensayos sobre el empirismo radical* (1912), *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902) y otras.

James caracterizaba el nacimiento de la filosofía idealista subjetiva del pragmatismo como "un grandioso éxito del pensamiento humano en la historia", análogo al paso de la aristocracia a la democracia, del clasicismo al romanticismo y del punto de vista estático al punto de vista dinámico.

En esencia, el empirismo radical de James (como denominó él mismo a su filosofía) se reduce a la construcción de la realidad partiendo de la experiencia. "El mundo es experiencia", y la experiencia es "flujo de vivencias". De ahí se deduce esta conclusión: "...En el mundo sólo existe una sustancia o materia originaria, de la que está compuesto todo... A esa sustancia la denominamos "experiencia pura"." [3]

[2] V. I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, trad. esp., Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1959, págs. 382-383 (nota).

[3] W. James, *Essays in Radical Empirism*, Nueva York, 1922, pág. 4.

Así, pues, James sustituye sofísticamente el problema de la realidad objetiva por el de lo sensiblemente dado en las sensaciones.

Procurando, no obstante, evitar el callejón sin salida del solipsismo, se pregunta: "¿Qué puede salvarnos definitivamente y evitar que nos hundamos en un caos de concepciones solipsistas que se repelen mutuamente?", y responde: "Nada, excepto la analogía recíproca... de nuestras percepciones sensibles." [4]

Al mismo tiempo, James amplía hasta el máximo el concepto de experiencia, incluyendo en él tanto la experiencia posible como la "experiencia no perceptible". Escribe "sobre el mundo total de la experiencia" y, en último término, llega a la "experiencia" mística. "Que se empiece a relacionar el empirismo con la religión, como hasta ahora se ha relacionado con la irreligiosidad, a consecuencia de un extraño equívoco, y estoy seguro de que pronto se abrirá una nueva era tanto para la religión como para la filosofía." [5]

Al defender el pluralismo idealista, James lo contrapone al monismo materialista entendido como una tenebrosa concepción del mundo. "...En el mundo físico como tal —escribe—, no *existe* "un todo único", sino sólo "cada cosa singular"..." [6] El mundo, según James, es un amontonamiento de acontecimientos, hechos y fenómenos no relacionados entre sí, en el cual no se da ninguna sujeción a leyes ni nexo causal necesario. El universo, desde el punto de vista de James, es pluralista e irracional.

James reconoce francamente la afinidad de su empirismo radical con el idealismo subjetivo de Hume y considera que puede caracterizar el empirismo radical como "una filosofía mosaico o filosofía de la multiplicidad de hechos, de modo análogo a la filosofía de Hume y sus discípulos, que no incluían tales hechos en la Sustancia, en la que ellos se dan, ni en el Espíritu Absoluto, que los crea como objetos suyos".[7]

El pragmatismo pretende crear una tercera dirección en filosofía, y superar así la oposición entre materialismo e idealismo.

James afirma que la diferencia entre materialismo e idealismo tiene una base psicológica. "El idealismo —escribe— será adoptado por el hombre de tipo emocional, mientras que el materialismo será adoptado por el hombre de otro temperamento." [8]

La teoría del conocimiento, de James, se basa en un empirismo idealista subjetivista. Al no comprender el proceso —dialécticamente complejo y contradictorio— del conocimiento humano de la realidad objetiva, James recalcó unilateralmente el papel de la fase sensible del conocimiento, reduciendo, a la vez, por todos los medios, el papel de las abstracciones científicas y el del pensamiento teórico. James niega el valor de los conceptos, los cuales, a su juicio, "taladran" la experiencia, detienen y dispersan la realidad. "...Conocer la vida mediante conceptos significa detener su movimiento, cortarla en pedazos, como si para ello echáramos mano de unas tijeras, y colocar esos pedazos en nuestro herbario lógico,

[4] W. James, *The Meaning of Truth*, Nueva York, 1927, pág. 38.
[5] W. James, *El universo pluralista*, trad. rusa, Moscú, 1911, pág. 173.
[6] Ibídem, pág. 107.
[7] W. James, *Essays in Radical Empirism*, pág. 42.
[8] W. James, *La voluntad de creer*, trad. rusa, San Petersburgo, 1904, pág. 101.

donde se confrontan como si se tratara de muestrecitas disecadas..." [9] James ve la solución a dicha contradicción en la renuncia al pensamiento conceptual. El único modo de conocer la realidad concreta, según James, es experimentarla directa e indirectamente.

Partiendo del criterio de que todo juicio es internamente contradictorio, James intentó demostrar que el pensamiento discursivo carece de base. La verdad es, sin embargo, que las contradicciones del pensamiento, en cuanto no violan las leyes de la lógica formal, son una prueba de que el pensamiento refleja las contradicciones de la realidad objetiva. Pero James se muestra hostil a la dialéctica, que para él no es sino una tentativa inútil de expresar racionalmente lo irracional.

La teoría del conocimiento de James nos conduce de la percepción a la intuición mística... La percepción, para él, excluye el concepto; lo concreto excluye lo abstracto; el movimiento, la cosa; lo singular excluye lo múltiple.

Uno de los problemas centrales de la gnoseología de James es el de la verdad. En nombre de la crítica de la verdad absoluta entendida como verdad acabada, invariable, dada de una vez para siempre, James pretende refutar la existencia de la verdad objetiva. Proclama el pluralismo de las verdades. "Hay tantas verdades como puntos de vista." "Es verdad lo que es útil". "La verdad ha de tener un valor efectivo."

Según las concepciones de James, el valor de las ideas, cualesquiera que sean, se determina por su utilidad.

La veracidad de las ideas es la forma lógica de su utilidad. "La verdad —escribe James—, en una parte principalísima, se apoya en un sistema de crédito. Nuestras ideas y convicciones "tienen fuerza" mientras nadie las contradice, de modo análogo a como tiene fuerza (curso) los billetes de banco... Nosotros comerciamos entre sí, con nuestras verdades." [10]

Semejante criterio, absolutamente relativista, sobre el problema de la verdad borra toda diferencia entre la verdad y el error.

La negación pragmatista de la verdad objetiva lleva a negar el contenido objetivo de la ciencia, anula el valor objetivo de la teoría y reduce el contenido de la ciencia a un conjunto de proposiciones no demostradas y arbitrariamente formuladas.

El pragmatismo de James es una forma refinada de misticismo religioso. James critica la definición de Dios dada por el dogmatismo católico y considera que la fundamentación racionalista de la religión, en su tiempo, no puede ser convincente.

Por tanto, es preciso buscar la fundamentación de las concepciones religiosas en la experiencia, entendida como vivencia interior del hombre, independientemente de como sea el equivalente objetivo real de esas concepciones.

"...La ciencia de la religión debe partir de la experiencia personal de los creyentes y ha de tenerla en cuenta en todas sus construcciones críticas." [11]

[9] W. James, *El universo pluralista*, pág. 134.
[10] W. James, *Pragmatismo*, ed. rusa, San Petersburgo, 1910, págs. 127-128.
[11] W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Moscú, 1910, pág. 446.

El problema de la verdad de la religión lo sustituye James por el de la verdad de las vivencias religiosas.

Así como, en el plano gnoseológico, el pragmatismo considera que la existencia de la propia sensación prueba la veracidad de las sensaciones, en su filosofía de la religión admite la veracidad de cualquier absurdo religioso partiendo del hecho de que expresa cierto estado de conciencia, determinada "experiencia" religiosa. Y a ese mismo criterio de utilidad recurren los pragmatistas para juzgar la veracidad de las ideas religiosas. "*Si resulta que las ideas religiosas tienen valor para la vida real, desde el punto de vista del pragmatismo serán verdaderas precisamente por ser útiles en ese sentido.*" [12]

El subjetivismo de la filosofía de James aparece con toda nitidez en sus ideas sobre el desarrollo de la sociedad.

Afirma James que en los fenómenos sociales no hay nada estable, que se repita, que pueda ser objeto de generalización; en tales fenómenos todo es individual, irrepetible y único. Todos los fenómenos sociales, a juicio de James, tienen por causa los deseos de tales o cuales individuos. El curso de la historia está formado por la suma de influencias de los individuos, de sus iniciativas y decisiones. Al examinar las causas de las transformaciones sociales, causas que hicieron a la Inglaterra de los tiempos de la reina Ana tan distinta de la Inglaterra de los tiempos de Isabel, James escribe: "...Esta diferencia depende de la suma de influencias de los individuos, de sus ejemplos, iniciativas y decisiones." [13]

Las ideas sociológicas de James revisten un carácter abiertamente voluntarista. "...Si algún genio señala el camino —declara James—, la sociedad, sin duda alguna, irá tras él." [14] A base del voluntarismo, James intenta conciliar la negación de la sujeción de la historia a leyes con la afirmación de que el progreso social es posible. El pragmatismo de James es, por tanto, una filosofía idealista subjetiva, cuya tesis básica estriba en la experiencia entendida como fluio de sensaciones. En la filosofía de James, el idealismo subjetivo se combina con el irracionalismo y el fideísmo. Esta reaccionaria "filosofía de la acción" se convirtió en la principal expresión filosófica de la ideología de la burguesía imperialista norteamericana a comienzos del siglo XX y halló su continuación en el instrumentalismo de John Dewey.

En el instrumentalismo de *John Dewey* (1859-1952) las publicaciones burguesas norteamericanas vieron la aparición de una filosofía auténticamente nacional, norteamericana. Dewey escribió más de treinta libros. En el primer período de su actividad publicó: *La escuela y la sociedad* (1900), *Teoría experimental del conocimiento* (1913), *La influencia de Darwin en la filosofía* (1910), *Ensayos sobre lógica experimental* (1916), *El pragmatismo de Pearse* (1914), *Psicología y pedagogía del pensamiento* (1918), y otros trabajos.[15]

Dewey llamó al pragmatismo "instrumentalismo", deseando subrayar,

[12] W. James, *Pragmatismo*. pág. 50.
[13] W. James, *La voluntad de creer*, pág. 249.
[14] Ibídem, págs. 279-280.
[15] Las concepciones filosóficas de J. Dewey a partir de 1918 serán estudiadas en el tomo VI de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

con ello, que nuestros pensamientos, teorías, concepciones e ideas son, simplemente, instrumentos que nos sirven para formar los hechos futuros. El instrumentalismo es una variedad del pragmatismo.

"El instrumentalismo —escribió Dewey— constituye un intento de elaborar una teoría lógica exacta de los conceptos, juicios y raciocinios en sus distintas formas, teniendo en cuenta, ante todo, cómo funciona el pensamiento en las definiciones experimentales de las consecuencias futuras." [16]

Al definir el objeto y tareas de su teoría filosófica, Dewey declaró que no tiene sentido investigar el "océano del ser" en el cual el mundo de la conducta humana ocupa una parte infinitamente pequeña de espacio y tiempo. Según la concepción de Dewey, la filosofía ha de investigar las fuerzas morales que mueven a la humanidad hacia una felicidad racional. Lo mismo que James, Dewey identifica experiencia con realidad. Cree que el concepto de "experiencia" supera la oposición entre materialismo e idealismo y elimina el problema de la relación entre lo físico y lo psíquico. Desde su punto de vista, la realidad no es más que un conjunto de acontecimientos neutrales y el concepto de materia pierde el valor de categoría fundamental. "Lo que denominamos materia —escribe Dewey— es la propiedad de los acontecimientos naturales, ligados a cambios suficientemente rápidos para ser perceptibles... No es causa o fuente de los acontecimientos o procesos, no es un monarca absoluto, no es un principio explicativo, no es una sustancia oculta tras los cambios. Esa denominación designa la propiedad de la actividad, pero no de la esencia." [17]

Para Dewey, el problema fundamental de la filosofía es un falso problema. Definiendo el universo como experiencia, lo interpreta con un criterio idealista subjetivo. Sin embargo, al sostener que los objetos mismos existen sólo gracias a determinadas acciones, Dewey, para evitar el solipsismo, habla asimismo de la independencia de la experiencia respecto al sujeto y hasta admite que existe una fuerza espiritual que actúa independientemente del hombre.

El ser humano, según Dewey, vive en un mundo de peligrosas situaciones causales. La existencia del hombre es una inquietante experiencia cuya profundidad se oculta en lo ignoto y misterioso. Pero es propio del hombre, afirma Dewey, la tendencia a la perfección y a la plenitud de la experiencia; crea ideales, y se esfuerza por transformar la experiencia aproximando lo ideal y lo real. Para transformar esa experiencia, interpretada en un sentido idealista subjetivo, Dewey crea la lógica "experimental", que no investiga las leyes del pensamiento, sino las leyes de la conducta, pues el pensamiento, según él, es una "conducta adecuada a un fin", o sea, determinado modo de manifestarse la actividad práctica.

El pensamiento empieza en una situación que "con razón puede denominarse *bifurcada*, en una situación ambigua, que plantea un dilema y presenta una alternativa".[18]

[16] *Twentieth Century Philosophy*, Nueva York, 1947, págs. 463-464.
[17] J. Dewey, *Experience and Nature*, Chicago, 1925, págs. 73-74.
[18] J. Dewey, *How we Think*, Boston, 1933, pág. 14.

La esencia de las formas lógicas, según Dewey, viene determinada por la naturaleza subjetiva del experimento que realiza el hombre, dado que las formas lógicas se conciben como sistematización y clasificación de las sensaciones de acuerdo con los fines subjetivos y los deseos del hombre. Dewey declara que debe resolverse el problema de la influencia del hombre sobre el medio circundante, pero, en realidad, sus exhortaciones resultan inconsistentes, pues el hombre, mediante su actividad práctica, sólo puede transformar la naturaleza si en la conciencia del ser humano se reflejan acertadamente las leyes objetivas del desarrollo de la naturaleza.

En la base de la teoría de la verdad, sostenida por Dewey, figura el principio del instrumentalismo. Dewey infiere del resultado, de la utilidad que proporcione una conducta determinada, la veracidad del pensamiento en su calidad de "conducta adecuada a un fin".

"...La verdad es un nombre abstracto, aplicable a un conjunto de hechos auténticos, previsibles y deseables, que encuentran confirmación en su trabajo y en sus consecuencias." [19] No se trata, pues, de la veracidad del juicio, sino de su eficiencia o de su falta de eficiencia. La verdad es una hipótesis que es instrumental, o sea que trabaja para nosotros V. I. Lenin, criticando el pragmatismo, escribió que "considerar la verdad como instrumento de conocimiento significa pasar ya, en el fondo al lado del agnosticismo, es decir, abandonar el materialismo. En efecto, como en todo lo fundamental, los pragmatistas, machistas y empiriomonistas son astillas del mismo palo".[20] Dewey es uno de los fundadores de la teoría pragmatista de la educación.

El sistema de la educación e instrucción, según Dewey, ha de concentrar su atención principal en los impulsos prácticos, en las tendencias e inclinaciones de los niños, mientras que los impulsos intelectuales han de quedar relegados en un segundo plano. Los postulados pragmatistas que reclaman actividad y trabajo independiente en el niño, así como la formación de hábitos laborales y el mantenimiento de nexos con la vida, han tenido partidarios entre los defensores de la escuela del trabajo. Pero, tras esos rasgos positivos, se esconde la esencia reaccionaria de la teoría pedagógica pragmatista, para la cual la educación es sólo el proceso de desarrollo de los instintos innatos. La línea directa de la educación ha de consistir en desarrollar las inclinaciones e instintos reconociendo a la vez la comunidad de intereses de las clases sociales. "*El ideal de la democracia estriba, precisamente, en la eliminación de los intereses de clase y en la sustitución de los mismos por un interés general...* De ahí que la democracia esté singularmente interesada en la educación." [21]

La teoría pedagógica de John Dewey, como todo el sistema filosófico pragmatista, se halla impregnado de voluntarismo.

El voluntarismo de Dewey sirvió a este autor de base metodológica para su concepción del desarrollo histórico. Todo, incluso la historia de la filosofía, es examinado desde el punto de vista de los deseos, tendencias

[19] J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, Londres, 1921, págs. 156-157.
[20] V. I. Lenin. *Obras completas*, ed. rusa. t. 35, pág. 366.
[21] J. Dewey, *Filosofía de la educación*, Moscú, 1921, pág. 14.

y voluntad del sujeto. "La historia de la filosofía es un capítulo de la historia del desarrollo de la civilización y de la cultura, un cuadro vivo que ilustra los pensamientos de las personas reflexivas acerca de cómo debería ser la vida y con qué fines estas personas debieran obligar a la humanidad a desenvolver su actividad intelectual".[22]

La filosofía del pragmatismo penetró en las esferas más diversas de la vida ideológica de los Estados Unidos. Su influencia alcanzó no sólo la pedagogía, la literatura y el arte, sino que se abrió camino, también, en el movimiento obrero de dicho país convirtiéndose en fundamento lógico del oportunismo. "El pragmatismo de James y de Dewey —escribió el presidente del Partido Comunista de los Estados Unidos, W. Foster— es una filosofía sin principios, afirma que el capitalista tiene razón y no puede dejar de tenerla. Dicha filosofía florece y se difunde entre los círculos burgueses. El enorme valor del pragmatismo para el capitalismo estriba en que priva a la clase obrera de una teoría sobre la sociedad. Intenta sustituir por un burdo empirismo el análisis marxista de las leyes del desarrollo de la sociedad. Esta cínica filosofía no sólo ha penetrado en los círculos burgueses, sino que también se propaga entre los testaferros de la burguesía en la clase obrera. Asimismo emponzoña todo el sistema de enseñanza en nuestro país." [23]

La ulterior evolución del pragmatismo, después de 1917, adquirió un sentido político aún más reaccionario. John Dewey pasó del liberalismo a la abierta apología de la política antidemocrática de las clases dominantes, declarando que el tiempo de las "libertades desenfrenadas" y del liberalismo había pasado irremisiblemente. El instrumentalismo comenzó a utilizarse para justificar la "política de fuerza".

Neorrealismo. A finales del primer decenio del siglo XX surgió una nueva forma de idealismo en la filosofía norteamericana: el neorrealismo. En la primavera de 1910, seis filósofos americanos, R. B. Perry, E. B. Holt, W. T. Marvin, E. G. Spaulding, W. P. Pitkin y W. P. Montague publicaron en la revista *Philosophy* el *Programa y primera plataforma de seis realistas.* Posteriormente, la teoría del grupo indicado fue expuesta en el volumen colectivo titulada *Nuevo realismo* (1912), en el libro de Spaulding *Nuevo racionalismo,* en los trabajos de Montague, entre ellos *Historia del realismo norteamericano* (1911), y *Confesión de un materialista antimístico* (1918), en los trabajos de Holt *Concepto de la conciencia* (1914) y otros, así como en los de Perry: *Mirada retrospectiva al realismo, El presente conflicto de ideas* (1922) y demás.

Mientras que los pragmatistas aparecieron en el campo de la filosofía como heraldos de una "sublevación" contra el "idealismo absoluto", los neorrealistas, al publicar su programa, se levantaron contra el idealismo subjetivo y se declararon partidarios del renacimiento de la filosofía del "sentido común".

"La ciencia —escribió Montague— ha descubierto las cosas más cautivadoras... y ha parecido un modelo de insolencia pedante a los filó-

[22] J. Dewey, *Reconstruction in Philosophy,* págs. 25-26.
[23] W. Foster, *History of the Communist Party of the United States,* Nueva York, 1952, pág. 535.

sofos, que nada sabían de los nuevos trabajos científicos ni se interesaban en lo más mínimo por ellos, ...calificaban los átomos y sus partes integrantes electrónicas de "abstracciones viciosas"..." [24]

El principal error del idealismo subjetivo estriba, según los neorrealistas, en su teoría de la dependencia del objeto respecto del sujeto. El principal argumento de Berkeley —dice Montague— consiste en que *"las ideas no pueden existir fuera de la mente. Los objetos físicos, en cuanto son percibidos o conocidos, son claramente "ideas"..."* [25] "...El rasgo distintivo del nuevo realismo estriba en sostener que existen independientemente no objetos hipotéticos, cuya influencia no experimentamos, sino objetos de los que tenemos conocimiento por vía experimental." [26]

La polémica con el idealismo subjetivo expresa sólo una tendencia en el desenvolvimiento del neorrealismo, la idealista objetiva. Pero lo más importante, en él, es la lucha contra el materialismo, al que califica de caduco. Contra el materialismo va dirigido el neorrealismo con su postulado básico acerca de la identidad entre la imagen y la cosa.

Los neorrealistas acusan al materialismo de simplificar las relaciones entre lo psíquico y lo material y proclaman como tarea suya la de acabar con el dualismo, suscitado, según ellos, por el materialismo. La realidad, dicen, es la *idea-cosa*, que se presenta en distintos aspectos: ya como ideal, ya como material.

En su programa, los neorrealistas formulan su credo filosófico del modo siguiente: "...3) Algunas de las cosas *concretas* de que tenemos conciencia continúan existiendo cuando no tenemos conciencia de ellas... 4) Algunas de las *esencias o universales* de que tenemos conciencia continúan existiendo cuando no tenemos conciencia de ellos... 5) Algunos de los seres concretos y también algunos de los universales que son reales son aprehendidos más bien directamente que por medio de copias o imágenes mentales..." [27]

En 1912 se publicó el trabajo colectivo *El nuevo realismo*. En la introducción se invita al lector —para comprender la teoría del nuevo realismo— a volver al sentido común primario, "el cual cree que el mundo existe independientemente del conocimiento que de él se tenga".[28] Los neorrealistas entendían que el rasgo más notable de la filosofía realista estriba en la emancipación de la metafísica respecto de la epistemología, en su protesta contra la prioridad del saber respecto a su objeto.

Los neorrealistas norteamericanos resucitan la tradición del realismo del medievo, según el cual las ideas existen como realidades supremas. Se remiten a Tomás de Aquino como a su predecesor. "Por desgracia —escribía Montague—, el gran realismo de los católicos, según lo entendía Tomás de Aquino, ha sido considerado por muchos no católicos como excesivamente vinculado a los dogmas teológicos y, en consecuencia, como carente de significado para el pensamiento seglar." [29]

[24] *Contemporary American Philosophy*, vol. II, Nueva York, 1930, pág. 143.
[25] *The New Realism*, Nueva York, 1925, pág. 258.
[26] Ibídem, pág. 260.
[27] *Twentieth Century Philosophy*, págs. 423-424.
[28] *The New Realism*, pág. 10.
[29] *Twentieth Century Philosophy*, pág. 419.

Al elaborar la variante "seglar" de la doctrina idealista sobre la independencia de las ideas con respecto al hombre, los neorrealistas vuelven a resucitar también la teoría de Platón, a la que consideran como fundamento del "panobjetivismo" neorrealista. "...Nosotros —escribían los autores de la nueva filosofía— nos proponemos resucitar y defender el realismo corriente uniéndolo al platonismo y eliminando de él la teoría dualista o teoría de las copias en el conocimiento." [30]

La corriente neorrealista constituye no sólo una extravagante mezcla de neoplatonismo y escolástica medieval; los neorrealistas también hicieron suyas algunas ideas de la teoría pragmatista de Ch. Peirce y W. James. Semejante combinación del "panobjetivismo" con el idealismo subjetivo de los pragmatistas fue posible al considerar "neutrales" a los elementos de la experiencia y, también, al concebir el conocimiento con un criterio idealista subjetivo.

Al definir el ser como esencia neutral, Holt entendía que determinadas esencias neutrales, relativamente simples, constituyen signos o sistemas lógico-matemáticos, y que otros agregados, más complejos, son cuerpos físicos en sus relaciones actuales y espaciales. Más complejos aún son los agregados y relaciones que reciben el nombre de anímicos. Mediante tales razonamientos Holt esperaba poder eliminar el abismo entre lo vivo y lo inerte, entre lo material y lo espiritual.

R. Perry consideraba como clásico el realismo de Mach y aceptaba sin reservas la tesis de este último, según la cual "los *elementos* físicos y psíquicos son... una misma cosa".[31] Proponía excluir del vocabulario filosófico los términos "espíritu" y "materia" por estar en contradicción, según él, con los datos contemporáneos de la ciencia.

El neorrealismo, según Perry, no sólo elimina la escisión entre espíritu y materia, alma y cuerpo, sino también entre religión y ciencia.

Esta tesis de Perry nos dice, sin dejar lugar a dudas, que, en última instancia, la "síntesis" neorrealista no es más que una novísima fundamentación del fideísmo refinado.

En la gnoseología del neorrealismo denominada "monismo gnoseológico", se excluye el problema de la naturaleza última de los objetos que el hombre conoce. El "monismo gnoseológico" significa que las cosas, al ser percibidas de manera directa e inmediata, se hallan presentes en la conciencia. Al ser percibidas, se forma lo que se llama el contenido de la conciencia. Los neorrealistas se limitan a declarar que la conciencia es "un tipo específico de realidad". Holt, por ejemplo, niega la vinculación de la conciencia con el cerebro y el sistema nervioso. P. Montague intenta explicar la naturaleza de la conciencia mediante una interpretación muy amplia y vaga de la energía. Lo psíquico, según él, es una forma del "instinto energético".

Montague afirma que el organismo posee una enorme energía potencial que se gasta, en gran parte, en sus actos. Pero una parte infinitamente pequeña de dicha energía potencial queda retenida en nuestro cerebro, y como quiera que posee, según Montague, propiedades espaciales, hace

[30] *Twentieth Century Philosophy*, pág. 424.
[31] R. Perry, *Present Philosophical Tendencies*, Londres, 1929, pág. 310.

posible la adaptación adecuada del organismo no sólo al medio inmediato, sino también al medio que se halla lejos, más allá de los límites de los contactos directos del hombre. Cuando se dan la sensación y el recuerdo, el sistema nervioso asimila energía libre y hace posible —afirma Montague— el que se tenga conciencia de fenómenos situados más allá de los límites de la percepción sensible.

En su esfuerzo por combinar el idealismo subjetivo con el objetivo, los neorrealistas llegan en último término al misticismo y a la aceptación, característica de este último, de la existencia de un mundo sobrenatural.

Esta tendencia mística halla su expresión más acusada en los trabajos de Montague, quien afirma: "el mundo es espíritu, nosotros somos espíritu y es posible, incluso, que participemos de la vida inmortal..." [32]

El neorrealismo es una corriente idealista que intenta combinar el idealismo subjetivo con el objetivo y, por ello, pretende admitir en el marco de su concepción idealista del mundo la realidad objetiva.

Personalismo. Los fundadores del personalismo norteamericano son Josiah Royce y Borden P. Bowne.[33] La segunda generación de personalistas está representada por Mary Whiton Calkins, Edgar Shefpeld Brightman, William Hocking y Ralph Tyler Flewelling.

Según reconoce Brightman, el personalismo es una nueva denominación de distintas variantes de una filosofía llamada, en el pasado, monadología, espiritualismo, filosofía neocrítica o idealismo teleológico. Esa filosofía francamente religiosa, desde el primer momento ha estado vinculada principalmente, con los círculos burgueses protestantes de los Estados Unidos.

La tarea básica del personalismo estriba en fundamentar la concepción religiosa del mundo.

De modo análogo a otras recientes teorías filosóficas, es presentado por sus adeptos como sistema de ideas que se alza por encima de las posiciones extremas del materialismo y el idealismo, por lo que se encuentra —afirman— libre del primitivismo propio de ambas corrientes.

En este sentido, resulta muy característica la declaración de Hocking en una carta que dirigió a James en 1903: "Todos los demás sistemas, ¿no son, por ventura, una burda simplificación? ¿Qué es el materialismo sino una simplificación resultante del deseo de justificar, a cualquier precio, nuestra relación con la naturaleza? ¿Qué es el idealismo, sino una simplificación? ¿Qué es el monismo? Una simplificación a expensas de la abundancia y sorprendente multiformidad de la vida. ¿Qué es el pluralismo? También una simplificación de la riqueza y del dramatismo de la vida, llena de fenómenos y nexos accesorios." [34]

Nada puede ser simplemente unívoco. Según afirmación de Hocking, es necesaria la filosofía sintetizadora del personalismo para resolver problemas de inaplazable solución.

Los personalistas unen las teorías idealistas objetivas con el idealismo

[32] *Contemporary American Philosophy*, vol. II, pág. 158.

[33] Las concepciones filosóficas de J. Royce y B. P. Bowne han sido estudiadas en el tomo IV de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ed. esp. cit., págs. 322-323 y 334-340.

[34] *Contemporary American Philosophy*, vol. I, 1930, pág. 390.

subjetivo, cuya tesis básica es aquella que afirma la primacía del "yo". "En la base de mi idealismo —escribe Calkins— se encuentra directamente el principio fundamental de Berkeley según el cual el hombre sabe, sin duda alguna, ...que él y sus sensaciones son, evidentemente, una realidad espiritual." [35]

La persona es la realidad única y suprema en la concepción personalista del mundo, con la particularidad de que no se entiende por ella la persona humana concreta, sino cierta abstracción sobrenatural o autoconciencia personal cuya autorrealización más elevada se da en la persona suprema: Dios. Según la concepción de Calkins, la naturaleza es un conjunto "yo" de "tipo extrahumano" y todos los fenómenos de la naturaleza tienen carácter personal. "...Yo concibo el mundo físico —escribe— como la propagación, de arriba abajo, de un mundo evidentemente social compuesto de personas humanas y de animales "superiores". Y concibo los "yo" conscientes que componen el mundo infrahumano como algo semejante a mí misma..." [36]

El sentido de esta idea se reduce a lo que sigue: no sólo el mundo orgánico, sino también todos los objetos del "mundo físico" se asemejan en cierto modo a la persona humana. Intentando demostrar que el mundo es análogo a la persona humana, Calkins afirma que el pensamiento del hombre, en general, tiende a personificar las cosas.

En la filosofía de Calkins cabe percibir hacia dónde se dirige la asimilación personalista de toda la diversidad del mundo real al "yo" extrahumano. "El punto culminante de mi credo filosófico —escribe Calkins— estriba en afirmar que el universo es, literalmente, ...un "yo" único que lo abarca todo." [37]

Según la filosofía personalista, ese "yo" universal, al hallar su expresión en las personas y en los objetos singulares concretos, se presenta como una multitud de realidades espirituales. El universo es el conjunto de múltiples seres espirituales. Dios se presenta, con el ropaje personalista, como la "razón creadora suprema", como el ser que lo abarca todo y une la suma entera de los "yo" individuales, que se funden en él. Así, pues, la conciencia de cada persona como tal no es más que un fragmento de la conciencia universal, de la voluntad universal y única. La voluntad de Dios, según afirman los personalistas, es la ley fundamental del universo.

Los personalistas intentaban poner en consonancia sus especulaciones filosóficas con las conclusiones de la física. Flewelling escribió: "La representación del átomo como un prolongado acontecimiento en la continuidad del espacio-tiempo, como energía concentrada y no como masa inerte de algo sólido que ocupa determinado espacio, ha exigido que modificásemos nuestro modo de pensar, inclinado hacia el burdo materialismo." [38]

Esta declaración de Flewelling data de 1916, cuando ya se había pupublicado el libro de V. I. Lenin *Materialismo y empiriocriticismo,* en el

[35] *Contemporary American Philosophy,* vol. I, 1930, pág. 205.
[36] Ibídem, pág. 204.
[37] Ibídem, pág. 209.
[38] *Twentieth Century Philosophy,* pág. 336.

cual las concepciones de ese tipo se denunciaban como absolutamente faltas de base.

Los personalistas acusan al materialismo de "burda materialización de la realidad", de menoscabar la fuerza de la razón.

W. Hocking polemiza en sus trabajos con el materialismo, en particular sobre el problema del origen y definición de la conciencia. Tergiversando el materialismo científico, presentándolo como "teoría de la materia inerte", como teoría "que hace caso omiso de la actividad de la razón y del alma", Hocking se alza contra la definición de la conciencia como propiedad de la materia altamente organizada. Semejante interpretación de la conciencia destruye, afirma Hocking, la espiritualidad del pensamiento, le confiere carácter material.

Al atribuir al materialismo dialéctico principios que nunca ha compartido, como el de "la materialidad del pensamiento", Hocking polemiza, en el fondo, con el materialismo vulgar, no con el materialismo científico, dialéctico.

El problema de la veracidad de nuestras representaciones y conceptos lo considera absurdo y piensa que sólo es posible creer en la veracidad de lo que al hombre, desde su punto de vista, le parece verdadero. Si no existe nada, excepto la conciencia de la persona, si toda actividad sólo existe en la experiencia de la persona, si las cosas, los fenómenos y los objetos son formas de la actividad de la persona, la esencia de todas esas proposiciones triviales, que se repiten en cualquier manual de idealismo subjetivo, estriba en escamotear el problema de la verdad como concordancia entre el pensamiento y la realidad objetiva, dado que ésta, en la concepción del mundo que formulan los personalistas, es una incógnita ("x").

Flewelling escribió que ha llegado la hora de imprimir una nueva dirección a la ideología del hombre sencillo, dado que los valores políticos, intelectuales y religiosos se derrumban en la conciencia del norteamericano común y corriente, quien espera la nueva orientación y los nuevos ideales que el personalismo puede ofrecerle.

Esa nueva orientación consiste en hacer que el hombre se concentre en la contemplación de sí mismo, hacia los valores espirituales. El sentido social de semejantes afirmaciones no es otro que el de desviar la atención de las amplias masas en sus intereses y objetivos inmediatos, del análisis de las causas verdaderas de los conflictos sociales, haciendo que el hombre se concentre en sus vivencias internas.

Brightman estima que la filosofía del personalismo puede expresar los ideales sociales más diversos. "El idealismo personalista, con su respeto a la persona y a la libertad..., con su encomio del progreso y de los altos valores, se encuentra en estrecho parentesco con la democracia —escribe—. ...El término "personalismo" fue empleado por primera vez, en los Estados Unidos, por Walt Whitman, poeta de la democracia, y esa idea es fundamental para el "mundo eterno" de Kant, en el que éste proponía establecer un orden democrático mundial... También el comunismo, por erróneos que sean muchos de sus métodos e ideas, aspira al "reino de la libertad". Esta grandiosa tendencia histórica hacia los valores humanos es una expresión político-económica y social del principio mismo

del idealismo, sobre todo en su forma personalista." [39] La filosofía del personalismo, al hacer hincapié en el autoperfeccionamiento espiritual, no deja de lado los palpitantes problemas sociales de su tiempo.

Flewelling dedicó, en sus trabajos, no pocas páginas a los peligros que acarrea el incremento de la lucha de clases en los Estados Unidos. Pero ve la lucha de clases sólo como un "conflicto psíquico", surgido —afirma— de la catástrofe espiritual del individuo como tal. La lucha de clases, que, según Flewelling, expresa la anarquía espiritual interior y es fuente de encarnizados choques sociales, se reduce a un conflicto interno en el alma del hombre.

Las causas de los conflictos sociales, según los personalistas, sólo son de orden espiritual, y por ello sólo pueden ser resueltas en la esfera de la conciencia. "En vano —escribe Flewelling— buscamos la solución en un nuevo tipo de sociedad, en una nueva economía, en nuevas quimeras arriesgadas tendientes a mejorar el bienestar social ...La lucha por la paz puede ser ganada en el reino del espíritu..." [40]

La filosofía del personalismo, con su propaganda de la resignación religiosa, de la paz entre las clases sociales y del autoperfeccionamiento personal, ha servido de base al conservadurismo social en la vida ideológica de los Estados Unidos.

2. El pensamiento sociológico burgués en la época del imperialismo.

En la sociología norteamericana de comienzos del siglo XX domina una corriente psicológica cuyas fuentes teóricas se encontraban en las concepciones de los sociólogos europeos Comte y Spencer, Durkheim, Simmel y Tarde.

El que la corriente psicológica se difundiera se explica ante todo por la imposibilidad de fundamentar teóricamente la racionalidad de las relaciones sociales capitalistas partiendo del análisis de sus premisas reales, es decir, económicas, que ya habían revelado por completo las contradicciones antagónicas que le son propias. Ello obligó a los sociólogos burgueses a apartarse de la investigación de las leyes objetivas del desarrollo del capitalismo y a refugiarse en el estudio de la vida psicológica al margen de los factores sociales que la condicionan.

En cierta medida contribuyó a difundir el psicologismo sociológico la creciente complejidad de la vida social, la agudización de sus contradicciones y la incorporación de la lucha de las amplias masas a la órbita de la vida social. La psicosociología norteamericana del período histórico indicado constituye un reflejo mistificado, tergiversado, de dichas tendencias del desarrollo social. Declara que los móviles subjetivos de la conducta, las inclinaciones y los estados de ánimo, son las únicas fuerzas motrices del proceso histórico. La sociedad se concibe como un conglomerado de ideas, de impulsos y disposiciones anímicas surgidas de la inter-

[39] E. S. Brightman, *An Introduction to Philosophy*, Nueva York, 1951, pág. 309.
[40] R. Flewelling, *Conflict and conciliation of cultures*, Stockton, California, 1951, página 100.

acción psíquica entre los individuos. La investigación de las leyes objetivas es sustituida por el análisis de la psicología y de la conducta de las personas. La lucha de clases, las revoluciones sociales, las guerras y los movimientos políticos se reducen a diversas formas de conducta explicables por motivos individuales.

Los conflictos sociales son considerados, sin analizar su fuente objetiva, como conflictos psicológicos; de esta suerte, la problemática social queda circunscrita a la investigación de la personalidad como unidad social primaria y a las formas de los nexos directos del individuo con otros individuos, familia, grupo social, etc.

El hecho de sustituir el concepto de "clase social" por el de "grupo social" no salva del subjetivismo a los psicosociólogos, dado que el grupo se concibe como comunidad psicológica de individuos, como forma psicológica de las relaciones mutuas entre ellos.

A comienzos del siglo XX surge la llamada "psicología social", en la que se mezclan, de manera totalmente injustificada, los conceptos de psicología y de ideología. La psicología, como ciencia que estudia las leyes del desarrollo y la formación de la vida psíquica de las personas, la percepción, el sentimiento, la memoria, la imaginación, etc., se identifica con la ideología como reflejo generalizado, sistematizado, del ser social en la conciencia de clase, como generalización de sus tareas y de sus intereses.

Una de las particularidades que presenta el desarrollo de la corriente psicológica a comienzos del siglo XX consiste en la aplicación del método empírico, del método de interrogatorios, tests, cuestionarios, cómputo estadístico, observación y recopilación de hechos.

El contenido ideológico-político de la corriente psicologista radica en la apología del modo de vida norteamericano, con la particularidad de que para demostrar la inmutabilidad de ese modo de vida, los psicosociólogos se basan en factores psicológicos extrahistóricos. Las figuras más destacadas de la corriente psicológica fueron William Sumner, Albion Small, Charles Cooley y Edward Ross.

Uno de los pioneros en la elaboración de la teoría psicológica de la sociedad es *William Sumner* (1840-1910), profesor de la cátedra de ciencias sociales en la Universidad de Yale.

Las obras fundamentales de Sumner son, entre otras: *Problemas de economía política* (1884), *Los caminos del pueblo* (1907), *El hambre de tierra* (1913), *La guerra* (1913), *Desafío lanzado por un hecho* (1914) y *El hombre olvidado* (1914). Constituyen el objeto de la investigación sociológica, según Sumner, "las relaciones sociales en toda su riqueza y diversidad".

Entiende Sumner que la vida social posee dos funciones: la primera consiste en la necesidad de asegurar la conservación física, en la lucha por la existencia, y en ella desempeña un papel especial la capacidad del hombre para adaptarse a las condiciones naturales. La segunda estriba en el desarrollo de la cultura; al estudiarla, según Sumner, es necesario dedicar atención esencial a la cuidadosa investigación de los rasgos característicos del pueblo, a sus hábitos y costumbres.

Sumner sustituía el estudio de las leyes básicas del desarrollo social

por la investigación de las costumbres, de la moral, de las maneras y de los hábitos de determinados grupos sociales.

El grado de desarrollo cultural determina, según Sumner, las estructuras sociales del Estado.

Sumner consideraba como necesidad vital la capacidad del hombre para adaptarse al cambio de las condiciones naturales y sociales. Haciendo caso omiso de los agudísimos problemas sociales planteados por la realidad antagónicamente contradictoria de la Norteamérica de aquel tiempo, ensalza la capacidad de adaptación de los norteamericanos; intenta poner en claro cuál ha sido el desarrollo de la sociedad norteamericana y escribe que ésta, "a través de pruebas, errores y experimentos, a través de penalidades, luchas y choques constantes con las nuevas necesidades, ha hecho avanzar la cultura de su nación alcanzando el progreso moral dominante".[41]

El concepto básico de la teoría sociológica de Sumner es el de "espíritu territorial", por la que entiende el carácter nacional, la suma de costumbres, hábitos y maneras que el pueblo se ha creado en su lucha por la existencia. Dicho "espíritu territorial" determina las normas morales, el derecho, la filosofía, la política y la ciencia de la sociedad.

Mediante el desarrollo del espíritu nacional, Sumner intenta explicar el origen de las clases. La fuerza de los hábitos del individuo y el significado de las costumbres de la colectividad llegan a constituir una fuerza social tan enorme, dice Sumner, que "a ella se debe el origen de las grandes clases". Sumner entiende las clases como colectividades unidas por la fuerza de la razón, por una misma reputación, por el éxito en la sociedad. por los ingresos del trabajo, por el valor social, etc.

Sumner creía posible mejorar las mutuas relaciones entre los hombres y, con ello, la estructura de la sociedad en su conjunto elevando la adaptabilidad psíquica del hombre a las variantes condiciones del medio. Procuró demostrar que es posible neutralizar la oposición que se da entre los intereses de distintos grupos sociales "dando satisfacción a todos los intereses", estableciendo una correlación armónica de hábitos, costumbres y de fines morales de los hombres en sus relaciones recíprocas.

Las investigaciones etnográficas de Sumner poseen cierto valor, pero su teoría sociológica se caracteriza por ser una concepción idealista subjetiva, dado que Sumner presenta la cultura, la moral, la ética y las costumbres como factores primarios determinantes de la estructura económico-social de la sociedad y de las vías del desarrollo histórico de la misma.

Albion W. Small (1854-1926), después de cursar estudios en Alemania, fundó una facultad de sociología en Chicago, en 1882. Es, asimismo, mérito suyo el haber fundado la revista norteamericana *Sociología.*

Los principales trabajos de Small son: *Introducción al estudio de la sociedad* (1894), *Sociología general* (1905), *Significado de la ciencia social* (1910), *Entre dos eras: del capitalismo a la democracia* (1913).

Small sitúa en el primer plano de estudio dos aspectos de la vida social. El primero consiste en investigar los hechos morales y los problemas éticos de que está llena —a su entender— la vida social. El

[41] W. Sumner, *Folkways,* Boston, 1940, págs. 34, 39.

segundo estriba en hacer que todas las ciencias sociales se desarrollen coordinadamente.

Según Small, las interrelaciones humanas, en sus manifestaciones psicológicas y morales, forman el contenido de la vida social, y al sociólogo deben interesarle los factores que determinan dichas interrelaciones, en primer lugar la ética, la moral y el perfeccionamiento espiritual.

El punto de partida de la ciencia sociológica, a juicio de Small, nos viene dado por el hecho de que la realidad, que es objeto de descripción y explicación para dicha ciencia, está formada, sencillamente, por los hombres mismos, "hombres que ven en los otros el objeto más complejo del conocimiento; hombres que crean valores en consonancia con sus aspiraciones... Las ciencias sociales han estudiado siempre a hombres y sólo a hombres...".[42]

En su intento de definir el contenido de la sociología como estudio de la experiencia social de los seres humanos, Small explica que "vemos la experiencia de la sociedad humana como una complejidad progresiva del intercambio de influencias espirituales..." [43]

De ahí se sigue, según Small, que la tarea de la ciencia social de nuestros días consiste en interpretar todos los aspectos de la actividad manifiesta de las personas como "expresión de sus diversas relaciones espirituales".[44]

Small presenta como objeto básico de la investigación sociológica al grupo social como unidad sociológica primaria. El término "grupo", escribe, es el término más general y menos investigado de cuantos se utilizan en sociología para designar diferentes combinaciones de seres humanos: familia, muchedumbre, peña excursionista o sindicatos. La concepción de desarrollo social expuesta por este autor es típica para toda la sociología norteamericana del siglo XX, que entiende la sociedad como asociación de individuos en la que las relaciones sociales de clase son sustituidas por las relaciones mutuas personales entre los individuos. Ello explica que la sociología burguesa se convierta en psicología social, entendida como ciencia de la conducta humana.

De acuerdo con la periodización histórica de Small, la ciencia social pasa por las etapas siguientes: descriptiva, analítica, axiológica y constructiva.

Small atribuye una importancia singular a la fase del desenvolvimiento histórico en que los hombres establecen una estimación de los hechos, dado que esta valoración determina la aparición de distintos tipos de conducta humana.

El período constructivo es la fase última de la ciencia social, ciencia que, según Small, permite realizar los valores sociales elaborados por los sociólogos. Small entiende que el valor más importante, digno de ser realizado, es el de la interacción armónica de los grupos sociales, que se declara factor decisivo para el florecimiento de la sociedad.

La sociología de Albion Small constituyó una de las ramificaciones de

[42] A. W. Small, *The Meaning of Social Science*, Chicago, 1910, págs. 94, 103.
[43] Ibídem, pág. 88.
[44] Ibídem, págs. 88-89.

la dirección psicológica. Esta doctrina, que postula la armonía entre los intereses de las distintas clases sociales, se basa en la supuesta posibilidad de la unidad psicológica de las concepciones sostenidas por grupos sociales distintos.

La teoría sociológica de *Charles Horton Cooley* (1864-1929), profesor de filosofía y sociología en la Universidad de Michigan durante treinta años, goza de gran influencia.

Las principales obras de este sociólogo son: *La competencia personal* (1899), *La naturaleza humana y el orden social* (1902), *La organización social* (1909) y *El progreso social* (1918).

Los principales problemas tratados por Cooley se refieren a la naturaleza humana y al orden social, al individuo y la sociedad, al valor del grupo social, a la concepción de la libertad, a la estructura social y a las leyes de su desarrollo. Cooley se manifiesta disconforme con la concepción del hombre como ser biológico: "La historia humana —escribe—, a diferencia de la historia de los animales, es una consecuencia natural de los rasgos psicológicos del hombre..." [45]

Por relaciones sociales entre los individuos entiende Cooley las que se ofrecen directamente a ellos. La sociedad consiste para él en el "contacto" y la "influencia recíproca de las ideas personales".

Cooley es quien defiende una orientación más subjetivista en la interpretación de los fenómenos sociales. Según su punto de vista, los hombres ven todo fenómeno social como si fuera un símbolo de sus propias representaciones.

Interpretaba todos los fenómenos sociales en el plano psicológico, entendía la competencia como lucha por la superioridad personal; la administración, como la realización de la idea de primacía; la estructura de la convivencia humana, como exponente de la jerarquía psicológica.

Según su teoría, todas las calamidades sociales surgen de una crisis en la conducta humana cuando se dan ideas y emociones que encuentran obstáculos en el camino de su desarrollo.

La posición subjetivista de Cooley se pone claramente de manifiesto, ante todo, en la definición del concepto mismo de persona y de sociedad. Según la definición de Cooley, el hombre es una "suma de reacciones psíquicas" y su conducta está condicionada por las acciones que espera lleven a cabo otras personas. "Lo que solemos deducir con la palabra "persona" —escribe— es, en cierto sentido, una especie de atmósfera creada por el estado habitual de sentimientos, por la disposición de ánimo, y esa especie de atmósfera cada uno de nosotros la transmite inconscientemente a otros por la expresión del rostro y por el tono de voz." [46] La persona es considerada como el "*yo* psicológico" observable". Al definir el concepto sociedad, Cooley escribe que "la sociedad, en su aspecto inmediato, *es una relación entre ideas individuales*" que llevan el nombre del "yo": Tomás, Enrique, Susana, Brígida, etc.[47] El objeto de la socio-

[45] Ch. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, Glencoe, Illinois, 1956, página 30.
[46] Ibídem, págs. 106-107.
[47] Ibídem, pág. 119.

logía es, "ante todo, la representación o el grupo de representaciones, contenidas en la mente, acerca de aquello que debemos imaginar..." [48]

Por tanto, la experiencia social se reduce a la experiencia psíquica. "La "experiencia social" es objeto de la imaginación, pero no de contactos materiales." [49]

La historia toda del desarrollo de la sociología, la conducta de las personas, sus interrelaciones, son examinadas en un plano subjetivista, como representación de la historia del desarrollo social, como percepción de la conducta del hombre por otro hombre, como comprensión por parte de un individuo de determinado tipo de interrelaciones humanas.

Por proceso social, Cooley entendía no el proceso verdadero, sino la representación del mismo en la conciencia del individuo.

Todo acontecimiento público posee un significado social, según Cooley, sólo en el sentido en que el hombre se lo representa. Lo social, según la definición de Cooley, es nuestra "idea personal de la sociedad".[50] En esa psicologización de los problemas sociales se reflejaba la impotencia de Cooley, como sociólogo burgués, para resolver los problemas sociales que planteaba ante él la realidad norteamericana.

Durante treinta años, las facultades de sociología más importantes de los Estados Unidos estuvieron dirigidas por *Edward Ross* (1866-1951).

Durante los primeros veinte años de nuestro siglo, E. Ross escribió, entre otros, los siguientes trabajos: *El control social* (1901), *Fundamentos de sociología* (1905), *El pecado y la sociedad* (1907), *La Norteamérica que se transforma* (1908), *Psicología social* (1908), *Ultimos pecadores y los santos* (1910), *El viejo mundo en el nuevo* (1914) y *Rusia en ascenso* (1918).

E. Ross declaró que el objeto de la investigación sociológica es el proceso social, por el que entendía la evolución de formas diversas de la conducta humana. El primer postulado de su teoría sociológica estriba en negar la existencia de leyes objetivas en el desarrollo social.

"La psicología social —escribe Ross— trata de la unidad surgida como resultado de causas *sociales*, es decir, de *contactos* o *interacciones espirituales*. Tiende a ampliar nuestro conocimiento acerca de la *sociedad* explicando cómo una cantidad tan inmensa de formas de sentimientos, creencias y fines, propios de los hombres, crea una base para su agrupamiento, colaboración y contradicciones." [51] Al principio, Ross somete a análisis la psicología y la conducta del individuo; luego pasa al análisis de la psicología y de la conducta de los grupos sociales, creados sobre la base de lazos consanguíneos, color de la piel y afinidad moral, grupos que poseen sus patrones y estilo de conducta; luego declara objeto de investigación la psicología social colectiva, creada como resultado de la compleja interacción de la psicología de los diversos grupos.

Partiendo de una posición subjetivista, Ross no sólo excluye de la esfera de los problemas sociológicos el de las leyes del desarrollo social,

[48] Ch. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, Glencoe, Illinois, 1956, página 122.
[49] Ibídem, pág. 139.
[50] Ibídem, pág. 119.
[51] E. A. Ross, *Social Psychology*, Nueva York, 1919, pág. 3.

sino que, además, intenta demostrar que, en principio, es imposible prever de manera científica los acontecimientos históricos, considerando que el problema de la previsión social es cuestión de los astrólogos y no de los sociólogos.

Haciendo la apología de la sociedad burguesa norteamericana, Ross afirma la eternidad de la propiedad privada así como la incapacidad de los trabajadores para trazar su propio destino. Ross veía la función básica de la sociedad norteamericana en la libre manifestación de la actividad práctica, por la que entendía la actividad de los hombres de empresa. Consideraba que el principio fundamental de la gobernación estatal es el principio del equilibrio, entendiendo por éste la tranquila y uniforme dependencia de los obreros respecto de los capitalistas, y del pueblo respecto del gobierno.

En su obra *La Norteamérica que se transforma*, exaltó a los Estados Unidos como el país más democrático del mundo; caracterizando el contenido de la democracia burguesa como dominio de ciertos grupos espiritualmente selectos, escribió: "Dadas las posibilidades actuales de que un espíritu influya sobre otro espíritu, en el mejor de los casos la democracia sustituye la dirección de los fuertes y ricos o de los privilegiados por la dirección de una capa reconocida como elevada en el sentido moral e intelectual." [52]

A la vez que se presentaba como demócrata, Ross contraponía radicalmente pueblo e individuo. "La razón popular ha sido siempre un obstáculo para las clases dirigentes, que luchan con ella como pueden." [53]

Dominación y subordinación, según Ross, constituyen un rasgo psicológico estable de toda sociedad. Para demostrar su tesis, se remite a numerosas formas de dominación: de los padres sobre los hijos; de los viejos sobre los jóvenes. del marido sobre la esposa; de los hombres sobre las mujeres; de los militares sobre los trabajadores; de los aliados más fuertes sobre los demás, y de los vencedores sobre los vencidos.

En la sociedad, según Ross, no hay lucha de clases, sino lucha de individuos que se expresa en el anhelo de cada uno de exaltar su "yo" y de humillar al otro.

Para lograr que en la sociedad se alcance un equilibrio pacífico, Ross cifra sus esperanzas en el control social. Por aparato de control entiende una fuerza militar, un régimen jurídico e ideas religiosas, destinados a aplastar todo comportamiento desordenado de los individuos.

La psicología social de Ross presenta un carácter acusadamente racista. Ross considera que las diferencias de sangre y de tradición justifican los prejuicios raciales: "Nuestras puertas no deben estar abiertas a quienes se diferencian racialmente de nosotros." [54]

Ross desplegó su actividad cuando las contradicciones sociales se agudizaban profundamente en los Estados Unidos, lo que se reflejó de manera tergiversada en su teoría. Establece una gradación artificial de conflictos sociales de diverso orden y traza la historia del conflicto entre las jóvenes

[52] E. A. Ross. *Changing America*, Londres, 1912. pág. 5.
[53] Ibídem. págs. 11-12.
[54] E. A. Ross, *Civic sociology*, Nueva York, 1927, pág. 292.

generaciones y las generaciones maduras: "...*Los jóvenes intentan arrancar de manos de los viejos las palancas de mando.*" [55]

Ross se vio obligado a reconocer la existencia del conflicto de clases, pero entendía que la causa de tal conflicto radica en que "la sociedad no es producto de la buena voluntad, sino campo de lucha de grupos sociales".[56]

Ross era un acérrimo enemigo de la revolución, a la que calumniaba presentándola como burda intervención en el proceso normal del desarrollo de la sociedad: las revoluciones, "como incendio en las praderas, se extienden por los países industriales".[57] A despecho del curso real de la historia de las revoluciones, Ross veía sus causas en la oposición egoísta de las masas a los grandes cambios, deseables para todos, que realizan quienes están en el poder.

Las afirmaciones idealistas de que la revolución es fruto de los sueños acerca de "cómo podría ser el mundo surgido de la *combinación de las ideas revolucionarias de los intelectuales y de los deseos elementales de las masas oprimidas*" [58] iban acompañadas, en los trabajos de Ross, de ataques contra los fines "destructores" de la revolución.

Ross sostuvo la teoría reaccionaria de que es posible alcanzar un futuro mejor para la humanidad limitando la población, estableciendo un control sobre la natalidad, difundiendo la enseñanza y los seguros sociales. Esto, a juicio suyo. permite conciliar la clase obrera con el capitalismo y crear cierta inmunidad respecto a los comunistas.

Aunque Ross dice que la idea de Marx sobre la abolición de la clase no trabajadora es una "quimera". al observar el avance del movimiento obrero en su país. se vio obligado a reconocer que "la gente sencilla, aquí. no es tan débil... es fuerte, pero no se percata de ello... La gente sencilla es excesivamente tranquila, despreocupada y crédula. Pasará cierto tiempo, tocará la campana y veremos, entonces, quién será el amo." [59]

El psicologismo subjetivista de Ross afluye al cauce general de la corriente psicológica dominante en los Estados Unidos a comienzos del siglo xx.

Durante los dos primeros lustros del siglo, la sociología burguesa norteamericana sustituye la investigación de las leyes básicas de la actividad social por el estudio de fenómenos sociales de segundo orden, relacionados, sobre todo. con el aspecto psíquico de la conducta en el marco general de la actividad humana.

La sociología norteamericana de dicho período no puede ser calificada aún de empirismo sociológico, pero la amplia aplicación del método empírico en las investigaciones sociológicas imprimió su sello en el desarrollo ulterior de dicha sociología.

A comienzos de siglo, en las corrientes psicológicas de la sociología de Sumner, Cooley y Ross podía verse aún un esfuerzo para crear amplios sistemas sociológicos, un intento encaminado a examinar los problemas

[55] E. A. Ross, *New-Age Sociology*, Nueva York, 1940, pág. 147.
[56] Ibídem, pág. 170.
[57] Ibídem, pág. 176.
[58] Ibídem. pág. 407.
[59] E. A. Ross, *Changing America*, pág. 16.

teóricos generales de los cambios sociales en un plano psicológico; pero posteriormente, los sociólogos norteamericanos fueron renunciando cada vez más a la definición de la sociología como ciencia de la sociedad y reemplazaron el estudio de los problemas sociales básicos por el de cuestiones de poca monta y casuales relacionadas con la actividad humana en distintas esferas de la vida y del quehacer diario.

El impetuoso ritmo del progreso técnico dio origen, a finales de la segunda década del siglo, al llamado determinismo tecnológico, que sirvió de base a distintas teorías tecnológicas. Pero ese determinismo se hallaba tan lejos de la investigación verdaderamente científica de las causas de los cambios de la vida social como el propio psicologismo social.

3. Los problemas filosóficos de las ciencias naturales en los trabajos de los hombres de ciencia norteamericanos.

Thomas Alva Edison (1847-1931) contribuyó considerablemente a facilitar el rápido progreso técnico registrado a últimos del siglo pasado y principios del actual en los Estados Unidos. Se deben a Edison muchos inventos, entre ellos la lámpara incandescente de filamento de carbón (lo cual le llevó al descubrimiento del fenómeno de emisión termoeléctrico denominado "efecto Edison"), el fonógrafo y el cinetoscopio. Edison fue el constructor de la primera central eléctrica, de la primera línea de ferrocarril eléctrico, perfeccionó el telégrafo y el teléfono.

Edison veía el sentido de su filosofía, vinculada a la actividad científico-técnica, en "trabajar, descifrar los secretos de la naturaleza y aplicarlos para la felicidad de los seres humanos".[60] Pero esta filosofía se hallaba en irreconciliable contradicción con el régimen capitalista, que subordina el genio científico y técnico a sus fines interesados, despreocupándose por completo de la felicidad de los hombres. Edison indicó, en particular, que "dado el orden social vigente", los inventores no disponen de medios para defender sus propios intereses.

La ideología de Edison contenía elementos materialistas y ateístas. Según decía él mismo, Dios es la nada absoluta, o sea, no existe, como tampoco existe el espíritu, concebido como algo independiente de la materia. Sin embargo, junto a sus ideas avanzadas hallamos en Edison manifestaciones de carácter idealista.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, influye poderosamente en el progreso de las ciencias naturales el ilustre físico, profesor de la Universidad de Chicago, *Albert Abraham Michelson* (1852-1931), al que se debe la medición exacta de la velocidad de la luz. Su experimento para determinar la velocidad del movimiento relativo de la Tierra y del hipotético éter electromagnético figura en la historia de la ciencia como un experimento decisivo en el que se basa la teoría especial de la relatividad. Los resultados obtenidos por Michelson sirvieron de impulso para la revisión crítica de los principios fundamentales de la física clásica y se convirtieron en la base experimental de las nuevas ideas en las ciencias de la naturaleza.

[60] Cita tomada de: M. Lapiro-Skoblo, *Edison*, Moscú, 1960, pág. 250 (en ruso).

Más tarde, la idea de la estructura electrónica del átomo fue desarrollada por el físico-químico norteamericano *Gilbert Newton Lewis* (1875-1946), que se dedicó al estudio de la termodinámica química y de la estructura de la materia. Ya a comienzos de siglo ideó un modelo atómico estático en el que se basó para elaborar, más tarde (1916), la teoría electrónica de la valencia (de la conexión química).

Lewis hizo un análisis valioso, acertado en lo fundamental, de los problemas teóricos de la ciencia natural contemporánea en su *Anatomía de la ciencia*, obra publicada en 1926. En él, su autor mantiene el punto de vista del materialismo científico, si bien no siempre consecuentemente. Además, gracias a su espontánea inclinación hacia la dialéctica, Lewis se remonta por encima no ya de la filosofía idealista oficial, con sus tendencias antidialécticas muy acusadas, sino incluso por encima de un materialismo elemental, mecanicista. Lewis subraya que su sistema filosófico, cuyos principios expone en el libro citado, "está tan lejos del materialismo vulgar, atribuido ya por tradición a los hombres de ciencia, como de la teología, finamente disimulada, de la metafísica clásica".[61]

Lewis pasa de una ciencia a otra teniendo en cuenta el lugar que ocupa en la escala general y comienza por analizar el método general de la ciencia y la esfera más abstracta de las ciencias matemáticas ("Métodos de la ciencia". "Números"); luego se ocupa del "espacio y la geometría", y, después, pasa al capítulo más abstracto de la mecánica: a la cinemática ("tiempo y movimiento"). A continuación analiza los capítulos más concretos ("movimiento y materia"), tras de lo cual examina la teoría que trata del tipo físico más simple de materia, a saber: el campo electromagnético ("la luz y los cuantos"). Al pasar al análisis de los objetos físicos más complejos y sus leyes, Lewis estudia la termodinámica y la física estadística ("probabilidad y entropía"), después de lo cual aborda las "ciencias no matemáticas" (sobre todo la química). Finalmente, a través de la química orgánica, el autor llega a la naturaleza viva.

Lewis califica este análisis de especie de "corte transversal que muestra la estructura de la ciencia moderna".[62] En el libro de Lewis se refleja, en primer lugar, la dialéctica del desarrollo de la naturaleza misma, que va de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior, y, en segundo lugar, la dialéctica del conocimiento, que se mueve de lo abstracto a lo concreto.

El autor se aproxima a una justa concepción de la dialéctica de la verdad absoluta y la verdad relativa cuando escribe que "la teoría de la existencia de la verdad absoluta... más bien nos muestra un horizonte hacia el que podemos avanzar que un punto susceptible de ser alcanzado".[63] Lewis se detiene en la dialéctica de las contradicciones internas en el desarrollo de la ciencia; dichas contradicciones surgen "cuando las viejas teorías son anuladas o se transforman, y tales rectificaciones no siempre pueden conciliarse con los nuevos datos".[64] Al exponer la teoría de la luz y de los cuantos, Lewis llama la atención sobre uno de los problemas

[61] G. N. Lewis, *Anatomía de la ciencia*, trad. rusa, GIZ, 1929, pág. 5.
[62] Ibídem, pág. 7.
[63] Ibídem, págs. 10-11.
[64] Ibídem, pág. 11.

más viejos de la filosofía, "el dilema de la discontinuidad o continuidad..." [65]

Lewis parte del criterio de que en el problema de la realidad de las partículas materiales se ha impuesto la tesis que es, en el fondo, materialista, con lo que se rechaza la afirmación de que dichas partículas han sido ideadas por razones de comodidad como "hipótesis de trabajo". "...Ya en tiempos grabados en nuestra memoria —escribió Lewis—, el átomo y la molécula se convirtieron de hipótesis de trabajo en objetos perfectamente reales." [66]

Por otra parte, la obra de Lewis no está libre de ciertas concepciones idealistas.

Desde los últimos lustros del siglo pasado se venía dando impulso, en los Estados Unidos, a las investigaciones científicas en el campo de la astrofísica, astronomía estelar y, también, de la cosmogonía. Se hicieron tentativas para presentar la gran diversidad de estados físicos observados en los cuerpos cósmicos como efectos del proceso de desarrollo. De este modo, el principio de desarrollo, que en los cuerpos celestes se ligaba, sobre todo, a los procesos operados en el sistema solar, se aplicó también, de manera concreta, a las estrellas y a sus sistemas.

En 1913, el astrónomo norteamericano *Henry Norris Russell* (1877-1957) confirmó la conclusión a que había llegado el científico holandés Hertzsprung sobre la existencia de dos grupos de estrellas: gigantes, cuya luminosidad sobrepasa considerablemente a la del Sol, y enanas, mucho menos luminosas que este último. Russell elaboró un diagrama que muestra la dependencia existente entre la temperatura de las estrellas y su luminosidad.

H. N. Russell construyó su diagrama con un criterio evolutivo y creó así una de las primeras teorías sobre la evolución de las estrellas.

El progreso de la biología a finales del último siglo y comienzos del actual debe no poco al famoso seleccionador norteamericano *Luther Burbank* (1849-1926), quien obtuvo gran número de nuevas variedades de plantas, muy difundidas luego por los Estados Unidos y también más allá de sus fronteras.

Por su concepción del mundo, Burbank era un materialista espontáneo. Científicos avanzados como K. A. Timiriázev, I. V. Michurin, y otros, tuvieron en gran estima la contribución de Burbank al progreso de la corriente materialista en biología.[67]

Burbank consideraba que debía los éxitos alcanzados, ante todo, a la teoría de C. Darwin. Escribió: "Mi adhesión, durante toda mi vida, a la teoría de Carlos Darwin no ha sido dictada por una fe ciega en su autoridad... Cada vez he tenido más ocasiones de poder comprobar prácticamente su teoría en el jardín y en el campo y, cuantos más años han pasado para mí, tanto mayor ha sido mi convicción de que él es, realmente, el maestro..." [68]

Burbank entendía los principios de Darwin sobre el papel creador de

[65] G. N. Lewis, *Anatomía de la ciencia*, pág. 85.
[66] Ibídem, pág. 85.
[67] Véase la revista *The Heredity*, 1958, vol. XLV, núm. 2.
[68] Luther Burbank, *La cosecha de la vida*, trad. rusa, Gospolitizdat, 1930, pág. 186.

la selección natural y artificial como fundamento teórico de una ilimitada posibilidad de transformar, en determinado sentido, la herencia del organismo y, de este modo, obtener de manera planificada nuevos cultivos, necesarios al hombre.

Muchos de los representantes de la escuela genético-selectiva, de los Estados Unidos, procuran desprestigiar a su gran compatriota porque "Burbank fue, en realidad, el Michurin americano", "creía firmemente en la herencia de los caracteres adquiridos" y luchó contra las corrientes antidarvinistas en biología.

Fue durante el período a que nos venimos refiriendo —finales del siglo pasado, primer cuarto del actual— cuando desarrolló su actividad en los Estados Unidos —donde se había establecido procedente de Alemania— el famoso biólogo *Jacques Loeb* (1859-1924). En todas las investigaciones de Loeb, consagradas a los problemas más diversos de la biología, aparece constantemente el propósito de demostrar la inconsistencia de los métodos subjetivos para el estudio de la conducta de los sistemas animales (organismos) y la necesidad de sustituir dichos métodos por los métodos objetivos de investigación.

Desde el punto de vista de Loeb, puede caracterizarse con exactitud la conducta de los animales diciendo que ésta se compone de movimientos forzosos. "Los movimientos condicionados por la luz o por otros factores —escribió Loeb—, al no iniciado le parecen expresión de una voluntad o de una intención del animal, cuando en realidad éste se ve forzado a ir a donde le llevan sus pies. Por consiguiente, la conducta de los animales se compone de movimientos forzosos." [69] Después de llamar "tropismo" a la orientación forzosa de las plantas respecto a las fuentes externas de energía, Loeb denominó también teoría de los tropismos a su teoría de la conducta de los animales. Loeb veía la particularidad de esta teoría en el hecho de basarse en el experimento cuantitativo exacto, tal como lo entienden los físicos.

Al fundamentar su teoría, Loeb subraya que ésta dirige su filo contra el vitalismo y la teleología. "La ciencia —escribió Loeb— comenzó cuando Galileo desechó el modo aristotélico de pensar e introdujo el método del experimento cuantitativo, que proporciona leyes matemáticas, libres de las concepciones metafísicas sobre la teleología. El análisis de la conducta animal resulta científico desde el momento en que se hace caso omiso del problema de los fines y se reducen las reacciones de los animales a leyes cuantitativas. Esto es lo que intenta hacer la teoría de los tropismos." [70]

Partiendo de la idea de que "los organismos vivos son como máquinas químicas", Loeb consideraba los tropismos e incluso los reflejos como fenómenos "sin duda alguna, de carácter físico-químico".[71] Si ello es así, han de ser estudiados, a juicio de Loeb, única y exclusivamente aplicando los métodos empleados en física y en química. Admitiendo la posibilidad de explicar todos los fenómenos de la vida mediante las leyes exclusivas de estas dos ciencias y dejando por completo de lado las peculiaridades cua-

[69] J. Loeb, *Los movimientos forzosos, los tropismos y la conducta del animal*, trad. rusa, Moscú, s/a., pág. 2.
[70] Ibídem, pág. 5.
[71] Ibídem, pág. 9.

litativas de la vida y sus leyes específicas, Loeb llegó a afirmar que para los fenómenos de la vida que aún no pueden ser medidos cuantitativamente recurriendo a los métodos de la física y de la química, "todavía no hay lugar en la ciencia".[72]

Loeb es un materialista militante, bien definido, de orientación mecanicista, con la particularidad de que su mecanicismo redujo sensiblemente la capacidad combativa de su materialismo en la lucha contra el vitalismo, la teleología y otras corrientes idealistas en biología.

A principios de siglo, el biólogo norteamericano *Thomas Hunt Morgan* (1866-1945) creó una teoría antidarvinista con la que explicaba la herencia, los procesos relativos a la formación de nuevas especies y a la evolución orgánica por la presencia, en los organismos, de una "sustancia hereditaria" especial formada por múltiples unidades discretas ("corpúsculos"), llamados genes.

Indicó Morgan que entre los biólogos no existe acuerdo acerca de si los genes son una realidad o una abstracción porque, dado el nivel en que se encuentran en la actualidad los experimentos de carácter genético, no importa en lo más mínimo el que el gene sea una partícula hipotética o una partícula material. "...Si el gene constituye una unidad material, es un trocito de cromosoma; si, por el contrario, es una categoría abstracta, ha de ser referido a determinado lugar del cromosoma, al mismo que en el caso de la primera hipótesis." [73]

En cuanto a la regularidad del proceso evolutivo de la naturaleza viva, Morgan escribió que "el orden de la naturaleza no es más que la posible formulación de ciertos principios generales que explican muchos de los fenómenos que llegan hasta nosotros a través de los órganos de los sentidos... Por consiguiente, no es muy importante el que el mundo sea armónico o caótico..." [74] Semejante posición, ajena a la concepción científica de la sujeción de la naturaleza a leyes, sirve a Morgan de base para negar la relación que, con fuerza de ley, se da entre la variabilidad hereditaria a los organismos y sus condiciones de vida.

Morgan caracterizó su concepción del mundo como "mecanicista". No obstante, su mecanicismo tenía un carácter idealista.

4. La difusión de las ideas filosóficas marxistas.

El carácter de masas que adquirió el movimiento obrero en los Estados Unidos a comienzos ya del siglo actual, creó un clima favorable a la propagación del marxismo. Pero las amplias masas obreras se hallaban bajo la influencia de la política conciliadora de los sindicatos y de la dirección oportunista del Partido Socialista. "Los obreros norteamericanos —escribió William Foster— en su mayoría no se habían librado aún de

[72] J. Loeb, *Los movimientos obligados, los tropismos y la conducta del animal*, ed. cit., pág. 4.

[73] T. H. Morgan, *Importancia de la genética para la fisiología y la medicina*. En *Trabajos escogidos sobre genética*. ed. rusa, Moscú-Leningrado, 1937. pág. 258.

[74] T. H. Morgan. *Bases experimentales de la evolución*, trad. rusa, Moscú-Leningrado, Biomedguiz, 1936, págs. 177-178.

su dependencia intelectual respecto al capitalismo. Aún no veían ante sí las perspectivas concretas del socialismo y no poseían conciencia de clase." [75] Esto explica que la difusión del marxismo en los Estados Unidos, durante los primeros decenios del siglo XX, se efectuara, sobre todo, mediante la propaganda de las ideas del socialismo científico y de la táctica revolucionaria en la lucha contra la reacción imperialista.

Para la difusión del marxismo en los Estados Unidos fue de gran importancia la labor de emigrantes, discípulos directos de Marx, como Joseph Weydemeyer, Friedrich Sorge, S. Meyer y otros, en la segunda mitad del siglo XIX. La actividad de esos pioneros del marxismo en los Estados Unidos puso los cimientos de una sólida tradición marxista continuada por Charles Ruthenberg, John Reed, William Foster, William Haywood y Eugene Debs.

Los primeros decenios del presente siglo constituyen, en los Estados Unidos, un período de ininterrumpido movimiento huelguístico entre los trabajadores. Refiriéndose al grado de madurez ideológica del proletariado norteamericano, W. Foster escribió que la burguesía "tenía enfrente una clase obrera combativa y, potencialmente, muy fuerte, pero sin madurez alguna en el sentido ideológico; esa clase obrera no tenía sindicatos bien organizados ni un amplio partido de masas propio, se hallaba en manos de la dirección sindical más reaccionaria del mundo que constituía, para los capitalistas, uno de los recursos más eficientes para desorganizar y explotar a la clase obrera".[76]

En aquel entonces existían en los Estados Unidos dos partidos socialistas, pero ninguno de ellos era marxista. El Partido Obrero Socialista, que desempeñó cierto papel en la definición del marxismo a comienzos del siglo, se iba deslizando cada vez más hacia posiciones anarcosindicalistas.

El dirigente del partido, De León, al poner al desnudo la política pro capitalista de los dirigentes sindicales, no encontraba el camino acertado de la lucha y, poco a poco, fue haciendo suyos los principios del anarcosindicalismo. En su "teoría del industrialismo" negó la necesidad de la dictadura del proletariado y afirmó que el papel decisivo en la edificación de la nueva sociedad pertenece a la "organización industrial", es decir, a los sindicatos.

Foster ha indicado, acertadamente, que "De León puede ser llamado a justo título padre intelectual del sindicalismo norteamericano".[77]

El 29 de junio de 1901, en el Estado de Indiana se fundó un nuevo partido socialista, pero tampoco ese partido estaba llamado a ser la organización política marxista, verdaderamente revolucionaria, de la clase obrera, dado que la dirección del partido se encontró en manos de oportunistas de derecha, que lo condujeron por la vía del reformismo. Sin embargo, el ala izquierda de dicho partido, encabezada por Ch. Ruthenberg, W. Foster y J. Johnson, basándose en la teoría marxista-leninista,

[75] W. Foster, *El ocaso del capitalismo mundial*, trad. rusa, Moscú, 1959, páginas. 75-76.

[76] W. Z. Foster. *Bosquejo de historia política de los Estados Unidos*, trad. rusa, Moscú, 1953, pág. 469.

[77] W. Z. Foster, *From Brayn to Stalin*, Nueva York, 1937, pág. 34.

luchó contra el reformismo de los socialdemócratas de derecha y, gradualmente, se fue librando de los errores anarcosindicalistas.

Para la formación de la ideología marxista del ala izquierda del partido socialdemócrata, tuvieron gran importancia los trabajos de Lenin *El desarrollo del capitalismo en Rusia, Sobre el carácter del romanticismo económico, Dos tácticas de la socialdemocracia en la revolución democrática, Socialismo y religión, El socialismo y la guerra, Al secretario de la Liga de Propaganda Socialista* y otros, que se difundieron por los Estados Unidos. "El empuje repentino dado por las profundas y universales obras de Lenin —escribió Foster— confirmado por la grandiosa experiencia de la Revolución rusa, conmovieron la conciencia de las fuerzas marxistas de los Estados Unidos. Los izquierdistas avanzaron rápidamente hacia las posiciones del comunismo científico." [78]

Ejerció una influencia enorme sobre el crecimiento de la conciencia de clase de los medios obreros de los Estados Unidos la revolución rusa de 1905, que señala un nuevo período en el movimiento obrero del mundo.

La Unión de Obreros Industriales del Mundo y el ala izquierda del Partido Socialista, en las publicaciones *Revista Socialista Internacional* y *Solidaridad*, así como en folletos y hojas volantes, desenmascararon la línea oportunista de los reformistas norteamericanos y exhortaron a los obreros a aprender de los revolucionarios rusos.

Contribuyó en gran manera a atraer las capas progresistas de los Estados Unidos al lado de la revolución rusa de 1905 la actividad del gran escritor ruso Máximo Gorki, que se hallaba, en aquel entonces, en ese país e hizo repetidos y emocionantes llamamientos a la solidaridad proletaria internacional.

La guerra imperialista de 1914-1918 y la bancarrota de la II Internacional agudizaron aún más la lucha ideológica entre los elementos revolucionarios y reformistas en el interior del Partido Socialista de los Estados Unidos. Durante la primera guerra mundial, la propaganda del marxismo se centró en la explicación de la teoría marxista sobre las guerras. Desde las páginas del órgano oficial de la Unión de Obreros Industriales del Mundo y de *Solidaridad*, se ponía al descubierto la esencia imperialista de la guerra.

Sostuvo una activa lucha contra la traición de los dirigentes del Partido Socialista la Liga de Propaganda Socialista, fundada en Boston, en 1915. La dirección central de la Liga fue trasladada a Nueva York, donde actuó de común acuerdo con el ala izquierda del Partido Socialista. Uno de los organizadores de la Liga de Propaganda Socialista fue S. Rutgors. El 26 de noviembre de 1916, la Liga y el ala izquierda del Partido Socialista publicaron un manifiesto contra la guerra imperialista en el que desenmascaraban a los oportunistas como traidores de la causa de la clase obrera.

V. I. Lenin, encomiando la actividad de la Liga de Propaganda Socialista, escribió: "Vuestro llamamiento a los miembros del Partido Socialista exhortándoles a luchar por una nueva Internacional, por el auténtico socialismo revolucionario, que enseñaron Marx y Engels, contra el opor-

[78] W. Z. Foster, *History of the Communist Party...*, pág. 324.

tunismo y, sobre todo, contra quienes abogan por la participación de la clase obrera en la guerra defensiva, corresponde por completo a la posición adoptada por nuestro partido (el Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia, *Comité Central)* desde el comienzo mismo de esta guerra..." [79]

El ala izquierda del Partido Socialista de los Estados Unidos y la Liga de Propaganda Socialista desempeñaron un importante papel en la prehistoria del Partido Comunista Norteamericano, prepararon el terreno para que éste pudiera crearse. Con el Partido Comunista, se inicia un nuevo período en el desarrollo del marxismo en los Estados Unidos. Constituye, asimismo, un mérito histórico del ala izquierda del Partido Socialista de los Estados Unidos y de la Liga de Propaganda Socialista la lucha contra la falsificación del marxismo llevada a cabo por los *Estudios sobre la concepción materialista de la historia,* dirigidos por *H. Watonn.* Los trabajos de Watonn, *Sufrimiento y placer, El fetichismo de la libertad* y *La religión y el comunismo,* pese a su fraseología marxista constituían una deformación del materialismo dialéctico e histórico empapada del espíritu propio de la concepción especulativo-idealista de la naturaleza y de la historia. Semejantes ideas seudomarxistas se hallaban sumamente extendidas entre la intelectualidad pequeñoburguesa norteamericana. Contra dicha falsificación del marxismo luchaban decididamente los mejores representantes del movimiento obrero norteamericano, en primer lugar W. Foster, Ch. Ruthenberg, J. Red, W. Haywood y E. Debs. Sin embargo, como observa muy acertadamente W. Foster, la propaganda de la filosofía marxista, en ese período del movimiento obrero norteamericano, iba dirigida, sobre todo, contra las tergiversaciones de la teoría marxista, se proponía mantener la pureza del marxismo.

*

La filosofía norteamericana de finales del siglo XIX y comienzos del XX se caracterizaba por la aguda lucha ideológica entre las corrientes materialistas de la ciencia, entre las ideas del marxismo que se difundían en el movimiento obrero, por una parte, y la filosofía idealista burguesa, por otra parte. La filosofía idealista norteamericana, al reflejar las condiciones específicas del desarrollo del capitalismo en los Estados Unidos, se distinguía por una serie de particularidades que encontraron su expresión más clara en el pragmatismo. Son, las particularidades aludidas, la polémica contra las formas tradicionales del idealismo y de la interpretación idealista de la práctica, contra la combinación del empirismo idealista con el irracionalismo y del utilitarismo con el fideísmo.

En la sociología burguesa de los Estados Unidos dominó durante los primeros decenios de nuestro siglo la corriente psicológica, que reducía los procesos sociales a la vida psíquica de los individuos como tales, a la interacción psicológica de los individuos entre sí. Los partidarios del psicologismo en sociología elaboraron el método empírico idealista de in-

[79] V. I. Lenin, *Al secretario de la Liga de Propaganda Socialista.* En *Obras completas,* ed. rusa, pág. 386.

vestigación de los hechos sociales, basado, teóricamente, en los principios fundamentales del positivismo.

El paso del capitalismo norteamericano a la fase imperialista provocó, como no podía ser de otro modo, una nueva agudización de la lucha de clases, un incremento de las huelgas, una vigorización de las organizaciones de la clase obrera, todo lo cual se tradujo en una mayor difusión de las ideas marxistas.

CAPITULO XIX

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO EN EL CANADA DURANTE EL PERIODO DE DESARROLLO DEL CAPITALISMO Y SU PASO A LA FASE MONOPOLISTA (DESDE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX HASTA EL TERMINO DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL)

La historia del pensamiento filosófico y sociológico del Canadá se caracteriza por una serie de particularidades derivadas de los rasgos específicos que presentan la formación del Estado canadiense, su régimen social y político.

Desde finales del siglo XV, cuando los europeos empezaron a conocer el enorme continente de América del Norte, poblado por indios y esquimales, hasta nuestro tiempo, el Canadá ha sido el campo de una lucha incesante y porfiada por la hegemonía económica, política e ideológica primero entre Inglaterra y Francia; después, entre Inglaterra y los Estados Unidos.

En el siglo XVII dio comienzo la organización sistemática de las colonias europeas, francesas e inglesas. En 1867 se estableció la Confederación de provincias y se constituyó el Dominio del Canadá, compuesto fundamentalmente, dejando aparte un insignificante número de aborígenes, de población inglesa y francesa. Dicha población forma todavía hoy grupos nacionales distintos, que poseen su territorio y conservan su lengua, su cultura, sus costumbres, su religión, etc. A finales del siglo XIX y comienzos del XX, las concepciones filosóficas y sociológicas en el Canadá inglés reproducían, como regla general, las ideas fundamentales de las doctrinas filosóficas y sociológicas inglesas, mientras que en la filosofía y sociología del Canadá francés ocupaba una posición predominante el tomismo.

Entre 1870 y 1890, se registra en el Canadá un impetuoso crecimiento de la producción industrial y del transporte. Como resultado de este hecho, se intensifica el movimiento obrero, se crean las primeras organizaciones de clase: los sindicatos profesionales. Entre 1870-1880 se dieron por primera vez en la historia del Canadá manifestaciones políticas de masa de la clase obrera.

Los últimos años del pasado siglo y los primeros del actual se caracterizan, en este país, por un nuevo avance del movimiento obrero, por el crecimiento de la conciencia nacional y política de las amplias masas populares. Aumenta, durante este período, la concentración y centralización del capital, la formación de monopolios, sobre todo por fusión de

distintas compañías en el interior del país y también con compañías extranjeras. Al estallar la primera guerra mundial, el Canadá casi se había formado por completo como Estado imperialista; su política se hallaba determinada por los monopolios dominantes en el país.

Para luchar contra el movimiento obrero, la burguesía canadiense recurría a los procedimientos tradicionales encaminados a subordinar dicho movimiento a la influencia de los partidos burgueses. Entre los procedimientos aludidos, el más importante era el del soborno de la capa alta de la clase obrera, la creación de la "aristocracia obrera", el fomento del esquirolaje y la organización de sindicatos católicos. Esto último se refiere, sobre todo, al movimiento obrero en el Canadá francés, que, según franca confesión del sociólogo canadiense Jamieson, "se ha iniciado como movimiento organizado y dirigido por el clero católico romano..." [1]

Uno de los elementos fundamentales del ataque del capital monopolista contra el movimiento obrero estribaba en la filosofía idealista burguesa, que fundamentaba teóricamente y justificaba el orden capitalista, a la vez que preconizaba la aceptación resignada del mismo.

La filosofía idealista burguesa. Sobre la vida filosófica del Canadá, desde el momento mismo de su nacimiento, imprimió una sensible huella el hecho de que en las universidades ocuparon una posición dominante profesores de filosofía ingleses, de condición burguesa, y teólogos franceses. Los primeros propagaron la filosofía positivista, imperante entonces en Inglaterra, y teorías idealistas objetivas que constituían una modificación del idealismo clásico alemán; los teólogos franceses difundieron el tomismo.

Pese a que el pensamiento filosófico, en el Canadá, se desarrolló, en los primeros tiempos, casi exclusivamente por parte de inmigrantes, existen todos los motivos para caracterizarlo como filosofía nacional canadiense.[2]

El primer sistema filosófico que alcanzó importante difusión en el Canadá inglés fue la denominada "filosofía escocesa del sentido común" fundada por el pensador escocés Thomas Reed y desarrollada más tarde por el filósofo inglés William Hamilton. Sabido es que los filósofos de la "escuela escocesa" negaban el papel de las sensaciones en el conocimiento de la realidad y presentaban como fundamentos inquebrantables de la filosofía los "principios de la fe humana" obtenidos por la observación interna de la "verdad del sentido común", principios que se caracterizaban como hechos primarios de la conciencia que no requerían aclaración alguna.

[1] Sh. Jamieson, *Industrial Relations in Canada*. Ithaca, Nueva York, 1957, pág. 56.

[2] Es inadmisible el punto de vista del historiador canadiense de la filosofía, Charles Hendel, quien niega la existencia de una "filosofía nacional canadiense". Véase: Charles W. Hendel, "The Character of Philosophy in Canada". En *Philosophy in Canada* (A Symposium), University of Toronto Press, 1952, pág. 27.

No carece de base la afirmación de que la filosofía, en el Canadá, constituye una mezcla peculiar de ideas filosóficas importadas de otros países, sobre todo de Inglaterra, de Francia y de los Estados Unidos. Pero el rasgo específico de la filosofía del Canadá, determinado por las condiciones históricas del desarrollo del país, estriba precisamente en aplicar a las condiciones locales, con la correspondiente adaptación, ideas filosóficas y sociológicas tomadas del extranjero.

El pensador más destacado de la "filosofía del sentido común" fue, en el Canadá, *John Clark Murray* (1836-1917).

De origen escocés, Murray estudió filosofía en la Universidad de Edimburgo, al lado de W. Hamilton, cuyas concepciones influyeron decisivamente en la formación de su concepción del mundo. En 1862, Murray se trasladó al Canadá, donde profesó filosofía en las Universidades de Kingston y Montreal.

El trabajo principal de Murray *Ensayos sobre la filosofía de sir W. Hamilton* (1870) está consagrado a la divulgación y sistematización de la filosofía hamiltoniana. A la pluma de Murray se deben, además, la voluminosa obra *Breve manual de ética cristiana* (1908) y otros trabajos.

Murray es partidario de proseguir la modificación de la "filosofía escocesa del sentido común" llevada a cabo por Hamilton y de completarla no sólo con ideas kantianas, sino, además, con principios idealistas de la filosofía clásica griega y también de la filosofía moderna. Además, el idealista canadiense da una apreciación tergiversada de las teorías filosóficas materialistas del pasado; desfigura, en particular, el materialismo del gran pensador holandés B. Spinoza, en cuya teoría, a juicio de Murray, la sustancia no es otra cosa que un "vacuo concepto del ser".[3] Semejante interpretación de Spinoza está en flagrante contradicción con uno de los principios capitales de su filosofía materialista, el de la *causa sui*, según el cual la naturaleza es causa de sí misma.

Murray intenta criticar el materialismo desde el punto de vista del "sentido común", interpretado con un criterio idealista subjetivo y desde posiciones ético-religiosas. "El mundo material... de por sí no tiene ningún significado —escribe Murray—. O dicho con otras palabras: pierde todo significado cuando se aísla de los intereses vitales de los seres racionales. En efecto, es difícil comprender lo que puede significar el mundo si se considera aisladamente, un mundo al que no es posible ver ni oír ni percibir ni conocer de ningún modo."[4] Para que el mundo material adquiera significado ha de ser percibido, "comprendido por algún ser racional, ha de despertar en él cierto interés, aunque sea por curiosidad intelectiva. Pero, aparte de semejante comprensión interesada, una cosa material o un acontecimiento en el mundo material quedan absolutamente exentos de todo significado".[5] Resulta, pues, que reduciendo el problema de la existencia al del significado, ligando la existencia a la presencia obligada del sujeto perceptor, Murray propaga el idealismo subjetivo.

Las raíces gnoseológicas de los errores idealistas de Murray consisten en la interpretación unilateral y mistificada del hecho de que el hombre adquiere conciencia de la existencia del mundo exterior porque experimenta su impresión, lo percibe, entra en conocimiento de él. Dándose cuenta de la insuficiencia de una argumentación semejante contra el materialismo, Murray recurre a un expediente ya utilizado por Berkeley: declara que el materialismo es incompatible con la religión y la moralidad y sostiene que si los principios materialistas "son aceptados como regla

[3] J. Clark Murray, "The Idealism of Spinoza". En *The Philosophical Review*, 1896, vol. V, núm. 29, pág. 474.
[4] J. Clark Murray, *A Handbook of Christian Ethics*, Edinburgh, 1908, pág. 124.
[5] Ibídem, págs. 124-125.

de conducta, ello debilitará o paralizará todos los esfuerzos que orientan la vida hacia un ideal".[6]

Murray intentaba subordinar la filosofía a la religión. No obstante, comprendía que las ciencias naturales, sobre todo la biología, la química y la física habían socavado hasta tal punto los dogmas religiosos, que la apelación directa a la autoridad de las Sagradas Escrituras había perdido la fuerza convincente de antaño. De ahí que Murray dirigiera sus esfuerzos, por una parte, a proporcionar una argumentación científica a la teología, y por otra, a limitar el valor cognoscitivo de la ciencia. Con este fin, interpretó con un espíritu estrictamente positivista la tarea de la ciencia reduciéndolo al estudio de lo dado directamente en la experiencia del sujeto, al análisis de las proporciones denominadas verificables (es decir, directamente comprobables). El espíritu de la ciencia, escribió Murray, "requiere que toda doctrina que aspire a una comprensión científica se apoye en la comprobación práctica. Por este motivo, cualquier teoría que se halle fuera del alcance de semejante comprobación y no admita ser verificada por medio de la observación o el experimento, únicamente puede seguir satisfaciendo la curiosidad ociosa." [7]

Al mismo tiempo, Murray afirma que "la teología no puede evitar la influencia del espíritu científico".[8] En un esfuerzo para conciliar el principio de la verificación —que se encuentra, a su juicio, en la base del conocimiento filosófico científico— con el reconocimiento de los dogmas teológios, basados en la fe y no comprobables, Murray apela a la "fe científica en el mundo". [9] De esta "fe científica" infiere Murray, también, el ideal ético, que debe basarse, en opinión suya, en la tendencia abstracta del hombre a trabajar para el bien común.

En el sistema de Murray se dedica un importante lugar a la investigación de los problemas éticos. Declara que el objeto de la ética estriba en "hallar el fin principal de la vida, al que han de subordinarse todos los fines particulares" y en la solución del problema concerniente al "verdadero bien del hombre".[10]

Sin embargo, es imposible resolver esas cuestiones partiendo del "sentido común" interpretado con un espíritu positivista y de principios teológicos levemente cubiertos con un velo "científico". Sólo el materialismo, apoyándose en las leyes objetivas del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y el pensamiento humano, permite dar una base científica a los principios de la ética, buscar el ideal ético y los principios morales que faciliten el avance progresivo de la sociedad humana.

En la década del 70 del siglo pasado, el idealismo objetivo racionalista se convierte en la corriente filosófica dominante en el Canadá, y su predominio se mantiene hasta la segunda década del siglo actual. Fueron personalidades destacadas de dicha corriente en el período indicado *George Jung* (1818-1889), *William Caldwell* (1862-1942), *George Blawett* (1873-1912), *Herbert Leslie Stewart* (1882-1953), *John Mac Donald* (n. 1888).

[6] J. Clark Murray, *A Handbook of Christian Ethics*, pág. 156.
[7] Ibídem, pág. 21.
[8] Ibídem.
[9] Ibídem, pág. 21.
[10] Ibídem, págs. 2, 3.

Las concepciones filosóficas del idealismo objetivo hallaron su exposición más completa en las obras de uno de sus apologistas más notables e influyentes, *John Watson* (1847-1939). Después de haber cursado filosofía en la Universidad de Glasgow, Watson se traslada al Canadá en 1872, y durante más de veinticinco años profesa dicha disciplina en la Universidad real (Queen's University).

Partiendo de las tesis fundamentales del idealismo de *Kerd* y basándose en la filosofía crítica kantiana, Watson entiende que uno de los objetivos capitales de la filosofía es la lucha contra el materialismo. Ataca duramente la teoría de la evolución, incluso en la forma vulgarizada en que se exponía en los trabajos de H. Spencer y sus continuadores.

Desde su primer curso *La filosofía y la ciencia*, explicado en la Universidad real en 1872, hasta el final de su vida, Watson combatió las concepciones científicas materialistas de Darwin y de Huxley, criticó los elementos de materialismo contenidos en el "naturalismo evolucionista" de H. Spencer y en el empirismo de J. S. Mill.

La actividad teorética de Watson se divide netamente en dos períodos: durante el primero, desde los años 70 del siglo pasado hasta la primera guerra mundial, cuando propaga activamente en el Canadá la filosofía clásica alemana, sobre todo la de Kant y de Schelling, Watson elabora su sistema de idealismo racionalista acomodándolo cada vez más a las exigencias de la religión cristiana; el segundo período comprende los años de 1915 hasta 1939, cuando Watson, influido por los acontecimientos internacionales, se dedica casi por completo a la investigación de los problemas sociológicos, que, posteriormente, constituyeron, como él mismo dijo, su "filosofía política".[11]

Autor de gran número de libros y artículos, Watson se manifestó, ante todo, como divulgador y partidario decidido del idealismo clásico alemán. Publica: *Kant y sus críticos ingleses* (1881), *Interpretación de la filosofía de Kant* (1908), *El idealismo trascendental de Schelling* (1882); compone y traduce al inglés una colección de *Obras escogidas*, de Kant (1882), de la que se llegaron a hacer once ediciones.

Watson expuso su sistema filosófico en varios trabajos de los últimos años del siglo XIX. Su obra filosófica capital es *Kant, Mill y Spencer. Un ensayo de filosofía*, que vio la luz en 1895 y fue considerado por los historiadores burgueses canadienses de la ciencia filosófica como una *introducción constructiva a la filosofía*.[12]

Al referirse a la base de su concepción filosófica del mundo y el método que aplica en las investigaciones filosóficas, Watson escribe:

"El credo filosófico que atrajo mi entendimiento viene definido por lo que en el texto del libro llamo idealismo intelectual; entiendo por idealismo intelectual la doctrina según la cual el hombre es capaz de llegar a conocer la realidad tal como es efectivamente, y la realidad comprendida de este modo es por completo racional... Para la demostración general del idealismo es necesario poner de manifiesto que si la definición

[11] El segundo período de la actividad teórica de Watson será estudiado en el tomo VI de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

[12] *Philosophy in Canada* (A Symposium), Toronto, 1952, pág. 8.

de la realidad recurriendo a tales categorías como coexistencia, sucesión y causalidad puede ser justificada mientras no se vea como definitiva, dicha definición se convierte en falsa cuando es presentada como algo acabado, de modo que, en última instancia, nos vemos obligados a caracterizar todo lo existente como teológico y racional." [13]

Al definir su método, Watson escribe: dicho método "constituye una tentativa encaminada a demostrar que las ideas situadas en la base de la matemática, la física, la biología, la psicología y ética, la religión y el arte, se relacionan entre sí como formas o fases en desarrollo de una idea, de la idea de la razón que se conoce a sí misma".[14]

El denominado sistema del "idealismo intelectual" de Watson consta de tres partes fundamentales: filosofía de la naturaleza, filosofía moral y filosofía del absoluto.

Watson resuelve desde posiciones idealistas objetivas el problema fundamental de la filosofía, y al hacerlo, apela abiertamente a Dios. Suponiendo que todo lo existente está empapado de una idea racional que confiere al mundo la "armonía necesaria", Watson afirma: "el mundo objetivo rectamente comprendido es el intelecto con conciencia de sí mismo. o, dicho en términos corrientes, Dios".[15]

Basándose en Kant, Watson ve la tarea de la filosofía en el examen crítico de las condiciones del conocimiento. "La filosofía —escribe— es la investigación de la posibilidad y de las condiciones del verdadero conocimiento." [16]

El sistema del "idealismo intelectual" absoluto, elaborado por Watson, tiene por base la combinación de la solución idealista objetiva del problema filosófico fundamental y el criticismo kantiano en lo que respecta a la definición del objeto de la filosofía.

La primera parte del sistema filosófico de Watson, la filosofía de la naturaleza. trata de responder a la pregunta: ¿es posible, en realidad, el conocimiento de la naturaleza y, en caso afirmativo, cuáles son las condiciones de semejante posibilidad?

Watson somete a crítica las concepciones agnósticas de A. Comte, según las cuales no es posible conocer el mundo, pues el hombre sólo es capaz de crear una "síntesis subjetiva" de la realidad y resultan vanas todas las tentativas encaminadas a obtener una "síntesis objetiva" de lo existente; en su crítica. observa Watson, muy ingeniosamente: "si sé que mi conocimiento es limitado, he de tener, asimismo, algún conocimiento de lo que se encuentra más allá de tales límites".[17] Watson criticaba el agnosticismo desde las posiciones del idealismo objetivo, el cual proclama como postulado el carácter absolutamente racional del mundo. Su crítica, sin embargo. carece de base: no parte de hechos reales ni de los resultados obtenidos por la investigación científica de la naturaleza y de la sociedad ni de tesis comprobadas en la práctica, sino de premisas a priori.

[13] John Watson, *Comte, Mill and Spencer,* Nueva York, 1895, pág. V.
[14] Ibídem, págs. V-VI.
[15] Ibídem, pág. 173.
[16] Ibídem, pág. 43.
[17] Ibídem, pág. 36.

El principio básico de la filosofía de Watson estriba en el reconocimiento de la unidad entre el mundo objetivo y el conocimiento humano: el mundo y el pensamiento del hombre, afirma, son, por su naturaleza, una misma cosa. Su esencia interna es la razón. Watson no sólo reduce la importancia de la fase sensible en el conocimiento de la realidad objetiva por parte del hombre, sino que hace caso omiso de dicha fase, Rechaza tanto la gnoseología idealista subjetiva, que limita las posibilidades del conocimiento humano a los meros datos sensoriales del sujeto, como el sensualismo materialista. "Si el hombre sólo puede conocer sus propios estados subjetivos —escribe Watson—, encontrará, inevitablemente, cerrado todo conocimiento de lo que posee existencia objetiva." [18] Pero al subjetivismo contrapone Watson el idealismo objetivo, según el cual existe en el hombre cierto "principio racional" que le permite obtener un conocimiento suprasensible del mundo.

Al analizar el problema de la causalidad, Watson propone que se tenga en cuenta todo el conjunto de condiciones que dan origen a tal o cual fenómeno. Cree, además, que es necesario distinguir entre condiciones positivas, cuya presencia es forzosa para la obtención de determinado efecto, y condiciones negativas, que señalan lo que no debe darse para que resulte posible determinado efecto. Watson define la causa como "conjunto completo de todas las condiciones positivas y negativas, tomadas a la vez, que provocan invariablemente determinados efectos".[19]

Sin embargo, la concepción idealista de la naturaleza de las cosas y la incomprensión del lazo dialéctico que se da entre causa y efecto, impiden a Watson resolver de manera acertada, científica, el problema de la causalidad. Watson comprende que el nexo de causa y efecto es irreversible; no obstante, admite su simultaneidad y los considera, erróneamente, idénticos.

"Al descubrir la causa de un fenómeno —declara Watson— descubrimos, simplemente, una *relación de identidad*. La diferencia entre causa y efecto no es una diferencia entre un fenómeno y otro, sino que radica en el descubrimiento de la naturaleza fija de un hecho o de un fenómeno único." [20]

Resulta, pues, según Watson, que la investigación de un fenómeno dado ha de servir al mismo tiempo para descubrir la causa de dicho fenómeno. que coincide absolutamente, con el efecto. No es posible considerar científica semejante explicación del nexo entre causa y efecto. Entre una y otro existe. a veces, una interconexión de suma complejidad, y puede resultar muy difícil separar el efecto de la causa. Sin embargo, causa y efecto nunca son "idénticos". Uno de los objetivos básicos de la investigación científica —que pone de manifiesto la dialéctica de los nexos de causa y efecto— estriba, precisamente, en descubrir el origen de unos fenómenos respecto a otros fenómenos o grupos de fenómenos, con independencia del grado de aproximación que entre sus naturalezas exista. La idea de "identidad" entre la naturaleza de tales fenómenos, excluye, de

[18] John Watson, *Comte, Mill and Spencer*, pág. 142.
[19] Ibídem, pág. 91.
[20] Ibídem, pág. 95.

hecho, el problema concerniente a su origen y, con ello, reduce la importancia de la investigación científica.

La negativa a abordar el problema del origen real de las cosas se halla íntimamente ligada en Watson a la tendencia anticientífica general de sus concepciones. Watson basa su interpretación de los fenómenos biológicos en la crítica de la teoría evolucionista de Darwin y de la teoría mecanicista, positivista, de H. Spencer, a las que contrapone la concepción idealista objetiva, teleológica, del mundo. Indica que es insuficiente la definición de la vida dada por H. Spencer como "fuerza de la adaptación incesante de las relaciones internas a las relaciones externas" y añade que en tal definición no se tiene en cuenta que la vida no es sólo un cambio constante del organismo vivo, sino, además, la conservación de una determinada unidad del mismo, que lucha para conservar dicha unidad contra las fuerzas de destrucción que la amenazan. "De ahí que podamos definir la vida —escribe— como un determinado principio gracias al cual cierto ser mantiene su individualidad adaptándose constantemente a las condiciones externas." [21]

La definición de vida propuesta por Watson, lo mismo que la de Spencer, no pone de manifiesto lo más importante, la esencia de la vida, lo que tiene ésta de específico, las profundas leyes internas a que obedecen los procesos vitales. Según la definición científica, la vida es "la modalidad de existencia de los cuerpos albuminoides y esta modalidad de existencia consiste, sustancialmente —como indicó Engels— en el proceso de autorrenovación constante de los elementos químicos integrantes de esos cuerpos".[22]

Watson da un valor absoluto a la relativa adaptación a un fin existente en la naturaleza —en la estructura y actividad vital de los organismos— y defiende una falsa concepción teleológica del mundo, según la cual en la base de la estructura de los organismos tiene su asiento un fin interno, que predetermina la orientación en que se desarrollan las plantas y los animales. "Es necesario comprender el mundo —escribe Watson— desde un punto de vista teleológico, no desde un punto de vista mecanicista." [23]

La concepción teleológica de Watson iba dirigida directamente contra la teoría darvinista del desarrollo. El propio Watson lo manifestó sin ambages al indicar que la teoría del desarrollo formulada por Darwin "es incompatible con la explicación teleológica del mundo".[24] De todos modos. Watson intentó conciliar la teoría de la evolución con la teleología, procurando separar el contenido científico del darvinismo de las conclusiones filosóficas que de él se infieren. Admite que la ley relativa al origen de las especies por selección natural es, efectivamente, digna de ser tenida en cuenta, pero al mismo tiempo afirma: "la teoría del desarrollo, cuando se interpreta desde el punto de vista filosófico, lleva a la conclusión de que... el mundo no es, de ningún modo, producto de

[21] John Watson, *Comte, Mill and Spencer*, pág. 104.
[22] F. Engels, *Anti-Dühring*. ed. esp. cit., pág. 101.
[23] John Watson, *Comte, Mill and Spencer*, pág. 107.
[24] Ibídem.

la casualidad, y ha de ser examinado desde el punto de vista de la teleología inmanente".[25]

La concepción de Watson, que intenta conciliar la teoría evolucionista de Darwin —a menudo la tergiversa hasta ser imposible reconocerla— con la explicación teleológica del mundo, puede ser caracterizada como filosofía del evolucionismo teleológico, una de las formas del idealismo objetivo en absoluta contradicción con la ciencia natural.

Las otras dos partes del sistema filosófico de Watson —la filosofía del espíritu, que incluye en sí la filosofía de la moral, y la filosofía de lo absoluto o de la religión— están consagradas, sobre todo, a la fundamentación del idealismo, a la propagación de la moral religiosa y a refutar los principios de la filosofía materialista.

Watson examina las relaciones mutuas entre sujeto y objeto, y ello le da pie para someter a crítica el "dualismo absoluto", la contraposición radical del sujeto al objeto, de la conciencia a la materia, contraposición que, a su modo de ver, lleva a admitir la incognoscibilidad del mundo. Sin embargo, Watson contrapone al "dualismo absoluto" un monismo idealista de inspiración hegeliana.

Watson razona del siguiente modo: El sujeto conoce el objeto. Gracias a ello, el hombre adquiere determinado saber. Pero el objeto rectamente comprendido incluye al sujeto, dado que el objeto mismo es razón, intelecto. Comprender la naturaleza del mundo significa comprender como intelecto todo cuanto existe. "Hemos de reconocer —declara Watson— que el espíritu y la materia son idénticos por su naturaleza", que "la materia es una forma del espíritu".[26]

De sus proposiciones idealistas infiere Watson conclusiones reaccionarias en el plano religioso y ético. No se limita a propagar la religión, sino que está dispuesto a anatematizar a cualquier ateo e incluso al escéptico. "Si el hombre no puede identificarse con Dios —declara Watson— resultan inútiles todos sus esfuerzos para evitar que se aísle su propia individualidad limitada... si no puede identificar su voluntad con la voluntad de Dios, entonces, desde el punto de vista de lo absoluto. su virtud no es más que vacua apariencia."[27] El hombre debe subordinar su voluntad a la voluntad de Dios, tal es la esencia de la concepción ética de Watson.

El análisis del sistema filosófico de Watson —que abarca numerosas cuestiones, empezando por los fenómenos de la naturaleza y los principios del conocimiento humano y llegando hasta las cuestiones de moral— demuestra que dicha filosofía iba dirigida contra el materialismo y, en particular, contra el materialismo científico, y demuestra asimismo que constituía una mezcla ecléctica de distintas concepciones idealistas.

La evolución filosófica de Watson, desde el idealismo objetivo al franco dogmatismo religioso, tuvo su culminación en las llamadas conferencias de Gifford, que explicó en la Universidad de Glasgow en 1910-1912 y que se publicaron más tarde con el título de *Interpretación de la*

[25] John Watson, *Comte, Mill and Spencer*, pág. 123.
[26] Ibídem, pág. 117.
[27] Ibídem, pág. 295.

experiencia religiosa, obra en dos tomos calificada por los historiadores burgueses de la filosofía del Canadá como "trabajo que remata la carrera filosófica de Watson y termina con un apasionado monólogo en defensa de la fe con base racional en el idealismo".[28] En dichas conferencias, Watson se manifestó como acérrimo defensor de la fe religiosa e instó a la "reconstrucción" teológica de la filosofía, pues "sólo la teología puede defender los intereses religiosos del hombre; la teología sostiene que todas las formas del ser son manifestaciones de un principio espiritual único y que la auténtica vida del hombre estriba en la identificación con dicho principio espiritual. Si se vive con esta fe, se asegura el futuro del género humano".[29]

Fue, precisamente, en la propagación de una refinada ideología religiosa en lo que se manifestó, ante todo, la esencia de clase de la filosofía de Watson. A la burguesía canadiense le satisfacía por completo semejante concepción filosófico-religiosa que, en el fondo, consagraba el régimen capitalista, desviaba la atención de los trabajadores de la lucha de clases, les exhortaba a la humildad y a la obediencia y difundía la viciosa idea de que para asegurar el futuro basta en aceptar la necesidad de la fe religiosa.

A comienzos de siglo, en el Canadá se extiende la denominada "filosofía del realismo". Un rasgo característico del "realismo" canadiense es representar una reacción especial del "sentido común" burgués frente a las múltiples tendencias filosóficas norteamericanas y europeas que por aquel entonces comenzaron a penetrar en el Canadá y amenazaban con alcanzar una situación dominante en el país. En el "realismo" canadiense encontró su expresión la tendencia de los filósofos académicos a crear su propia filosofía. Cierto es que los filósofos "realistas" no lograron evitar la intensa influencia de los pragmatistas norteamericanos y de los idealistas subjetivistas europeos, en especial de los machistas, y sus tentativas de elaborar un método propio de filosofar se limitaron a crear un "ismo" más en el marco de la filosofía idealista. Pero la actitud crítica ante las corrientes que existían en el Occidente, aunque a menudo no pasaba de ser una actitud de compromiso, imprimió cierto sello específico a los pensadores de la escuela "realista".

El filósofo más renombrado de la escuela "realista" canadiense, creador del "realismo" en su país, fue *George Sydney Brett* (1879-1944); es autor de muchos trabajos científicos, de los cuales los más importantes son: *La filosofía de Gassendi* (1908) y la obra en tres tomos *Historia de la psicología* (1912-1921).[30]

Brett intenta mantenerse al margen de "los intereses especiales y limitados de los idealistas canadienses", que revisten sus ideas en forma abstracto-teorética y religiosa; subraya la necesidad de basarse en la concepción empírica del mundo vivo, "real", y de estudiar muy a fondo la "historia intelectual" de la humanidad. Sin embargo, al criticar los razo-

[28] *Philosophy in Canada* (A Symposium), pág. 9.
[29] Ibídem, pág. 9.
[30] Actualmente, los historiadores canadienses burgueses de la filosofía estiman en mucho la obra de Brett *Historia de la psicología*, subrayan que ésta fue "la primera obra fundamental sobre la historia de la psicología escrita en lengua inglesa".

namientos escolásticos de los idealistas, cae en otro extremo, rebaja el papel del pensamiento teórico que llega a conocer la esencia de los fenómenos, contrapone metafísicamente la percepción directa de la vida a la actividad abstrayente del intelecto humano. El hombre de ciencia, a juicio de Brett, "debe atenerse a la riqueza primaria del material en su integridad si quiere tener ante sí el mundo en que "florece el jardín de la vida"; si, en cambio, se aplica a la abstracción y simplifica, obtiene una esencia, una gota de perfume en vez de la flor lozana".[31]

Las concepciones estrechamente empíristas y positivistas de Brett encontraron su expresión, también, en su modo de entender el objeto de la historia de las ciencias, en particular, de la historia de la psicología. A juicio de Brett, "el historiador debe tender a registrar, no a interpretar... La historia de la psicología no debe predecir; debe constituir una descripción de las ideas acerca del alma y del desenvolvimiento de la conciencia humana, ha de ver la evolución de la misma a través del desarrollo de las creencias." [32]

Al no comprender la correlación dialéctica entre las fases sensible y racional del proceso cognoscitivo, Brett convierte la ciencia en registro formal de los acontecimientos, y al hombre de ciencia en un simple registrador de los mismos, que ni siquiera ha de plantearse el problema de la previsión científica. Semejante punto de vista del objetivismo burgués y del empirismo a ras de tierra, es incompatible con los requisitos que ha de cumplir una teoría verdaderamente científica, cuya primera obligación estriba en explicar las leyes generales que se dan en la esfera de investigación de la realidad objetiva, y en determinar cuáles son los caminos del movimiento ulterior de dicha esfera de investigación.

En el Canadá francés alcanzó una difusión predominante la filosofía tomista. Sabido es que ésta se convirtió, en todas partes, en doctrina filosófica oficial del catolicismo después de que el papa León XIII promulgó la famosa encíclica *Aeterni Patris* (1879), en la que el sumo pontífice de la Iglesia Católica Romana instaba a que se propagaran los principios básicos de la doctrina escolástica de Tomás de Aquino, teólogo medieval.[33]

Han servido y sirven de viveros principales de las ideas católicas en el Canadá, a la vez que de centros de difusión de la filosofía tomista en el país —aparte de las numerosas iglesias—, la Universidad de Laval, en Quebec, y las Universidades de Montreal y de Ottawa. Sin embargo, en el período a que nos venimos refiriendo no había en el Canadá un solo filósofo tomista más o menos destacado, ni se publicó una sola obra de relativa importancia. No ha de olvidarse, sin embargo, que las ideas filo-

[31] G. S. Brett, *The Philosophy of Gassendi*. Londres, 1908, págs. VI-VII.
[32] G. S. Brett, *History of Philosophy*, vol. I, Londres, 1912, págs. X, XI.
[33] El profesor de historia de la filosofía de la Universidad de Laval, Edmond Goudron, caracteriza, con las palabras que a continuación transcribimos, el papel dominante de la Iglesia Católica en la vida y en la ideología de la población francesa del Canadá. "Suele afirmarse que los franceses del Canadá —escribe— tienen su propia filosofía. Por lo visto sería más acertado decir que su estilo de vida, tengan o no tengan de ello conciencia, depende de... la tradición, que es sostenida y conservada por su Iglesia."

sóficas y sociológicas católicas, expuestas en consonancia con el espíritu del tomismo y la adhesión ciega a las encíclicas de los papas de Roma, se difundían y siguen difundiéndose hoy en día por medio de la prensa diaria y de revistas. En 1911 se creó en Montreal una Escuela Social Popular para luchar especialmente "contra la indiferencia en religión y contra el socialismo".[34]

Los tomistas canadienses, al igual que la mayor parte de sus correligionarios de otros países, siguiendo al pie de la letra a su maestro Tomás de Aquino, intentan "demostrar" la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la eternidad de la desigualdad social; se esfuerzan en vano por conciliar la ciencia con la religión, la razón con la fe, tergiversan la teoría de Aristóteles y peroran demagógicamente sobre el "universalismo" y el carácter "humanista" de su doctrina. El dogmatismo, el carácter estrechamente doctrinario y la osificación del pensamiento creador son rasgos cuya presencia en la filosofía tomista se han visto obligados a reconocer, a veces, sus propios partidarios canadienses. "Es perfectamente natural que haya quien se sorprenda —escribe el tomista canadiense Goudron— de que pueda garantizarse la libertad de filosofar si el filósofo se ve obligado a seguir siempre el pensamiento de Tomás de Aquino." [35] En un esfuerzo para justificar en lo posible el carácter dogmático de la filosofía tomista en el Canadá, Goudron declara: "El tomista no cree que se limita a reproducir o comentar una filosofía definida de una vez para siempre, sólo porque se apoya en una misma doctrina para resolver las tareas corrientes. A su entender, se puede hacer una aportación efectiva en filosofía incluso si no construye un nuevo sistema y no se mejora la base de la filosofía existente." [36]

El tomismo, como doctrina filosófica idealista objetiva, somete a crítica algunos principios del idealismo subjetivo. Pero dicha crítica no rebasa los límites del idealismo. Los tomistas consideran que su verdadero enemigo es el materialismo.

El tomismo, en el Canadá del período indicado, nos ofrece una muestra típica de la teoría del idealismo abiertamente combativo, orientado, ante todo, contra la conciencia creciente de las masas y en defensa del orden capitalista existente.

El pensamiento teórico en el movimiento obrero del Canadá. Ya entre 1860 y 1880 existieron en el Canadá círculos marxistas de la I Internacional, que sentaron las bases de una organización socialdemócrata. "Pero no ha de creerse —observa Tim Buck, dirigente del Partido Comunista Canadiense— que el desarrollo del movimiento marxista en el Canadá haya constituido un movimiento ininterrumpido en línea ascendente. Ha ido cristalizando poco a poco en una organización que abarcara a todo el país..." [37]

[34] Maurice Tremblay y Albert Faucher, *L'enseignement des sciences sociales au Canada de langue française*, Royal Commission Studies, Ottawa, 1951, pág. 192.

[35] E. Goudron, "French-Canadian Philosophers". En *The Culture of Contemporary Canada*, Nueva York, 1957, pág. 275.

[36] E. Goudron, *French-Canadian Philosophers*, págs. 281-282.

[37] Tim Buck, *Treinta años de movimiento comunista en el Canadá (1922-1952)*, Moscú, 1954, pág. 14.

En los últimos años del siglo pasado se difunden las ideas marxistas. Surgen Ligas socialistas. Los socialistas canadienses comprenden la necesidad de modificar radicalmente las relaciones sociales y en 1904 fundan el Partido Socialista. Aparecen, además, diferentes organizaciones adheridas, en calidad de secciones locales canadienses, al Partido Obrero Socialista de los Estados Unidos, así como numerosos partidos obreros locales. Pese a la existencia de gran número de organizaciones de partido, hasta que se creó el Partido Comunista, en 1922, no hubo en el Canadá un partido político que pudiera encabezar el movimiento obrero.

El Partido Socialista del Canadá no contaba con amplias masas de obreros; no entraron a formar parte de él los sindicatos, como ocurrió en otros países. Por otra parte, el espíritu revolucionario, cada vez mayor, de las masas, planteó al Partido Socialista del Canadá una misión histórica de gran responsabilidad en cuanto a la dirección política e ideológica del movimiento obrero. No obstante, como indica Tim Buck, "el Partido Socialista del Canadá no tenía fuerzas suficientes para cargar con el peso abrumador de tales obligaciones históricas. Sus dirigentes comprendían la teoría de Marx en un sentido tan estrecho y limitado que, en el fondo, ésta resultaba antimarxista; negaban su esencia dinámicamente revolucionaria. En su propaganda negaban el papel especial del proletariado en las transformaciones sociales".[38]

En el movimiento obrero del Canadá eran sumamente fuertes los elementos del sindicalismo, que se manifestó en la actividad de la organización norteamericana Obreros Industriales del Mundo, organización que contó con numerosas secciones en el Canadá entre 1905 y 1921. Los sindicalistas negaban los principios fundamentales del marxismo: la dictadura del proletariado como instrumento de la revolución proletaria, la misión dirigente del partido en el movimiento obrero, y sobrevaloraban el papel de la huelga general. Eran, sobre todo, reaccionarias las manifestaciones de los "teóricos" del sindicalismo que declaraban necesaria la "revolución llevada a cabo aplicando la táctica de los brazos cruzados".

Constituía un obstáculo para que las ideas marxistas prendieran en la conciencia de las amplias capas de la clase obrera canadiense, por una parte, el soborno y la corrupción de que era objeto la capa alta de la clase obrera, y, por otra, la gran influencia que sobre las masas ejercía la ideología burguesa predominante, en particular la filosofía idealista, la cual, aliada con la Iglesia, intentaba ahogar, por todos los medios, las ideas avanzadas filosóficas y político-sociales. V. I. Lenin, en sus *Cuadernos sobre el imperialismo,* bajo la rúbrica *Movimiento obrero en el Canadá* ("se ha aburguesado"), escribe la siguiente nota, extraída de la revista *Neue Zeit* correspondiente al número de septiembre de 1913, nota en que se expone con extraordinaria veracidad y exactitud la situación que se había creado en el Canadá: "...La parte calificada de la *clase obrera,* sobre todo la de lengua inglesa, *se ha aburguesado por completo.* Sus ideas acerca de los sindicatos profesionales coinciden aún enteramente con las ideas de las viejas tradeunions inglesas, de limitado

[38] Tim Buck, *Treinta años de movimiento comunista en el Canadá (1922-1952),* Moscú, 1954, págs. 17-18.

horizonte. A eso se añade que, en el aspecto espiritual, se encuentran aún por completo bajo el poder de la Iglesia." [39]

Las complicadas condiciones en que debían abrirse paso y extenderse las ideas marxistas en el movimiento obrero canadiense no sólo no debilitaron la decisión de los marxistas de dicho país para crear un partido auténticamente marxista de la clase obrera, sino que, por el contrario, aun les sirvieron de estímulo. Bajo el influjo de los acontecimientos políticos internacionales de más importancia, sobre todo de la Revolución socialista que se cernía ya en el horizonte de Rusia, se activó sensiblemente el espíritu revolucionario de las masas trabajadoras del Canadá. "En 1917, los trabajadores canadienses —escribe Tim Buck en el artículo *La Revolución de Octubre y el movimiento obrero canadiense*— se encontraban en una situación en extremo difícil, a la que les llevó la desorganización de la clase obrera. Pero ese año señala también el comienzo de la renuncia gradual, por parte de la clase obrera, al papel de víctima indefensa de las condiciones creadas: de las condiciones de la explotación capitalista." [40]

*

En la segunda mitad del siglo pasado y a comienzos del actual, la corriente filosófica predominante en el Canadá fue la filosofía idealista burguesa.

Las condiciones específicas en que surgió y se formó el Canadá, que es, en realidad, un Estado binacional, determinaron que adquirieran influencia preponderante diversos sistemas de la filosofía burguesa de Inglaterra y de los Estados Unidos (Canadá inglés) y la filosofía católica del tomismo (Canadá francés).

Las distintas escuelas de la filosofía burguesa: idealismo intelectual, realismo, tomismo, lucharon contra la filosofía materialista y contra las ideas materialistas en la ciencia natural; en estrecha alianza con la religión, consagraban "teóricamente" el sistema capitalista y se manifestaban contra los movimientos sociales avanzados.

Los filósofos idealistas más famosos del Canadá, burgueses, como Murray, Watson y otros, combinaron ecléctícamente en sus trabajos elementos del idealismo subjetivo y del idealismo objetivo, combatieron duramente la teoría evolucionista de Darwin y propagaron la teoría anticientífica del evolucionismo teológico.

Desde la década del 70 del siglo pasado, y a consecuencia de la agudización de la lucha de clases, empiezan en el Canadá las manifestaciones organizadas de la clase obrera, se eleva la conciencia política de los trabajadores y en el movimiento obrero penetran las ideas socialistas.

Obstaculizaban la difusión de las ideas marxistas el oportunismo de los dirigentes de derecha de los sindicatos profesionales, los elementos sindicalistas del movimiento obrero, así como la gran influencia de la ideología burguesa sobre las masas. Después de la Gran Revolución So-

[39] V. I. Lenin, *Cuadernos sobre el imperialismo*, Moscú, 1939, pág. 534.

[40] Véase *La Gran Revolución de Octubre y el movimiento de liberación mundial*, t. II, Moscú, 1958, pág. 13.

cialista de Octubre, que ejerció una extraordinaria influencia sobre el movimiento obrero del Canadá, empieza la progresiva unificación de las acciones de los trabajadores, y surge un partido auténticamente marxista que une en sus filas a las fuerzas más avanzadas de la clase obrera y de todo el pueblo canadiense.

CAPITULO XX

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO DE LOS PAISES LATINOAMERICANOS A FINALES DEL SIGLO XIX Y COMIENZOS DEL XX

A finales del siglo XIX y principios del XX, pese a cierto desarrollo del capitalismo, los países latinoamericanos seguían siendo países sumamente atrasados. El obstáculo principal para el desarrollo de las relaciones capitalistas en ellos era la penetración económica y política de las grandes potencias imperialistas, con la particularidad de que el imperialismo norteamericano empezaba a desplazar gradualmente a otros países (Inglaterra, Francia, etc.). Esto dio lugar a un nuevo auge del movimiento de liberación nacional de los pueblos latinoamericanos, pues empezaron a comprender que los colonizadores españoles habían sido sustituidos por otros nuevos, aún más rapaces.

En el campo subsistían las relaciones feudales. Los campesinos se manifestaban frecuentemente contra los terratenientes y latifundistas, que se habían apropiado de las mejores tierras.

El desarrollo de las relaciones capitalistas llevó consigo el incremento de los efectivos de la clase trabajadora, que se incorporó cada vez más decididamente a la lucha económica y, después, a la lucha política. La elevación de la conciencia de clase del proletariado fue un factor importante en la lucha ideológica de este período.

La agudización de las contradicciones de clase condicionaba, en gran medida, la circunstancia de que la lucha entre el materialismo y el idealismo en la filosofía latinoamericana de este período se agudizase considerablemente. Una de las principales corrientes de la filosofía idealista, que expresaba los intereses de la clase más reaccionaria, la de los grandes terratenientes, seguía siendo la filosofía católica, que ahora adoptaba la forma del neotomismo.

El positivismo, que se había difundido ampliamente en todos los países latinoamericanos en el último cuarto del siglo XIX, a principios del siglo XX empezó a perder su influencia y fue sometido a una amplia crítica tanto desde la derecha como de la izquierda. En este período, una serie de pensadores burgueses, que al principio se habían sumado al positivismo y educado en su espíritu, rompieron con él y adoptaron las posiciones del intuicionismo, pragmatismo, nietzscheanismo y misticismo cristiano.

El positivismo fue también objeto de una dura crítica de izquierda por parte del materialismo. El materialismo científico, que se había difundido

considerablemente a finales del siglo XIX en los países latinoamericanos, continuó desarrollándose también en el siglo XX. Sus representantes se manifestaron contra el subjetivismo y el agnosticismo, propio de la corriente positivista.

A comienzos del siglo XX, una serie de pensadores —José Ingenieros, en la Argentina; Euclides da Cunha, en el Brasil, y otros— eran partidarios del materialismo científico y, bajo la influencia del auge del movimiento obrero, se acercaron al socialismo. Como representantes de las capas democráticas progresistas se pronunciaron por la independencia nacional, en defensa de la cultura nacional y en favor de los intereses de las masas populares oprimidas.

Un nuevo e importante factor de la lucha ideológica en los países latinoamericanos fue la propagación de la teoría socialista y de las ideas marxistas, a pesar de que en este período el marxismo no había alcanzado todavía una amplia difusión. En el período que estamos examinando, las principales obras económicas y filosóficas de los clásicos marxistas no se conocían aún en América Latina. El marxismo se presentaba principalmente como una doctrina política. Al mismo tiempo, las ideas socialistas eran desfiguradas con frecuencia por los líderes reformistas y anarquistas, que por regla general encabezaban el movimiento obrero de los países latinoamericanos.

I. Brasil.

El derrocamiento de la monarquía y la instauración de la República en el Brasil, en 1889, se llevó a cabo sin la participación de las masas populares y no condujo a cambios revolucionarios. A causa del débil desarrollo del capitalismo, el poder republicano cayó, en fin de cuentas, en manos de la oligarquía terrateniente y del capital comercial, estrechamente vinculados con el capital extranjero, en particular con el inglés, y, posteriormente, con el norteamericano.

En el país empezó a desarrollarse el movimiento obrero y socialista, agudizándose la lucha ideológica.

Los ideólogos reaccionarios desataron una encarnizada campaña no sólo contra las teorías socialistas, sino también contra las ideas progresistas contenidas en las doctrinas de Tobías Barreto, Silvio Romero y otros representantes del materialismo científico.

El representante más destacado de la filosofía idealista brasileña de este período fue *Raimundo de Farias Brito* (1862-1917). Sus trabajos filosóficos constan de dos series. La primera de ellas, titulada *Finalidad del mundo,* comprende cuatro volúmenes: *La filosofía como actividad permanente del espíritu humano* (1894), *La filosofía moderna* (1899), *Evolución y relatividad* (1905) y *La verdad como regla de la acción* (1905). La segunda serie, *Ensayos sobre la filosofía del espíritu,* consta de dos volúmenes: *La base física del espíritu* (1912) y *El mundo interior* (1914).

Las concepciones filosóficas de Brito eran eclécticas e inconsecuentes. Bajo la influencia de las corrientes de moda en Europa y Estados Unidos

cambió con frecuencia de opinión. Sus primeros trabajos contenían elementos materialistas, pero, más adelante, adoptó definitivamente las posiciones del idealismo. Las tareas de la filosofía, como las de la propia vida, las concebía Brito como una reforma moral, tendiente a "salvar" a la sociedad burguesa contemporánea de la crisis social.

Brito se percata de que esta crisis social es producto "del contraste entre el dominio de unos cuantos y la miseria de la inmensa mayoría de la población".[1] Pero, en vez de buscar la solución en la revolución social, Brito, con un espíritu idealista y fideísta, la busca en la reforma moral, en la renovación de la fe, en la creación de una nueva religión; ya que, según él, "todas las religiones contemporáneas están muertas".[2]

En la doctrina de Brito, la filosofía, la moral y la religión se identifican. La filosofía —escribe— es no sólo un conocimiento científico abstracto, sino una fuerza moral y social capaz de regenerar la sociedad; ella es precisamente, a juicio suyo, "la religión salvadora del futuro".

Los ideólogos militantes de la reacción burguesa, especialmente los católicos, proclamaron a Brito como "el más original y destacado pensador brasileño",[3] "el pionero de la reacción espiritualista en el Brasil".[4]

Un ardiente partidario de la reacción espiritual en el Brasil fue el combativo oscurantista *Jackson de Figueiredo Martins* (1891-1928). Expone sus concepciones filosóficas en sus trabajos: *Algunas meditaciones sobre la filosofía de Farias Brito* (1916) y *Pascal y las búsquedas contemporáneas* (1922).

Mostrándose franco partidario del fideísmo y el misticismo, Figueiredo escribe: "Mi divisa es la de San Anselmo: Creo para entender, pues si no creyese no podría entender." [5]

Figueiredo fue un enemigo irreconciliable del socialismo. Desarrolló una febril actividad para "salvar", con ayuda de la religión católica, a la sociedad capitalista "descompuesta por el socialismo y la iconoclastia bolchevique". Con este objetivo, Figueiredo fundó el Centro Don Vital y la revista *A Orden*, que fueron siempre armas de combate de la Iglesia católica en su lucha contra las ideas progresistas y, ante todo, contra las ideas del comunismo.

Las teorías reaccionarias filosóficas y sociológicas fueron impugnadas por los partidarios del materialismo científico y de las doctrinas socialistas. Un destacado representante brasileño del materialismo científico durante este período fue *Estelita Tapajós*. En 1898 publicó su obra más importante: *Ensayos de filosofía y ciencia*, en los que se pronunciaba contra el idealismo, la religión y la mística a la vez que defendía el saber científico. Tapajós era partidario del materialismo y evolucionismo de Haeckel. Suponía que el fundamento de todo lo existente reside en la sustancia

[1] Cita tomada de Cruz Costa, *Contribuçao a historia das ideas no Brasil*, Río de Janeiro, 1956, pág. 323.
[2] Leonel Franca. *Noçoes de historia de filosofía*, Río de Janeiro, 1955, pág. 325.
[3] Ibídem. pág. 313.
[4] A. S. Reulet, *La filosofía latinoamericana contemporánea*, Wáshington, 1949, página 16.
[5] Jackson de Figueiredo, *Algunas reflexoes sobre a filosofía de Farias Brito*. Cita de A. S. Reulet, *La filosofía latinoamericana contemporánea*, págs. 310-311.

material, y que el mundo entero —físico, biológico, psíquico y social— representa diversas formas de combinarse el átomo. Tanto el átomo y la célula como el hombre, según Tapajós, son tres "modos" fundamentales de la evolución de una sustancia material única en tres diferentes dominios del ser: físico, biológico y social.

Tapajós trató de explicar las leyes del desarrollo histórico de la humanidad. Pronunciándose contra la interpretación voluntarista e idealista subjetiva de los fenómenos sociales afirmó que éstos también se hallan sujetos a leyes objetivas tan necesarias como las de la naturaleza.

Pero Tapajós no tenía idea de las verdaderas leyes del desarrollo social. Aunque se proclama a sí mismo partidario de la ley biogenética de Haeckel, trasplanta mecánicamente esta ley a la sociedad y llega a la falsa teoría del desarrollo cíclico de la humanidad. A juicio suyo, existen cuatro grandes ciclos de la civilización: asiático, grecorromano, europeo y americano, con la particularidad de que los dos primeros ya se han desintegrado, el europeo empieza a descomponerse y el último inicia su formación.

Tapajós acusa justamente a la civilización capitalista europea de no haber resuelto los problemas económicos, sociales y científicos que preocupan a la humanidad y predice el fracaso inevitable de la civilización. Sin embargo, pese a la aguda crítica a que somete el capitalismo, no acierta a ver la salida del atolladero en que se encuentra el sistema capitalista. Tapajós explica la "desintegración del ciclo europeo" por el agotamiento orgánico de la "raza europea" y ve la salvación en la emigración y en la repoblación de nuevas regiones, merced a lo cual se aseguraría la "continuación de la trayectoria progresiva del desarrollo, o sea la evolución ascensional de los organismos".[6]

Tapajós cometió también otros errores al interpretar los fenómenos sociales. pero, pese a ellos, ocupa un lugar eminente entre los pensadores progresistas brasileños, que combaten la escolástica y el idealismo.

Destacado pensador progresista del Brasil, a principios del siglo XX, fue también el escritor y sociólogo *Euclides da Cunha* (1866-1909).

Da Cunha no escribió trabajos especiales sobre sociología. Sus ideas sociológicas las expone en su principal obra: *O Sertões*, y en decenas de artículos y ensayos sobre temas históricos y científicos, publicados en distintas fechas. La mayoría de esos artículos fueron recopilados en *Contrastes y comparaciones* (1907) y *En los campos de la historia* (1909).

La obra de Da Cunha se caracteriza por la contradicción entre sus concepciones teóricas eclécticas, en gran parte erróneas, y sus aspiraciones político-sociales progresistas. En las ideas filosóficas de Da Cunha influyeron Comte, Spencer, Huxley y Mach.

En sociología, Da Cunha era partidario del determinismo geográfico. En este dominio, ejercieron importante influencia sobre él Gumplowicz, Ratzel, Buckle y otros representantes de la "antropogeografía". Confundiendo la lucha de clases con la de las razas, Da Cunha, siguiendo a Gumplowicz, sostenía el punto de vista reaccionario de que "el aplasta-

[6] Cita de L. Washington Vita, "Estelita Tapajós, ¿precursor de Spengler?". En *Anais do I Congreso Brasileiro de Filosofía*, São Paulo, 1950, pág. 206.

miento de las razas débiles por las fuertes es la fuerza motriz de la historia".[7]

Al mismo tiempo, Da Cunha era un demócrata convencido y defensor de los intereses populares.

Fue asimismo uno de los primeros pensadores brasileños que vieron en Marx a un eminente maestro del socialismo. "Sólo gracias a Marx —escribía Da Cunha— el socialismo científico empezó a hablar un idioma firme, claro y positivo."[8] Pretendiendo entender las ideas principales de las teorías de Marx, Da Cunha escribe: "La única fuente de la producción y de su fruto inmediato —el valor— es el trabajo. Ni la tierra, ni la máquina, ni el capital, aun considerados en conjunto, pueden crear nada sin el trabajo del obrero."[9]

Para poner fin a la "injusticia criminal, que el egoísmo del capitalismo agudiza todavía más", es imprescindible —escribe Da Cunha— "la socialización de los medios de producción y circulación".[10] Para conseguir este objetivo, señala la posibilidad de dos caminos diversos: la transformación pacífica y la revolución violenta, pero indicando justamente que la elección de uno u otro camino depende del modo como reaccionen las clases dominantes ante las transformaciones socialistas. Da Cunha estaba convencido de que las leyes objetivas del desarrollo social conducen inevitablemente al triunfo del socialismo.

Este pensador brasileño siguió con interés los acontecimientos revolucionarios en Rusia. Después de advertir que es inevitable el choque entre las dos Rusia: la nueva Rusia, la de los pensadores y artistas, y la tradicional, la de los zares",[11] expresó la firme convicción de que este conflicto terminaría inevitablemente con la victoria de la nueva Rusia, la Rusia progresista.

Da Cunha no se mostró consecuente en sus ideas socialistas, asimiló sólo algunas tesis del marxismo y, en esencia, siguió siendo un revolucionario pequeñoburgués y demócrata, que simpatizaba con el marxismo.

Las ideas socialistas alcanzaron una difusión más amplia a principios del siglo XX. En los años 1890-1891 aparecieron los primeros periódicos obreros, en los cuales se exhortaba a la creación de un partido obrero; entre ellos estaban *El Amigo del Pueblo* (1890), *El Futuro* (1890), *Los Obreros* (1891), *El Primero de Mayo* (1891) y otros. En los años 90 se fundó la primera organización marxista del país: el Centro Socialista, en la ciudad de São Paulo. En 1896, este Centro empezó a editar su propio órgano de expresión, *El Socialista*, que fue el primer periódico que propagó en el país las teorías de Marx y Engels.

Pero junto con el marxismo, en el movimiento socialista brasileño, penetraron también en este período las ideas anarquistas de Proudhon, Bakunin, Kropotkin y otros. Como resultado del carácter semiartesanal de la industria del país y la insuficiente madurez de la clase obrera bra-

[7] Euclides da Cunha, *Os Sertoes*, Río de Janeiro, 1957, pág. 11.
[8] Euclides da Cunha, *Un velho problema. Contrastes e confrontos*, Ponto, 9 ed., (s.a.), pág. 237.
[9] Ibídem, págs. 237-238.
[10] Ibídem, pág. 239.
[11] Ibídem, pág. 107.

sileña, el movimiento marxista no alcanzó entonces éxitos importantes. Desde 1906 el anarquismo fue la corriente imperante en el movimiento obrero, lo que perjudicó considerablemente a su desarrollo a la vez que dificultó la creación de un verdadero partido obrero revolucionario.

2. México.

A principios del siglo XX, México seguía siendo un país débilmente desarrollado, agrario, en el que cerca del 80% de la población se dedicaba a la agricultura.

En el campo subsistían las relaciones semifeudales. La tierra pertenecía a los grandes latifundistas. La economía del país estaba bajo el dominio de los monopolios extranjeros.

La opresión económica del pueblo iba acompañada de un despiadado terror político. En el país estaban prohibidos los partidos políticos, los sindicatos y las cooperativas. Sin embargo, pese a ello, crecía el movimiento revolucionario, dirigido tanto contra los capitalistas y terratenientes nacionales como contra la preponderancia de los monopolios extranjeros; en efecto, los obreros organizaban huelgas y los campesinos se negaban a trabajar para los terratenientes. En noviembre de 1910 estalló un levantamiento en Puebla, que puede considerarse como el comienzo de la revolución democrático-burguesa en México. Al principio, la revolución tenía un carácter agrario. Las reivindicaciones principales de los campesinos se recogían en el plan presentado en 1911 por el gran jefe de los campesinos revolucionarios, Emiliano Zapata. La debilidad de la revolución mexicana estaba determinada por su falta de preparación y por la inexistencia de un partido obrero. Sin embargo, los obreros, mal organizados al comienzo de la revolución, empezaron a crear, en el transcurso de ella, sus propias organizaciones y a presentar sus propias reivindicaciones. Pese a la influencia predominante del reformismo y del anarquismo en el movimiento obrero, en el curso de la revolución se formó y fortaleció la conciencia de clase del proletariado, que se convirtió así en un factor importante en la lucha ideológica y política de este período.

El desarrollo de la revolución se reflejó en la lucha ideológica. La mayoría de los ideólogos burgueses, temerosos del desarrollo del movimiento revolucionario y de la elevación de la conciencia de clase de los obreros, se manifestaron contra las ideas socialistas y materialistas que, por diferentes caminos, penetraban en México.

A principios del siglo XX la filosofía católica en México seguía ejerciendo una influencia considerable en muchos dominios de la vida social y, especialmente, en la educación pública. Los últimos años del siglo XIX y principios del XX fueron, para la filosofía católica en México, un período de reorganización de acuerdo con la Encíclica de León XIII "Aeterni Patria", de 1879, en la que la doctrina filosófica de Tomás de Aquino se proclamaba doctrina oficial del catolicismo.

Un ejemplo característico de la filosofía católica en México es el libro del fraile dominico Guillermo García: *El tomismo y el neotomismo* (1903), libro que constituye un documento del catolicismo militante. En él se in-

tenta demostrar la necesidad del neotomismo y de la difusión de la filosofía medieval con una nueva fisonomía.

El positivismo, que en el último cuarto del siglo XIX había alcanzado una amplia difusión en México, en la primera década del siglo XX mantenía aún su influencia; empero, entre los filósofos burgueses se planteaba cada vez con más insistencia la necesidad de completar y perfeccionar el positivismo con otras formas de la filosofía idealista. En 1908, el Ateneo de la Juventud, círculo al que pertenecían también algunos filósofos, encabezó una campaña contra el positivismo, tratando de sustituirlo por el intuicionismo, el irracionalismo y otras corrientes idealistas a la sazón en boga en Europa occidental.

Una relevante figura de la filosofía idealista mexicana de ese período fue *Antonio Caso* (1883-1946). Las obras principales escritas en el primer cuarto del siglo XX, y en las que se exponían sus concepciones, filosóficas y sociológicas, son: *La filosofía de la intuición* (1914), *Problemas filosóficos* (1915), *La filosofía y doctrinas morales* (1915), *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* (1919).

Caso, ecléctícamente, combinó en su concepción del mundo las ideas filosóficas de Boutroux, Bergson, Husserl y Mach. En una serie de cuestiones mantuvo una posición afín al pragmatismo y, especialmente en los últimos años de su vida, se apasionó por la filosofía religiosa.

Es característico de la filosofía de Caso el intento de conjugar las concepciones idealistas subjetivas con el idealismo objetivo de inspiración cristiana. Aceptando la doctrina escolástica de la materia y la forma, Caso empleó también otros elementos de esta filosofía, ante todo, la doctrina teológica de la finalidad. La materia y la forma —dice Caso— necesitan de la finalidad, sin la cual no es posible interpretar la vida. Respondiendo a la pregunta sobre el valor del mundo, Caso afirmó que el valor es solamente la forma de manifestarse la finalidad de las cosas. Todos los fenómenos en el mundo, según Caso, existen de acuerdo con el principio de la "economía", que él comprendió como una tendencia al mínimo gasto de fuerza. Sin embargo, el principio de economía no es una cosa fatal, ya que el hombre puede superarlo gracias al desinterés que manifiesta en el arte creador y se complementa con la caridad cristiana.

La teoría de Caso está dirigida, en primer lugar, contra el materialismo. "Los materialistas —escribió Caso— no ven lo característico de la vida, por lo mismo que no es su material." [12]

Pronunciándose desde posiciones subjetivistas contra las ideas del determinismo, Caso definió la ley como norma o forma de expresión de algunos aspectos de la realidad por la razón humana, la cual, en efecto, está infinitamente lejos de tales normas. Según Caso, "ley quiere decir descripción-abstracción, simplificación práctica, útil, esquematismo".[13]

Es característico del sistema filosófico de Caso la negación del desarrollo. "El progreso... —dice Caso— no puede afirmarse como ley de la

[12] Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, México, 1943, pág. 31.
[13] Ibídem, pág. 63.

humanidad." [14] La idea de la ausencia del desarrollo, Caso la traslada también al dominio de la ética, afirmando que es inútil pretender la renovación moral, y que lo único que le resta al hombre es manifestar su "caridad" y creer en Dios.

Los libros de Caso, escritos en un período de agudos conflictos de clase, en un período de lucha revolucionaria del pueblo mexicano, al negar la posibilidad de una renovación social y exhortar a los hombres a renunciar a la lucha por un futuro mejor, adormeciéndolos con las consignas farisaicas de la "caridad" cristiana, desempeñaron un papel reaccionario político e ideológico, testimoniando así el miedo de la burguesía mexicana ante el auge del movimiento revolucionario de las masas.

En la primera mitad del siglo XX, la lucha entre el materialismo y el idealismo en México se desarrolló con nueva fuerza. La corriente filosófica más avanzada en este período siguió siendo el materialismo científico, que propagó y difundió las teorías de la evolución de Darwin y el monismo materialista de Haeckel.[15] Los representantes de esta tendencia solían ser poco consecuentes y algunas cuestiones las resolvían en un sentido positivista espenceriano y materialista vulgar. Desde el punto de vista filosófico tienen importante interés los trabajos de los materialistas científicos: *La materia, la inteligencia y la vida* (1901), de Fortunato Hernández; *Psicología* (1902), de Enrique O. Aragón, y *Nociones de biología* (1904), de Alfonso L. Herrera.

Los autores de estos trabajos trataban de interpretar los principales descubrimientos científicos del siglo XIX desde un punto de vista materialista. como resultado de lo cual llegaron a la conclusión de que todos los fenómenos de la naturaleza se hallan condicionados por los cambios y desarrollo de un fundamento material único. Así, Herrera escribió: "En el mundo sólo hay materia y movimiento, o más bien, como el movimiento no es sino un acto de la materia, hay sólo materia en movimiento." [16] Al mismo tiempo, Hernández subrayó que "la materia es eterna: podrá transformarse, cambiar de estado y combinarse de diferentes modos; pero ni ha salido de la *nada* ni podrá volver a la *nada*".[17] La diversidad de formas en que se manifiesta la materia se halla determinada, según los materialistas científicos mexicanos, por las diferentes formas de movimiento de sus átomos: "La organización de la materia no es más que el resultado de un modo especial de movimiento o vibración de los átomos." [18]

Los materialistas científicos mexicanos utilizaron ampliamente en sus trabajos las ideas de Haeckel y Darwin.

Un defecto esencial de las concepciones filosóficas de los materialistas

[14] Antonio Caso, *La existencia como economía, como desinterés y como caridad*, ed. cit., pág. 150.

[15] Muchos investigadores burgueses de la historia de la filosofía en México, como Samuel Ramos, Leopoldo Zea y otros, silencian en sus trabajos el hecho importante de que en México existía una serie de pensadores materialistas que se oponían al idealismo y, en primer lugar, a la religión y a la teología.

[16] Alfonso Herrera, *Nociones de biología*, México, 1904, pág. 30.

[17] Fortunato Hernández, *La materia, la inteligencia y la vida*, México, 1901, página 19.

[18] Ibídem, pág. 20.

científicos mexicanos era su carácter metafísico. Desconociendo la dialéctica y limitándose a la concepción evolucionista del desarrollo, no estaban en condiciones de explicar una serie de cuestiones fundamentales y, en primer lugar, la de la fuente de los cambios y del desarrollo de la naturaleza ni mostrar claramente en qué se diferencian cualitativamente la vida y sus leyes de los fenómenos físico-químicos.

En su búsqueda de esas explicaciones llegaron a conclusiones contradictorias. Así, Hernández habla de la racionalidad de la naturaleza: "La inteligencia es una cualidad de la materia; es un modo de movimiento de sus átomos, producido por una vibración especial del éter, y la fuerza vital no es más que una manifestación de esa inteligencia, realizada en condiciones especiales." [19] En otra parte, afirmó que "la inteligencia precede y preside la organización de la materia".[20]

Una característica especial del materialismo científico, que distingue a éste del positivismo, fue su actitud negativa hacia el agnosticismo y su fe en la fuerza poderosa de la razón humana.

A principios del siglo XX, la difusión de las ideas marxistas en México, iniciada en el último cuarto del siglo XIX,[21] se debilitó considerablemente. Esto se explica por las crueles medidas represivas adoptadas por el régimen porfirista contra el movimiento obrero.

Sólo la victoria de la revolución democrático-burguesa en México y la proclamación, en febrero de 1917, de la nueva Constitución democrática, en la que se recogían algunas reivindicaciones importantes planteadas en el curso de la lucha revolucionaria, crearon las condiciones para un nuevo auge del movimiento obrero y para el desarrollo de las ideas marxistas.

3. Cuba.

Después de ser derrocado en 1898 el régimen colonial español y de ser proclamada "República independiente", Cuba cayó bajo la dependencia de los Estados Unidos. Esta dependencia fue afianzada por una serie de actos constitucionales y convenios que, de hecho, pusieron al país bajo la tutela norteamericana. Pero el pueblo cubano no cesó la lucha contra sus esclavizadores. En el país prosiguieron las agitaciones populares y la lucha de liberación nacional entró en una nueva etapa de desarrollo.

Durante el primer cuarto del siglo XX, la filosofía progresista y el pensamiento político-social de Cuba, continuando las tradiciones materialistas y liberadoras de José Martí y de otros hombres avanzados del siglo XIX, se pronunciaron contra la filosofía católica, que tenía aún una influencia importante bajo la forma del neotomismo, y contra diversas teorías idealistas en boga que habían penetrado en Cuba. Un eminente

[19] Fortunato Hernández, *La materia, la inteligencia y la vida*, México, 1901, página 12.
[20] Ibídem, pág. 115.
[21] Véase el capítulo VI del tomo IV de la presente Historia de la filosofía, ed. esp. cit.

representante del pensamiento filosófico y social progresista de finales del siglo XIX y principios del XX fue Enrique José Varona (1849-1933). Después de liberarse Cuba del régimen colonial español, Varona dirigió la cátedra de Filosofía de la Universidad de La Habana. En 1901 escribió *Lecciones de psicología;* en 1902, *Nociones de lógica,* y en 1905, *El imperialismo a la luz de la Sociología,* así como una serie de artículos, en los que analizó importantes cuestiones de sociología, estética y educación. En 1905 vieron la luz en Nueva York sus *Lecciones sobre los fundamentos de la moral.*

Las concepciones filosóficas de Varona son materialistas en lo fundamental, aunque algunas ideas suyas son afines al positivismo. Pero, en general, Varona adopta una actitud crítica hacia el positivismo. Lo que critica, sobre todo, en esta doctrina es su idealismo y agnosticismo. La misión de la ciencia y la filosofía, según Varona, es investigar la naturaleza y definir las leyes fundamentales de su desarrollo. Para Varona el mundo consiste en la multiplicidad de modificaciones de una base material única, sujeta a las leyes generales del desarrollo.

Varona aborda los problemas de la teoría del conocimiento desde posiciones materialistas. La conciencia es producto del desarrollo histórico del hombre y constituye el grado más alto de la diferenciación orgánica.

En todos sus trabajos, Varona subraya con particular fuerza el contenido objetivo del pensamiento. Del hecho de que el hombre debe estudiar y conocer el mundo de acuerdo con las llamadas leyes de la razón no se desprende, dice Varona, que "el mundo esté constituido según esas leyes".[22]

El mundo real para Varona no es sólo la base de nuestros conocimientos, sino la esfera donde se comprueba su veracidad. "Los hechos tienen que servirnos de último criterio." [23]

En los trabajos sociológicos de Varona se manifiesta claramente su patriotismo, el amor a su pueblo y a la causa de su liberación, a la que consagró la mayor parte de su vida.

Pero, durante mucho tiempo, Varona consideró equivocadamente que la teoría de la evolución de Spencer era la interpretación más acabada del desarrollo histórico. Sin embargo, posteriormente se convenció cada vez más de sus insuficiencias y de la imposibilidad de resolver con ayuda de ella los complejos problemas de la realidad.

En algunos de sus trabajos, expuso la idea de que los fenómenos económicos son la principal fuerza motriz del desarrollo de la sociedad. "...La causa más eficaz de la inestabilidad que presenta nuestro pueblo desde hace casi un siglo ha de buscarse en su estructura económica y en los cambios que ha sufrido en la repercusión de ese hecho capital en los otros elementos de la vida colectiva." [24]

Varona fustigó en sus trabajos a los explotadores del pueblo, exhortando a luchar contra toda clase de explotación y opresión. Denunciando la política colonialista de los Estados imperialistas, subrayaba que

[22] E. J. Varona, *La metafísica en la Universidad.* En la recopilación de sus artículos titulada *Varona. su pensamiento representativo,* La Habana, 1949, pág. 168.
[23] E. J. Varona, *Lógica,* lección tercera. En la recopilación citada, pág. 184.
[24] E. J. Varona, *¿Abriremos los ojos?* Ibidem, pág. 214.

el imperialismo norteamericano constituía un grave peligro para los pueblos hispanoamericanos.

La obra de Varona significó una prolongación de las tradiciones materialistas de la filosofía cubana y ejerció una influencia importante en el desarrollo del pensamiento filosófico de Cuba.

En los primeros años del siglo XX, y a raíz del auge del movimiento obrero cubano, penetran y se difunden en el país las ideas socialistas. En 1905 se fundó el Partido Socialista Obrero Cubano, que, sin embargo, no poseía un programa revolucionario definido y se hallaba fuertemente influido por el revisionismo y el oportunismo.

Un gran propagandista cubano de las ideas del socialismo científico fue, durante el primer cuarto del siglo XX, *Carlos Baliño* (1848-1926). Sus artículos publicados en diversos periódicos y revistas, y especialmente su obra *Verdades del socialismo* (1905), contribuyeron a la difusión de las ideas marxistas en Cuba. "En la persona de Baliño —escribió Blas Roca en el prólogo al libro de Baliño *Verdades del socialismo*— se unen el precursor de la independencia cubana y el luchador por ella, con el precursor, el propagandista y el fundador del partido revolucionario del proletariado." [25] Ya antes de la fundación del Partido Comunista de Cuba, Baliño exhortaba al partido obrero a incorporar más resueltamente a su programa las reivindicaciones socialistas y a rechazar el reformismo.

"Todo lo que no sea socialización de los medios de producción —dice Baliño— deja al obrero a merced de la explotación burguesa." [26]

Baliño estaba convencido de que sólo mediante la lucha de clases, tendiente a la abolición del sistema de la propiedad privada, podían romper los obreros las cadenas de la esclavitud. Refiriéndose a los caminos para llevar a cabo la revolución social, "...esta transformación, la más trascendental de cuantas hasta hoy se han verificado en la historia de la humanidad",[27] escribía: "Todos los hombres amantes del bien anhelan que la revolución social sea una transformación realizada pacíficamente..." [28] Si las clases dominantes quieren conservar por la fuerza el sistema de explotación del hombre por el hombre, es necesario suponer —dice Baliño— que la revolución victoriosa no permitirá que sean destruidas sus propias conquistas. Refiriéndose a las futuras funciones del Estado socialista, Baliño escribía con toda razón que no se debe intentar trazarlas de antemano en sus más ínfimos detalles. "Bástanos determinar hoy lo que es fundamental y esencial: que ha de abolirse el salariado y la explotación capitalista y que la sociedad organizada ha de tener a su cargo la gerencia de la producción y la distribución para atender al bienestar de todos sus componentes." [29]

En los trabajos de Baliño hay ideas erróneas. Por ejemplo, admite, sin someterla a crítica, la tesis de Lassalle acerca de la llamada "ley de bronce del salario". Los oportunistas y revisionistas llegaban, sobre esta

[25] Carlos Baliño, *Verdades del socialismo,* La Habana, 1941, pág. 3.
[26] Ibídem, pág. 15.
[27] Ibídem, pág. 38.
[28] Ibídem, pág. 39.
[29] Ibídem, pág. 38.

base, a la conclusión de que era innecesaria la lucha de clases. Baliño, sin embargo, extrajo una conclusión absolutamente opuesta: la de que era necesario complementar la lucha económica del proletariado con la lucha política.

Blas Roca señala justamente que en los trabajos de Baliño "lo que asombra, realmente, es su corrección científica, su apego a la doctrina de Marx y Engels, precisamente cuando todos los enemigos del proletariado se empeñaban en deformarla, pasando por marxismo lo que no era más que un reformismo burgués podrido".[30]

4. Uruguay.

Un rasgo característico del desarrollo histórico del Uruguay durante el primer cuarto del siglo XX es el desarrollo sucesivo de las relaciones capitalistas y la acentuación de la lucha de clases, en la que el proletariado empieza a desempeñar un papel cada vez más importante.

La débil burguesía nacional, que dependía a la sazón del capital exterior, hacía tímidos intentos para librarse de la preponderancia de los monopolios extranjeros. Sin embargo, los políticos burgueses temían un movimiento popular amplio y el fortalecimiento político de la clase obrera.

En el primer cuarto del siglo XX, en el Uruguay se difunden considerablemente diversas corrientes filosóficas idealistas, de "moda" en aquel entonces tanto en Europa occidental como en América del Norte. Los partidarios de estas corrientes criticaban el positivismo y, principalmente, el materialismo científico.

Entre estos representantes de la filosofía idealista ocupa lugar prominente *José Enrique Rodó* (1872-1917), uno de los clásicos de la literatura hispanoamericana, cuya obra es ampliamente conocida fuera de Hispanoamérica.

Los principales trabajos de Rodó son: *Ariel* (1900), *Liberalismo y jacobinismo* (1906), *Motivos de Proteo* (1909). Después de su muerte se publicaron algunas más: *El camino de Paros* (1918), *Hombres de América*, *El que vendrá* (1920) y *Nuevos motivos de Proteo* (1927).

En la obra de Rodó existe cierta contradicción entre sus aspiraciones humanistas y las soluciones que propone para resolver los problemas sobre la base de la filosofía idealista. La problemática filosófica de la obra de Rodó se expresa simbólicamente en la oposición entre Ariel y Calibán. "Ariel —escribe Rodó— es el imperio de la razón y el sentimiento sobre los bajos estímulos de la irracionalidad; es el entusiasmo generoso, el móvil alto y desinteresado en la acción, la espiritualidad de la cultura, la vivacidad y la gracia de la inteligencia..." [31] Calibán es la encarnación de los instintos viles y del burdo utilitarismo. La lucha entre estas fuerzas se manifiesta en todos los dominios de la actividad humana, abarcando lo mismo a la sociedad que al individuo. Seguro de la victoria de

[30] Véase el prólogo citado de Blas Roca.

[31] José Enrique Rodó, *Ariel*. En *Obras completas*, Ed. Aguilar, Madrid, 1957, página 202.

las fuerzas representadas por Ariel, Rodó intenta mostrar en sus trabajos qué es preciso hacer para ello.

Ante todo —dice Rodó— hay que rechazar el conservadurismo y el estancamiento. Todo está en desarrollo, incluido el hombre. La vida es continuo cambio. "Reformarse es vivir." [32] "Perseveramos sólo en la continuidad de nuestras modificaciones." [33]

Aunque proclamaba la mutabilidad de todo lo existente, Rodó, sin embargo, se limitó a investigar el carácter y formas de cambio de la personalidad humana, cambio que, según Rodó, es un proceso estrictamente espiritual, no relacionado con las condiciones del medio ambiente. La verdadera libertad para Rodó es la libertad de la contemplación interior.

Rodó critica al régimen capitalista, empero, no exhorta a suprimirlo, sino pura y simplemente a "humanizarlo". La sociedad, según él, sólo necesita una renovación espiritual, renovación que, al parecer, la aporta la cultura latina, al promover, ante todo, los valores estéticos y morales. La nueva moral que, en opinión de Rodó, habrá de curar todos los vicios de la sociedad debe ser una combinación peculiar de la moral cristiana y el arte griego. Rodó proclama la superioridad de las ideas humanistas sobre el utilitarismo, combate los argumentos racistas de los nuevos colonizadores, exhorta a los hispanoamericanos a tener fe en sus propias fuerzas y capacidad, se pronuncia contra las pretensiones imperialistas de los Estados Unidos de América y denuncia los aspectos falsos e inhumanos de la cultura burguesa. En esto reside la fuerza y la significación progresista de su obra. Sin embargo, los libros de Rodó no dan una solución constructiva a los problemas abordados.

Otro representante de la filosofía idealista en el Uruguay es *Carlos Vaz Ferreira* (1872-1958), quien combina ecléctícamente las teorías de diferentes filósofos de Europa occidental.

A su pluma pertenecen los trabajos: *Curso expositivo de psicología elemental* (1897), *Ideas y observaciones* (1905), *Los problemas de la libertad* (1907), *Conocimiento y acción* (1908), *Moral para intelectuales* (1908), *Lógica viva* (1910) y otros.

Vaz Ferreira es un idealista subjetivo; rasgos característicos de su filosofía son el irracionalismo y el agnosticismo.

Desde su punto de vista, la filosofía (la "metafísica") no es ciencia y no puede ser elaborada con la ayuda del método científico. "La metafísica —escribe— ha cometido el error de querer ser precisa, geométrica...", pero "constituye y constituirá siempre la más elevada forma de la actividad del pensamiento humano, mientras no pretenda tener el aspecto de claridad y precisión de la ciencia".[34]

El problema fundamental que aborda Vaz Ferreira es el de las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento, pero intentando demostrar que casi no existe ninguna relación entre ellos. "Es cierto que la humanidad no había acabado de comprender todavía que, desde los tiempos de Aristóteles, había estado confundiendo durante más de veinte siglos el

[32] José Enrique Rodó, *Motivos de Proteo*. En *Obras completas*, ed. cit., pág. 302.
[33] Ibídem, pág. 303.
[34] Carlos Vaz Ferreira, *Lógica viva*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1945, pág. 116.

lenguaje con el pensamiento." Sin embargo, "...lo que expresamos no es más que una mínima parte de lo que pensamos, que es una mínima parte de lo que psiqueamos..." [35] Vaz Ferreira niega la posibilidad de conocer científicamente la esencia de las cosas, la cual, a juicio suyo, sólo es accesible a la intuición, y niega asimismo la posibilidad de transmitir los conocimientos a otros.

La doctrina social de Vaz Ferreira es una apología de la sociedad burguesa y sus relaciones, y apunta decididamente contra el socialismo.

Las reaccionarias ideas filosóficas y sociológicas de Vaz Ferreira se difundieron en los círculos universitarios, entre algunas capas de la intelectualidad, y contó con una serie de adeptos entre los filósofos uruguayos.

Las ideas del materialismo científico y del materialismo vulgar conocieron cierta difusión, a principios del siglo XX, en un sector de la intelectualidad uruguaya. El pintor Pedro Figari publicó en 1912 el libro *Arte, estética, ideal*, influido grandemente por la filosofía de Haeckel, aunque también revelaba la influencia del evolucionismo vulgar de Spencer.

Al comienzo del siglo XX se registra en el Uruguay un importante ascenso de la actividad política de las masas populares. En 1895 empezó a publicarse el periódico *El Defensor del Obrero*. En el país surgieron una serie de clubs políticos, en los que se discutían, junto con los problemas sociales, cuestiones artísticas, literarias y filosóficas. El Centro Internacional de Investigaciones Sociales, fundado alrededor del año 1900, se convirtió pronto en una tribuna de las ideas revolucionarias. Y aunque las ideas anarquistas de Stirner, Bakunin y Kropotkin eran las predominantes en el Centro, junto a ellas comenzaron a difundirse las ideas marxistas. Algunos miembros del Centro intentaron combinar el anarquismo con el marxismo, como resultado de lo cual surgió el llamado "anarquismo científico", ecléctica combinación, carente de principios, del individualismo de Bakunin y la teoría económica de Marx.

En otro Centro ideológico-literario, Polo Bamba, el problema de la revolución social fue uno de los problemas centrales de discusión. También se enfrentaron en él las ideas anarquistas y marxistas.

En 1904 se fundó el llamado Centro Carlos Marx, agrupación socialista que se proponía difundir las ideas de Marx. En este período el marxismo se presentaba en el Uruguay como una doctrina política principalmente. La actividad filosófica de los marxistas en los círculos políticos y periódicos obreros se limitaba sólo a la crítica de algunas concepciones del positivismo y de la filosofía idealista burguesa.

5. Argentina.

A principios del siglo XX, Argentina alcanzó algunos éxitos en su desenvolvimiento económico. El país se convirtió en un gran exportador de productos agrícolas. Se desarrollaron también algunas ramas industriales, especialmente la industria de la transformación. Sin embargo, el capital extranjero siguió ocupando una posición dominante en la economía

[35] Carlos Vaz Ferreira, *Lógica viva*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1945, pág. 132.

del país. Creció notablemente en las ciudades la pequeña y media burguesía y se incrementó y consolidó la clase obrera, que empezó a tomar parte activa en la vida política argentina, pronunciándose contra el régimen capitalista y la preponderancia del imperialismo.

Durante la primera mitad del siglo XX, el positivismo continuó siendo la corriente fundamental en la filosofía argentina. Su principal centro de difusión, la Universidad Popular, se fundó en 1905. Por entonces, y en medio de la lucha contra las tendencias filosóficas idealistas, continuó desarrollándose también el materialismo científico. En el año 1906, en la Academia de Ciencias, Florentino Ameghino hizo una exposición de los fundamentos de su propia doctrina materialista.[36] En defensa de la teoría de la evolución de Darwin se manifestó el médico Ladislao Golmber.

Un lugar importante en la historia de la filosofía y en el pensamiento político-social de Argentina y de toda Hispanoamérica ocupa en este período *José Ingenieros* (1877-1925), destacada figura social.

Sus principales obras son: *La simulación de la locura*, tesis doctoral (1900). los libros publicados en Madrid en 1913: *El hombre mediocre*, *Criminología*, *La sociología argentina* y *Principios de psicología y proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (1918) y otros.

La concepción del mundo de Ingenieros muestra una vigorosa tendencia materialista: la materia, que forma nuestro planeta —escribió— no es sino la condensación de la materia en determinadas condiciones de tiempo y lugar, que constituye el universo. Pese a su aparente diversidad, se caracteriza por su unidad, como lo demuestra el desarrollo de la ciencia. Todas las investigaciones de la física superior conducen a la idea de la unidad de la materia.[37] La materia se encuentra en continuo desarrollo y cambio y sus diversas formas "han surgido unas de otras, partiendo de las de constitución atómica y molecular más simple hasta llegar a las de constitución atómica y molecular más compleja".[38] Además, escribe Ingenieros, en la variación de las formas de la materia "se observa una diferenciación creciente de la estructura atómico-molecular acompañada por la adquisición progresiva de nuevas propiedades".[39]

El mundo objetivo, que se encuentra en continuo desarrollo —dice Ingenieros—, lo conoce el hombre en la experiencia. La ciencia y la filosofía coinciden en una tarea común, el conocimiento de la realidad, pero se separan al estudiar esta realidad desde distintos puntos de vista. "La investigación científica se limita a conocer una parte determinada de la realidad, acantonándose en un grupo de hechos particulares explícita y rigurosamente aislados de los otros. La investigación filosófica excede los dominios de una experiencia particular, presentándose como una explicación integral del universo o de sus grandes manifestaciones fenoménicas..." [40]

Ingenieros subraya justamente que la filosofía debe estudiar las leyes

[36] Véase el tomo IV, capítulo VI, de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, trad. esp. de J. Laín y A. Sánchez Vázquez, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1962.
[37] Véase José Ingenieros, *Principios de psicología*, Buenos Aires, 1946, páginas 70, 71.
[38] Ibídem, pág. 73.
[39] Ibídem, pág. 63.
[40] Ibídem, pág. 26.

más generales del ser e indica que "no es, sin embargo, una ciencia de las ciencias o una filosofía de las ciencias",[41] pero, al mismo tiempo, sostiene erróneamente que las generalizaciones filosóficas sólo son hipótesis que, después de ser confirmadas por la experiencia, se convierten en objeto de las ciencias particulares. Ingenieros, transformando la filosofía en un sistema de hipótesis acerca de las leyes más generales del ser, la limita considerablemente como ciencia, y en el fondo reduce la filosofía a un método para establecer hipótesis. Sin embargo, Ingenieros no cae en el agnosticismo, ya que la posibilidad de conocer el mundo no ofrece ninguna duda para él. El proceso del conocimiento lo concibe como una profundización infinita en la realidad, merced a la cual el hombre penetra en la esencia de las cosas y los fenómenos por medio de la experiencia.

Ingenieros sometió a una amplia crítica la filosofía burguesa del siglo XIX y mostró sus raíces sociales. "Considero incomprensible las doctrinas de los filósofos —escribe— si se ignora la historia política y religiosa de la sociedad en que escribieron; sus ideologías personales no pueden ser abstraídas de las creencias, aspiraciones e ideales comunes en su época y en su medio social, pues ellos constituyeron siempre su punto de apoyo en el blanco de sus ataques."[42]

Critica asimismo a la burguesía de su tiempo y escribe que ninguno de sus representantes pudo resolver satisfactoriamente el problema del contenido objetivo de las ideas subjetivas del hombre. Impugna acertadamente la teoría idealista subjetiva de los símbolos, señalando que éstos son el "Caballo de Troya", con ayuda del cual se ignora el contenido objetivo de nuestro pensamiento. Subraya, además, que el conocimiento científico refleja "la realidad, que existe independiente de él".[43]

En *Principios de psicología*, y especialmente en su obra *La sociología argentina*, Ingenieros expone sus ideas sociológicas. La concepción sociológica de Ingenieros gira en torno a la idea errónea de que la sociedad, sujeta a las leyes biológicas, "evoluciona según leyes económicas, especializadas dentro de las precedentes".[44] Esta ley biológica general, según la falsa idea de Ingenieros, es la lucha por la existencia, que en la sociedad adopta las tres formas fundamentales siguientes: lucha de razas, lucha de clases y lucha de sexos.

Ingenieros no conoció la mayoría de las obras de Marx y Engels, y el marxismo llegó a él, principalmente, a través de los trabajos de los socialistas occidentales, la mayoría de los cuales mantenían posiciones revisionistas. El marxismo, según la errónea concepción de Ingenieros, sólo puede descubrir las leyes y formas de la lucha de clases, pero no sirve para estudiar otras formas de "la lucha por la existencia". "La teoría de la lucha de clases —escribe Ingenieros— sólo es cierta como caso particular de la lucha por la vida..."[45] Inducido a error por las fuentes poco es-

[41] Véase José Ingenieros, *Principios de psicología*, Buenos Aires, 1946. págs. 17-18.
[42] José Ingenieros, *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía*. En *Obras completas*, revisadas y anotadas por Aníbal Ponce, Ed. L. J. Rosso, Buenos Aires, 1939, págs. 18-19.
[43] José Ingenieros, *Principios de psicología*, ed. cit., pág. 191.
[44] Ibídem, págs. 162. 163.
[45] José Ingenieros, *Sociología argentina*, Buenos Aires, 1946, pág. 214.

crupulosas que utiliza, Ingenieros también da muestras de su incomprensión del marxismo en una serie de problemas, o bien tergiversa su contenido fundamental.

Sin embargo, después de la primera guerra mundial y principalmente después de la Gran Revolución Socialista de Octubre, este pensador comprendió el carácter erróneo e ilusorio de muchas ideas suyas. Ingenieros se manifestó resueltamente contra la expansión imperialista y fue uno de los primeros en rendir tributo de admiración a la victoria de la Gran Revolución Socialista de Octubre; ésta representa, a juicio suyo, "la primera fase de esa nueva era histórica, cuyos resultados para la humanidad pueden ser más importantes que los del Cristianismo, el Renacimiento y la Revolución francesa".[46]

Ingenieros escribió una serie de obras de carácter histórico-filosófico, entre las que se puede destacar el trabajo *La cultura filosófica de España* (conferencias universitarias pronunciadas en 1916).

El trabajo más importante de su último período fue *La evolución de las ideas argentinas*, en el cual examinó el desarrollo de la filosofía, la sociología y el pensamiento político argentinos como reflejos de la lucha social. Ingenieros demostró que el pensamiento progresista de la Argentina siempre estuvo vinculado a las fuerzas más avanzadas de la sociedad y contribuyó al desarrollo progresista del país.

Tienen indudable interés los artículos de Ingenieros en los que somete a crítica la filosofía de Kant y la de Boutroux.

El camino recorrido por Ingenieros es muy complejo y contradictorio. Su obra revela con frecuencia retrocesos, que le apartan del camino certero del desarrollo de la ciencia; a veces se equivoca en la apreciación de los acontecimientos históricos, pero los rasgos dominantes a lo largo de toda su obra, o sea la fidelidad a los intereses del pueblo, la honradez científica y la sinceridad, le ayudaron a encontrar el camino justo y a superar sus equivocaciones.

El Partido Socialista, y especialmente su ala izquierda, continuó difundiendo y propagando las ideas del marxismo en los primeros años del siglo XX. Sin embargo, durante la segunda década del siglo XX el Partido Socialista se convirtió de hecho en un partido reformista.

Juan B. Justo (1865-1928) fue el dirigente político e ideológico del revisionismo y reformismo argentinos durante el primer cuarto del siglo XX. En la primera etapa de su actividad, Justo desempeñó cierto papel positivo y fue uno de los fundadores del Partido Socialista Argentino. Sin embargo, más adelante, abjuró de sus posiciones marxistas y en el libro *Teoría y práctica de la historia* (1909) se convirtió en un revisionista e idealista subjetivo. Las ideas filosóficas de Justo son una combinación, falta de principios, del evolucionismo vulgar espenceriano con el subjetivismo y agnosticismo de inspiración machista. "La naturaleza —escribió Justo— no es más que el conjunto de las sensaciones e ideas de los hombres."[47] De esta tesis sacó Justo la conclusión de que "así para la ciencia más abstracta

[46] José Ingenieros, *Los tiempos nuevos*, Buenos Aires, 1956, pág. 10.

[47] Juan B. Justo, *Teoría y práctica de la historia*, Buenos Aires, 1915, segunda edición, pág. 468.

como para el más grosero egocentrismo, el mundo no es concebible sin el hombre".[48]

El planteamiento del problema de qué es lo primario —la materia o la conciencia— era, para Justo, un planteamiento falso, pues "la materia es inseparable de la idea, y la idea, de la materia".[49] Partiendo de esta concepción, Justo negó el carácter objetivo de las leyes de la ciencia.

La vida social y el desarrollo de la sociedad fueron examinados por Justo desde posiciones biologistas. Sostuvo la idea reaccionaria de que la lucha de clases es la forma concreta que adopta en la historia humana la lucha entre las especies. La base del desarrollo y del progreso social, según Justo, es el progreso de la técnica, el cual se halla sujeto a necesidades biológicas.

Refiriéndose a la situación del proletariado bajo el capitalismo, Justo rechaza la teoría marxista de la plusvalía, y se pronuncia categóricamente contra la doctrina marxista de la revolución y la dictadura del proletariado.

En 1912, cuando se puso claramente de relieve el reformismo de los líderes del Partido Socialista, la oposición marxista fundó el Centro de Estudios Carlos Marx y durante dos años editó el periódico marxista *La Palabra Socialista*, que defendió la pureza de las teorías marxistas. En 1917, la minoría marxista empezó a publicar los periódicos *La Internacional* y *La Revista Socialista*, que se plantearon como tarea "la difusión del socialismo sobre la base de la lucha de clases, el internacionalismo y el desarrollo de la crítica marxista de la sociedad burguesa".[50]

6. Perú.

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, Perú era un país agrario sumamente atrasado. En él dominaban un puñado de latifundistas que explotaban a la población indígena, cuyas condiciones de vida eran increíblemente penosas. Perú era una base de materias primas de los países capitalistas altamente desarrollados: Inglaterra y, posteriormente, los Estados Unidos de América. El régimen republicano imperante durante este período servía de pantalla con la que se encubría el dominio de la reacción clerical-terrateniente y la intromisión de los monopolios extranjeros. Las masas populares carecían de los más elementales derechos civiles, y en el país reinaba, de hecho, un régimen de terror político-militar. Un levantamiento de los indios, en 1914, fue aplastado implacablemente por el Gobierno.

A principios del siglo XX, y en relación con el desarrollo de la industria en el país, nace el proletariado, y empieza a actuar contra sus explotadores. Sin embargo, estas acciones son aún muy débiles y tienen carácter espontáneo. No existe todavía partido proletario y en los sindicatos se registra una fuerte influencia de las ideas anarcosindicalistas.

[48] Juan B. Justo. *Teoría y práctica de la historia*, Buenos Aires, 1915, pág. 469.
[49] Ibídem, pág. 472.
[50] *Historia del socialismo marxista en la República Argentina. Origen del Partido Socialista Internacional*, Buenos Aires, 1919, pág. 14.

La ideología predominante en este período es el catolicismo.

La doctrina filosófica que se profesa en todos los centros de enseñanza sigue siendo la escolástica, que cambia un tanto de faz en este período para tratar de adaptarse a las nuevas exigencias de la época. Cobra también cierta difusión el positivismo. Entre las obras positivistas que aparecen en este período figuran el libro de Mariano Cornejo *Sociología general* (1910) y varios trabajos de Manuel Vicente Villarán, Javier Prado Ugarteche y otros.

El pensamiento filosófico y social progresista se desarrolla en el Perú en un ambiente de lucha contra la ideología reaccionaria. Contribuyen a impulsarlo en gran medida las ideas y la actividad de *Manuel González Prada* (1848-1918).

Prada era un demócrata revolucionario cuya obra expresaba, ante todo, los intereses de las masas campesinas explotadas. Además, en diversos trabajos suyos se pronunció en favor de los intereses de la naciente clase obrera peruana, pese a que no llegó a comprender su papel específico en la lucha liberadora de los explotados.

A su pluma se deben diversos trabajos políticos, sociológicos y literarios, entre los cuales destacan los siguientes: *Muerte y vida* (1890), *Páginas libres* (1894), *Nuestros indios* (1904), *El intelectual y el obrero* (1905) y *Horas de lucha* (1908).

Prada se manifiesta, aunque no siempre consecuentemente, en favor de la filosofía materialista. "Acabamos ya el viaje milenario por regiones del idealismo sin consistencia —escribe— y regresamos al seno de la realidad, recordando que fuera de la naturaleza no hay más que símbolos ilusorios, fantasías mitológicas, desvanecimientos metafísicos." [51] González Prada se opone a la concepción religiosa del mundo que impera en el país. "Y cómo pensaremos bien si todavía respiramos la atmósfera de la Edad Media. si en nuestra educación giramos alrededor de los estériles dogmas católicos, si no logramos expeler el virus teológico, heredado de los españoles." [52]

Los problemas del cambio revolucionario de la realidad social ocupan el lugar central en su obra. González Prada estaba convencido de que sólo la revolución puede poner fin a la explotación de los proletarios. Pero "...no esa revolución local que derriba presidentes o zares y convierte una república en monarquía o una autocracia en gobierno representativo, sino la revolución mundial. la que borra fronteras. suprime nacionalidades y llama a la humanidad a la posesión y beneficio de la tierra".[53]

La importancia de Prada en la historia del movimiento de liberación nacional en Hispanoamérica radica en el hecho de haber sido uno de los primeros que vinculó el problema nacional con los de la lucha de clases e indicó que sólo con la victoria de la revolución las masas explotadas indias obtendrían su liberación.

Criticando la esencia reaccionaria del maltusianismo y el darvinismo social, Prada escribió que no hay razas inferiores y que la lucha por la

[51] *Manuel González Prada.* Selección y prólogo de Luis Alberto Sánchez, Imprenta Universitaria, México, 1945, pág. 129.
[52] Ibídem, pág. 45.
[53] Ibídem, pág. 63.

existencia no es la ley del desarrollo de la sociedad. "...¡Cómoda invención: Etnología en manos de algunos hombres! Admitida la división de la humanidad en razas superiores y razas inferiores, reconocida la superioridad de los blancos y, por consiguiente, su derecho a monopolizar el gobierno del planeta, nada más natural que la supresión del negro en Africa, del piel roja en los Estados Unidos, del tagalo en Filipinas, del indio en el Perú." [64]

González Prada atacó airadamente a los reaccionarios que afirmaban que el único "camino para la salvación" de los pueblos hispanoamericanos estaba en su tutela y protección por parte de los Estados Unidos. Al denunciar el carácter reaccionario y absurdo de semejantes ideas, sostenía que sólo la revolución abre a los pueblos de Hispanoamérica nuevos horizontes, nuevas posibilidades. La tarea estriba —decía Prada— en luchar por su realización, y a esta empresa consagró toda su vida.

*

Durante el período que hemos examinado, los países hispanoamericanos fueron escenario de una aguda lucha ideológica. El contenido de esta lucha venía determinado por la entrada del capitalismo en una nueva etapa, la etapa imperialista de desarrollo, y por las tareas específicas de los países hispanoamericanos en el movimiento de liberación nacional y de la lucha antifeudal de los campesinos.

La historia del pensamiento filosófico y sociológico de Hispanoamérica a finales del siglo XIX y principios del XX demuestra la incapacidad de la ideología burguesa para resolver los problemas planteados en ese período por el desarrollo de la sociedad y de la ciencia. Con el auge del movimiento obrero y la elevación de la conciencia de clase del proletariado, la filosofía burguesa se volvió aún más reaccionaria, renunciando a las ideas progresistas, materialistas, que había sostenido anteriormente. Los pensadores burgueses, cada vez con más frecuencia, hicieron suyas las posiciones del irracionalismo, del subjetivismo y de la mística. De Europa a los Estados Unidos se importaban los sistemas de la ideología imperialista a la sazón en boga. Bajo la forma del neotomismo cobró nueva vida el escolasticismo medieval.

Con el desarrollo del movimiento de liberación nacional democrático y los avances de la ciencia se desarrollaron en los países hispanoamericanos las ideas del materialismo científico, dirigidas contra la reacción clerical-feudal y el idealismo.

Pese a que el materialismo científico no podía dar respuesta satisfactoria a una serie de importantes problemas de la filosofía, en virtud del mecanicismo que le era inherente y de su carencia de sentido dialéctico al abordar el estudio del mundo real, desempeñó un importante y progresista papel en la historia del pensamiento filosófico. La lucha librada por las doctrinas filosóficas y sociológicas progresistas, lucha que habría de pro-

[64] *Manuel González Prada,* Selección y prólogo de Luis Alberto Sánchez, Imprenta Universitaria, México, 1945, pág. 76.

seguir en el período siguiente, sirvió de preparación ideológica del movimiento hispanoamericano antiimperialista a mediados del siglo XX.

El auge del movimiento obrero y la lucha contra el imperialismo favorecieron en los países hispanoamericanos la difusión de las ideas del marxismo, pese a que la doctrina marxista en este período no gozaba aún de amplia notoriedad.

Bajo la influencia del movimiento socialista internacional, especialmente del movimiento revolucionario en Rusia, la doctrina marxista se transformó en un factor primordial de la lucha ideológica y política.

CAPITULO XXI

PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN CHINA DESDE PRINCIPIOS DEL SIGLO XX HASTA LA GRAN REVOLUCION SOCIALISTA DE OCTUBRE

El pensamiento filosófico y sociológico en China durante el período de principios del siglo XX hasta la Gran Revolución Socialista de Octubre se desarrolla en medio de una situación nacional e internacional muy compleja. Reducida por las potencias imperialistas a la situación de Estado semicolonial y dividida entre ellos en esferas de influencia, China se transforma en uno de los nudos de las contradicciones imperialistas en el Extremo Oriente y en uno de los principales objetos de la lucha por el reparto del mundo.

A principios del siglo XX, la industria capitalista del país, especialmente la textil y la de la alimentación, dan sus primeros pasos. Las potencias imperialistas aspiran a conservar su dominio sobre este vasto territorio, rico en recursos naturales, como base de materias primas, y con este fin frenan por todos los medios el desarrollo de la industria pesada en China. Los imperialistas extranjeros controlan las posiciones clave en la industria china, y la tierra sigue monopolizada por los terratenientes feudales.

La preponderancia del capital monopolista extranjero y la supervivencia de las reminiscencias feudales fueron, en el período que examinamos, el freno principal en el desarrollo de las fuerzas productivas de la nación. País atrasado económicamente, débil en el aspecto militar y dependiente en el terreno político, China no estaba preparada para oponer la debida resistencia a los colonizadores. La dinastía manchú, imperante en China, hacía mucho tiempo que se había confabulado con los colonizadores extranjeros y continuamente aumentaba la carga de los impuestos que pesaba sobre la población. A ese régimen le era indiferente el destino del Estado y del pueblo chinos.

Una poderosa reacción contra la creciente opresión imperialista y feudal fue la insurrección popular conocida con el nombre de movimiento Yi Ho Tuan,[1] que adquirió su mayor amplitud en 1900, conmoviendo a todo el país. Este movimiento revolucionario, campesino por su carácter, fue aplastado violentamente por las fuerzas combinadas de ocho países imperialistas y el Gobierno manchú. Sin embargo, dicho movimiento demos-

[1] Conocido en Occidente por *los boxers* atendiendo a que su nombre originario significaba "Sociedad de los Puños Justicieros y Armoniosos". *(N. del T.)*

tró cuán inagotables eran las posibilidades revolucionarios ocultas en las entrañas del pueblo chino y obligó a los imperialistas a renunciar temporalmente a sus planes de desmembramiento de China.

La guerra ruso-japonesa de 1904-1905 y la primera revolución rusa ejercieron una gran influencia en el desarrollo del movimiento revolucionario en Asia entera, incluyendo a China.

A partir de 1905, la situación revolucionaria empezó a madurar rápidamente en China. Las sociedades secretas intensificaron su actividad y surgieron nuevas organizaciones revolucionarias. Considerando este período como un verdadero viraje en el movimiento revolucionario en China, escribía V. I. Lenin: "...No ofrece dudas el fuerte crecimiento del nuevo espíritu" y de las "corrientes europeas" en China, sobre todo después de la guerra ruso-japonesa, y, por consiguiente, es inevitable también la transformación de las viejas revueltas chinas en un movimiento democrático consciente." [2]

En el verano de 1905, de los pequeños y dispersos grupos revolucionarios nació la Liga de la Unión, primera organización de este género de toda China. Como presidente de ella fue elegido Sun Yat-Sen. La Liga elaboró su programa revolucionario y fundó su órgano impreso, la revista *Minbao* (El Pueblo).

Los levantamientos que estallaban, unos tras otros, en diferentes partes del país se transformaron, a finales de 1911, en la revolución democrático-burguesa china, como resultado de la cual se destronó la dinastía Tsin, se derrocó el régimen monárquico-feudal existente en China desde hacía más de dos mil años y fue proclamada la República de China. El derrumbamiento de uno de los más antiguos y poderosos baluartes de la reacción feudal en Asia fue un acontecimiento de inmensa importancia histórica, pero las conquistas de la Revolución china duraron poco tiempo y finalmente ésta fue derrotada.

La vida ideológica en China, durante las primeras décadas del siglo XX, revistió un carácter complejo y contradictorio. Hasta la caída de la dinastía Tsin la ideología oficial seguía siendo, como antes, el confucianismo, pese a que se había hecho tan impopular entre las amplias capas del pueblo chino como todo el régimen feudal-absolutista, podrido hasta sus raíces.

La difusión sucesiva, a principios del siglo XX, de los conocimientos científicos, especialmente de las ciencias naturales, y, a la vez, la difusión de las ideas científicas procedentes de Occidente (el evolucionismo darvinista, la concepción del desarrollo de la vida social, etc.), la creación de escuelas de tipo europeo, en cuyos programas se concedía gran atención a las ciencias aplicadas, asestaron un nuevo golpe al confucianismo, que dejó de ocupar así la posición dominante en el dominio ideológico.

A principios del siglo XX, penetran cada vez más profundamente en China las doctrinas burguesas políticas, filosóficas y sociales de Occidente. Se difunden las teorías positivistas y el evolucionismo de Spencer; las reaccionarias ideas del darvinismo social vinculadas a la sociología espenceriana, que popularizó el dirigente del movimiento reformador Yan Fu,

[2] V. I. Lenin, *Material inflamable en la política mundial.* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 15, pág. 162.

llevando la confusión a la intelectualidad china. También causaron gran daño la filosofía idealista reaccionaria de Nietzsche y el voluntarismo de Schopenhauer, que propagó Van Ho-Vei, historiador e investigador literario burgués chino. En algunos intelectuales chinos ejercieron una influencia negativa las ideas anarquistas, que penetraron en China desde el Japón, y, especialmente, desde Francia, donde el grupo de Li Shi-Tsen, que había fundado en París su propio órgano impreso en chino *Nuevo Siglo,* llevó a cabo una activa labor de propaganda en favor de las concepciones anarquistas de Bakunin y Kropotkin. Los anarquistas causaron un gran daño a la revolución china de 1911 al rechazar la necesidad de que los revolucionarios tomasen el poder político en sus manos y obstaculizar la organización de las masas.

Con el auge del movimiento revolucionario en China, durante los primeros años del presente siglo, los reformadores, viejos enemigos por principio de los métodos revolucionarios, quedaron situados en el campo de la contrarrevolución. En el curso de la lucha ideológica con los demócratas revolucionarios, se retractaron de muchas de sus anteriores ideas progresistas. Cuando ya se avecinaba la revolución, los representantes de los reformadores, Kan Yu-Vei y Lian Tsi-Chao, afirmaron que la reforma desde arriba era el tipo de transformación más aceptable para China, y que la monarquía constitucional era el único régimen que convenía al pueblo chino. Los reformadores rechazaron las reivindicaciones de los demócratas revolucionarios acerca de la nacionalización de la tierra, etc.

En sus ideas filosóficas, los reformistas Kan Yu-Vei y Lian Tsi-Chao dieron también un gran paso hacia atrás. Las tendencias materialistas de su concepción filosófica del mundo dejaron paso al idealismo y al misticismo religioso. Lian Tsi-Chao empezó a sostener la superioridad de la religión sobre la filosofía. La filosofía —decía— divide a los hombres en dos campos: el de los materialistas y los idealistas, mientras que la religión es la fuerza que une a los hombres, les llena de esperanzas en el futuro y les estimula a realizar nuevas proezas. Lian Tsi-Chao propugnó el budismo y exhortó a convertirlo en la principal religión oficial de China.

En sus ideas sociológicas, Lian Tsi-Chao se sumó al socialdarvinismo conceptuando la lucha por la existencia como la ley principal del desarrollo de la humanidad.

Los reformadores, que a principios del siglo XX eran los defensores ideológicos del régimen monárquico-feudal en China, se convirtieron en los más peligrosos enemigos ideológicos de los demócratas revolucionarios, pues se encubrían con la oposición al régimen imperante y contaban con muchos partidarios en China.

Señalando los méritos del jefe de los demócratas revolucionarios, Sun Yat-Sen, en la lucha ideológica con los reformistas, Mao Tse-Tung subraya que Sun Yat-Sen "desde las posiciones concretas de los demócratas revolucionarios libró una lucha tenaz contra los reformadores chinos. En esta lucha, Sun Yat-Sen fue el abanderado de los demócratas revolucionarios chinos".[3]

[3] Mao Tse-Tung, "Recordad a Sun Yat-Sen". En *Pravda,* Moscú, 12 de noviembre de 1956.

1. Concepciones filosóficas y sociológicas de los demócratas revolucionarios chinos. Sun Yat-Sen.

Sun Yat-Sen (1866-1925), jefe de los demócratas revolucionarios chinos, eminente político y pensador, durante toda su vida "consagró por entero y sin reservas" sus energías a la transformación de China y, efectivamente, con todas sus fuerzas y hasta el último día de su vida sirvió a su patria".[4]

Sun Yat-Sen procedía de una familia campesina. Recibió una educación europea y durante algún tiempo ejerció la medicina en Aomin (Macao), pero pronto abandonó ésta y se convirtió en revolucionario profesional. En 1894 creó en Honolulú, con emigrados chinos, la primera organización política conspirativa de China llamada Sinchunhuei, que se planteó como tarea la lucha por el derrocamiento del régimen manchú y el "renacimiento de China".

En los años 1896-1898, Sun Yat-Sen estuvo en los Estados Unidos y Europa, donde estudió la organización política de estos países y llegó a la conclusión de que la democracia para el pueblo no existía en ellos.

En los primeros años del siglo XX, Sun Yat-Sen vivió en el Japón, donde agrupó en torno suyo a los estudiantes chinos de espíritu revolucionario. Después de la fundación de la Liga Revolucionaria (1905), Sun Yat-Sen fue reconocido como jefe del movimiento democrático-revolucionario en el país. Después de la revolución de 1911, Sun Yat-Sen fue elegido primer Presidente de la República de China. Sin embargo, poco tiempo después se vio obligado a renunciar en favor del militarista Yuan Si-Kai.

La concepción del mundo de Sun Yat-Sen era fruto de la compleja y contradictoria época en que vivió y actuó. Siendo como era el ideólogo de la burguesía nacional y de la pequeña burguesía en las condiciones de la revolución democrático-burguesa en un país semicolonial, Sun Yat-Sen reflejaba en su concepción del mundo las contradicciones entre el espíritu democrático revolucionario, por un lado, y el espíritu conciliador burgués, por otro. Las ideas de Sun Yat-Sen se desarrollaron en el curso mismo de la revolución china. En el artículo "Recordad a Sun Yat-Sen", Mao Tse-Tung señala que Sun Yat-Sen "nos dejó muchas cosas útiles en el dominio del pensamiento político".

En su programa, Sun Yat-Sen sistematizó sus tres famosos principios populares: "principio de la nación", "principio del poder del pueblo" y "principio de la prosperidad popular".

El "principio de la nación" (nacionalismo) es el primero en el sistema de los tres principios populares de Sun Yat-Sen. En las diversas etapas de la revolución china, el "principio de la nación" recibe distinto contenido.

Cuando a fines del siglo XIX y comienzos del XX se cernía sobre China el peligro de su desmembramiento, el "principio de la nación", expuesto por Sun Yat-Sen, era una protesta contra este peligro, protesta que en aquel período apuntaba contra el dominio manchú en el país. Sun Yat-Sen

[4] Mao Tse Tung, "Recordad a Sun Yat-Sen". En *Pravda*, Moscú, 12 de noviembre de 1956.

pensaba que el derrocamiento de la dinastía Tsin traería a China su independencia nacional.

Al llamar a derrocar el régimen manchú, Sun Yat-Sen subrayaba, ya entonces, que su llamamiento era incompatible con toda prédica que avivara el odio racial. "Debemos derribar el Poder manchú y restablecer nuestra integridad nacional —decía Sun Yat-Sen en 1906, en un discurso pronunciado con motivo del primer aniversario del órgano revolucionario *Minbao*—, pero no sentimos odio alguno hacia los manchúes como tales." [5]

Después de la revolución de 1911, que derrocó a la dinastía manchú y que, por consiguiente, cumplió formalmente el "principio de la nación", el programa nacional de Sun Yat-Sen presentó nuevo e importante aspecto: la reivindicación acerca de la unidad nacional de China. Sin embargo, al plantear esta progresista reivindicación, Sun Yat-Sen cometió un error en esta etapa, ya que concebía esta unidad nacional desde el punto de vista de la asimilación de las minorías nacionales que, numéricamente, superaban a la nacionalidad china. "Si en el futuro se unen a China otras nacionalidades —decía—, éstas deben fundirse necesariamente con nuestra nación china." [6]

En general, el "nacionalismo" (principio de la nación) de Sun Yat-Sen, pese a sus muchos defectos esenciales, tenía un carácter progresista y combativo en las condiciones históricas concretas de la China semicolonial, pues contribuía a incorporar el pueblo chino a la lucha por la libertad y la independencia nacional. "En todo nacionalismo burgués de una nación oprimida —señala V. I. Lenin— hay un contenido democrático general contra la opresión, y a este contenido le prestamos un apoyo *incondicional*." [7]

Con el "principio de la nación" se relaciona el segundo principio de Sun Yat-Sen, el "principio del Poder del pueblo", el de la "democracia", que él consideraba el fundamento de la "revolución política" en China.

Si la "revolución nacional", indicaba Sun Yat-Sen, está llamada a derrocar al Gobierno manchú y a liberar al país del dominio de la monarquía *manchú*, entonces la "revolución política" debe acabar con todo régimen *monárquico* en China e instaurar la *República democrática*. "En las actuales condiciones de China —decía Sun Yat-Sen— no dudaríamos en realizar la revolución aunque el monarca fuese chino." [8]

La democracia —según Sun Yat-Sen— es el Poder del pueblo, la participación directa de las masas populares en la dirección del país de abajo arriba. Sun Yat-Sen creía que la instauración revolucionaria de la República democrática aseguraría verdaderos derechos democráticos a todos los ciudadanos y crearía premisas reales para el mejoramiento de las condiciones de vida.

Al tener conocimiento del programa político y económico de Sun Yat-Sen, expuesto en el artículo "La importancia social de la revolución chi-

[5] *The Teachings of Sun Yat-Sen. Compiled by prof. N. Gangulee*, Londres, 1945, página 32.
[6] Sun Yat-Sen, *Obras completas*, Shanghai, 1930, t. II, pág. 206 (en chino).
[7] V. I. Lenin, *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación*. En *Obras completas*, ed. rusa, t. 20, pág. 384.
[8] Sun Yat-Sen, *Obras escogidas*, t. I, Pekín, 1956, pág. 75 (en chino).

na" (publicado en 1912 en el periódico socialista belga *Le Peuple)*, Lenin llamó a este programa "la plataforma de la gran democracia china".

"Un espíritu democrático combativo y sincero —escribía— preside cada línea de la plataforma de Sun Yat-Sen. Comprensión completa de la insuficiencia de la revolución "racial". Ni un destello de apoliticismo o de desprecio, al menos, de la libertad política; ni siquiera se admite la idea de que puedan ser compatibles la autocracia china y la "reforma social", la transformación constitucional del país, etc. Democratismo integral y exigencia de las masas y de la lucha de éstas, cálida simpatía hacia los trabajadores y explotados, fe en su derecho y en su fuerza." [9]

Lenin dijo de Sun Yat-Sen que era un "demócrata revolucionario, poseído de nobleza y heroísmo [10] que de ningún modo fingía, a semejanza de los venales representantes de las clases dirigentes de Occidente, sino que sinceramente creía en sus ideas y luchaba con abnegación por ellas. Apreciando en alto grado el programa político de Sun Yat-Sen, indicaba Lenin que este programa reflejaba un "enorme auge espiritual y revolucionario de las masas" [11] y era el fruto de "un profundo movimiento revolucionario de millones y millones de seres" [12] que empezaban a incorporarse definitivamente al torrente de la civilización capitalista mundial.

En un momento en que el creciente y cada vez más poderoso capitalismo nacional en China estuvo interesado en la supresión de las relaciones sociales y económicas del feudalismo, Sun Yat-Sen presentó un programa de democratización tan decidido que preveía la completa abolición de las relaciones feudales e incorporaba a las masas a la lucha contra éstas. En esto reside la importancia fundamental del programa político de Sun Yat-Sen, su democratismo.

Sun Yat-Sen solía decir que sus ideas democráticas las había tomado de los países avanzados de Europa y América, del período de sus transformaciones revolucionarias. Sin embargo, no fue, de ningún modo, un simple imitador de Occidente; quiso "renovar" a China utilizando las ideas progresistas, incluso aquellas que, según la expresión de Lenin, "Occidente había elaborado".

Con un completo y combativo espíritu democrático revolucionario, Sun Yat-Sen sometió a crítica la tantas veces pregonada democracia occidental y su famoso parlamentarismo. Esta "democracia" —subrayó Sun Yat-Sen— no da nada a los ciudadanos, excepto el llamado "derecho al sufragio universal", que sólo es universal de palabra. Los ciudadanos de los países que se llaman democráticos, en realidad carecen de libertad e igualdad. Con particular agudeza criticó Sun Yat-Sen la democracia norteamericana, tan ensalzada, demostrando que en Norteamérica la falta de libertd es aún mayor que en los Estados despóticos.[13]

El tercer principio de Sun Yat-Sen, el "principio de la prosperidad

[9] V. I. Lenin, *Democracia y populismo en China.* En *Obras completas,* ed. esp., tomo 18. pág. 137.
[10] Ibídem, pág. 157.
[11] Ibídem, pág. 159.
[12] Ibídem, pág. 157.
[13] Sun Yat-Sen, *Obras escogidas,* t. I, pág. 95 (en ruso).

popular", fue la consigna de la "revolución social", consigna de lucha por la solución del llamado "problema social".

Durante la primera etapa de la actividad revolucionaria de Sun Yat-Sen, el eje de su programa económico fue el problema agrario. En el manifiesto de la Liga de la Unión de China (1905), una de las reivindicaciones más importantes fue la "igualdad de derechos sobre la tierra", que prácticamente se reducía a la reivindicación de la nacionalización de la tierra.

Sun Yat-Sen llamó socialista a su programa, e identificó su "principio de la prosperidad popular" con el socialismo, pero, en verdad, eso no era, en modo alguno, socialismo.

Las ideas de Sun Yat-Sen coincidían en muchos aspectos con las concepciones de los populistas rusos. Al analizar el artículo programático de Sun Yat-Sen "La importancia social de la revolución china", Lenin señalaba que el demócrata revolucionario chino, con entera independencia de la experiencia rusa, de las publicaciones rusas, planteaba problemas puramente rusos. "Este demócrata avanzado chino —escribía Lenin— razona literalmente como un ruso. Su semejanza con el populista ruso es tan grande que llega hasta la identidad completa de las principales ideas y de toda una serie de expresiones." [14]

Sun Yat-Sen creía erróneamente que su programa económico se podía realizar fácilmente en China en virtud del atraso del país feudal y que, de esta manera, en China se podría "saltar" la etapa capitalista. En su artículo "La importancia social de la revolución china", Sun Yat-Sen escribía: "Si desde el comienzo mismo de la existencia de nuestra República no pensamos en librarnos de la instauración del capitalismo en un futuro próximo, nos espera entonces un nuevo despotismo, cien veces más terrible que el de la dinastía manchú, y se precisarán ríos de sangre para escapar de él." [15]

Sun Yat-Sen suponía erróneamente que su "principio de la prosperidad popular" tendía a la destrucción del sistema capitalista con todas sus consecuencias funestas para la sociedad. Sus ideas reflejaban la peculiar confrontación de las relaciones feudales chinas (que engendraban objetivamente la revolución *burguesa)* con las condiciones del podrido capitalismo de los países de Europa y América (en cuya entraña se maduraban ya las premisas de la revolución *socialista)*. La simpatía de Sun Yat-Sen por el movimiento socialista en Occidente originó, según la expresión de Lenin, su "socialismo *subjetivo*", en un período en que las condiciones objetivas de China planteaban a los revolucionarios chinos la tarea inmediata de librarse, ante todo, de la explotación feudal. "Esta es la esencia del populismo de Sun Yat-Sen —decía Lenin—, de su progresista, combativo y revolucionario programa de transformaciones agrarias democrático-burguesas y de su supuesta teoría socialista." [16]

Después de la primera guerra mundial y de la Gran Revolución So-

[14] V. I. Lenin, *Democracia y populismo en China.* En *Obras completas*, ed. esp., tomo 18, pág. 156.

[15] *La Estrella del Neva*, 15 de julio de 1912.

[16] V. I. Lenin, *Democracia y populismo en China.* En *Obras completas*, ed. esp., tomo 18, pág. 159.

cialista de Octubre, las ideas político-sociales de Sun Yat-Sen cobraron un nuevo desarrollo, con la particularidad de que en ellas se fortaleció considerablemente su médula democrático-revolucionaria.[17]

Las ideas filosóficas de Sun Yat-Sen hallaron expresión, ante todo, en su concepción del origen y desarrollo del mundo,[18] expuesta en su trabajo *La doctrina de Sun Ven.*[19] En esta obra, Sun Yat-Sen dice que el mundo (el globo terráqueo) en su evolución pasó por tres fases: 1) evolución de la materia; 2) evolución animal, y 3) evolución del hombre.

La "evolución de la materia" empezó con la transformación del *taitzi* (literalmente "la gran división"), por el cual Sun Yat-Sen entendía por oposición a ideas tradicionales de la escuela confucianista la sustancia física: el éter o la nebulosa en estado gaseoso, como protomateria primaria que lo llena todo. "Como resultado del movimiento del éter —dice Sun Yat-Sen— surgen los electrones. Los electrones se condensan y transforman en los elementos primarios, que seguidamente se combinan y transforman en sustancia corpórea, sustancia que a su vez se concentra en una masa única, formando el globo terráqueo." [20]

En el curso del sucesivo desarrollo natural de la Tierra, al llegar a cierta etapa se engendran los seres vivos más simples (los unicelulares), cuya evolución a lo largo de cientos de millones de años (período de la "evolución animal") culmina en la aparición del animal más altamente desarrollado: el hombre. "Todas las especies, desde la más pequeña a la más grande, desde la más simple a la más compleja, de acuerdo con la ley de mutua competencia y selección natural, han sostenido una lucha por la existencia, en la cual sobrevivieron los mejor adaptados a la vida. Entre las especies supervivientes se operó más adelante una nueva selección, y lo viejo fue desplazado por lo nuevo, y al cabo de millones de años apareció, al fin, el hombre." [21]

El hombre también conoció su propia evolución, desde su estado primitivo —cuando apenas se diferenciaba de los animales— hasta el hombre contemporáneo civilizado (período de la evolución del hombre), cuyo desarrollo, según Sun Yat-Sen, ya no depende de las leyes, del mundo animal, sino de las leyes de la sociedad humana.

Tal es, según Sun Yat-Sen, el cuadro esquemático del origen del mundo. El proceso del origen y desarrollo de la Tierra, la aparición de la vida, es para Sun Yat-Sen un proceso histórico natural, que él concibe en lo

[17] Las ideas de Sun Yat-Sen durante el período posterior a la Revolución de Octubre de 1917 serán examinadas en el tomo VI de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

[18] Entre los investigadores marxistas chinos encontramos distintas apreciaciones de las ideas filosóficas de Sun Yat-Sen. Para algunos, Sun Yat-Sen es un dualista (véase el trabajo del profesor Chen Bo-Da "Sobre el sunyatsenismo", 1946); otros le consideran materialista (véase el trabajo del profesor Ai Si-Yzi, "Las concepciones filosóficas de Sun Yat-Sen", en la recopilación *La práctica y la teoría.* Shanghai (1939); el profesor Hou Vai-Lu aplica a Sun Yat-Sen la caracterización leninista de Aristóteles al calificarle de "pensador empírico", que vacila entre el materialismo y el idealismo (véase "Las concepciones filosóficas de Sun Yat-Sen y sus relaciones con sus ideas políticas", en la revista *Investigaciones Históricas,* 1957, núm. 2).

[19] Sun Ven. verdadero nombre de Sun Yat-Sen.

[20] Sun Yat-Sen, *Obras escogidas,* t. I, pág. 141.

[21] Ibídem.

fundamental como un proceso materialista. En su concepción del origen del mundo no hay sitio para la intervención de ninguna fuerza sobrenatural: Dios o Espíritu. Sun Yat-Sen no admitía la existencia de ningún principio espiritual que pudiera existir y actuar al margen de la materia. Sun Yat-Sen era partidario, como otros representantes de la democracia revolucionaria, de la teoría evolucionista de Darwin, y de acuerdo con ella afirmaba que "el hombre descendía de los animales y no había sido creado de pronto",[22] con lo cual rechazaba el mito religioso de la creación divina del hombre.[23] Sun Yat-Sen consideró que la teoría de Darwin en cuanto "expresión de la ley natural de la necesidad" había significado una verdadera "revolución en la ciencia universal".[24]

Al explicar la procedencia del mundo orgánico respecto del inorgánico, como un movimiento que va de lo simple a lo complejo, y al concebir el origen del hombre como producto del desarrollo natural del mundo orgánico, Sun Yat-Sen defendía asimismo la idea de la primacía de lo material. Sostenía igualmente que el espíritu, la conciencia, no existe al margen de la materia, ni tampoco con anterioridad a ella, sino que surge en determinada fase de desarrollo del mundo material, pura y exclusivamente con la aparición del hombre, en el curso de un largo y complejo proceso evolutivo, cientos de millones de años después de haber aparecido la vida sobre la Tierra.

Al examinar las relaciones entre la materia y el espíritu, Sun Yat-Sen sostiene que materia es "ti" (cuerpo) y el espíritu es "yun" (función de la materia). "Ningún fenómeno del mundo trasciende los límites de la materia y el espíritu",[25] o sea, pertenece a los procesos materiales, o bien a los espirituales, pues otros procesos no existen. Sun Yat-Sen señala también que "si bien el espíritu es precisamente lo opuesto a la materia, en realidad, el espíritu le sirve de complemento, por lo cual, si falta totalmente la materia no puede manifestarse el espíritu".[26]

Basándose en los datos de las ciencias naturales, Sun Yat-Sen señala constantemente la unidad, la inseparabilidad de la materia y el espíritu, pero al mismo tiempo no identifica el espíritu con la materia y subraya su relativa oposición. "Antes, cuando la ciencia estaba poco desarrollada —decía Sun Yat-Sen—, muchos pensaban que entre el espíritu y la materia existe un divorcio absoluto, pues ignoraban que el espíritu y la materia se hallan en unidad." [27]

Ahora bien, Sun Yat-Sen no pudo dar una definición certera de la materia ni del espíritu. Por materia no entendía la categoría filosófica que designa la realidad objetiva, reflejada por los órganos sensoriales del hombre, sino el cuerpo físico palpable al que llama "ti"; en cuanto al espíritu,

[22] Sun Yat-Sen, *Obras escogidas*, t. II, pág. 663.

[23] Los especialistas burgueses en cultura china, así como los falsificadores de la filosofía de Sun Yat-Sen, adscritos al campo del Kuomintang, han tratado por todos los medios de ocultar el hecho de que este gran pensador chino se refirió con gran respeto al grandioso descubrimiento de Darwin, a su teoría de la evolución.

[24] Sun Yat-Sen, *Obras escogidas*, t. I, pág. 141.

[25] Ibídem, t. II, pág. 245.

[26] Ibídem.

[27] Ibídem.

si bien es cierto que Sun Yat-Sen lo concibió en unión indisoluble con la materia, como la función de ésta, o "yun", lo define, sin embargo, contraponiéndolo simplemente a la materia. "Todo lo que no es materia —dice Sun Yat-Sen— sólo puede ser espíritu." [28]

Pese al carácter estrecho y limitado de su concepción de las categorías filosóficas cardinales (materia y espíritu), Sun Yat-Sen resuelve, en lo fundamental, el problema de las relaciones entre materia y espíritu en un sentido materialista.

Sun Yat-Sen admite la existencia objetiva del mundo exterior y no duda de la posibilidad de conocerlo. El conocimiento es un proceso largo y complejo. Para llegar a saber, indica Sun Yat-Sen, el hombre necesitó, en los tiempos antiguos, miles de años de práctica, y sólo posteriormente logró éxitos. Por ello, la ciencia no es fruto de los esfuerzos creadores de una o varias mentes geniales, sino resultado de la actividad de toda la humanidad. Sun Yat-Sen comprendió la necesidad de interrelacionar las distintas ramas científicas en el desarrollo progresivo de las ciencias. "El progreso de la ciencia contemporánea no se determina por los avances de cualquier rama científica. Es preciso también el desarrollo simultáneo de otras ramas del saber, que se presten ayuda mutua y se beneficien mutuamente con sus propios descubrimientos." [29]

El proceso cognoscitivo lo examina Sun Yat-Sen en inmediata relación con la actividad práctica del hombre o, como él decía, con la "acción" del hombre. El conocimiento empieza con la "acción". "Acción es actividad en el amplio sentido del término y producto de la acción es el saber. "El progreso de la humanidad —decía Sun Yat-Sen— se alcanza mediante la acción que antecede al saber. Tal es la ley de la naturaleza, que no puede quebrantar ningún descubrimiento de la ciencia. Por ello la acción, que precede al saber, es una etapa necesaria en el desarrollo de la humanidad." [30]

Sin embargo, aunque Sun Yat-Sen también concede gran importancia a la "acción" del hombre en el proceso del conocimiento, concibe la práctica en forma muy limitada, metafísicamente. No la ve como un proceso social-productivo, la reduce al experimento y, en fin de cuentas, a la acción, a la experiencia de los individuos.

El modo metafísico de interpretar los fenómenos de la vida se deja sentir claramente en su tesis: "conocer es difícil, pero actuar es fácil", tesis que trata de fundamentar en su obra *La doctrina de Sun Ven.* Este libro estaba dirigido —como decía Sun Yat-Sen— a la destrucción de su "enemigo secular": la vieja ideología de la aristocracia feudal china, cuya tesis fundamental era la conocida fórmula de "conocer es fácil, pero actuar es difícil". Esta tesis reflejaba el divorcio existente en China durante siglos entre el trabajo intelectual de las clases dominantes y el trabajo físico de las masas trabajadoras, y condenaba a las masas populares a la pasividad.

Al exhortar a las masas a la acción para salir de su pasividad y defen-

[28] Sun Yat-Sen, *Obras escogidas*, t. II, pág. 245.
[29] Ibídem, t. I, pág. 138.
[30] Cita tomada de Chen Bo-Da, *Sobre el sunyatsenismo*, 1946, pág. 16 (en chino).

der la tesis de "conocer es difícil, pero actuar es fácil", Sun Yat-Sen admitía al mismo tiempo la separación metafísica de la "acción" y el "saber", de la teoría y la práctica. Por un lado afirmaba: "Si puedes conocer indudablemente, también puedes actuar", pero por otro pensaba asimismo que "sin saber, también se puede actuar".

Sun Yat-Sen aceptaba la posibilidad de "actuar sin saber", lo cual le llevó a clasificar artificialmente a los hombres por su inteligencia, talento y aptitudes. Sun Yat-Sen dividió a los hombres en tres categorías: 1, sabios (los que saben de antemano); 2, propagandistas de las ideas de los sabios (los que saben después), y 3, ejecutores (los que no saben). En esta última categoría incluía a las masas populares. Esta clasificación le acercó a las concepciones de la sociología subjetivista con su división de la sociedad en "héroes" activos y "multitud" pasiva. Pero Sun Yat-Sen no creía que los "ejecutores" desempeñaran en la historia un papel menos importante que los "sabios" y "propagandistas". El progreso social —decía— se produce gracias a la acción conjunta de las tres categorías, "sin que sea admisible la ausencia de ninguna de ellas".

El modo metafísico de abordar la explicación de los fenómenos de la vida llevaron inevitablemente a Sun Yat-Sen a falsas afirmaciones acerca de la existencia de un supuesto "elemento vital" ("shenyuan") por el cual entendía la célula biológica corriente con sus propiedades. Además, refiriéndose a las sedicentes "novísimas investigaciones" de los sabios burgueses,[31] Sun Yat-Sen atribuyó erróneamente a la célula la capacidad de pensar, o sea la propiedad inherente a la forma superior de organización de la materia, el cerebro, lo cual sirvió de pretexto a los teóricos reaccionarios del Kuomintang para tergiversar las concepciones filosóficas de Sun Yat-Sen.[32]

Ideas sociológicas de Sun Yat-Sen. Si bien es cierto que en las concepciones sobre la naturaleza Sun Yat-Sen adoptó, en general, una posición materialista, aunque inconsecuente, que se caracterizaba asimismo por su limitación metafísica y sus concesiones importantes al idealismo, en la concepción de los fenómenos sociales era, fundamentalmente, idealista.

Convertido en un pensador ilustrado chino, en un "digno compañero", según la expresión de Lenin, de los "grandes propagandistas y de los grandes políticos franceses de fines del siglo XVIII",[33] Sun Yat-Sen, al igual que los ilustrados de Francia, creía en el poder de la razón y exageraba la importancia de ésta. "La razón es la fuente de todas las cosas", decía. El derrocamiento de la monarquía manchú y la estructuración democrática del Estado era, a juicio de Sun Yat-Sen, "asunto de la razón".[34]

El hombre es, ante todo, el "recipiente de la razón", y no un miembro

[31] A fines del siglo pasado, Sun Yat-Sen estudiaba medicina en una universidad extranjera y fue entonces cuando se sintió atraído por una corriente idealista a la sazón en boga en la biología: el neovitalismo, que postulaba una mística "fuerza vital" como fundamento de todo lo vivo.

[32] Véase el libro de Chen Li-Fu, *Veishen lun* (Filosofía de la vida), parte I, Shanghai, 1936 (en chino).

[33] V. I. Lenin, *Democracia y populismo en China.* En *Obras completas*, ed. esp., tomo 18, pág. 158.

[34] Sun Yat-Sen, *Obras escogidas*, t. I, pág. 105.

de la sociedad dividida en clases, de la colectividad humana. Así, también el Estado, que Sun Yat-Sen definía como un "conjunto de hombres", constituye de por sí un conjunto de "recipientes de la razón", y las funciones del Estado o, como él decía, los "asuntos estatales" son una manifestación de la "razón humana". De acuerdo con "el ascenso o el debilitamiento de la razón humana", Sun Yat-Sen veía también el "desarrollo o la decadencia de la dirección política".[35] Esta concepción de la sociedad, del Estado y del hombre como miembro de la sociedad, era una concepción anticientífica y claramente idealista.

Al mismo tiempo, Sun Yat-Sen empezó a comprender que el desarrollo de la sociedad obedece a sus propias leyes. Sun Yat-Sen pensaba que los principios que rigen el desarrollo de la humanidad se diferencian de los que presiden el desarrollo de los animales. Al hablar de "principios del desarrollo de los animales" tenía presente las leyes de la lucha por la existencia y de la selección natural descubiertas y formuladas por Darwin. Sun Yat-Sen no exageró la importancia de estas leyes y, a diferencia de los sociólogos vulgares partidarios de Spencer, no las extendió a la sociedad humana.

"Desde que Darwin descubrió los principios de la evolución de los animales —la lucha por la existencia y la selección natural—, muchos sabios empezaron a creer que el humanismo y la justicia, la moral y la virtud son una ficción, y que sólo la lucha por la existencia es una realidad. Algunos llegaron incluso a aplicar las leyes del reino animal a la evolución de la humanidad; no comprendían en absoluto que estas leyes son una etapa superada para la humanidad y que la evolución actual del hombre ya ha superado los principios que rigen el mundo animal." [36]

¿Por qué no se pueden aplicar a la sociedad humana —se pregunta Sun Yat-Sen— las leyes de la lucha por la existencia y de la selección natural? Porque, a diferencia del mundo animal —responde—, el principio que regula el desarrollo de la humanidad es el de la ayuda mutua. "La sociedad y el Estado se basan en la ayuda mutua, y formas de manifestarse ésta son la justicia, la virtud, el humanismo y el deber. Mientras la humanidad observa este principio, florece, y cuando deja de seguirlo, perece." [37]

Por consiguiente, a juicio de Sun Yat-Sen, los hombres son seres que se ayudan mutuamente, y no se destruyen entre sí en el proceso de la lucha por la existencia. La médula racional de esta tesis de Sun Yat-Sen estriba en su oposición a la "ley de la selva" en las relaciones humanas, ley cuya vigencia él observaba en la China feudal y en el mundo capitalista. Por otra parte, como no admitía aún la teoría de la lucha de clases, Sun Yat-Sen no podía comprender que en las condiciones reales de la sociedad dividida en clases es imposible crear un mundo en el que impere la "fraternidad" universal, o la sociedad de la "Gran Unión", con la que, durante siglos, habían soñado las mejores mentes de China.

Sun Yat-Sen aceptaba el carácter progresivo del desarrollo de la so-

[35] Sun Yat-Sen, *Obras escogidas*, t. I, pág. 105.
[36] Ibídem, pág. 142.
[37] Ibídem.

ciedad humana, creyendo además que la velocidad de su avance aumenta sin cesar y que las perspectivas históricas son cada vez más claras.

Aunque en general, por su concepción de la historia, Sun Yat-Sen era idealista, en algunos problemas del desarrollo social, particularmente en el de las relaciones entre la cultura material y espiritual, hay gérmenes de la interpretación materialista de la historia. Así, por ejemplo, Sun Yat-Sen explicó la detención del desarrollo de la cultura espiritual de China por el débil progreso de su cultura material. "La cultura material y la cultura espiritual —dice— sólo pueden desarrollarse cuando se encuentran en una acción recíproca. Por no haberse desarrollado la cultura material de China en los últimos tiempos, el progreso de la cultura espiritual también se detuvo." [38]

Las concepciones filosóficas y sociales de Sun Yat-Sen, pese a sus contradicciones y a sus limitaciones históricas, constituyen un paso de avance en el desarrollo ideológico de China. Al servirse de las conquistas de la ciencia para establecer sus tesis teóricas y fundamentar las ideas democrático-revolucionarias, y al luchar asimismo por su realización, Sun Yat-Sen prosiguió y defendió la línea progresista en la filosofía china.

Entre los compañeros de ideas de Sun Yat-Sen a principios del siglo XX figuran los demócratas revolucionarios *Chan Tai-Yan* (1867-1936), *Tzou-Shun* (1885-1905) y *Chen Tian-Hua* (1875-1905).

Las concepciones filosóficas de Chan Tai-Yan, Tzou Shun y Chen Tian-Hua se formaron sobre la base de la lucha liberadora antifeudal y antiimperialista del pueblo chino, bajo la influencia del movimiento revolucionario y del pensamiento teórico progresivo de Occidente, y al calor de los descubrimientos científicos en el dominio de las ciencias naturales. Chan Tai-Yan, Tzou Shun y Chen Tian-Hua no dejaron obras especiales de filosofía. Sus ideas filosóficas se entretejen íntimamente en el tejido vivo de sus obras, especialmente las de carácter publicístico. En ellas no se manifiesta la debida consecuencia e integridad y se observan graves desviaciones hacia el idealismo. Sin embargo, en la lucha política, su arma teórica era fundamentalmente materialista.

La base científica de sus concepciones era la teoría de la evolución de Darwin.[39] "La teoría de la evolución, creada en los últimos tiempos por el gran sabio europeo Darwin, merece toda nuestra confianza", decía Chen Tian-Hua. Apoyándose en esta teoría, rechazó la leyenda bíblica de la "creación del hombre por Dios", que los misioneros habían llevado a China desde Occidente, y también se opuso a la difusión en China de la leyenda mística sobre la existencia del *pangu* [40] como supuesto antecesor del hombre. Chen Tian-Hua calificó de absurdas estas leyendas.

Chen Tian-Hua sostuvo la posibilidad de conocer el mundo y apreciaba en alto grado el saber y, sobre todo, el saber científico natural. Afirmaba asimismo que el verdadero conocimiento científico sólo es posible

[38] Sun Yat-Sen, *Obras escogidas*, t. I, pág. 126.
[39] Chen Tian-Hua, *Obras*, Chansha, 1958, pág. 94 (en chino).
[40] En la mitología china *pangu* es un Dios humanizado y, aunque se le llama "hombre primitivo" o "Adán chino", a diferencia del Adán bíblico, el propio *pangu* aparece como creador de todo lo existente. Los neoconfucianos se apropiaron de esta leyenda y le dieron mucha importancia.

cuando se basa en hechos. El hombre no nace sabiendo, decía Chen Tian-Hua, sino que adquiere sus conocimientos en el curso de su vida. La experiencia vital de cada hombre amplía y profundiza sus conocimientos individuales, en tanto que la experiencia histórica de todos los hombres amplía los límites del conocimiento científico.

Las ideas filosóficas de Chan Tai-Yan revisten un carácter contradictorio. Al principio fue partidario de las concepciones materialistas, sentía la más alta estima por el gran materialista y ateo chino del siglo I de nuestra era Wan-Chun, y criticó las tesis idealistas subjetivas de la escuela de Lu Sian-Shan y Van Yan-Min. Después, gradualmente, cayó bajo la influencia de las opiniones idealistas de Chuan-Tzi y de la "escuela vidjnian", budista,[41] y también del agnosticismo de Comte y las concepciones voluntaristas de Schopenhauer. Como resultado de esto, Chan Tian-Yan abrazó las posiciones del idealismo subjetivo, abjurando de sus anteriores concepciones progresistas. La evolución ideológica de Chan Tai-Yan hacia el idealismo se halla vinculada a su separación del campo democrático-revolucionario.

Los aspectos materialistas de las concepciones de Chan Tai-Yan, en el primer período de su actividad, cuando participaba en la lucha revolucionaria encaminada a la liberación de China, hallaron expresión en su teoría del conocimiento.[42] Aunque no dio una respuesta clara al problema de las relaciones entre los factores sensible y racional del conocimiento, señaló el papel de la experiencia sensible en el conocimiento y la necesidad de completarla con el pensamiento.

Las ideas filosóficas de Chan Tai-Yan contienen elementos dialécticos. A su modo de ver, todo en el mundo se encuentra en un continuo proceso de cambio, que es, a su vez, la condición misma de la existencia de las cosas y los fenómenos.[43]

En la primera etapa de su actividad, Chan Tai-Yan se manifestó vivamente contra las doctrinas teístas, contra la transformación de los textos clásicos antiguos, que la tradición atribuía a Confucio, en cánones religiosos, y exigió que fueran examinados exclusivamente como monumentos históricos antiguos, dignos de un estudio crítico y no de una veneración religiosa.

En su artículo "Ateísmo", publicado en 1906, Chan Tai-Yan intenta hacer una crítica de los fundamentos teóricos del cristianismo. Señala la inconsistencia y el carácter contradictorio de los argumentos empleados

[41] La escuela "vidjnian" negaba la diferencia entre el objeto y el sujeto y reducía la existencia del mundo objetivo a la "conciencia", o sea a una peculiar idea absoluta.

[42] El conocido investigador chino Hou Wai-Lu escribe: 'Al hablar de las fuentes del conocimiento, Chan Tai-Yan señalaba que no podemos obtener conclusiones lógicas si no nos basamos en las sensaciones. Con ello quería decir que la experiencia sensible es la base del pensamiento. También señaló que si partimos exclusivamente de la experiencia sensible y despreciamos el pensamiento, podemos admitir como verdadera una sensación falsa. Por esto, para alcanzar un verdadero conocimento hay que apoyarse en el pensaminto." (Hou Wai-Lu, *A Short History of Chinese Philosophy*, Pekín, 1959, pág. 100.)

[43] Véase Chan Bin-Lin (Chan Tai-Yan), Tziu Shu, *Reflexiones*, t. XIX, *Sobre los cambios*, Shanghai, 1958 (en chino).

por las doctrinas cristianas al hablar de los atributos divinos: eternidad e infinidad, omnipotencia, unidad absoluta y perfección.

Dios no puede ser absolutamente único, como afirman los teólogos cristianos, dice Chan Tai-Yan. Si Dios contuviera en su seno el material de todo lo existente, no sería necesario el acto de la creación y, por consiguiente, tampoco lo sería el creador, pues todo lo existente surgiría por sí mismo, es decir, de un modo natural. Pero si existe el material de todo lo que es, además de Dios, no podría hablarse entonces de Dios como ser absoluto. Por otra parte, si aceptamos la tesis cristiana de un Dios creador de todo lo existente, entonces no está clara la cuestión de dónde surgió Dios mismo. Ahora bien, si admitimos la existencia de un Creador, que ha creado, a su vez, a Dios, será necesario admitir un número infinito de creadores.

Sabemos que el mundo exterior existe —dice Chan Tai-Yan— gracias a nuestros órganos sensoriales, y nos damos cuenta de la existencia de nuestro propio "yo", merced a nuestro "testimonio interior". Por lo que se refiere a Dios, puesto que ni nuestras representaciones sensibles ni el "testimonio interior" confirman su existencia, podemos afirmar con todo fundamentos que Dios no existe. Aunque esta crítica de la religión cristiana no era muy consecuente y mostraba el matiz idealista subjetivo de la escuela budista "vidjnian", desempeñó en la práctica un papel positivo, ya que durante la segunda mitad del siglo XIX el cristianismo se había convertido en un importante factor ideológico de la política colonial de las potencias imperialistas en China.

Las concepciones sociológicas de Chan Tai-Yan, Tzou Shun y Chen Tian-Hua tenían en su conjunto un carácter idealista. En las condiciones de atraso económico de China, estos pensadores no dieron ni podían dar una respuesta certera al problema de cuál era la fuente del desarrollo de la sociedad humana. Sin embargo, en una serie de problemas sociológicos sus ideas eran relativamente progresistas, revolucionarias y contenían algunos elementos dialécticos. Por ejemplo, Tzou Shun veía en la revolución una ley importante en el desarrollo social: "La revolución —decía— es la ley de la evolución del mundo, el principio universal de desarrollo de la humanidad...; la revolución es lo que destruye lo podrido y lo malo y conserva lo sano y lo bueno; por medio de ella se lleva a cabo el paso de la barbarie a la civilización, y se logra la liberación de los hombres de la esclavitud y se convierten éstos en amos y señores." [44]

Para los demócratas chinos, la meta de la revolución era la supresión de la monarquía absoluta y la instauración del régimen republicano, al que Chan Tai-Yan calificaba de "régimen político más bello y más conveniente".[45]

Chan Tai-Yan y otros demócratas revolucionarios pensaban que la revolución era asunto propio de las amplias masas populares y no sólo de algunos individuos. "La revolución es un deber sagrado de todos los ciudadanos, pues sus raíces están en la propia nación", decía Tzou-Shun.

[44] Véase la recopilación *Materiales escogidos sobre historia de la filosofía china* (Tiempos Nuevos), Pekín, 1959, págs. 470-471 (en chino).
[45] Chan Tai-Yan, *Obras*, pág. 13.

Por esto —seguía— la revolución "no puede ser fruto de una o dos personas y servir sus fines personales".[46]

Reviste gran interés el modo como plantean los demócratas revolucionarios el problema del papel de los "héroes", de los jefes de la revolución, así como de las masas populares. "Wáshington y Napoleón —decía Tzou-Shun— son héroes que gozan del más alto respeto en el mundo entero y entre todos los pueblos. Pero si un Wáshington o un Napoleón fuesen los iniciadores de una revolución, y cientos, miles, millones de Wáshingtons y Napoleones no les apoyasen, ¿qué podrían hacer por sí solos? ¿Qué valdrían su talento, sus conocimientos o su sabiduría?" [47] Este modo de plantear la cuestión contenía la idea racional de que las grandes personalidades no pueden ejercer mucha influencia en el progreso histórico sin el apoyo de la mayoría del pueblo, pero Tzou-Shun no comprendió el verdadero papel de Napoleón e injustamente lo incluyó entre los revolucionarios respetados por todos los pueblos.

Los demócratas revolucionarios expusieron sus ideas sociales en medio de una aguda lucha ideológica con los reformadores. Al criticar la teoría de los reformadores que hablaban de la incapacidad del pueblo chino para la revolución, pusieron de manifiesto su absoluta falta de fundamento. "La conciencia de los hombres se forja en la lucha —señaló Chan Tai-Yan—, y nada contribuye tanto en nuestro tiempo a su desarrollo como la revolución." [48]

Objetando las afirmaciones de Kan Yu-Vei de que la revolución estaba condenada al fracaso, indicó que las aspiraciones republicanas y democráticas eran invencibles y harían triunfar inevitablemente la revolución. La conciencia de los hombres también se desarrolla inquebrantablemente —decía—; por consiguiente, si el pueblo no comprende todavía los principios generales, la revolución le ayudará a comprenderlos; si entre el pueblo viven aún viejos hábitos y costumbres, la revolución le ayudará a desembarazarse de ellos." [49]

Los demócratas revolucionarios, especialmente Tzou Shun y Chen Tian-Hua, eran ardientes partidarios de la teoría de los "derechos naturales" del hombre, que ellos conocían a través de las traducciones chinas de las obras de Rousseau y Montesquieu. "En los orígenes de la humanidad —decía Tzou Shun— todos los hombres eran libres, es decir, no existía la desigualdad entre ellos. En un principio no se conocía la división entre reyes y súbditos." [50] A juicio de ellos, la esclavitud política hallaba expresión, ante todo, en el régimen despótico y absolutista, y por esto exigían su abolición.

"Con el progreso de las ciencias naturales —decía Tzou Shun—, surgió la posibilidad de rechazar las falsas ideas de que el Cielo es el que ha dado al emperador el mandato de gobernar; con el desarrollo de la civilización universal surgió la posibilidad de derrocar el régimen absolutista, como régimen en el que un solo hombre posee todo lo que está bajo el Cie-

[46] En la recopilación citada *Materiales escogidos...*, pág. 487.
[47] Ibídem, pág. 488.
[48] Ibídem, págs. 433-434.
[49] Ibídem, pág. 434.
[50] Ibídem, pág. 489.

lo; con el desarrollo de la razón humana surge la posibilidad de que todos los hombres gocen de sus derechos innatos." [51]

Los demócratas revolucionarios vinculaban la defensa de los "derechos naturales" del hombre a la crítica de uno de los principios de la ideología monárquico-feudal, la "fidelidad al soberano", que, como dijo Chen Tian-Hua, condujo a que durante muchos siglos "el hombre que se convertía en emperador miraba el Estado como un patrimonio personal y exigía que el pueblo fuese fiel exclusivamente a él." [52] La doctrina de los "derechos naturales" del hombre, pese a su carácter antihistórico e idealista, desempeñó un papel revolucionario en la conciencia de la intelectualidad progresista china, pues de ella derivó inmediatamente la reivindicación de la restitución violenta de los "derechos perdidos", es decir, se fundamentaba la justeza de la revolución.

Tzon Shun y Chen Tian-Hua creían que el Estado es un órgano social en cuyas actividades debe participar obligatoriamente cada individuo.

El carácter limitado de las ideas sociológicas de estos demócratas revolucionarios chinos consistía en la existencia de cierto biologismo en sus teorías. No comprendiendo la naturaleza del imperialismo y no pudiendo explicarse acertadamente la esencia de clase de la política colonialista, Tzou Shun y Chen Tian-Hua creían que así como las diversas especies de animales libran entre sí una lucha por la existencia, así también las distintas tribus y razas sostienen una lucha encarnizada por la vida, en el curso de la cual "los pueblos más débiles y menos desarrollados son engullidos por los más fuertes y más desarrollados".[53]

A juicio de estos pensadores, la enemistad de los hombres de raza blanca y los de otras razas es un hecho natural, ya que son inherentes a los hombres, por su naturaleza propia, "el castigo y el odio mutuos".[54] Esta falsa concepción evolucionista-vulgar tenía su origen en una errónea interpretación de las leyes biológicas, descubiertas por Darwin, y trasplantadas por los sociólogos vulgares del mundo animal a la sociedad humana.

Puesto que, a juicio de Chen Tian-Hua y otros demócratas revolucionarios, en el mundo rige la ley según la cual "el fuerte golpea al débil y el débil aspira a ser fuerte", la aspiración de estos pensadores era, en fin de cuentas, ver a China poderosa convertida en la "potencia mundial dominante" a fin de que los grandes países pudieran considerarla su socio y aliado y de que otros Estados sintiesen ante ella un "respetuoso estremecimiento".

Al explicar las causas de la expansión colonialista recurrían a veces a los argumentos anticientíficos de los partidarios de la teoría maltusiana de la población. "Ultimamente —decía Chen Tian-Hua—, los extranjeros (europeos y norteamericanos, o sea blancos. *N. de la Red.)*, a causa de la superpoblación y de la falta de tierras para asentarse (en su país) se dirigen a todas partes en busca de lugar. Después de conquistar un país no se contentan hasta exterminar toda la población de la nación usurpada." [55]

[51] *Materiales escogidos para la historia de la filosofía china,* pág. 499.
[52] Ibídem, pág. 539.
[53] *Obras,* pág. 95.
[54] Ibídem.
[55] *Materiales escogidos para la historia de la filosofía china,* pág. 531.

Es comprensible que Chen Tian-Hua y sus correligionarios emplearan estos argumentos no para justificar el colonialismo, sino para influir más vigorosamente en la conciencia de la intelectualidad china y obligarla así a comprender cuán grave era el peligro que se cernía sobre su patria.

Las ideas filosóficas y sociológicas de los primeros demócratas revolucionarios sirvieron de base teórica a sus concepciones político-sociales. Puesto que la revolución es "una ley universal de la evolución del mundo", el "principio fundamental del desarrollo de la humanidad" "responde al mandato del Cielo y a las necesidades de los hombres"; por consiguiente, para China no puede haber más camino que el de la revolución.

El objetivo principal de la revolución, para los demócratas chinos, era el derrocamiento de la dinastía manchú. Al criticar al régimen manchú, los demócratas revolucionarios se guiaban por la consigna del nacionalismo burgués. "China para los chinos", decían, y exhortaban a expulsar a todos los manchúes del territorio patrio.

El nacionalismo de los demócratas revolucionarios de China tenía un carácter progresista, pues en él se concentraba la protesta contra el yugo nacional (manchú) y extranjero (imperialista) y el llamamiento a poner fin a esta opresión.

Pero, al mismo tiempo, Chan Tai-Yan, Chen Tian-Hua y otros demócratas revolucionarios consideraban erróneamente que los chinos y manchúes formaban dos naciones antagónicas sin ver que cada una tenía sus propios explotadores y explotados y que, por ello, los señores feudales chinos no podían estar al lado de las fuerzas revolucionarias en la lucha contra la aristocracia manchú, y que los trabajadores manchúes no eran enemigos de los trabajadores chinos.

La ideología de estos representantes de la democracia revolucionaria adolecía de graves fallas. Aunque Chan Tai-Yan, Tzou Shun y Chen Tian-Hua sentían una gran animosidad hacia el régimen feudal-absolutista y se mostraban partidarios de la ilustración del pueblo chino y de la concesión de libertades democráticas a éste, su programa político no incluía un punto muy importante, característico de la ideología democrático-revolucionaria: la defensa de los intereses económicos de las masas populares, principalmente los campesinos. Chan Tai-Yan, Tzou Shun y Chen Tian-Hua no eran demócratas revolucionarios acabados, y su nacionalismo, bajo cuya bandera actuaban contra el régimen monárquico-feudal de la dinastía manchú, mostraba todavía fuertes huellas de la revolución "racial". Sin embargo, a Chan Tai-Yan, Chen Tian-Hua y Tzou Shun les corresponde un señalado mérito en la preparación ideológica de la revolución china de 1911.

Las concepciones democrático-revolucionarias de Sun Yat-Sen y su actividad en el período de la revolución de 1911 enriquecieron e impulsaron notablemente la ideología democrático-revolucionaria de China y significaron un nuevo paso de avance en la historia de este país. Las concepciones filosóficas de Sun Yat-Sen y de sus compañeros de ideas sirvieron de base teórica para el desarrollo del democratismo revolucionario en China.

Los demócratas revolucionarios, y al frente de ellos Sun Yat-Sen, contribuyeron considerablemente a la incorporación del pueblo chino a la vida política y al derrocamiento de la multisecular monarquía feudal; sin em-

bargo, no lograron librar al mismo tiempo, con la necesaria consecuencia, la lucha contra la ideología feudal, contra la cultura feudal en su conjunto, la cual, pese al golpe irreparable que le había asestado la revolución de 1911, seguía adormeciendo la conciencia de las amplias masas populares.

Después de la derrota de la revolución de 1911, la bandera de esta lucha fue izada por la revista *Nueva Juventud* (Sin Tzinnian),[56] en torno a la cual se unió el grupo de intelectuales de tendencia revolucionaria. *Nueva Juventud* inició un vigoroso movimiento en pro de una nueva cultura, dirigida contra la ideología feudal. Este movimiento en pro de una nueva cultura era la continuación de la revolución de 1911 en el sector ideológico. Sin ir más allá del marco de la democracia burguesa, contribuyó a despertar la conciencia nacional del pueblo chino y fue para las personas progresistas de China un nuevo estímulo en su búsqueda de la verdad.

Un precursor del movimiento en pro de una nueva cultura, y posteriormente uno de sus más eminentes partidarios, fue Lu Sin, fundador de la nueva literatura china.

2. La concepción del mundo de Lu Sin.[57]

Lu Sin procedía de una arruinada familia de terratenientes; cursó estudios en una escuela naval, más tarde en una escuela de ferrocarriles y minas, y finalmente en Japón, en el Instituto de Medicina. Atraído por el auge del movimiento revolucionario chino, decidió probar sus fuerzas en el campo de la literatura.

Durante los años 1907-1908 publicó varios artículos sobre las leyes del desarrollo del mundo, sobre las causas del atraso de China, etc. Acogió con entusiasmo la revolución de 1911, pero después de la derrota de ésta se dejó ganar por algún tiempo, según sus propias palabras, "por la desesperación y el abatimiento". El verdadero espíritu revolucionario en la obra de Lu Sin aparece después de la Revolución de Octubre.

La concepción del mundo de Lu Sin se formó bajo la fuerte influencia de las ciencias naturales. El libro de Huxley *Evolución y ética*, que causaba gran sensación en aquel tiempo, produjo a Lu Sin una profunda impresión. Esta obra había sido traducida por Yan Fu, con el que Lu Sin había trabado conocimiento por primera vez en 1899.

Lu Sin convirtió la teoría evolucionista de Darwin en el fundamento general de su concepción filosófica del mundo. A su modo de ver, esta teoría, que partía de premisas científicas acerca del origen del mundo y del hombre, asestaba un duro golpe al oscurantismo religioso. "Desde el primer momento, la teoría de la evolución —afirmaba— destruyó la doctrina de la creación divina del mundo." [58] Lu Sin se mofaba asimismo de la antigua leyenda china que hablaba de la existencia del Dios-hombre

[56] *Sin Tzinnian:* órgano de la intelectualidad democrática burguesa y pequeñoburguesa, representada por Chen Tu-Shu, Li Ta-Chao y otros. La revista empezó a publicarse a fines del año 1915, y desde 1920 se convirtió en órgano del grupo comunista de Shanghai.

[57] Hasta 1917.

[58] Lu Sin, *Obras completas*, t. I, Pekín, 1956, pág. 161 (en chino).

pangu, "que había separado la Tierra del Cielo" y creado a los hombres".[59] Así, pues, Lu Sin llegó a la conclusión materialista de que el mundo que rodea al hombre es lo primario, en tanto que la conciencia es lo derivado, o sea lo secundario. Lu Sin basaba sus deducciones en los datos de las ciencias naturales, y al mismo tiempo, se remitía a Kant y Laplace y a sus concepciones acerca del origen del mundo, a Copérnico y Kepler, a F. Bacon y Descartes, a Lamarck y Darwin, a Huxley y Haeckel, y a otros eminentes sabios que habían inmortalizado sus nombres con sus grandes descubrimientos de las leyes de la naturaleza.

Lu Sin era un apasionado partidario del saber científico. "¿Quién no se maravilla al mirar el mundo actual? —exclamaba—. Las fuerzas de la naturaleza obedecen la voluntad del hombre; y como el jinete que maneja el caballo, así las gobierna él por medio de las máquinas. La ciencia penetra en los más ocultos secretos de los fenómenos de la naturaleza, y con el correr del tiempo alcanza cada vez mayores éxitos, a los que suceden las reformas en la vida de la sociedad." [60] Lu Sin se alegraba de cualquier descubrimiento científico, por pequeño que fuera, que ayudase al hombre a penetrar en las entrañas de la naturaleza. Fue el primero que conoció en China el descubrimiento del radio, y a este gran acontecimiento científico respondió con un artículo especial.[61]

Para Lu Sin, el progreso de la ciencia, el enriquecimiento y la profundización de los conocimientos humanos no es un movimiento rectilíneo, que conduce a una mera acumulación de hechos, sino un proceso en espiral, que recuerda, como decía Lu Sin muy gráficamente, el movimiento de las olas en virtud del cual "las olas grandes y pequeñas avanzan y retroceden en decenas de miles de formas, avanzando unas veces y retrocediendo otras hasta alcanzar la orilla".[62]

Siendo como era partidario de las ideas del desarrollo progresivo, Lu Sin criticaba a los ideólogos reaccionarios de China que ensalzaban el pasado como una "edad de oro" y afirmaban que en la más remota antigüedad todo era mejor que en el presente, pues "en aquel tiempo no había desgracias ni adversidades y todo el mundo estaba satisfecho con su suerte", y basándose en esto, exhortaban a retornar al pasado y a restaurar el viejo orden y las antiguas instituciones. Lu Sin se mofaba de los "restauradores de la Antigüedad", señalando que sus sueños de retorno al pasado eran tan absurdos como el intento de obligar a la "flecha lanzada por el arco a volver de nuevo al punto de partida".[63]

Lu Sin criticó a los defensores de los aspectos reaccionarios de la cul-

[59] Lu Sin, *Obras completas*, t. I, Pekín, 1956, pág. 157.
[60] Lu Sin, *Obras completas*, t. I, Pekín, 1956, pág. 167 (en chino).
[61] Su artículo titulado "El radio" apareció en 1903. En él, Lu Sin recordaba algunos intentos idealistas de interpretar el nuevo descubrimiento como un "serio golpe" al principio de la indestructibilidad de la materia", pero él mismo vio en este grandioso descubrimiento, y en las consecuencias que acarreaba, un enriquecimiento del saber humano acerca de las leyes de la naturaleza y lo interpretó asimismo como la "ola de una gran revolución científica". Lu Si afirmaba que la nueva teoría del electrón venía a sustituir a la vieja teoría del átomo y exhortó a "rechazar lo viejo y aceptar lo nuevo".
[62] Lu Sin, *Obras completas*, t. I, pág. 171.
[63] Ibídem, pág. 199.

tura feudal que, "inclinándose ante el cadáver del pasado", trataban de conservar la "pureza" y la intangibilidad de esa cultura, afirmando, además, "que la ciencia y el arte actuales ya existían en China hace muchos milenios".[64] También sometió a crítica otra actitud extremista en la apreciación de las conquistas culturales de los siglos pasados: la posición nihilista hacia la herencia cultural de China. Lu Sin exigía la conservación de los elementos valiosos de las conquistas del pasado, ya que sólo basándose en ellos era posible avanzar con éxito. "Tender siempre hacia adelante, echar siempre una mirada al camino que queda atrás, marchar hacia la luz, recordar siempre los brillantes éxitos ya alcanzados, y entonces también lo nuevo se renovará cada día y lo viejo no perecerá." [65]

Lu Sin sostenía concepciones estéticas bastante progresistas para su tiempo. Como escritor se formó completamente después de la Revolución de Octubre, pero antes de este período había sido un buen traductor de obras literarias y un destacado publicista. En sus traducciones y artículos literarios, Lu Sin expresó ideas progresistas y democráticas acerca de la importancia de la literatura en la vida social, importancia que él veía en su "contribución al progreso del pueblo chino". "El deber y la función de la literatura no es otro que alimentar con ideas a los hombres." Lu Sir creía que la literatura cumple la misma función que la ciencia, es decir cada una descubre al hombre las mismas "leyes de la vida humana", aunque para ello utilizan diferentes métodos, ya que la literatura convence a los hombres actuando sobre ellos emocionalmente, mientras que la ciencia alcanza este fin mediante las demostraciones lógicas.[66]

Al hablar del papel social de la literatura como elemento transformador de la vida espiritual de la sociedad, Lu Sin concebía también este papel en un plano educativo. "La emancipación espiritual del hombre", que a juicio suyo podía ser alcanzada con ayuda de la literatura, es la condición previa de su emancipación política; la "transformación" de la sociedad habría de llegar, según Lu Sin, a través de la "transformación" del carácter de los individuos. Esto, naturalmente, no era sino el sueño utópico de un ilustrado pequeñoburgués. No es casual que en aquel tiempo Lu Sin se hallara bajo cierta influencia nietzscheana que se dejaba sentir en los países de Asia.

La sobreestimación de los valores espirituales y los duros ataques a la cultura burguesa, que con fines demagógicos aparecían en la filosofía reaccionaria de Nietzsche, se dejaron sentir durante algún tiempo en Lu Sin, quien buscaba en las doctrinas filosóficas y político-sociales de Occidente una respuesta a las cuestiones que le inquietaban en relación con el destino de su país. Pero, dado que no estaba todavía en condiciones de comprender la esencia reaccionaria de la filosofía de Nietzsche, Lu Sin pensó que en ella se encontraba el credo de su "individualismo", llegando a suponer incluso, durante algún tiempo, que dicha filosofía era "la nueva medicina para una vieja enfermedad".

En su artículo "Sobre la unilateralidad de la cultura" (1907), Lu Sin,

[64] Lu Sin, *Obras completas*, t. I, pág. 169.
[65] Ibídem, pág. 196.
[66] Ibídem, pág. 203.

refiriéndose a Nietzsche, Schopenhauer y otros defensores del individualismo burgués, hablaba de la "tiranía" de la "mayoría" sobre la "minoría", de la opresión que experimenta la individualidad, etc. Pero la tendencia política y el contenido de clase del "individualismo" de Lu Sin se diferencia radicalmente del nietzscheano y significa, al decir de Tziu Tziu-Bo, uno de los organizadores del movimiento comunista en China, "un llamamiento al desarrollo de la individualidad, a la libertad del pensamiento y a la liberación del peso de la tradición,[67] o sea, objetivamente, tuvo en este tiempo una destacada importancia revolucionaria.

La influencia de la filosofía de Nietzsche no dejó ninguna huella importante en la concepción del mundo de Lu Sin, ni lo desmoralizó, como sucedió a algunos intelectuales de Occidente, ni le apartó del campo de la democracia revolucionaria. Aún más, durante el período del nuevo auge revolucionario, que se inició en China con el "movimiento del 4 de mayo" de 1919, Lu Sin se libró de la influencia nietzscheana en sus ideas, superó su individualismo, relacionado con su concepción pequeñoburguesa del mundo, y se pasó al campo de la cultura proletaria.[68]

3. Comienzo de la penetración de las ideas socialistas en China.

A principios del siglo XX, al elevarse el espíritu revolucionario de los intelectuales chinos, particularmente los emigrados, creció el interés por las ideas socialistas, con lo que se impulsó su difusión en China. Sin embargo, estas ideas socialistas que empezaban a difundirse en China tenían todavía una relación muy lejana con el socialismo científico. En el fondo, representaban una mezcla de diversas ideas utópicas populistas y anarquistas.

Las primeras referencias a Marx y su doctrina aparecieron en la prensa emigrada china a principios del siglo XX.

En 1902, la revista *Sinmin Tzumbao,* editada en el Japón por los reformadores, escribía: "Marx es un modelo insuperable del socialismo alemán." [69] Este mismo año, la editorial, que estaba en manos de los reformadores, publicó en chino la traducción de la obra del japonés Fukui Dziundzo *El socialismo contemporáneo,* uno de cuyos capítulos estaba dedicado al socialismo alemán, pero poniendo un acento especial en la doctrina de Carlos Marx. Allí se afirmaba que la teoría de Marx, "basándose en principios económicos minuciosamente estudiados, demostraba la auténtica verdad". Por ello, decía el autor, "para la mayoría de los trabajadores no ofrece ninguna dificultad la asimilación de esta doctrina, que ha obtenido aprobación y apoyo generales".[70]

Los nombres de los fundadores del socialismo científico —Marx y En-

[67] Véase el libro de V. F. Sorokin, *La formación de la concepción del mundo de Lu Sin,* Moscú, 1958, pág. 40 (en ruso).

[68] Las ideas filosóficas y sociológicas de Lu Sin después del período de la Revolución de Octubre serán examinadas en el VI tomo de la presente Historia de la filosofía.

[69] Cita de la revista *Sin Tsianche,* 1953, núm. 3, pág. 6.

[70] Ibídem.

gels— aparecieron por primera vez en la prensa democrática revolucionaria en el año 1903, cuando la revista de los estudiantes revolucionarios chinos *La Resaca de Chjetsian* calificó la doctrina marxista de una de las doctrinas que "estremecen actualmente a Europa y América".[71] En los primeros números de la revista *Minbao*, que datan de 1906, apareció un artículo de Chu Chi-Sin, colaborador de Sun Yat-Sen y destacado dirigente de la Liga de la Unión, que llevaba por título *Breves biografías de los socialistas revolucionarios alemanes*. En dicho artículo se presentaban las biografías de Marx, Engels y Lassalle y se transcribían varios pasajes del *Manifiesto Comunista* con comentarios. Al mismo tiempo, el autor trató de criticar, desde posiciones pequeñoburguesas, algunas tesis de la doctrina de Marx.

Antes de la revolución de 1911 aparecieron también sendas traducciones del primer capítulo del *Manifiesto Comunista*, con el prólogo de Engels, así como una parte de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, del propio Engels.[72]

En 1912, en la revista de Shanghai *Sin Shinze* (Nuevo Mundo), que propagaba las ideas socialistas, se publicó una traducción incompleta del trabajo de Engels *Del socialismo utópico al socialismo científico* bajo el título de *Socialismo ideal y socialismo real*. Posteriormente, en los seis años que siguieron a la derrota de la revolución de 1911, y que constituyen un terrible período de la historia china, período que condujo a muchos revolucionarios a la duda y a la desesperación, la propaganda de las ideas socialistas se debilitó considerablemente.

Aunque ya desde principios del siglo XX habían penetrado en China algunas ideas del socialismo científico, y en las páginas de la prensa china aparecían reiteradamente los nombres de Marx y Engels, sin embargo, hasta la Gran Revolución Socialista de Octubre, esto no era más que un primer contacto con el marxismo, que abarcaba exclusivamente a un reducido número de intelectuales pequeñoburgueses. Las traducciones se editaban principalmente en el extranjero y se difundían ilegalmente en China. Por otra parte, las ideas que tenían del marxismo estos intelectuales eran muy confusas y superficiales.

La amplia difusión del marxismo-leninismo empezó en China sólo después de la Gran Revolución Socialista de Octubre, cuando en la palestra política del país apareció, como una fuerza social independiente, el proletariado chino.

*

Un importante acontecimiento de principios del siglo XX fue en China la aparición del sector democrático-revolucionario, encabezado por Sun Yat-Sen, y la victoria de la ideología democrático-revolucionaria sobre la ideología reformadora del grupo de Kan Yu-Vei y Lian Tsi-Chao, que, al comenzar el siglo XX, figuraban entre los defensores del régimen monárquico, podrido hasta la médula.

[71] *Chentzianchao*, 1903, núm. 8.
[72] Los textos citados se publicaron en 1908 en la revista progresista *Tianibao*.

La ideología de los demócratas revolucionarios, surgida bajo la influencia directa de la creciente lucha del pueblo chino por su liberación nacional y social, constituyó una nueva etapa en el desarrollo del pensamiento filosófico y social progresista en China. Esta ideología expresaba, a su vez, la limitación histórica de los intereses de la burguesía nacional y la pequeña burguesía y adolecía de fallas esenciales. Los demócratas revolucionarios chinos no comprendían aún que en la lucha por la liberación nacional del pueblo chino el principal enemigo era el imperialismo.

Por "revolución democrática" los demócratas chinos entendían la instauración del régimen republicano, pero reducían esta tarea al derrocamiento del emperador y no se planteaban el objetivo de acabar con todo el Estado monárquico-feudal.

En su búsqueda de la verdad, los demócratas revolucionarios volvieron sus ojos a las teorías sociales de Occidente. Simpatizaban con las ideas socialistas, pero, en virtud de sus limitaciones de clase de su falta de madurez teórica, no pudieron valorar acertadamente ni comprender el socialismo científico.

Las ideas materialistas de Sun Yat-Sen y algunos otros demócratas revolucionarios en relación con algunos problemas eran inconsecuentes, contenían concesiones al idealismo, se caracterizaban por su limitación metafísica y no se aplicaban a la concepción de la historia de la sociedad.

Las fallas y limitaciones de la ideología de los demócratas revolucionarios ejerció, naturalmente, una influencia negativa sobre el desarrollo del movimiento revolucionario chino. "Y, sin embargo, pese a todo —señalaba Lenin—, la democracia revolucionaria china, no obstante los grandes defectos de su jefe, Sun Yat-Sen (de carácter soñador e indeciso), rasgos vinculados a la falta de apoyo proletario, hizo muchísimo por despertar al pueblo, por la conquista de la libertad..." [73] Al incorporar cada vez más a las amplias masas campesinas a la lucha política, el partido de Sun Yat-Sen fue un "gran factor del progreso de Asia y del progreso de la humanidad".[74]

Con su lucha contra los enemigos tradicionales del pueblo chino, los demócratas revolucionarios despejaron el terreno para que el marxismo-leninismo llegara a China y triunfara en ella la revolución popular.

[73] V. I. Lenin, "La lucha del Partido en China". En *Kommunist*, 1960, núm. 6, página 11.
[74] Ibídem, págs. 11-12.

CAPITULO XXII

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN LA INDIA DESDE COMIENZOS DEL SIGLO XX HASTA LA TERMINACION DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL

A finales del siglo XIX y principios del XX, la India seguía siendo una colonia inglesa. Durante este período, Inglaterra utilizaba a la India no sólo como fuente de materias primas y mercado de venta, sino, ante todo, como esfera de inversión del capital inglés.

Este hecho influyó decisivamente en la situación y el destino histórico de todas las clases de la sociedad hindú. La situación de la clase obrera de la India empeoró radicalmente a causa de su terrible explotación por los monopolios ingleses, de una parte, y por la burguesía nacional, de otra.

Para defender sus derechos, los obreros hindúes empezaron a recurrir cada vez con mayor amplitud y frecuencia al arma probada de la lucha de clases: la huelga. Al principio, las huelgas eran poco organizadas, y las reivindicaciones de los huelguistas revestían preferentemente carácter económico. Sin embargo, la dura escuela de la vida y de la lucha de clases contribuyó a elevar la conciencia política del proletariado hindú. En julio de 1908, los trabajadores textiles de Bombay emplearon por primera vez la huelga general política para defender al demócrata hindú Tilak. Con motivo de estas acciones de los obreros de Bombay, Lenin señalaba que el proletariado de la India había llegado ya "a la lucha política consciente de masas".[1]

La inmensa carga de la explotación colonial y feudal caía sobre los hombros de los campesinos hindúes. Las supervivencias feudales y el desarrollo sumamente lento del capitalismo en la agricultura del país condujo a que el proceso de descomposición de la clase campesina marchase por la vía más penosa: la "pauperización no proletaria".[2]

La gran burguesía hindú trataba de colaborar con el capital inglés, pero esta "colaboración" no se establecía sobre la base de la igualdad de derechos y, además, carecía de perspectivas para la burguesía hindú, pues los colonizadores, en la práctica, no tenían en cuenta los intereses de su "socio" menor. Sólo los representantes más reaccionarios de las altas capas feudales y de la burguesía compradora apoyaban a los colonizadores

[1] V. I. Lenin, *Material combustible en la política mundial.* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 15, pág. 174.

[2] Véase S. D. Patel, *Los trabajadores agrícolas en la India y el Pakistán,* Moscú, 1955 (en ruso).

ingleses. La burguesía y la pequeña burguesía de la India tuvieron que librar una dura competencia en sus "propios" mercados contra la importación inglesa. Merced a la dependencia política, económica y técnica de la India respecto de Inglaterra, los colonizadores frenaban el progreso de la industria nacional.

Así, pues, para todas las clases de la sociedad hindú, en este período histórico su enemigo principal era, objetivamente, el colonialismo. La contradicción entre la tendencia al desarrollo independiente de la India, es decir, entre los intereses del publo hindú, que aspiraba a obtener la independencia nacional, y el dominio colonial del imperialismo inglés, seguía siendo la contradicción principal y fundamental, sin resolver la cual no podía resolverse tampoco ningún problema social en el interior del país.

La agudización de la contradicción fundamental encontró su expresión en el impetuoso crecimiento del movimiento de liberación nacional. Durante este período, las acciones populares eran cada vez más organizadas y revestían un carácter de masas más amplio. Al caracterizar el movimiento de liberación de los países de Oriente en la primera década del siglo XX, Lenin lo llamó "movimiento democrático-revolucionario".[3] "Allí la burguesía está aún con el pueblo contra la reacción",[4] subrayó.

Durante este período, la dirección de la lucha de liberación nacional estaba, de hecho, en manos del Partido del Congreso Nacional de la India, y, sobre todo, de su ala izquierda, encabezada por el destacado hombre político *Balgangadhar Tilak* (1856-1920). Las consignas fundamentales del movimiento de liberación eran las siguientes: *Svadeshi* (producción propia, nacional, independencia económica), *svaradj* (dirección propia, independencia política), educación nacional (creación de escuelas y establecimientos de enseñanza superior, independientes de las autoridades inglesas) y boicot a las mercancías británicas.

En el auge y desarrollo del movimiento de liberación nacional ejerció una gran influencia la revolución rusa de 1905-1907. Entre los demócratas hindúes prendió cada vez más la idea de la lucha armada por derrocar la dominación extranjera. Tilak y sus partidarios criticaron duramente "la valerosa pasividad" de los liberales hindúes (Gokhale, Naorodhi y otros) que elevaban peticiones y ruegos a los colonizadores. "...En última instancia —escribía Tilak—, habrá que desenvainar la espada."[5] En muchas provincias, entre ellas las de Maharashtre, Bengala y Penjab, se fundaron numerosas "sociedades secretas" u organizaciones clandestinas que tenían por objeto preparar la insurrección armada.

En la lucha por la libertad e independencia de su patria participaban activamente los emigrados hindúes en los países europeos. En vísperas de la primera guerra mundial, la jefatura de la emigración revolucionaria estaba en manos de la hindú Kama, quien tomó parte activa en la publicación de la revista progresista *Band Mataram* (¡Viva la Patria!), man-

[3] V. I. Lenin, *El despertar de Asia.* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 19, página 76.

[4] V. I. Lenin, *La Europa atrasada y el Asia avanzada.* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 19, pág. 91.

[5] Cita de la recopilación *El movimiento de liberación nacional en la India y la actividad de B. G. Tilak,* Moscú, 1958, pág. 588.

tenía relaciones con la India y dirigía la introducción de publicaciones ilegales en su país.

Kama leía literatura marxista y manifestó un vivo interés por los acontecimientos revolucionarios en Rusia, especialmente por la revolución de los años 1905-1907, interesándose por el papel de la clase obrera en este movimiento. Apreciaba altamente la obra de A. M. Gorki y acerca de su poema "La canción del halcón" decía: "Es mejor que cualquier artículo, que cualquier proclama. Esto va contra vuestro Tolstói y contra todos nuestros enemigos en la lucha con Inglaterra." [6] Entre los jóvenes progresistas hindúes que a la sazón vivían en Inglaterra figuraba Jawaharlal Nehru. En su *Autobiografía* recuerda: "Casi todos sin excepción éramos partidarios de Tilak, o extremistas, como llamaban a los simpatizantes de este nuevo partido en la India." [7] Una parte de la emigración hindú, aquella que mostraba un espíritu revolucionario, apoyaba con calor la idea de la insurrección armada de sus compatriotas.

El ala derecha de los emigrados extremistas estaba formada por los ideólogos del liberalismo burgués; su jefe era Krishnawarm, quien editaba en París la revista *El Sociólogo Hindú*. Esta revista concentraba principalmente su atención en la denuncia de la política usurpadora de los ingleses y en los llamamientos a la "resistencia", pero, en verdad, concebían esta última de un modo muy limitado, como una acción pacífica contra el colonialismo. Por sus ideas filosóficas y sociales, Krishnawarm era un epígono del positivismo inglés. "Todos mis argumentos —escribió— los he tomado de Spencer, cuyo espíritu me dirige." [8] Los extremistas negaban que la insurrección armada contra la dominación británica pudiese tener éxito. Para ellos, el boicot general contra todo lo inglés y los atentados terroristas contra los funcionarios británicos constituían el arma más efectiva de lucha.

En esta lucha ideológica, el campo reaccionario estaba formado por los lacayos ideológicos de los colonizadores, de los señores feudales indios y de la burguesía compradora. Los filósofos de este campo, que formaban parte de las altas capas conservadoras de la intelectualidad hindú, defendían los aspectos progresivos de las doctrinas *vedanta*, *yoga* y de otras corrientes de la filosofía idealista.

Los representantes característicos del campo reaccionario en la filosofía hindú durante este tiempo fueron J. Krishnamurti, Braman Chatterhi y otros. Estos pensadores pugnaban por apartar a sus compatriotas de la lucha por los "intereses terrenos" y, por este motivo, basaban su filosofía en la tesis místico-religiosa de que el fin de la vida humana no es otro que el de la "visión de Dios". Con este fin, exhortaban a asimilar la "sabiduría" de las doctrinas hinduistas del *karma*, de la reencarnación, la inmortalidad del alma, el yoga, etc. Estos filósofos preconizaban la abnegación y el ascetismo. Fueron particularmente nocivas sus prédicas en favor de la indiferencia hacia el progreso "mundano", es decir, hacia los descubrimiento e inventos científicos.

[6] Cita tomada de la recopilación *Con los ojos de los amigos*, Moscú, 1957, página 340.
[7] J. Nehru, *Autobiografía*, trad. rusa, Moscú, 1955, pág. 31.
[8] *Con los ojos de los amigos*, pág. 338.

Al ensalzar la misión "civilizadora" de los colonizadores, los filósofos reaccionarios hindúes contribuyeron a la difusión de las diferentes corrientes filosóficas idealistas del Occidente imperialista en la India, y, en particular, el idealismo absoluto de Bradley, el pragmatismo de W. James, el intuicionismo de Bergson, etc. Los ideólogos reaccionarios de Occidente, a su vez, difundieron la falsa idea de que la religión y el misticismo expresaban el "verdadero espíritu" del pueblo hindú.

A diferencia de los pensadores reaccionarios de la India, ajenos al progreso, los sabios avanzados hindúes daban nuevos pasos en el período que estamos examinando, por la vía del progreso de la ciencia y la técnica. En 1897, Djagdish Chandra Bos realizó un importante descubrimiento en el dominio de la botánica, descubrimiento que fue acogido por los sectores progresistas de la sociedad hindú como una prueba de que la ciencia no era un monopolio de los europeos. En 1902, Prafulla Chandra Roi escribió una historia de la química hindú. En 1911 se fundó en Bangalor el Instituto de Investigaciones Científicas de la India, con el propósito de realizar trabajos de investigación en el dominio de la física, química, etc. En 1914 se creó el Congreso Científico de la India; entre las tareas de esta sociedad figuraban la difusión de los conocimientos científicos, la organización y el fomento de la investigación científica.

Tales son los rasgos generales de la lucha política e ideológica que se libraba en la India durante las dos primeras décadas del siglo XX, época del despertar de Asia.

Aurobindo Ghos y Rabindranat Tagore figuran entre los más prominentes pensadores progresistas de este período.

Aurobindo Ghos (1873-1950), uno de los jefes del movimiento *svadeshi* en Bengala, creó una doctrina filosófica, conocida con el nombre de sistema "*vedanta* integral".[9] En la historia de la filosofía hindú se conocen tres corrientes fundamentales en el seno del sistema *vedanta:* el llamado monismo ilimitado *(advayta)*, el monismo limitado *(vishista-advayta)* y el pluralismo o dualismo *(dvayta)*. Sin embargo, todas estas corrientes, según Aurobindo, adolecían de unilateralidad, pues el materialismo y el idealismo, el racionalismo y el misticismo aparecían en ellas en oposición y libraban una lucha irreconciliable entre sí. En la doctrina "*vedanta* integral", todas estas contradicciones "se concilian plenamente".

Explicando sus tesis filosóficas cardinales, Aurobindo sostiene, como todos los adeptos de la doctrina *vedanta,* que el fundamento primario de cuanto existe es Brahma. Las divergencias entre él y otros vedantas empiezan al responder a la pregunta de qué es Brahma y qué relaciones hay entre Brahma, por un lado, y la materia, la vida y la razón, por otro.[10] A juicio de Aurobindo, el defecto fundamental de todas las formas anteriores de la doctrina *vedanta* consistía en que éstas concebían a Brahma

[9] A veces se le denomina "yoga integral", "idealismo integral" o simplemente "integralismo".

[10] En el sistema filosófico *vedanta,* la palabra "materia" designa tradicionalmente el mundo inorgánico, la "vida" (el mundo orgánico) y la "razón" (la conciencia, el pensamiento), que no se conciben como producto material (del cerebro), sino como cierta sustancia objetiva, independiente de la materia, que es atributo de Brahma.

separado de la materia, de la vida y de la razón y lo contraponían como el "ser verdaderamente real" al "ser falso, ilusorio", o bien reducían la esencia de Brahma a cualquiera de sus atributos.

De acuerdo con la doctrina de las *Upanishadas* y del *Bjagavadguita*,[11] Aurobindo admite la existencia de tres atributos de Brahma, indisolublemente ligados entre sí e igualmente reales: 1) "Brahma indefinido", con respecto al cual sólo cabe comprobar su existencia, pues no es material ni ideal, pese a que la materialidad e idealidad son manifestaciones de su esencia; 2) "Brahma definido", que es "el que provoca todas las cosas", es decir, la causa natural del mundo, y 3) Brahma considerado desde su "lado subjetivo", o sea la conciencia absoluta, la idea, el espíritu. Según Aurobindo, los adeptos de la escuela *vedanta* así como los representantes de otras doctrinas filosóficas, que veían el fundamento de todo lo existente no en el mismo Brahma, sino en cualquiera de sus atributos, cayeron en un "extremo", materialismo o idealismo. Con el pretexto de luchar contra esta "unilateralidad", Aurobindo intentó "suprimir" el problema fundamental de la filosofía, situarse por "encima" del materialismo e idealismo, y presentar su sistema "*vedanta* integral" como una "tercera" posición filosófica, que vendría a "sintetizar" todas las posiciones parciales.

Pero, en realidad, Aurobindo respondió al problema filosófico fundamental desde las posiciones del idealismo objetivo. Su Brahma "indefinido" no es, en esencia, sino el espíritu absoluto o Dios, que "existía antes de que pudiera aparecer el mundo que nos rodea".[12] Todos los objetos y fenómenos de la naturaleza existen en Dios y por obra de Dios. "Dios sólo sale de unas formas de las cosas para entrar en otras."[13] Unicamente a través de Dios la naturaleza adquiere la capacidad de manifestarse simultáneamente en multitud de propiedades y cualidades, de presentarse armónicamente y de desarrollarse con sujeción a leyes.

Aurobindo adoptó una posición peculiar con respecto al materialismo filosófico. En su trabajo *Evolución* (1915-1918), escribió que "el materialismo... es aceptado por un número cada vez mayor de sabios, si es que no por la mayoría", y sería completamente falso pensar que el siglo XIX —"siglo del materialismo"— fuese un siglo de continuos errores, calamidades y decadencia. Al contrario, "fue la época del mayor desarrollo de la humanidad".[14] Sin embargo, como otros muchos vedantas, entiende por "materialismo" la filosofía que se ocupa exclusivamente del "mundo físico", pues la vida espiritual del hombre sólo interesa al idealismo. Esta burda concepción del materialismo la extendió también al materialismo dialéctico.[15]

La doctrina sociológica de Aurobindo reviste sumo interés. De acuerdo con su "sociología integral", existen dos propiedades fundamentales o atributos, mediante las cuales "Brahma indefinido" se manifiesta en el mundo de las "cosas finitas": la materia (naturaleza) y la conciencia (espíritu

[11] *Bjagavadguita* (Canto Divino): poema filosófico en el que se exponen los fundamentos del hinduismo.
[12] S. Aurobindo, *Ideals and Progress*, Pondicherry, 1951, pág. 2.
[13] S. Aurobindo, *Thoughts and Glimpses*, Pondicherry, 1950, pág. 12.
[14] S. Aurobindo, *Evolución*, Pondicherry, 1950. págs. 29-32.
[15] Véase S. Aurobindo, *The Life Divine*, Pondicherry, 1955.

puro). Estos dos atributos se encuentran indisolublemente unidos entre sí.[16] Cada atributo es, de por sí, una serie infinita de cosas o fenómenos singulares. Estos objetos y fenómenos singulares se encuentran en un movimiento ininterrumpido y entran en diferentes combinaciones o uniones, constituyendo así determinados "estados agregados".

La naturaleza está formada por una cantidad infinita de agregados, cuya totalidad se divide en dos clases fundamentales: "físicos" y "humanos". El principal y único componente de los agregados humanos es el "individuo", el hombre como "personalidad soberana". Tanto los agregados "físicos" como los "humanos" surgen de acuerdo con las leyes objetivas de la naturaleza, con la particularidad de que "en la creación de los agregados humanos la naturaleza se rige por principios generales, por las mismas leyes que en la creación de los agregados físicos".[17] El individuo, para Aurobindo, es la base fundamental de la sociedad humana; es el centro en torno al cual y en bien del cual se crean y existen todas las instituciones humanas. La familia, los distintos géneros de organización social, la nación y otros "agregados" son sólo el "medio para satisfacer más ampliamente las necesidades del individuo vivo".[18] En la familia encuentra satisfacciones físicas y espirituales. En las organizaciones sociales de distinto género halla un campo de acción "menos íntimo, pero más amplio" para sí y para sus instintos: la satisfacción de las emociones, vinculadas con la vida social, las relaciones en la colectividad, los esfuerzos comunes, el intercambio, etc. En la nación halla los medios para satisfacer los sentimientos e intereses más alejados: el Poder, la política, etc.

Así, pues, para Aurobindo, el hombre no es un ser social, sino un individuo autónomo, aislado, que vive en sí y para sí. El ser individual del hombre, su práctica material y su pensamiento no lo concibe como una manifestación concreta del ser social, sino como "la existencia privada, que tiene por contenido el propio desarrollo y la realización de la propia vida, la satisfacción de las propias inclinaciones intelectuales y de las necesidades emocionales y vitales, así como la existencia física de acuerdo con los deseos personales, dictados por su razón personal".[19]

Partiendo de estas posiciones, toda la historia de la sociedad humana es para Aurobindo la historia de los individuos y de sus estados "agregados". El desarrollo de la sociedad se ha operado desde las formas menos complejas de estados "agregados" hasta las que muestran una mayor complejidad, a saber: horda, tribu, raza, clase, Estado, nación, imperio y, en el futuro, la Unión Mundial. Los períodos de la historia humana, las formas de vida económica de sus "agregados" se cambian, según Aurobindo, de acuerdo con las fases de desarrollo de la conciencia de los individuos: conciencia natural, simbolismo, tipismo, convencionalismo y subjetivismo. Aurobindo, que se hallaba fuertemente influido por el historiador alemán Carlos Lamprecht, estableció esta periodización de la historia de la sociedad humana siguiendo precisamente a este historiador. El siglo XX, según Aurobindo, es el "siglo del subjetivismo". El tipo superior de estado "agre-

[16] S. Aurobindo, *The Life Divine*, pág. 8.
[17] S. Aurobindo, *The Ideal of Human Unity*, Pondicherry, 1950, pág. 60.
[18] S. Aurobindo, *The Human Cycle*, Pondicherry, 1949, pág. 197.
[19] Ibídem, pág. 64.

gado" en este período es la *nación*, ya que ésta es la que mejor asegura la "unidad psíquica estable" de los individuos y aglutina "física y políticamente" al pueblo en defensa de sus intereses.[20] Aún más, la aparición de la nación es resultado de la acción de la ley objetiva de la naturaleza. Por esta razón, "todos los intentos actuales de destruir o quebrantar la nación son estúpidos y vanos".[21]

Las investigaciones sociológicas de Aurobindo en su conjunto conducen en fin de cuentas a un solo problema: la búsqueda del camino y de los medios adecuados para alcanzar la libertad e independencia de la India. Pero este problema, a juicio suyo, sólo puede ser resuelto de un modo "integral", es decir, junto con otros problemas análogos, que se plantean a otros pueblos.

La vía de la reorganización de la sociedad humana sobre bases de "libertad y justicia" no consiste en transformar las condiciones materiales de la sociedad, sino en que el hombre "perfeccione su individualidad a través de su libre desarrollo interior... y conjugue armónicamente su vida con la vida del agregado humano".[22]

Tales eran las ideas fundamentales de la teoría "integral" del desarrollo social que postulaba Aurobindo. Desde un punto de vista histórico, su significación progresista radicaba en su tendencia objetiva contra el colonialismo. Sin embargo, el idealismo y el misticismo de Aurobindo le impedían comprender el verdadero curso del desarrollo histórico y hallar el camino justo para resolver los problemas sociales ya maduros.

Rabindranath Tagore (1861-1941), gran escritor hindú y destacada personalidad social, ha desempeñado un papel importante en la historia de la filosofía y del pensamiento social de la India.

A través de la obra creadora de Tagore pasa como un hilo rojo la idea de la liberación nacional y de la construcción de la nueva India libre e independiente. En los años de auge del movimiento de liberación nacional (1905-1908), Tagore tomó parte activa en el movimiento *svadeshi*, editó la revista político-social *Bjandar*, en cuyas páginas aparecieron sus artículos anticolonialistas y se hacía propaganda en favor de su plan de reforma agraria en interés del campesino hindú.

Durante el período 1909-1912, Rabindranath Tagore escribió varias obras sobresalientes; un trabajo de investigación acerca de los textos filosóficos más antiguos, de las *Upanishadas*, el drama *Castigo*, la recopilación de poesías *Guitandjali*, la novela *Gora* y otras. En 1913 se le concedió el Premio Nobel de Literatura.

La importancia de Tagore reside en que refleja en sus obras los anhelos y esperanzas de millones de campesinos hindúes en los años del movimiento de liberación nacional (1905-1908). Un espíritu democrático y humanista impregna toda la obra de Tagore, determinando el sentido y desarrollo de su concepción del mundo.

Las fuentes teóricas de las ideas filosóficas de Tagore fueron las *Upanishadas*, en su interpretación "ortodoxa", y la doctrina *vedanta*, así como

[20] Véase S. Aurobindo, *The Ideal of Human Unity*, pág. 38.
[21] Ibídem, pág. 39.
[22] S. Aurobindo, *The Human Cycle*, pág. 84.

la doctrina *vishnuista* del movimiento *bhatka*.[23] Sin embargo, su "vedantismo" se diferenciaba esencialmente por su contenido de lo que la tradición hindú aceptaba como filosofía *vedanta*.

Así, por ejemplo, la doctrina tradicional según la cual el fundamento primario de todo lo existente tiene tres atributos, Tagore la interpreta en esencia en un espíritu realista. Esta "Trimurti" significa, en primer lugar, que la naturaleza, todo el mundo circundante de objetos y fenómenos, existe objetivamente *(sat)*; en segundo, que todos los objetos y fenómenos naturales, así como las leyes, conforme a las cuales existen, son cognoscibles *(chit)* y, en tercer lugar, porque todo lo conocido puede y debe ser utilizado en interés de la vida del pueblo *(ananda)*. "El mundo —escribió Tagore— es tal como lo percibimos." [24] "Las cosas son lo que son... El conocimiento es uno de los canales de nuestra comunicación con lo que existe fuera de nosotros." [25]

Al abordar los fenómenos de la naturaleza, Tagore exige que se tenga en cuenta su carácter mudadizo, fluyente y contradictorio, pues "en el universo tenemos lo que en sánscrito se llama *dvandva* (serie de contrarios); tales son los polos positivos y negativos del magnito, las fuerzas centrípeta y centrífuga, la atracción y repulsión..."; por otra parte, "estos contrarios no introducen el desorden en el mundo, sino la armonía".[26] La tendencia a abordar dialécticamente los objetos del conocimiento se refleja en la concepción de Tagore del conocimiento mismo.

En el proceso cognoscitivo, el hombre capta el mundo como una unidad de contrarios, ya que está, a la vez, en movimiento y en reposo, es continuo y discontinuo, es algo lejano y próximo, etc.[27] Por esta razón, el grado de exactitud del conocimiento depende mucho de nuestra posición en el espacio y el tiempo.

La realidad de las cosas —dijo Tagore— está en la unidad de contrarios que la forman. Fuera de esta unidad contradictoria, no existen las cosas. "Cuando leemos un libro, capítulo tras capítulo, el libro se mueve, pero terminada su lectura, permanece inmóvil ante nosotros con todos sus capítulos en sus relaciones mutuas. Precisamente aquí, en el secreto de la existencia, se encuentran las contradicciones; el movimiento no es todo movimiento, y lo inmóvil no es absolutamente inmóvil: se unen la idea y la forma, lo interior y lo exterior: lo infinito se vuelve finito, sin perder su infinitud. Si esta unidad se destruye, las cosas se vuelven irreales." [28]

A diferencia del ascetismo, del neohinduismo y de otras corrientes mís-

[23] De acuerdo con la doctrina del movimiento *bhatka*, la realidad primaria es Vishnú, dios personal del amor y la caridad, que posee tres atributos: *sat* (existencia), *chit* (conciencia) y *ananda* (felicidad). Vishnú expresa la naturaleza del Brahma y reside en él. Es la fuente, la base y el fin del mundo y es, asimismo, el material de que está hecho el universo y la causa eficiente de éste. Posee Vishnú dos clases de energía: una espiritual superior *(parashakti)* y otra material *(aparashakti* y *avidiashakti)*. La primera es invariable, mientras que la segunda es algo cambiante. La cualidad principal de Vishnú es el amor y la fuerza de la alegría.

[24] R. Tagore, *Personalidad*, Moscú, 1922, pág. 51.

[25] R. Tagore, *La comprensión de la vida*, Moscú, 1914, pág. 83.

[26] Ibídem, pág. 124.

[27] Además, "para mantener la relación con la tradición", Tagore cita el aforismo de *Isha-upanishada* (5): "Se mueve. No se mueve. Está lejos. Está cerca."

[28] R. Tagore, *Personalidad*, pág. 49.

ticas-religiosas vedantas de aquel tiempo, Tagore dio gran importancia al conocimiento de la naturaleza, a la asimilación de sus leyes. Mientras que los partidarios del ascetismo, por ejemplo, en nombre de la "visión de lo infinito" (Brahma) predicaban la renuncia a todo lo "finito" (a lo sensible, a lo terreno), Tagore, por el contrario, sitúa en primer plano la necesidad de conocer los objetos que rodean al hombre y los fenómenos de la naturaleza (lo "finito"). Con este motivo, Tagore abordó y trató de resolver el problema de las relaciones entre la descripción empírica de los hechos y el conocimiento de la ley. Un hecho de por sí concebido aisladamente, o incluso muchos hechos, no es todavía la verdad. Esta solamente la obtendremos si "profundizamos en la comprensión del número puro y la cantidad",[29] o sea si descubrimos la ley. Así, por ejemplo, se puede observar mil veces el fenómeno de la caída de la manzana de un árbol, pero si ignoramos la ley de la gravedad, estos hechos no nos darán la verdad ni tendrán sentido alguno para nosotros, excepto el hecho mismo de que la manzana ha caído del árbol.

Tagore prestó gran atención al progreso científico, pues "con ayuda de la ciencia —decía—, conociendo las grandes leyes de la naturaleza, obtenemos el dominio" [30] sobre la propia naturaleza.

Debemos advertir, sin embargo, que Tagore mantenía la posición de la doble verdad. Además de la "verdad de la naturaleza", alcanzada con ayuda del conocimiento científico, admitía la "verdad de nuestra alma",[31] obtenida por una *intuición directa*, mediante "una percepción del alma por el alma" a través de la alegría y el amor *(bhatka)*. Precisamente, las debilidades fundamentales de la concepción del mundo de Tagore, sus prédicas religioso-morales, su misticismo, etc., se hallan ligados a esta doctrina idealista de la intuición.

Las concepciones filosóficas de Tagore hallaron su más plena expresión en la estética. En este campo es donde Tagore, en sus tesis fundamentales, se acerca más al materialismo. Cree que hay una fuente objetiva del arte: la naturaleza, la cual "llama" al "oculto rincón" del corazón del artista y penetra en este recinto y en la fragua del genio creador se transforma correspondientemente.

El problema fundamental de la estética —las relaciones del arte con la realidad— lo resuelve Tagore desde las posiciones del realismo. Al parecer "olvida" su tesis filosófica según la cual Brahma es la causa primera de todo lo existente. La imagen artística es sólo un reflejo del mundo exterior (un "aspecto de la naturaleza") en la conciencia del hombre.

El hombre de ciencia y el artista, según Tagore, se enfrentan a la misma naturaleza. Pero se diferencian porque el primero "busca el principio impersonal de la uniformidad, que puede ser aplicado a cualquier objeto. Por ejemplo, el cuerpo humano, que él divide en partes de acuerdo con los fines de la fisiología, es algo impersonal y general. Pero el artista persigue lo singular, individual..., necesita hallar la correspondencia interna entre esta cosa aislada y las demás cosas que le rodean exteriormente".[32]

[29] R. Tagore, *Personalidad*, pág. 10.
[30] R. Tagore, *La comprensión de la vida*, pág. 85.
[31] Ibídem, pág. 52.
[32] R. Tagore, *Personalidad*, pág. 31.

Tagore se pronuncia contra los partidarios del "arte puro", que defienden la tesis: "Lo bello es el fin del arte." Esta tesis, según sus palabras, demuestra cuán falsa es la concepción de lo bello y del arte, tesis que lleva a su vez a la ausencia de contenido ideológico, al formalismo y al predominio de lo abstracto en la creación artística. El defecto principal de la teoría del "arte puro" estriba, a juicio de Tagore, en su carácter antidemocrático, ya que ignora al hombre, pese a que es el hombre precisamente, con sus necesidades vitales cotidianas, el que debe ocupar el centro de la atención. El arte es profundamente humano en el sentido que "en el arte el hombre se descubre a sí mismo, y no a sus objetos. Estos objetos tienen su lugar adecuado en los libros y manuales científicos donde el hombre debe callar sobre sí mismo".[33] Lo bello es medio, y no fin. El principio según el cual lo bello es el fin del arte lleva a olvidar que el arte debe servir al hombre. El hombre es, ante todo, el pueblo, las gentes sencillas y mortales.

Tagore reprocha a la literatura clásica antigua que está "llena exclusivamente de santos, reyes y héroes, mientras deja en la sombra a los hombres que aman y sufren anónimamente".[34]

El trabajo del artista puede cumplir y cumple su verdadera significación en el caso de que esté vinculado con la vida del pueblo, sirva a los intereses del pueblo. Con especial fuerza este pensamiento se manifiesta en la poesía *Armonía mundial:*

> Si con la vida del pueblo no se funde la tuya
> el pueblo repudiará la canción falsa...
> .....
> Aquel que exhale con el pueblo el mismo aliento
> será amado y querido por el pueblo.[35]

En las concepciones sociales de Tagore ocupa el lugar central el problema del "nacionalismo". El concepto de "nación" lo identifica Tagore erróneamente con el de "capitalismo", y el concepto de "nacionalismo" lo identifica con la política imperialista de los colonizadores. No concibe la nación como una comunidad humana formada históricamente, sino como una "organización especial", creada por un grupo de hombres de espíritu aventurero para saquear a los pueblos, tanto dentro del país propio como más allá de sus fronteras. Por esto, la "nación" es "un gran mal para el pueblo".[36] Tagore hace hincapié en la diferencia entre "nación" y pueblo. Siento un profundo amor y un gran respeto por el pueblo británico —escribe—, pero gobernar con ayuda de la "nación" no debiera ser propio de la Gran Bretaña ni, en general, de ningún país".[37]

El interés de Tagore por los problemas de la vida real y su afán de poner todas sus fuerzas como artista y pensador al servicio, ante todo, de los fines terrenos del pueblo hindú, sitúa en primer plano y deja una profunda huella realista en sus concepciones, pero, a la vez, es muy sensible a

[33] R. Tagore. *Personalidad,* pág. 19.
[34] Ibídem, pág. 36.
[35] R. Tagore, *Obras,* en ocho tomos, t. 7, Moscú. 1955, pág. 173.
[36] R. Tagore. *Nacionalismo,* ed. "Academia", 1922, pág. 25.
[37] Ibídem, pág. 16.

todo alejamiento de la tradición hindú, de la fe en Brahma (que en él aparece personificado), del *bhatka* (que en él adopta la forma de intuición), etcétera.

La concepción del mundo y la obra de Tagore adolecen de una contradicción interna, pero a través de su forma vedanta se abre paso con creciente fuerza y se impone el contenido democrático.

En este mismo período histórico hallamos la tesis de la realidad material del mundo en las obras de varios filósofos progresistas hindúes a la vez que empiezan a dar muestras de su interés por los problemas esenciales de la vida social. En esto se manifiesta uno de los rasgos principales del "despertar filosófico" de la India.

Bhagavan Das (1869-1958), partidario de la doctrina *advayta-vedanta* (monismo vedanta), puso todo el acento de sus investigaciones filosóficas [38] contra la ortodoxia vedanta, precisamente en la parte de ella que concibe el mundo material "como simple esencia negativa, sin existencia real ni valor".[39]

B. Das se dedicó a la psicología. Basándose en la doctrina *yoga*, trató de conjugar la psicología desde posiciones idealistas, con los datos de las ciencias naturales. Sus trabajos *La ciencia de las emociones, La vieja psicosíntesis frente al psicoanálisis actual* y *La ciencia del "yo"* fueron acogidas favorablemente por los medios científicos progresistas de la India.

Das exhortó a sus compatriotas a tomar parte activa en la vida política del país, para "ayudar al hombre y a la sociedad" en su lucha por la libertad y la prosperidad.

Los problemas gnoseológicos especiales de la doctrina *advayta-vedanta* fueron abordados por *Krishnachandra Bhattacharia* (1875-1949), que profesó filosofía en los colegios de Bengala y Bombay y en la Universidad de Calcuta. Políticamente, simpatizaba con los demócratas pequeñoburgueses y tomó parte en el movimiento *svadeshi*.

En Bhattacharia influyó poderosamente el idealismo clásico alemán de Kant y Hegel. Este hecho determinó en gran parte el carácter de los problemas filosóficos que le preocupaban: el análisis comparativo del "yo" kantiano y del Atmanvedanta, las categorías de la lógica, etc.

Los trabajos de Bhattacharia muestran el rasgo característico del pensamiento filosófico universitario de la India de aquel tiempo, a saber, la búsqueda del elemento "común" en los "valores espirituales" de Oriente y Occidente, que pudiera servir de base al acercamiento de los "dos mundos".

Un destacado filósofo vedanta fue, en este período, *Abhedananda* (1866-1948). Siguiendo los preceptos de Ramakrishna, defendió enérgicamente la idea de crear una "religión universal" y se propuso la tarea de "elevar" la doctrina vedanta al rango de "filosofía universal", unificando en ella los "diversos puntos de vista" existentes en distintos países bajo la forma de sistemas filosóficos independientes.

La verdadera filosofía —escribía Abhedananda— debe cumplir tres funciones esenciales. En primer lugar, debe coordinar los resultados últi-

[38] Se alude a su *Ciencia de la organización social* y otros trabajos.
[39] *History of Philosophy: Eastern and Western*, vol. I, Londres, 1952, pág. 533.

mos alcanzados por las ramas especiales del saber (fenomenología). En segundo, debe investigar las fuentes, formas y fronteras de nuestro conocimiento (epistemología). Y, en tercer lugar, debe resolver el "problema de la vida y la muerte", es decir, el problema de las relaciones entre el alma individual y Atman (el alma absoluta). Para cumplir estas funciones, la filosofía debe estar "en completa armonía" con la religión y contribuir a alcanzar la "conciencia divina".

Abhedananda se basó en la ideología religiosa de los reformadores, que a principios del siglo XX ya no desempeñaba ni podía desempeñar un papel relativamente progresista como el que había desempeñado en el pasado siglo.[40] Esta ideología religiosa estaba ya agotada y, por su contenido, se había vuelto reaccionaria.

*

El desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico de la India, a principios del siglo XX, transcurre bajo el signo de una aguda lucha entre las ideas progresistas y las reaccionarias.

La tendencia fundamental de las corrientes progresistas del pensamiento filosófico y sociológico se caracteriza por el intento de vincular la filosofía con la vida, con las acciones prácticas de la lucha de liberación nacional. Los filósofos avanzados de la India pretendieron imprimir una "nueva orientación" a la doctrina *vedanta* tradicional de manera que se vinculara más estrechamente con la vida en todas sus esferas: individual, social e internacional.

Pero las aspiraciones progresistas de estos pensadores, por una parte, y los métodos para su realización, por otra, se encontraban en una aguda contradicción. En un período en que las leyes objetivas del desarrollo social exigían el más amplio desarrollo de la iniciativa histórica de las masas trabajadoras y, sobre esta base, la lucha por la liberación del yugo colonial y por la realización de transformaciones democrático-revolucionarias en el país, estos pensadores exhortaban a cada individuo a "perfeccionarse a sí mismo" aquí en la tierra, con el fin de elevar el mundo hasta la perfección.

Al seguir este camino soñaban con obtener la libertad política y lograr el progreso material de la sociedad hindú. Pero tanto la libertad política como el progreso material eran para ellos un medio para alcanzar el "autoperfeccionamiento espiritual".

Todo esto demuestra que la ideología burguesa del movimiento de liberación nacional tenía sus lados débiles. Existía un profundo divorcio entre el afán de las masas populares de luchar contra la opresión y el despotismo de los colonizadores, por un lado, y la organización sumamente débil de las masas y el bajo nivel de su conciencia de clase, por otro.

En realidad, la difusión del marxismo-leninismo sólo empezó en la India a principios de la década del 20, bajo la influencia de la Gran Revolución Socialista de Octubre en Rusia.

[40] Véase el tomo IV, capítulo VIII, de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, trad. esp. de J. Laín y A. Sánchez Vázquez, Ed. Grijalbo, México, D. F., 1962.

CAPITULO XXIII

LA FILOSOFIA DEL JAPON EN LA EPOCA IMPERIALISTA (HASTA EL FIN DE LA PRIMERA GUERRA MUNDIAL)

El capitalismo japonés, que en su etapa premonopolista sólo quedó formado a fines del siglo XIX, ya a principios del siglo XX empezó a mostrar sus rasgos agresivos, transformándose en imperialismo militar-feudal.

La guerra ruso-japonesa de 1904-1905 dio un nuevo impulso a la industria japonesa, especialmente la industria bélica. Al mismo tiempo, esta guerra impuso nuevas cargas a los obreros y a las masas campesinas, lo que contribuyó considerablemente al auge sucesivo del movimiento obrero y campesino y a la aparición de nuevos elementos progresistas en la vida ideológico-política del país.

Bajo la influencia de la revolución rusa de 1905, comenzó a estudiarse y difundirse el marxismo entre las masas. En el país de "los samurais" se inició la propaganda en favor de las ideas antiimperialistas y antimilitaristas, del internacionalismo proletario y la solidaridad obrera internacional. La revolución del año 1905 conmovió a diferentes capas de la intelectualidad progresista japonesa. Sus mejores representantes hablaban con entusiasmo del espíritu revolucionario y el heroísmo del proletariado ruso, explicaban en la prensa los acontecimientos de Rusia y veían en ellos un factor histórico-revolucionario de importancia mundial.

Bajo la influencia de la revolución rusa, cobró mayor amplitud el movimiento socialista. Las traducciones japonesas de diversos trabajos de Marx y Engels —*Manifiesto del Partido Comunista, Del socialismo utópico al socialismo científico* y *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*— aparecidas en los años 1904-1916, y el estudio de estas obras, formaron época en la historia del pensamiento socialista y de la filosofía materialista en el Japón. Vieron la luz distintos trabajos dedicados a *El Capital*, de Marx, y se estudiaron las obras de Lafargue y otros marxistas. Todo esto ejerció una influencia importante en el movimiento socialista y en la intelectualidad democrática progresista.

Incluso en los años de desenfrenada reacción monárquica (1908-1912), el marxismo continuó difundiéndose en el Japón, pese a que durante este período no pudo prevalecer en el movimiento socialista. "Aunque entre nosotros —escribe Sen Katayama— se producían vivas disputas y discusiones sobre el marxismo, y contábamos ya con traducciones de toda una serie de trabajos clásicos de Marx y Engels, sin embargo, reinaba en nuestros medios gran desorden y confusión y embrollo, una incapacidad

para orientarnos en las ideas marxistas y una extraña mezcla de marxismo y de reformismo y anarcosindicalismo".[1]

En el curso de todo el período que examinamos en el presente capítulo, en el Japón se libró una exacerbada lucha ideológica en la esfera de las ciencias sociales, incluyendo a la filosofía. Los filósofos progresistas japoneses tenían contra ellos el frente único formado por los ideólogos del bloque gobernante monárquico burgués-terrateniente, defensores de la filosofía "académica" oficial, que representaba una ecléctica combinación de diferentes concepciones idealistas y místicas europeo-occidentales y orientales.

Algunas escuelas idealistas actuaban bajo la bandera de la "filosofía metafísica", es decir, seguían las corrientes idealistas objetivas de Europa y Oriente. Otras eran partidarias de la llamada "filosofía crítica", o sea de concepciones idealistas subjetivas. La atención de ellas se concentraba fundamentalmente en la investigación de las formas del pensamiento y de las "condiciones del conocimiento verdadero", sosteniendo, además, que la experiencia subjetiva es la fuente del conocimiento.

Todas estas escuelas idealistas hacían, a la vez, una activa apología de la alianza de clase entre la burguesía y los terratenientes. Muchos de sus representantes propagaban, asimismo, la ideología del exclusivismo racial japonés (japonismo),[2] y del militarismo, así como las teorías agresivas del "renacimiento de Asia bajo la dirección del Japón", etc.

1. La filosofía idealista.

Uno de los ideólogos más importantes de la reacción militante, desde los años 90 y durante los cincuenta años siguientes, fue *Inoue Tetsudziro* (Senken, 1855-1944), filósofo idealista, ecléctico, historiador reaccionario de la filosofía japonesa y dirigente e inspirador del "japonismo". Inoue tendía hacia un sincretismo de las ideas místico-religiosas de las escuelas idealistas de la filosofía oriental y de la filosofía idealista de Europa occidental. Al mismo tiempo, mostró cierto interés por la teoría evolucionista de Darwin, interpretándola en un sentido típicamente idealista. "Los partidarios de la teoría de la evolución —escribía Inoue— se inclinan de uno u otro modo hacia el materialismo... Yo también fui partidario de la teoría de la evolución, sin que, no obstante, pudiera convertirme de ninguna manera en materialista. Desde las posiciones del racionalismo, luché constantemente contra el materialismo en boga, el mecanicismo y el utilitarismo." [3]

Inoue se pronunció contra las "tendencias empiristas inglesas" y luchó

[1] Sen Katayama, "Sobre el desarrollo del marxismo en el Japón". En *La Internacional Comunista*, ed. rusa, 1933, núms. 7-8, pág. 84.

[2] Japonismo: ideología militante del imperialismo militar-feudal japonés, basada en los dogmas sintoístas y confucianistas. Preconizaba igualmente la idea reaccionaria del origen divino de la monarquía japonesa y del carácter exclusivo e inmutable del "espíritu japonés".

[3] Inoue Tetsudziro, *Meidzei tetsugaku kaisorpku* ("Remembranzas de la filosofía del período Meidzei"). *Tetsugaku kodza* ("Lecciones de filosofía"), tomo 8, Tokio, Kindaisia, 1927, pág. 79 (en japonés).

por la consolidación de la nueva filosofía, la llamada filosofía académica, que había surgido en el Japón ya en los años 70 sobre la base de la imitación y difusión de la filosofía idealista alemana. Al principio, influido por la filosofía idealista alemana (de Hegel y Hartmann), vio en ésta un reflejo típico del estatismo prusiano y una cómoda arma espiritual para fortalecer, sobre nuevas bases, el budismo y las ideas ético-políticas confucianistas.

A principios de los años 90, Inoue se inclinó cada vez más a la derecha y aplicó todos sus esfuerzos a la tarea de extirpar las ideas materialistas e idealistas contenidas en la filosofía de Kant, a la vez que interpretaba en un espíritu teosófico el método dialéctico de Hegel. Inoue situó en primer plano las concepciones ético-políticas de los filósofos alemanes, declarándolas una especie de copia moderna de las "seculares ideas de la ética oriental", es decir, de las tesis confucianas y budistas. Siendo como era un ideólogo del agresivo imperialismo militar-feudal, Inoue preconizaba la vuelta al confucianismo y a la concepción budista de los tiempos del feudalismo, es decir, la vuelta a la inveterada ideología nacional, al llamado "busido" o "camino de los samurais".

Utilizando la Asociación de todo el Japón, fundada en 1897, Inoue Tetsudziro, junto con Takayama Rindziro y Kimura Etaro, propugnó el "japonismo" y exhortó a la unión de los sabios japoneses para crear una "filosofía nacional", la "nueva filosofía del nuevo Japón".

A principios del siglo XX, desde las páginas de la *Revista de Filosofía*, en cuya dirección desempeñaba un destacado papel, Inoue difundió las ideas de su ecléctica "nueva filosofía", el "identirrealismo", al que consideró como una "etapa superior en la doctrina de la realidad del ser". Pero, en verdad, esta "nueva filosofía" no era sino una mezcolanza de una interpretación idealista subjetiva de Kant, de agnosticismo, de fideísmo budista y sintoísta, modificado al estilo europeo, de dogmática neoconfucianista y de empiriocriticismo.

Al exponer las tesis fundamentales de su "nueva filosofía", Inoue escribía que su identirrealismo es el "realismo armónico", lo cual significa que la "realidad fenoménica y la realidad del ser... en ningún caso pueden ser separadas en el espacio",[4] y que "los fenómenos y la realidad son dos aspectos de una y la misma cosa",[5] inaccesible a la razón humana. Inoue afirma que los juicios sobre las cualidades y propiedades de las cosas constituyen, en general, una irrupción inútil en la esfera del conocimiento trascendental. "Sólo hay conocimiento —dice Inoue— de los fenómenos; tal es el conocimiento empírico. Ahora bien, el conocimiento trascendental se halla vinculado al ser real mismo... Este es incognoscible. La esencia del mundo supera lo que contienen las teorías, las cuales distinguen fenómeno y ser real." [6]

Inoue llama a los fenómenos diferencia dinámica, o diversidad del mundo, en tanto que a la realidad, al ser, le da el nombre de igualdad estática, absoluta de por sí e ideal por su propia naturaleza. "Los fenóme-

[4] Inoue Tetsudziro, *Remembranzas de la filosofía del período Meidzei*, pág. 81.
[5] Ibídem.
[6] Ibídem, pág. 84.

nos son dinámicos —afirma Inoue— y por esto se hallan sujetos forzosamente a un movimiento regular..., eterno e invariable. Este principio es absoluto, y allí donde este principio no actúa, allí está precisamente el ser real. El ser real es estático: se halla en reposo... Donde existe el movimiento debe existir también el reposo..." [7] Inoue sostiene que la riqueza y diversidad de procesos que se operan en la naturaleza, así como las leyes que los rigen, son fruto del "logos" universal o de "la sabiduría que gobierna el mundo" *(eiti)*, que actúa en virtud del deber, que, a juicio suyo, es el "ideal último de la humanidad".[8]

En estos mismos años, Inoue encabezó la campaña contra la difusión de las ideas materialistas y ateas entre los intelectuales. Sus exacerbados ataques apuntaban sobre todo a las concepciones materialistas y ateas de Nakae Tomin, que ejercieron una gran influencia en el desarrollo del pensamiento progresista científico y social del país. En enero de 1902, Inoue escribió en la *Revista de Filosofía* que las ideas materialistas de Nakae Tomin, expuestas en su tratado *No hay dioses ni almas*, "habían perdido considerablemente su importancia".[9]

Como típico ecléctico, en su lucha contra el materialismo Inoue utilizó también las ideas de la filosofía clásica alemana y algunas tesis del empiriocriticismo. Tergiversando deliberadamente las afirmaciones de Nakae según las cuales la "actividad del espíritu deriva de la materia", Inoue presentó sus tesis acerca de la "inmortalidad e indestructibilidad del espíritu" como si éstas se dedujeran "de la ley física fundamental de la conservación de la energía". Inoue afirma que la materia "no es otra cosa que la combinación de los conceptos de forma, de color y de propiedad. La forma de las cosas, el color y otras propiedades en realidad no son nada más que nuestras sensaciones..." [10] Así, pues, Inoue disuelve la materia en las sensaciones como categorías idealistas subjetivas, o sea adopta las posiciones del empiriocriticismo de moda en aquellos años, tan profundamente criticado por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo.*

Esta "nueva" filosofía se combina en los trabajos de Inoue con ideas místicas acerca de la universalidad de Buda, y con las ideas de Chu Si sobre el "gran límite" *(takioku)*, que reposa en todas partes. Trató también de conjugar su filosofía con "la práctica moral del confucianismo". Inoue ensalzó la doctrina intuicionista, idealista subjetiva, de Van Yan-Min como filosofía que, "si bien en algunos casos no deja de tener limitaciones, supera claramente incluso la doctrina Chu Si".[11] Los trabajos de Inoue fueron considerados por la reacción nipona como un instrumento importante para la propaganda de la ideología feudal.

En los años de desenfrenada reacción monárquica surgió también otro filósofo místico reaccionario, *Nisida Kitaro* (1870-1945).

[7] Inoue Tetsudziro, *Remembranzas de la filosofía del período Meidzei*, pág. 84.
[8] Ibídem.
[9] Cita tomada de Saigusa Hiroto, *Nihon-no yuibuzuronjia* (Los materialistas japoneses), Tokio, Eihosia, 1956, pág. 272.
[10] Cita tomada de Saigusa Hiroto, *Nihon-no yuibuzuronjia* (Los materialistas japoneses), Tokio, Eihosia, 1956, pág. 272.
[11] Inoue Tetsudziro, *Nihon oiomeigakuja-no tezugaku* (Filosofía de la escuela japonesa Oiomei (Van Yan-Min), Tokio, Toyamabo jiakka bunten, 1938, pág. 4 (en japonés).

Ya las primeras obras de Nisida demuestran su inclinación hacia la mística medieval, su interés por la doctrina Zen (en chino Chan), importada de China en el siglo XII y que llegó a gozar de gran predicamento entre los samurais.[12]

En su trabajo *Estudio del bien,* Nisida pretendió interpretar la doctrina Zen con ayuda de las categorías clásicas y de la filosofía idealista contemporánea de Occidente. Sostenía que todo conocimiento científico, aunque se compruebe pronto en la práctica de la vida cotidiana y aspire a una captación creadora de la verdad objetiva mediante la investigación y demostración, es de por sí un conocimiento falso e inútil. La base de las concepciones filosóficas de Nisida, en este período, es la intuición místico-religiosa. El fundamento de la práctica no hay que buscarlo, según él, en la "experiencia práctica", sino en la "experiencia pura", es decir, en la contemplación intelectual, intuición o "disposición religiosa". Y agregaba: "La verdadera disposición religiosa consiste en la autoaprehensión de la profunda unidad, que sirve de base al conocimiento y a la voluntad." [13]

La experiencia inmediata, o "experiencia pura", no requiere, al decir de Nisida, las mediaciones, demostraciones ni generalizaciones de la razón. En la "experiencia pura", en virtud de la "unidad de la conciencia" no hay ni puede haber diferencia entre la verdad y el error.[14] Afirma también que el ser material no existe, que el espacio y el tiempo no son formas de existencia del ser, sino "una de las formas de la experiencia pura".[15] Así, pues, la "experiencia pura" significa percepción de hechos que de por sí no son objeto ni sujeto, sino la manifestación de cierta "identidad radical", un principio absoluto divino.

Pero incluso en la intuición no veía Nisida un instrumento completamente seguro en manos del filósofo, hombre de "corazón extraviado". Aunque la intuición —escribía— es un "bien" universal eterno que da una autosatisfacción a los hombres, al mismo tiempo es un "bien" elemental, "infantil". El "bien" supremo es la "contemplación intelectual", o sea la contemplación orientada a un fin, que es, precisamente, la autosatisfacción mística.[16]

En 1915, Nisida escribió un nuevo trabajo: *Reflexión y experiencia,* que marcaba una evolución en sus ideas con respecto a su *Estudio del bien.* Esta evolución consistía en que Nisida ligaba, aún más estrechamente, la doctrina mística Zen con las ideas del teósofo norteamericano Royce (1855-

[12] Los ideólogos Zen afirmaban que el mundo es una unidad universal de individuos inexistentes por su propia naturaleza y su vida espiritual, y que en la vida práctica se toman falsamente por una diversidad objetiva de cosas singulares materiales. Pero la práctica, según la doctrina Zen, es sólo un estado limitado por la "duda y el temor", que puede ser superado gracias a la contemplación religiosa de la universalidad del no-ser. Se trataba de una doctrina místico-religiosa, teosófica, cuyo fin consistía en abstraerse, mediante la contemplación o la autocontemplación, de la vida real y de la actividad, y que constituía un arma ideológica en manos de las clases dominantes.

[13] Nisida Kitaro, *La experiencia pura.* En *Obras completas sobre el pensamiento filosófico japonés,* tomo 2, Tokio, 1955, pág. 273 (en japonés).

[14] Ibídem, pág. 254.

[15] Ibídem, pág. 258.

[16] Ibídem, pág. 271.

1911) y las concepciones filosóficas de W. James, J. Dewey y H. Bergson. Este ecléctico revoltijo que Nisida contraponía al materialismo, lo complementó con las ideas del neokantismo, y posteriormente con algunas tesis de Dilthey. El método neokantiano, que dividía las ciencias en "normativas y naturales", y las concepciones de Dilthey sobre la "experiencia interna", con la cual trató este último de encubrir sus posiciones idealistas subjetivas, jalonaron la evolución de las ideas de Nisida.

En este período, la evolución filosófica de Nisida hacia la derecha, hacia un idealismo subjetivo europeizado, hacia el irracionalismo y la mística, adquirió un carácter francamente reaccionario. "La filosofía de Nisida —escribe Yanaguida Kendziuro, avanzado filósofo materialista japonés de nuestros días—, ni siquiera al estudiar al hombre, partía en absoluto de la realidad, del hombre históricamente real; en las épocas más diversas y los distintos pueblos y clases veía la humanidad eterna e invariable... y fue la filosofía que respondía a las exigencias de la burguesía para mantener por toda la eternidad el orden vigente." [17] Esta filosofía proponía una forma de vida que no se elevaba por encima del aislado "yo" pequeñoburgués.

Así, pues, mientras que la filosofía de Inoue Tetsudziro intentó vincular la ideología burguesa con las tradiciones feudales, la filosofía de Nisida expresaba la ideología militante del imperialismo japonés.

2. Desarrollo del pensamiento materialista.

En el proceso de lucha contra el idealismo surgieron entre los intelectuales progresistas filósofos materialistas, verdaderamente nuevos por sus ideas filosóficas y sociales, que trataron de asimilar la teoría marxista.

Un eminente propagandista japonés de las ideas materialistas y sociales durante la primera década del siglo XX fue *Kotoku Denziro* (Siusui, 1871-1911).

Su concepción del mundo sufrió la influencia de la filosofía clásica alemana, sobre todo de Hegel y Feuerbach, así como de los utopistas franceses, y, en su desarrollo, siguió las mejores tradiciones de los materialistas japoneses del siglo XIX. Kotoku consideró maestro suyo al filósofo materialista Nakae Tomin, pero ya en sus años de juventud mostró un vivo interés por las obras de Marx, Engels, Lafargue y otros marxistas.[18]

De 1901 data el conocido trabajo de Kotoku *El imperialismo, monstruo del siglo XX*. En estos años conoció el *Manifiesto del Partido Comunista*, y le produjo tan enorme impresión que, para una obra suya posterior, *La esencia del socialismo*, publicada en 1903, eligió como epígrafe estas célebres palabras del *Manifiesto:* "Las clases dominantes pueden temblar ante una revolución comunista. Los proletarios no tienen nada que perder

[17] Yanaguida Kendziuro, *La evolución de mi concepción del mundo*, trad. rusa, Moscú, 1957, pág. 137.

[18] El nombre de Marx se cita por primera vez en la literatura japonesa en un trabajo de Nisikava Mititezu: *Rokoku kiomuto dzidze* (La situación del partido nihilista ruso), publicado en 1882. Veinte años después, Nisikava Kudziro, futuro colaborador de Kotoku en *La Gaceta Popular*, escribió el trabajo *Carlos Marx*.

en ella más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar. ¡Proletarios de todos los países, uníos!" Bajo la influencia de los trabajos de Marx y Engels, Kotoku adoptó una actitud crítica hacia las concepciones sociales y políticas de Nakae Tomin. En septiembre de 1901, escribía: "El maestro no llegó a referirse al socialismo en la cuestión obrera, y por ello experimento un sentimiento de insatisfacción. Sin embargo, en muchas obras suyas... que habrán de ver la luz, es probable que hable de esto, y yo me alegraré de ello..." [19]

Kotoku defendió con todas sus fuerzas la paz entre los pueblos japonés y ruso. Fue él quien escribió la "Declaración contra la guerra" dirigida por el Partido Socialista Japonés al Partido Obrero Socialdemócrata Ruso ("Carta al Partido Socialista Ruso"). Dicha declaración fue publicada en *Iskra*, y la respuesta de ésta apareció, a su vez, en *La Gaceta Popular* (Jeimin Simbun) del 13 de marzo de 1904. Así, pues, en el apogeo de la guerra, provocada por los gobernantes, los pueblos de ambos países estrecharon sus manos en nombre de la paz.[20]

Junto con Sakai Tosihiko (1870-1933), Kotoku fundó el semanario *La Gaceta Popular* (Jeimin Simbun), en cuyas páginas apareció en noviembre de 1904 la traducción de gran parte del *Manifiesto del Partido Comunista*, realizada por Kotoku y Sakai. Kotoku fue objeto de persecuciones policiacas y encarcelado. El 30 de mayo de 1905, en una carta escrita desde la cárcel a Sakai, decía: "Si alguien me pregunta qué pienso acerca del universo o sobre el hombre, le responderé que sigo siendo, como antes, materialista, partidario del socialismo científico." [21]

Después de salir de la cárcel, en julio de 1905, Kotoku rompió resueltamente con sus viejos amigos y colaboradores de *La Gaceta Popular* que mantenían posiciones idealistas.[22] Con este motivo, escribió que se había separado de ellos "principalmente porque él propugnaba un socialismo basado en las posiciones del materialismo".[23]

En 1906, Kotoku, junto con Sakai Tosihiko, hizo una nueva traducción del *Manifiesto del Partido Comunista*. También vertió al japonés el trabajo de Engels *Del socialismo utópico al socialismo científico*. En 1908, Sakai tradujo la obra de Engels *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Así, pues, Kotoku y Sakai desempeñaron un gran papel en la tarea de dar a conocer a los lectores japoneses los escritos más importantes de Marx y Engels.

Sin embargo, estando como estaba prisionero de la metodología del *materialismo mecanicista* y no comprendiendo plenamente el materialismo dialéctico ni el análisis marxista del desarrollo de la lucha de clases, Ko-

[19] *Fragmentos* de artículos críticos, publicados en muchos periódicos sobre la obra *Año y medio*. Primer fragmento. Artículo aparecido sin firma en *Erodzu Tiojo* de 6-7 de septiembre de 1901.

[20] Hirano Esitaro, *Aclaraciones al libro de Kotoku Siusui "La esencia del socialismo"*, Tokio, Iwanami sieten, 1954, pág. 88 (en japonés).

[21] Cita tomada de Saigusa Hiroto, *Los imperialistas japoneses*, pág. 246.

[22] La obra de Kotoku *Socialismo y religión*, publicada en 1903, todavía contenía muchos conceptos idealistas en un espíritu socialista cristiano.

[23] Nisikava Kiokudzan y Kotoku Dendziro, *Historia del socialismo japonés*. En la recopilación *Sobre la historia del socialismo del período Meidzei*, Tokio, 1955, página 83 (en japonés).

toku subestimó en este período las formas masivas de la lucha político-social del proletariado y cometió errores anarcosindicalistas. La influencia de Kotoku en los medios intelectuales fue muy importante. Hay datos que demuestran que Kotoku también influyó en el joven Nisida Kitaro.[24]

Aprovechando los errores anarcosindicalistas de Kotoku, el gobierno le acusó falsamente de haber organizado un complot terrorista contra el emperador. En junio de 1910 fue encarcelado y el 24 de enero de 1911 murió en la horca. La ejecución tuvo una gran repercusión en el movimiento obrero internacional. Pese a la implacable censura zarista, el asesinato de Kotoku también provocó comentarios en la prensa progresista rusa.

Kotoku terminó en la cárcel su libro *El mito de la crucifixión de Cristo*, publicado después de su muerte. En el terreno filosófico, Kotoku mantuvo firmes posiciones materialistas. Sometió a dura crítica a místicos, idealistas y agnósticos. Partiendo de las tesis del materialismo sostuvo sus concepciones ateas y socialistas. En la crítica de la religión fue más lejos que Nakae Tomin. Kotoku intentó explicar la esencia y significación de las creencias religiosas, incluyendo las cristianas, basándose en un análisis histórico de ellas. En este punto se hallaba bajo la influencia de la filosofía de Feuerbach. "El socialismo actual —escribió Kotoku— se basa en principios filosóficos, históricos y científicos... No admite señores sobrenaturales, ni la humillante esclavitud... Los dogmas acerca de la creación del universo y del hombre por Dios ya han sido refutados sobre la base de la teoría de la evolución biológica." [25]

Sin embargo, Kotoku no fue consecuente hasta el fin en su crítica de la religión. Abrigó también la ilusión idealista de una "creación divina", afirmando que si la religión quería seguir existiendo en el futuro debía basarse en principios filosóficos, históricos y científicos, y que esta futura religión "sería el socialismo".[26] Estas ideas de Kotoku se reflejaron también en su concepción del socialismo, que en cierto modo él interpretaba en un sentido ético: "El socialismo —escribía— es un vehemente anhelo de felicidad y bienestar para toda la sociedad humana sobre la base de un ideal que transforme los ídolos y dioses, existentes hasta ahora, en una religión fundada en la razón, que habrá de desplazar al culto. En lugar del paraíso celestial instaurará el paraíso terrestre. Esto significará que ya no habrá clases ni explotación. En todas partes se disfrutará de una vida de libertad e igualdad. Por esto, precisamente, creo que el socialismo es la verdadera religión, la religión que sustituirá todas las religiones del futuro." [27] Kotoku no tenía aún una idea clara del propio carácter del socialismo científico. Pensaba que sus fuentes eran "la filosofía de Hegel, de la cual había surgido la teoría evolucionista de Darwin, de la que se había nutrido, y la teoría económica materialista de Marx, en la que llegó a su culminación".[28]

[24] Naramoto Tazua, *Los pensadores japoneses*, Tokio, 1954, págs. 343-344 (en japonés).

[25] Kotoku Siusui, *Siakaisuigui to siuke* (Socialismo y religión). En *Obras completas sobre el pensamiento filosófico japonés*, Tokio, 1955, págs. 192-193.

[26] Ibídem, pág. 193.

[27] Kotoku Siusui, *Socialismo y religión*, pág. 196.

[28] Ibídem, pág. 191.

En Kotoku hallamos muchas ideas acertadas e interesantemente expuestas, que ponen de manifiesto la sinceridad de sus intentos de estudiar el materialismo histórico de Marx y Engels. En su trabajo *La esencia del socialismo* trató de explicar la contradicción fundamental de la sociedad capitalista: la contradicción entre el carácter social de la producción y la forma privada. capitalista, de apropiación. "El desarrollo sucesivo del sistema colectivo fabril de la producción social conducirá, a fin de cuentas, a su incompatibilidad con la anárquica concurrencia que impera en la sociedad, y no podrá tolerar la existencia de clase formada por un puñado de capitalistas. Dicho de otro modo, las contradicciones y los conflictos llegarán a su límite. Entonces entrarán en acción las fuerzas determinantes de la evolución y del desarrollo de la historia industrial mundial y contra las cuales nada podrá la clase de los capitalistas, ni siquiera con sus fabulosas riquezas en oro. ¡Una nueva época habrá de llegar!" [29] A juicio de Kotoku, esta nueva época será resultado de la evolución, que constituye un factor fundamental del desarrollo social. Afirmaba asimismo que la socialización de los medios de producción sería realizada por la "gran revolución socialista".

Sin embargo, Kotoku no supo comprender hasta el fin la teoría económica ni la historia económica de la sociedad, ni tampoco logró dominar el materialismo dialéctico, y, por ello, como dice Hirano Esitaro, su "concepción materialista de la historia mostraba una desviación evolucionista". Kotoku no comprendió la importancia de la lucha de clases como fuerza motriz del desarrollo social y por esto se inclinó "hacia la teoría del crecimiento espontáneo del socialismo; le faltó comprender la misión histórica del proletariado".[30] Al mismo tiempo, Kotoku intentó abordar problemas relativos a las leyes económicas del desarrollo del capitalismo, y fue el primero en el Japón que predijo el inevitable hundimiento del imperialismo.

Kotoku fue un apasionado luchador por la paz y afirmó que sólo el socialismo podría garantizar la paz en la tierra y, por primera vez en la historia de la civilización, poner fin para siempre a la guerra. "El socialismo —escribía— es democracia y, al mismo tiempo, representa los principios sobre los cuales descansa la paz en todo el mundo".[31] Pese a sus errores y a la inconsecuencia de sus ideas, Kotoku figura en la historia del pensamiento social progresista del Japón como un ilustre representante del materialismo y ateísmo de este país.

Al nombre de *Sen Katayama* (1859-1933) va unida la lucha por la superación de las concepciones idealistas y la asimilación de la teoría marxista, tarea abordada por intelectuales progresistas japoneses y el joven movimiento obrero y socialista a principios del siglo XX.

Desde su juventud, Katayama se sintió atraído por las ideas revolucionarias. "Despertó en mí un espíritu de protesta contra el estado de cosas existente —escribió en sus *Memorias*—. Como hombre de los tiempos de la revolución, me indignaba el despotismo de los Tokugawa, al igual que la

[29] Kotoku Siusui, *La esencia del socialismo.* Tokio, 1955. pág. 30 (en japonés).
[30] Hirano Esitaro, *Aclaraciones al libro de Kotoku Siusui "La esencia del socialismo"*, pág. 96.
[31] Kotoku Siusui, *La esencia del socialismo,* pág. 51.

agresividad del Gobierno, y así lo expresaba en mis escritos, por lo que a veces me ridiculizaban. Más aún, empecé a soñar con la actividad revolucionaria. La época revolucionaria me atraía por su heroísmo; sus hombres se erguían ante mí aureolados por su abnegación y valor e, idealizándolos, los comparaba dolorosamente con la camarilla burocrática gobernante." [32]

Katayama conoció algunos trabajos de los socialistas reformistas de Europa occidental, en particular los escritos de Lassalle. El cristianismo y el reformismo ejercieron una notable influencia sobre Katayama hasta que él mismo empezó a participar prácticamente en el movimiento obrero. Pero ya a fines del siglo XIX, y después de estudiar la vida de los trabajadores, Katayama logró "superar sus ilusiones reformistas y dio los primeros pasos para llegar a ser marxista y comunista".[33]

La concepción del mundo de Katayama se formó no tanto bajo la influencia de los trabajos que había estudiado, sino como fruto de su estudio de la propia realidad japonesa y del conocimiento de la vida y de la lucha de la clase obrera de su país. "Sus ideas se desarrollaron a la par con la lucha de la clase obrera del Japón." [34] Katayama aspiraba a ligar su actividad con el destino de los trabajadores, y, con este fin, fundó en Tokio la sociedad de beneficencia Kingsley Hall, de tendencia cristiana protestante.

En unas condiciones de extrema reacción, cuando las clases gobernantes pugnaban por fortalecer ideológicamente el régimen monárquico-feudal con ayuda de las ideas budistas, confucianas y sintoístas, el protestantismo, que proclamaba la consigna de la igualdad y libertad burguesas, desempeñó un papel relativamente positivo, y a veces se le consideraba incluso como un movimiento antimonárquico.[35] La inclinación de Katayama hacia la actividad cristiana reformada se hallaba determinada por su búsqueda de formas de lucha, y no entrañaba una renuncia a ésta, como afirman los historiadores burgueses de la filosofía.

Katayama pensaba entonces que algunos preceptos cristianos de por sí no contradecían la ética socialista, pero siempre se guardó de identificar el cristianismo con el socialismo. "No creo en absoluto que el socialismo contemporáneo proceda del cristianismo", escribía.[36] Que se trataba precisamente de una actitud de búsqueda, y no de un fin último, lo demuestran, en particular, los pasos posteriores de Katayama en el campo de la actuación social, donde rápidamente pudo percatarse de la inconsistencia de la caridad cristiana, razón por la cual la condenó. "La caridad es una de las peores burlas inventadas por los capitalistas para mofarse de la sociedad, y no es otra cosa. ¡Es un grave mal que denigra a la humanidad!", decía Katayama más tarde en una de sus intervenciones.[37] Por

[32] Sen Katayama, *Artículos y recuerdos*, Moscú, 1959, pág. 250.

[33] Sandzo Nosaka, *Sen Katayama. gran jefe del pueblo japonés*. Número especial de *Dzenei*, núm. 161, pág. 27 (en japonés).

[34] Ibídem, pág. 29.

[35] Acerca de esto también han escrito, en particular, los filósofos comunistas. Véase de T. Oi. *La lógica del pensamiento japonés contemporáneo*, págs. 157-158, y de Y. Kodzai, *El estudio de la filosofía marxista-leninista en el Japón*. En *Voprosi Filosofii* (Problemas de Filosofía), 1960. núm. 6, págs. 87 y siguientes.

[36] Cita tomada de T. Oi, *La lógica del pensamiento japonés contemporáneo*, página 158.

[37] Ibídem, pág. 157.

otra parte, hay que señalar que Katayama empezó a utilizar el Kingsley Hall como lugar de reuniones y conferencias, convirtiéndolo en una especie de centro de actividad sindical.

Katayama fue redactor jefe de la revista del Sindicato Metalúrgico *Rodosekai* (Mundo Obrero). Esta revista desempeñó un importante papel en la tarea de sustraer la clase obrera a la influencia ideológica de la burguesía liberal, pese a que en sus primeros tiempos mantuvo posiciones tradeunionistas. Más adelante, las ideas socialistas encontraron en sus páginas una cabida cada vez más amplia.

La primera década del siglo XX fue para Katayama un período de compleja evolución hacia la concepción marxista del proceso histórico. En 1903, año en que vio la luz su trabajo *Nuestro socialismo*, Katayama distaba mucho de entender la esencia del socialismo científico. Por aquel entonces hablaba del "socialismo evolucionista". "En *El Capital* —escribía—, Marx aplica la teoría evolucionista de Darwin al mundo de la economía y explica los grandes problemas de la sociedad humana. Utiliza la teoría darvinista de la evolución para examinar el desarrollo industrial en un nuevo período y, refutando categóricamente las viejas doctrinas económicas, presenta la organización económica socialista como fruto del desarrollo y progreso de la industria en un nuevo período." [38]

Después de liberarse paulatinamente de su inclinación hacia los problemas éticos del cristianismo, Katayama denunció vivamente la esencia ideológica y la actividad reaccionaria de la Iglesia, así como de la moral y la ciencia burguesas. Sin embargo, todavía interpretaba las ideas socialistas en un sentido ético. "El mundo del socialismo —escribía— será el de la verdadera moralidad. En él se dará también la verdadera libertad de conciencia. En la sociedad capitalista, la moral y la ciencia se sacrifican en beneficio de los capitalistas." [39] Estas ideas de Katayama tuvieron gran importancia social y científica para el Japón, donde los ideólogos del imperialismo militar-feudal preconizaban el carácter divino de la "misión universal" del absolutismo nipón, ofuscando la conciencia del pueblo, y especialmente de las masas campesinas atrasadas, con la mística budista y sintoísta.

En octubre de 1898, Katayama, junto con Kotoku y otros socialistas, fundó la Sociedad para el Estudio del Socialismo, convertida posteriormente en la Asociación Socialista, que no sólo se ocupó de estudiar y propagar el socialismo, sino que también exhortó a librar una lucha política de masas. Sobre la base de esta organización, y a iniciativa de Katayama, Kawankami, Kotoku y otros, se fundó en 1901 el Partido Socialdemócrata Japonés.

Acerca de las ideas de Katayama durante este período puede juzgarse por su trabajo *La guerra de los desposeídos contra los poseedores* (1900). "Para organizar el Estado socialista —escribía— es preciso recurrir a la revolución social, es decir, se necesita suprimir por completo el régimen capitalista de producción, ya que frena todo desarrollo y progreso y es

[38] Sen Katayama, *La sociedad y el socialismo*. En la recopilación *El socialismo del grupo Katayama y su movimiento*, preparada por Kisimoto Eitaro, Tokio, Aoki Sioten, 1956, pág. 72 (en japonés).

[39] Ibídem, pág. 112.

una verdadera maldición para el Estado. Dicho en otros términos, es preciso que los medios de producción, que actualmente están en manos de los capitalistas y terratenientes, pasen, en usufructo general, al pueblo, es preciso abolir totalmente la propiedad privada sobre los medios de trabajo (la tierra, el capital, las máquinas, etc.) y sustituirla por la propiedad social." [40]

Así, pues, Katayama pasó del reconocimiento de la vía no revolucionaria de construcción de la sociedad socialista mediante reformas a la propaganda de la necesidad de la revolución social. Mientras que en los años 90 del siglo XIX admitía la posibilidad de llegar al socialismo por la vía parlamentaria, e incluso señalaba que era deseable esta vía, a principios del siglo XX aceptó la inevitabilidad de la revolución social como resultado de la lucha de clases. Esto se explica, en gran parte, porque en este período Katayama ya sabía interpretar la doctrina económica de Marx.

Katayama fue un revolucionario internacionalista de tipo marxista.

En 1904, asistió como delegado del Partido Socialista Japonés al Congreso de la II Internacional en Amsterdam. Para expresar la solidaridad internacional del movimiento socialista, estrechó allí, en nombre de los obreros japoneses, la mano de G. C. Plejánov, delegado del Partido Obrero Socialdemócrata Ruso. Este apretón de manos de los representantes de los partidos socialdemócratas ruso y japonés fue una admirable muestra de internacionalismo proletario y probaba cuán profundamente habían penetrado las ideas del socialismo científico en las masas populares de muchos países.

El informe de Katayama sobre el Congreso de la II Internacional apareció el 9 de octubre de 1904 en el periódico *Jeimin Simbun*, y demuestra que ya en aquellos años Katayama se desenvolvía magníficamente en la compleja lucha política entre marxistas y oportunistas, y prueba asimismo que en todas las cuestiones de principio el dirigente japonés había mantenido una posición justa. Katayama siempre valoró altamente las cualidades personales de Kotoku, aunque en la prensa combatía sus concepciones anarcosindicalistas.

En 1903, en momentos en que imperaba el terror policiaco y la reacción imperialista militar-feudal, Katayama escribió: "Nosotros afirmamos que el punto de partida de la revolución social estriba en el hecho de que la clase obrera pugna por alcanzar el Poder político, mientras que los capitalistas se niegan a dejarlo. Cuando los obreros, para los cuales el socialismo es una consigna vital, conquisten el Poder político, el aparato político estará entonces en sus manos. Por ello, la conquista del aparato del Poder político tendrá una importancia internacional decisiva." [41]

Las intervenciones de Katayama contra los anarcosindicalistas estaban imbuidas del afán de mantener y ampliar los vínculos de las organizaciones socialistas con las masas, y de utilizar plenamente las diferentes posibilidades para la propaganda de las ideas del socialismo, incluyendo las par-

[40] *La ideología del movimiento social Meidzei*, t. I, Tokio, 1952, pág. 121 (en japonés).

[41] Sen Katayama, "El nacimiento y desarrollo del marxismo en el Japón". En *La Internacional Comunista*, 1933, núms. 7-8, pág. 80 (ed. rusa).

lamentarias. La ejecución de Kotoku y sus partidarios no quebrantó la decisión de Katayama de continuar la lucha.

Después de estallar la primera guerra mundial, en momentos en que en el seno de la socialdemocracia internacional se libraba una enconada lucha entre los socialistas-internacionalistas y los "defensistas", que traicionaban los intereses de la clase obrera, Katayama se adhirió sin vacilaciones a la plataforma leninista de la izquierda de Zimmerwald. En estos años, Katayama actuaba ya como un marxista completamente formado, como lo demostraba, en particular, su apreciación de la Revolución de Febrero en Rusia y del movimiento revolucionario europeo. "El derrocamiento del zar, y más tarde también del káiser, y la derrota del militarismo alemán —escribía— han demostrado a los obreros y campesinos japoneses que el militarismo de su país tampoco es invulnerable." [42]

*

El desarrollo del pensamiento filosófico japonés a principios del siglo XX es la historia de la lucha del materialismo contra las escuelas idealistas y es, asimismo, la historia de la penetración y difusión de las ideas marxistas en el país.

En tanto que la intelectualidad pequeñoburguesa se inclinaba hacia el idealismo clásico o racionalista en el dominio de la gnoseología, la ética y la filosofía del derecho, la reacción absolutista promovió un "nuevo tipo" de ideólogos que propagaban un irracionalismo militante y un misticismo teísta, a la vez que la "europeización" del budismo y el sintoísmo. Este eclecticismo pretendía hacerlo pasar por la "filosofía nacional".

Los socialistas y filósofos materialistas Kotoku y Katayama tomaron parte en la lucha contra el idealismo y la reacción en unas durísimas condiciones políticas de terror. La audacia, sinceridad y espíritu humanista de sus ideas filosóficas y socialistas ejercieron una gran influencia tanto en los medios intelectuales democráticos como en el movimiento obrero y socialista.

En vísperas de la primera guerra mundial quedó preparado el terreno, en el Japón, para pasar a un estudio más profundo del marxismo así como para su difusión.

[42] Sen Katayama, "El Japón y la Conferencia de Wáshington". En *International Press Correspondence*, 1921, vol. I, núm. 17, pág. 139.

CAPITULO XXIV

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN COREA Y VIETNAM (DESDE FINES DEL SIGLO XIX HASTA PRINCIPIOS DEL XX)

A principios del siglo XX Corea se convirtió en colonia del imperialismo japonés, en tanto que en Vietnam dominaban los colonizadores franceses desde hacía casi medio siglo. Los pueblos de estos países sufrían un doble yugo: feudal y colonial. El carácter específico de las condiciones históricas, creadas en estos países a comienzos del siglo XX, se hallaba determinado considerablemente por el desarrollo de la lucha antifeudal y antiimperialista de las masas campesinas, por el contradictorio y complicado carácter del proceso de formación del capitalismo, por la debilidad de la burguesía nacional y, principalmente, por la penetración económica, política, militar e ideológica de los países capitalistas (Japón y Francia).

Durante este período, tanto en Corea como en Vietnam, la clase obrera se hallaba en la primera fase de su formación y aún no se presentaba como una fuerza independiente en la palestra política. La burguesía nacional, a la que se sumó una parte de los terratenientes liberales de tendencia patriótica, encabezaba la lucha de liberación nacional de los pueblos de Corea y Vietnam y actuaba como el jefe ideológico de ellos en esta lucha.

1. Corea.

La historia del pensamiento filosófico en Corea se remonta a la más remota antigüedad. Ya en el siglo III antes de nuestra era encontramos los primeros intentos de interpretar críticamente el primitivo culto del Cielo y de explicar todo lo existente por la interacción de dos principios opuestos: lo claro y lo oscuro.

Ya en el umbral de la nueva era, cuando en Corea empezaban a nacer las relaciones feudales y se advertía cierto progreso en el desarrollo de la producción y la ciencia, las tendencias materialistas ingenuas y dialécticas espontáneas conocieron un desarrollo sucesivo.

Por este tiempo, los ideólogos del feudalismo empezaron a adaptar, a las condiciones de Corea, las ideologías budista y confucianista, más sistematizadas que las anteriores religiones primitivas. El budismo siguió siendo la religión dominante en la Corea feudal hasta el siglo XIV.

En una época en que el budismo era la religión dominante, la lucha antifeudal de las masas populares asumía, principalmente, la forma de doctrinas heréticas, opuestas al budismo tradicional, en tanto que la lucha de los pensadores progresistas se expresaba en el rechazo del idealismo budista y en la defensa del saber práctico.

En los siglos XII y XIII, la agudización de las contradicciones de clase dentro del país y las guerras exteriores marcaron el comienzo de una nueva etapa en el desarrollo del pensamiento filosófico coreano. Los ideólogos de los señores feudales (grandes y pequeños), que combatían a la aristocracia feudal, hicieron suyas las ideas filosóficas de las diferentes escuelas Sun de China, y libraron una lucha ideológica contra el idealismo subjetivo budista, en el curso de la cual se crearon nuevos sistemas filosóficos, ricos en elementos materialistas.

A finales del siglo XIV, los nuevos gobernantes feudales se apartaron del idealismo subjetivo budista y empezaron a introducir, como ideología dominante, la doctrina neoconfucianista de Chu Si. En los siglos XV-XVI, en el proceso de lucha contra el idealismo objetivo neoconfucianista, surgieron diferentes doctrinas materialistas.

En el siglo XVII, surgió en Corea una original filosofía materialista: la de la escuela *sirjak*, que subsistió hasta principios del siglo XIX. Su lucha contra la escolástica neoconfucianista, sus ideas patrióticas y sus prédicas en favor de diversas transformaciones sociales fueron importantes jalones en la historia del pensamiento materialista del pueblo coreano.

En la segunda mitad del siglo XIX, Corea inició su desarrollo capitalista. La crisis del régimen feudal condujo en los años 1894-1895 a la guerra campesina, que, a principios del siglo XX y a raíz de la transformación de Corea en colonia japonesa, en 1910. vino a parar en el movimiento armado guerrillero de masas antijaponés del Ejército de la Justicia.

A la par que el movimiento de masas antifeudal y antijaponés, a principios del siglo XX se desarrolló el movimiento ilustrado burgués que se proponía llevar a cabo una serie de transformaciones económico-sociales burguesas.

Las ideas de la libertad y democracia, que propagaban los ilustrados coreanos, expresaban los anhelos de la incipiente burguesía nacional y tenían un contenido antifeudal.

Una de las fuentes de las concepciones filosóficas y sociales de los ilustrados era la tradición materialista nacional de la escuela *sirjak*. Los pensadores ilustrados se caracterizaban por su renuncia a las especulaciones escolásticas medievales y por su empeño de interpretar de un nuevo modo la situación creada en Corea a principios del siglo XX, y, finalmente, por su afán de trazar el camino del desarrollo ulterior de la "nación y el Estado".

Algunos ilustrados coreanos se hallaban bajo la influencia de las concepciones idealistas subjetivas de la escuela de Van Yan-Min, cuya doctrina, a lo largo de doscientos años, se había caracterizado por su oposición al dogmatismo neoconfucianista de Chu Si, imperante en Corea. Por otra parte, hay que señalar que no combatían todo el sistema idealista subjetivo de Van Yan-Min, sino sólo aquellas ideas suyas que apuntaban directamente contra el dogmatismo neoconfucianista y expresaban un sentimiento de respeto hacia la libertad y los altos ideales del hombre.

A fines del siglo XIX y principios del XX empezó a penetrar en el país la filosofía burguesa de Europa occidental: la teoría evolucionista de Darwin, las doctrinas de los pensadores ilustrados franceses y el positivismo.

Gozaban de la mayor popularidad las traducciones de *El contrato social*, de Rousseau, y de *Investigaciones sobre la naturaleza y las causas de*

la riqueza de las naciones, de Adam Smith. También tuvieron éxito los *Principios fundamentales*, de Spencer, y las obras de Fukudzawa Yukiti *Notas sobre la Europa occidental* y *Breve exposición de la teoría de la ilustración y de la cultura*.[1]

A principios del siglo XX se produjo una escisión en el campo del neoconfucianismo. El ala izquierda del neoconfucianismo (Yu Rin Sek y otros) se adhirieron a la lucha armada antijaponesa de las masas campesinas, lo cual originó ciertos cambios en el neoconfucianismo, que en cierta medida comenzó a expresar los intereses de los campesinos sublevados. Estos neoconfucianos abandonaron los abstractos razonamientos sobre la virtud, afirmaron el espíritu original del pueblo coreano, preconizaron la necesidad de crear un Estado floreciente y un ejército fuerte e insistieron en la transformación del sistema feudal de castas. Un sector menos importante del neoconfucianismo —el ala noble-feudal— rodó hasta la colaboración con los colonizadores japoneses e inició el camino de la traición nacional.

El período de auge del movimiento ilustrado coreano coincidió con la intensificación de la actividad de numerosas misiones cristianas, especialmente norteamericanos.[2]

Pak In Sik y Sin Che Jo, destacados representantes del movimiento ilustrado de principios del siglo XX, desplegaron su actividad en medio de una situación política exterior e interior sumamente compleja y contradictoria.

Pak In Sik (1850-1926), conocido pensador, historiador y publicista, fue uno de los líderes del movimiento ilustrado. La obra de Pak In Sik es contradictoria en extremo; su orientación proconfucianista se compagina en él con su apego a las ideas progresistas de la escuela materialista *sirjak*. Su concepción del desarrollo de la naturaleza y la sociedad se aproxima a la dialéctica:

"La ley de todo lo existente ("li") —decía Pak In Sik— consiste en que todo existe durante cierto tiempo, y después envejece, todo nace y muere, aunque las leyes del cielo son generosas y justas y capaces de actuar durante largo tiempo, pues, en fin de cuentas, ellas no pueden llegar a su desaparición; su pérdida causaría un daño que puede ser importante o insignificante."[3] En este caso, como en la mayoría de los pensadores progresistas coreanos, "li" significa ley objetiva del desarrollo de la naturaleza, aunque este término esté tomado de la filosofía neoconfucianista, donde "li" tenía el sentido de principio ideal absoluto.

Desde 1905, Pak In Sik encabezó el movimiento reformador burgués en el seno del confucianismo. Este movimiento era un intento de interpretar el confucianismo en el espíritu de las ideas de Van Yan-Min y de adaptarlo a las exigencias de las transformaciones burguesas del país.[4]

[1] *Chosonesoi purychioa minchok jionsone kwanjan tjoronchip* (Recopilación de los materiales de la discusión sobre la formación de la nación burguesa en Corea), Pengyan, 1957, pág. 223 (en coreano).

[2] *Nueva Corea*, 1957, núm. 10, pág. 36 (en ruso).

[3] Pak In Sik, *Kioyugui pujinimion senchonil pudik* (Es posible la vida si la organización sobrevive a la decadencia), *Sou*, 1906, núm. 2 (en coreano).

[4] *Eksa Kwaiak* (La Ciencia Histórica), 1959, núm. 4, pág. 46 (en coreano).

Esta tarea pretendía resolverla mediante la democratización del confucianismo, dándole un carácter práctico.

El intento de Pak In Sik de crear una nueva religión, una religión "democratizada" y más popular que el budismo o el cristianismo, demostraba hasta qué punto era inconsecuente su concepción del mundo, progresista en general. Esta concepción del mundo puso de relieve su inconsistencia en los momentos de auge de la lucha revolucionaria de las masas, lucha que él rechazaba.

En las ideas de Pak In Sik ejercieron cierta influencia las doctrinas de los reformadores chinos Kan Yu-Vei y Lian Tsi-Chao, así como las ideas del darvinismo social, tomadas de algunos filósofos japoneses contemporáneos suyos. Como otros muchos ilustrados coreanos, Pak In Sik no supo comprender que los principios espencerianos de la "evolución natural" no eran sino la aplicación de las leyes del desarrollo del mundo animal a la sociedad humana; la doctrina de Darwin y las ideas sociológicas de Spencer eran para el filósofo coreano dos partes integrantes de una misma teoría. Con este motivo escribía Pak In Sik: "Según dicen los sabios de Occidente, la lucha por la existencia es el principio de la evolución natural; que el fuerte vence y el débil fracasa, es una idea generalmente aceptada, y, en fin de cuentas, acertada. Ahora bien, ¿por qué se opone esto al humanismo y la justicia? Porque la moral del humanismo y la justicia es de por sí una moral que sólo las personas perspicaces e inteligentes, osadas y valientes pueden ser portadoras de ella; empero, los ignorantes y necios, los holgazanes y débiles no pueden poseer estas cualidades." [5]

Pak In Sik era enemigo del caduco sistema confucianista de enseñanza y ferviente partidario de la ciencia y la técnica europeas avanzadas. Siguiendo las ideas de los ilustrados, pensaba que la construcción de un nuevo Estado fuerte e independiente debía basarse en una nueva educación y en el perfeccionamiento moral de la nación. La fuerza motriz del desarrollo social era para Pak In Sik el progreso científico, gracias al cual, de acuerdo con su errónea concepción, se llegaría a la supresión de las consecuencias inevitables del feudalismo. "Si se habla de las causas del florecimiento y decadencia de las naciones, así como de las causas del nacimiento y la desaparición de los Estados, se plantea entonces esta cuestión: ¿qué es lo que les dio vida y qué es lo que los destruyó? Todo esto se debe, sin duda alguna, al florecimiento y a la decadencia del saber, al fortalecimiento y a la disminución de su influencia." [6] Y agregaba: "Si el hombre no poseyera conocimientos y no manejara instrumentos, ya hace mucho que habría desaparecido." [7]

Este modo de apreciar el papel de la cultura le había sido inspirado por los pensadores franceses de la Ilustración, pero al mismo tiempo derivaba de su conciencia de la necesidad de superar el atraso secular de Corea. Estas ideas de Pak In Sik se vinculaban, a su vez, a sus concepciones idealistas sobre la sociedad, en virtud de las cuales veía en el saber la fuente principal del desarrollo de la humanidad.

[5] Pak In Sik, *Es posible la vida si la organización sobrevive a la decadencia.* En *Sou*, 1906, núm. 2.
[6] *Sou*, 1906, núm. 1.
[7] Ibídem.

Por sus ideas políticas y sociales, Pak In Sik era un ilustrado; defendía asimismo el principio de la soberanía popular y entendía por pueblo todos los grupos y capas sociales de la población. "El Estado es el pueblo —decía—; la civilización del pueblo es la civilización del país; el bienestar del pueblo es el bienestar del país, y por eso la independencia del Estado comienza con la vida independiente del pueblo... El Estado que existe en nombre del gobierno de unos cuantos hombres no es un Estado; Estado es el que poseen conjuntamente veinte millones de compatriotas..." [8]

Sin embargo, Pak In Sik, como muchos otros pensadores ilustrados, era indiferente al movimiento popular guerrillero que actuaba en aquel tiempo y limitaba su actividad a la difusión de los conocimientos científicos.

El carácter contradictorio de la obra de Pak In Sik, el divorcio entre la teoría y la práctica, se debían a sus limitaciones burguesas, así como a la falta de madurez y debilidad de la burguesía nacional coreana, cuyos intereses él expresaba.

Sin Che Jo (1879-1936), famoso historiador coreano, publicista y dirigente social, era reconocido también como líder del movimiento ilustrado burgués. Este pensador de formación enciclopédica conocía bien la filosofía antigua, europeo-occidental, china y japonesa. Al abordar los problemas históricos, exigía que se partiera del conjunto de procesos económicos, políticos e ideológicos del período investigado, para tratar de encontrar los principios y las leyes inherentes al proceso histórico. Sin Che Jo se aproximó a la idea de que para entender los procesos históricos hay que estudiar las condiciones materiales de vida de la sociedad. "Es preciso estudiar —escribía— la existencia de la humanidad de acuerdo con sus condiciones materiales de vida (alimentación, ropa, vivienda), el progreso de la agricultura, del comercio y la industria, la distribución de las tierras, el sistema monetario y otras instituciones económicas." [9]

Sin embargo, dadas las condiciones de atraso económico de Corea, Sin Che Jo no llegó a elevarse hasta la concepción materialista de la historia, ni abordó ésta desde el ángulo de lucha de clases. La fuerza motriz del desarrollo histórico era para él la lucha del pueblo en su conjunto, y el ritmo desigual del desarrollo histórico dependía, a su modo de ver, del auge y debilitamiento de esta lucha. "La historia del Estado es la exposición de las condiciones de florecimiento y decadencia del pueblo. Si dejamos de tener en cuenta al pueblo, no habrá entonces historia...", escribió en el prólogo a su obra *Kuksa saron* (Teoría no oficial de la historia del Estado).[10]

El incremento de la lucha antifeudal de liberación nacional que libraba el pueblo coreano a principios del siglo XX contra los invasores japoneses era, según Sin Che Jo, un movimiento de "espíritu nacional", que

[8] Pak In Sik, *Inmini senjvalsan charipyro kukkaga charipyl sonjam* (Las fuentes de la independencia del país están en la independencia del pueblo), *Sou*, 1907, núm. 8 (en coreano).

[9] Cita tomada de *Recopilación de los materiales de la discusión sobre la formación de la nación burguesa en Corea*, pág. 222.

[10] Ibídem, pág. 216.

reflejaba la necesidad de fortalecer a toda la nación frente a la agresión japonesa, tanto en el aspecto económico como en el militar.

Sin Che Jo trató de entrar en contacto con el movimiento guerrillero antijaponés e intentó fundamentar históricamente el carácter patriótico y liberador de la lucha guerrillera. Vio la fuerza motriz del desarrollo histórico no en algunos individuos "cultos" y "altamente dotados", sino en las masas populares. En este sentido, Sin Che Jo se hallaba por encima de otros representantes del movimiento ilustrado como Pak In Sik.

Al convertirse Corea en una colonia del imperialismo japonés, se desató la más terrible reacción en todos los dominios de la vida social del país. En esta situación, el movimiento ilustrado, aplastado por los colonizadores japoneses, degeneró en un moderado movimiento burgués-terrateniente, y una parte de sus integrantes emprendió el camino de la colaboración con los colonizadores. La ideología de los ilustrados perdió, en gran medida, su carácter progresista. Sin embargo, el sector más avanzado del movimiento ilustrado continuó oponiéndose a la política japonesa de aplastamiento de la cultura nacional.

Durante la primera década del siglo XX, la intelectualidad burguesa coreana fue apartándose paulatinamente del positivismo. Hasta la segunda década de este siglo, la filosofía más en boga en Corea fue el idealismo clásico alemán, el cual, sin embargo, no echó profundas raíces en el país, pudiendo decirse que, en general, no fue asimilado a fondo.

Este mismo período que nos ocupa marca el comienzo de las acciones de clase del joven proletariado coreano, desconocedor aún de la teoría marxista-leninista y no organizado todavía por un partido marxista.

Sólo después de la Gran Revolución Socialista de Octubre y el movimiento nacional del primero de marzo de 1919, apareció el proletariado coreano en la palestra de la lucha de clases y empezó la difusión del marxismo-leninismo en el país.

2. Vietnam.

En vísperas de la invasión del país por los colonizadores franceses (1858), seguían subsistiendo en Vietnam las relaciones feudales de producción, en cuya entraña ya se habían gestado, sin embargo, las premisas para la aparición y el desarrollo del régimen capitalista.

La ideología imperante en la sociedad feudal vietnamita era el confucianismo, sistema filosófico-religioso que predicaba la fidelidad al rey, la sumisión del sirviente a su señor y el respeto a los ancianos y a las sagradas costumbres y tradiciones. En el siglo XIX, como en el pasado, el confucianismo seguía siendo uno de los pilares del régimen feudal y monárquico vietnamita. En el período de formación de las relaciones capitalistas, la ideología confucianista ya no podía responder a las exigencias impuestas por el desenvolvimiento de los elementos burgueses en la sociedad vietnamita, pues frenaba el desarrollo social.

Al convertirse Vietnam en una colonia se produjo una escisión en el seno de la clase de los señores feudales. De estas fuerzas feudales se destacó un sector reaccionario, que capituló ante los conquistadores y se con-

virtió en un puntal de ellos. Otro sector de la clase feudal, imbuido de un espíritu patriótico, intentó oponer resistencia a los invasores. Este movimiento de resistencia es conocido en la historia de Vietnam con el nombre de Kan Viong (Fidelidad al Rey). Tenía por fundamento ideológico ciertas tesis confucianas que proclamaban, sobre todo, la fidelidad a la patria como virtud fundamental del hombre, lo que daba al confucianismo en su conjunto un matiz patriótico. A fines del siglo XIX, el movimiento Kan Viong se extendió por todo el país, convirtiéndose en un amplio movimiento popular contra los colonizadores franceses y sus cómplices dentro del país. Empero, los dirigentes e ideólogos de este movimiento no se propusieron encauzarlo por el camino democrático-burgués. El Kan Viong no exigió la realización de transformaciones burguesas; defendía la monarquía y el viejo orden feudal, y se limitaba a protestar contra el régimen colonial.

Sólo a principios del siglo XX, en Vietnam empezó a surgir una ideología burguesa, de la que eran portavoces las capas de la vieja intelectualidad —*Si ju*—, imbuidas de un espíritu patriótico. En estos años penetran nuevas corrientes en este atrasado país colonial. particularmente las ideas de igualdad y fraternidad de los ilustrados franceses del siglo XVIII, que contrastaban impresionantemente con la política colonial francesa.

Del Japón llegaron las ideas reformadoras del "período Meidzei"; de China, la corriente reformadora y, finalmente, la doctrina de Sun Yat-Sen sobre la república democrática. La difusión de las ideas democrático-burguesas se reforzó notablemente bajo la influencia de la revolución rusa de 1905 y la revolución china de 1911.

En los años 1905-1908 se definen en Vietnam dos tendencias ideológicas burguesas: una reformista y otra democrático-revolucionaria. Los ideólogos de la primera tendencia propugnaban las concepciones de los ilustrados franceses del siglo XVIII —Voltaire, Montesquieu y Rousseau— y adoptaban las posiciones de la lucha antifeudal, antiabsolutista. Esta corriente tenía al frente a *Fan Tiu Chin* (1872-1926), dirigente social y publicista. El contenido fundamental de esta tendencia se hallaba formado por las ideas reformistas, y las concepciones del "renacimiento social", cuyas fuentes estaban en Japón y China.

La segunda tendencia se hallaba representada por los partidarios de la lucha armada, que actuaban bajo la consigna de "Ojo por ojo y diente por diente", y tenía un tajante carácter anticolonialista. Un destacado representante de esta corriente fue *Fan Boi Tiau* (1867-1940), eminente patriota vietnamita y personalidad social de espíritu demócrata.

Fan Tiu Chin pensaba que, antes que nada, había que derrocar la monarquía e instaurar un régimen democrático. Fan Boi Tiau, en cambio, sostenía que, ante todo, era preciso expulsar a los invasores franceses y, después, establecer la monarquía constitucional.[11] Pese a sus profundas divergencias en cuanto al camino a seguir para alcanzar la independencia y el progreso de Vietnam, Fan Tiu Chin y Fan Boi Tiau expresaban, en esencia, los intereses y anhelos de la burguesía vietnamita y actuaban como propagandistas de las ideas reformadoras e ilustradas; eran, a su

[11] Phan Bôi Châu, *Tu phe phá. Hà-nôi*, 1955, pág. 82.

vez, convencidos luchadores contra las bases feudales de la sociedad vietnamita y contra la política colonial de las autoridades francesas.

Las concepciones sociológicas de Fan Tiu Chin acusaban la influencia de las ideas de los pensadores ilustrados franceses acerca de la conveniencia de instruir al pueblo y de democratizar el régimen político. Fan Tiu Chin sostenía que era necesario enviar estudiantes al extranjero y abrir la mayor cantidad posible de escuelas en el país para enseñar en el idioma nativo las ciencias naturales. En sus numerosos trabajos, y, sobre todo, en su artículo *Sobre el Poder y la soberanía del pueblo*, Fan Tiu Chin defendía las posiciones democrático-burguesas y exhortaba a actuar contra la tiranía real y feudal. Fan Tiu Chin no aceptaba la validez de las leyes de la monarquía constitucional.[12]

Educado en las obras de Voltaire, Montesquieu y otros pensadores occidentales, Fan Tiu Chin propugnaba una síntesis de la moral europea y la moral oriental, y condenaba los rasgos feudales y despóticos de la vida familiar de los países de Oriente, considerando que constituían un freno para el progreso de la civilización.

El primer período de la actividad de Fan Boi Tiau se caracteriza por su solidaridad con el movimiento Kan Viong. Más tarde, en su madurez, él mismo sometió a crítica su actuación durante este período, calificándola de "patriotismo infantil".

Bajo la influencia de los acontecimientos revolucionarios de Rusia y China, así como de sus relaciones directas con los revolucionarios chinos y japoneses, y, en primer lugar, con Sun Yat-Sen, la concepción del mundo de Fan Boi Tiau evolucionó cada vez más, adquiriendo un contenido revolucionario. Organizó a los revolucionarios que se encontraban en China y tomó parte activa en la creación de la sociedad Vietnam Kuang Fuk Joi, que estaba llamada a encabezar un amplio movimiento antifrancés en Vietnam para conquistar la independencia nacional y proclamar la República Democrática de Vietnam.

Finalmente, bajo la influencia de la revolución china de 1911, Fan Boi Tiau pasó de la idea de la monarquía constitucional a las posiciones del democratismo revolucionario. "Después de entrar en relación con los camaradas chinos —escribió Fan Boi Tiau en 1912—, pude abandonar mis concepciones monárquicas." [13]

En los años 1904-1905, y como resultado de la difusión de las ideas de Fan Boi Tiau y Fan Tiu Chin, surgió el movimiento ilustrado Por un Nuevo Camino (Zui Tan), que expresaba, en el fondo, los anhelos de la joven burguesía nacional vietnamita. Este movimiento operó bajo la bandera de la lucha contra el colonialismo y el feudalismo. Sus partidarios pensaban que el desenlace victorioso de la lucha contra los colonizadores dependía, en gran parte, del nivel cultural de la población del país. La fe de los partidarios del movimiento Zui Tan en el poder de la ciencia les obligó a rechazar el viejo sistema escolástico de enseñanza y de preparación de personal calificado y les forzó asimismo a pronunciarse en pro de la enseñanza laica.

[12] Tôn Quang Phiêt, *Phân Bôi Châu và Phán Chu Trinh, Hà-nôi*, 1956, pág. 12.
[13] Phan Bôi Châu, *Tu' phê phán*, pág. 83.

Así, pues, las concepciones sociológicas de los ilustrados vietnamitas se caracterizan por su oposición al orden y a las tradiciones feudales, por su anhelo patriótico de lograr la liberación nacional del dominio colonial, por su propaganda en favor de las conquistas de la ciencia y la cultura avanzadas y, finalmente, por su lucha contra la rutina y los dogmas caducos de la doctrina confuciana.

El auge del movimiento de liberación nacional provocó también una intensificación de las actividades de las fuerzas reaccionarias. Las autoridades coloniales comenzaron a editar gran número de periódicos burgueses y revistas profrancesas por el estilo de la *Revue Indochinoise*. Los elementos reaccionarios de la burguesía vietnamita fundaron la sociedad Kjai Chi Tien Dik Tjao, con el objeto de defender los viejos hábitos y costumbres y para propagar en el país las ideas reaccionarias. Al ideólogo burgués-terrateniente Fa Kuin, que encabezaba la corriente ideológica conservadora de los partidarios de la monarquía y cooperaba activamente con las autoridades francesas, se le encargó la publicación de la revista *Nam Fong* (Viento del Sur), en torno a la cual se concentraron las fuerzas reaccionarias en las que se apoyaba el régimen colonial. Al mismo tiempo, las autoridades francesas prohibieron la traducción de las obras de los pensadores y científicos progresistas franceses, así como de los socialistas utópicos. Las autoridades coloniales francesas redoblaron sus esfuerzos para introducir el catolicismo en el país por conducto de los misioneros.

El movimiento obrero de este período tenía un carácter espontáneo; la clase obrera carecía aún de su propio partido político. El proletariado empezó a despertar en los años de la primera guerra mundial. Sin embargo, tampoco durante este período actuaba la clase obrera vietnamita como una fuerza política independiente.

Sólo después de la Gran Revolución Socialista de Octubre el movimiento obrero y el movimiento de liberación nacional de Vietnam adquirieron gran amplitud y cambiaron radicalmente de carácter. Las ideas marxistas-leninistas se convirtieron entonces en arma de combate de la clase obrera vietnamita.

*

La difusión de las ideas ilustradas en Corea y Vietnam, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, constituyó una etapa de transición entre la ideología feudal —confucianista— y la ideología burguesa, y significó asimismo un viraje histórico en el desarrollo de la lucha ideológica en estos países.

Los portavoces de la ideología ilustrada procedían de los medios de la burocracia feudal, de los terratenientes liberales y de la joven burguesía nacional. Esto determinó, en gran medida, el carácter reformador del movimiento ilustrado. En las concepciones del mundo de los ilustrados coreanos y vietnamitas ejercieron una gran influencia tanto las ideas de los ilustrados franceses del siglo XVIII como la lucha político-social e ideológica librada en Rusia, China y Japón.

Pese a que las ideas ilustradas de Pak In Sik, Sin Che Jo y otros pensadores coreanos avanzados, así como las del movimiento ilustrado vietna-

mita Ziu Tan, no llegaron a constituir una teoría combativa materialista y atea —la teoría de la lucha revolucionaria de las masas—, y, en cierto sentido, representaron un compromiso con la ideología feudal, en su conjunto desempeñaron un papel positivo, ya que estuvieron supeditadas a los fines de la lucha de liberación nacional de sus respectivos países.

CAPITULO XXV

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y SOCIOLOGICO EN LOS PUEBLOS DEL CERCANO Y MEDIO ORIENTE

A principios del siglo XX, los países coloniales y semicoloniales del Cercano y Medio Oriente quedaron definitivamente incorporados al mercado capitalista mundial y fueron objeto de la más desaforada explotación por parte del capital extranjero. El dominio del imperialismo y la supervivencia de las relaciones feudales y semifeudales en la economía de estos países frenaban el libre desarrollo del capitalismo y ahogaban las tendencias a impulsar en un sentido propio e independiente su economía.

El doble yugo a que se veían sujetos estos países —el del capital extranjero y el del feudalismo— provocó la indignación de las amplias masas populares. En Irán, Turquía y los países del Oriente árabe maduró una situación revolucionaria que se manifestaba en numerosas acciones populares contra el colonialismo y el régimen despótico-feudal. Bajo la influencia de la revolución rusa de 1905, estas acciones se convirtieron en revoluciones burguesas de carácter abiertamente antiimperialista. "Después del movimiento ruso de 1905 —escribió V. I. Lenin—, la revolución democrática se ha extendido a toda Asia: Turquía, Persia, China." [1]

Estas revoluciones, que fueron una de las etapas más importantes de la lucha nacional-liberadora de los pueblos de Irán, Turquía y los países árabes, tuvieron una profunda influencia en el desarrollo de las concepciones progresistas y en la aparición de un pensamiento filosófico y sociológico avanzado. La lucha ideológica de los pensadores progresistas del Irán, Turquía y los países árabes se libró durante estos años en torno sobre todo a los problemas relacionados con las vías para alcanzar la independencia nacional y el progreso en los países de Oriente. Esta lucha se desplegó asimismo en el marco general del movimiento de liberación nacional y socavó los pilares de la reacción feudal y del colonialismo.

1. Países árabes.

Los primeros años del siglo XX, los países árabes, que se hallaban en una situación de dependencia colonial y semicolonial, se caracterizan por

[1] V. I. Lenin, *El despertar de Asia.* En *Obras completas,* ed. esp. cit., t. 19, página 76.

el auge del movimiento de liberación nacional, cuya base económica era el proceso de desarrollo de las relaciones capitalistas. La fuerza motriz fundamental del movimiento de liberación nacional en estos países seguían siendo los campesinos, a los que se unían también los artesanos, la joven burguesía nacional y el incipiente proletariado.

En estos años, los movimientos populares del Oriente árabe, tanto los antiimperialistas como los antifeudales, tenían casi siempre, como en el pasado, un tinte religioso. En los países árabes más desarrollados (Egipto y Siria) surgió un movimiento nacionalista-burgués, que expresaba el descontento de la burguesía nacional y de los terratenientes liberales con el dominio de los esclavizadores extranjeros y de los círculos feudales reaccionarios. Este movimiento, que al comienzo sólo tenía un carácter ilustrado, se fortaleció bajo la influencia de la revolución rusa de 1905 y, especialmente, después de la revolución burguesa de los Jóvenes Turcos en 1908.

Sin embargo, los jefes del movimiento de liberación nacional actuaban aisladamente, al margen del movimiento liberador de las amplias masas populares, y en su lucha contra los esclavizadores turcos preferían apoyarse frecuentemente en la ayuda de los Estados occidentales, los cuales, por su parte, se servían del movimiento de ellos para fortalecer sus propias posiciones en el Oriente árabe.

A principios del siglo XX, Egipto seguía ocupando el lugar central en la vida ideológica de los árabes. En Egipto, el país más desarrollado del Oriente árabe, fue donde el movimiento nacionalista-burgués alcanzó una mayor amplitud.

Mustafá Kamil (1874-1908), gran líder de la burguesía e intelectualidad egipcia de espíritu nacionalista, pensador ilustrado y publicista, fue quien encabezó el movimiento antibritánico por la libertad e independencia del país.

Pero Mustafá Kamil creía erróneamente que la liberación del país del dominio de sus ocupantes sólo podía alcanzarse mediante maniobras políticas y el apoyo de la opinión pública cultivada.

Más tarde, en vísperas de la revolución de los Jóvenes Turcos, y desilusionado de la actitud de las potencias europeas hacia Egipto, Kamil concentró sus esfuerzos principales en despertar y educar la opinión pública egipcia.

En el marco del movimiento nacionalista-burgués de los países árabes empezaron a aparecer doctrinas sociológicas y filosóficas, que no tenían, ciertamente, una forma acabada y que desempeñaron un papel secundario en la elaboración de las concepciones político-sociales. Para fundamentar sus aspiraciones, los ideólogos de la burguesía árabe recurrían a las más diversas teorías sociales europeas.

La mayoría de las concepciones sociológicas contenían elementos de la "teoría orgánica" de la sociedad, pero, al mismo tiempo, estaban imbuidas del espíritu ilustrado. En la primera década del siglo XX, y sobre todo en Egipto, siguió gozando de predicamento entre los intelectuales árabes el movimiento ideológico de la reforma musulmana, encabezado por el egipcio *Mohammed Abdo* (1849-1905) y por el libanés *Rashid Rida* (fallecido en 1935). Este movimiento trató de "conjugar" la ciencia con la religión,

adaptar el Islam a las necesidades contemporáneas y hacer que el Corán aprobara la ideología burguesa, nueva para los árabes. Shibli Shumail y Amin ar-Reihani figuran entre los más destacados representantes de la filosofía y del pensamiento social progresista de los árabes en el período examinado.

El libanés *Shibli Shumail* (1860-1917), médico de profesión, fue un ferviente partidario de la teoría evolucionista de Darwin y el primer propagandista de las ideas socialistas en el mundo árabe. Shumail se hallaba muy influido por Spencer y el materialismo vulgar de Büchner.[2] Aceptó la teoría de la autogénesis de la vida y admitió la evolución del mundo orgánico. La tesis fundamental que había de determinar el curso de sus ideas acerca del desarrollo de la naturaleza y la sociedad, fue la tesis del desarrollo como paso de lo simple y homogéneo a lo complejo y heterogéneo. Pero, al abordar el problema de la selección natural, vio en los resultados de ella cierto "orden racional", una especie de fuerza exterior que es la que determina, en última instancia, estos resultados. No obstante, esta premisa idealista no impidió a Shumail exponer ideas que eran, en el fondo, ateas: "La religión —decía— es fruto de creencias surgidas de la superstición, y la superstición, a su vez, es la consecuencia de que el hombre no comprendiera los fenómenos del medio circundante, y es consecuencia asimismo de la manera de representárselos (el hombre)." [3]

Las concepciones político-sociales de Shumail eran nuevas y relativamente progresistas para el mundo árabe. Estaba convencido de que la revolución francesa del siglo XVIII había tenido una gran importancia transformadora para el destino del mundo, pero al mismo tiempo señalaba que era sólo una etapa necesaria (no la última) en la marcha de la sociedad humana hacia el socialismo.

Shumail vio muchas contradicciones en la sociedad capitalista de su tiempo. Las acciones del proletariado europeo que luchaba por sus derechos y el mejoramiento de las condiciones de vida, así como la lucha de los pueblos europeos por la democracia, le llevaron a la conclusión de que en el mundo había surgido una nueva situación y que la "razón y el trabajo" habían entrado en contradicción con los regímenes político-sociales vigentes. En esa situación, un puñado de ricos explota a la mayoría de la humanidad, y tal estado de cosas se halla legalizado por las leyes en vigor. Por esto, concluye Shumail, tomando en cuenta la resistencia de los viejos regímenes y gobiernos reaccionarios, hay que admitir que la realización de diversas transformaciones es una tarea difícil. El futuro pertenece al pueblo, que habrá de obtener su plena soberanía y la supresión de la monarquía; el futuro pertenece al socialismo.[4]

En una de sus cartas, escrita en 1908, Shumail afirma que "el socialismo es el resultado necesario de determinadas premisas" y que habrá de vencer aún después de un largo período de inestabilidad.[5] El socialismo —dice Shumail— devuelve al hombre el "paraíso perdido", le "abre el

[2] En 1884, Shibli Shumail tradujo al árabe la obra de Ludwig Büchner *Fuerza y materia.*

[3] Cita tomada de la revista *Al Kitab.* tomo IV, El Cairo, 1946, pág. 135.

[4] Véase R. Huri, *Al-fikr al-arabi al-hadis,* Beirut, 1943, pág. 138 (en árabe).

[5] *At-Talia,* Damasco, 1936, págs. 689-695 (carta a Selim Sarkis) (en árabe).

camino de la felicidad en este punto", y "el fin de la doctrina socialista es lograr la disminución de las desdichas humanas, satisfacer las necesidades del hombre y garantizar sus derechos... para que el hombre se eleve del polvo y alcance así su dignidad humana".[6] Ahora bien, ¿cómo se imaginaba Shumail la futura sociedad socialista? "Si por socialismo —escribía— se entiende el usufructo en común de los bienes sin calcular la parte que corresponde (a cada uno) en el trabajo, tendremos entonces un (régimen) de violencia, que ahogará toda iniciativa." Pero si a cada uno se le remunera según su trabajo, el socialismo será "un sistema justo y un estímulo poderoso de la iniciativa". Tal es la idea fundamental de este socialista árabe.

Al mismo tiempo, Shumail se atiene, en su concepción del desarrollo social, a la "teoría del equilibrio" de Spencer. La sociedad, afirma, debe desarrollarse de acuerdo con las mismas leyes fundamentales que la naturaleza: ley del "equilibrio de fuerzas", que se pone de manifiesto en la lucha, y "ley de la cohesión", que es la que determina la evolución. Hasta ahora, los regímenes sociales no han cumplido estas leyes. La lucha ha sido excesiva en tanto que la cohesión ha sido insignificante; a consecuencia de ello se han derrochado las fuerzas de la sociedad. Pero la humanidad se acerca al régimen natural. La actuación armónica de estas leyes, de tal manera que todas las fuerzas de la sociedad estén dirigidas al bien común y, por tanto, al bien del individuo, sólo se dará en el socialismo. La sociedad marcha hacia el socialismo y llegará a él, aunque sea a través de largas vacilaciones. La experiencia adquirida por el hombre en el curso del desarrollo le permitirá acortar este plazo.[7] Las esperanzas de Shumail en el progreso de la sociedad humana se conjugaban con su fe en el tránsito evolutivo del capitalismo al socialismo.

Entre los grandes pensadores árabes de este período figura el libanés *Amin ar-Reihani* (1875-1940), uno de los clásicos de la literatura árabe, cuya obra ha contribuido considerablemente al desarrollo de la filosofía árabe y del pensamiento social de los nuevos tiempos. Ar-Reihani se pronuncia contra la explotación colonial, contra la reacción feudal, el estancamiento y las supersticiones religiosas, exhorta a la opinión pública árabe a liberarse del yugo de las tradiciones medievales y llama a los pueblos a luchar por su independencia.

En las concepciones de Amin ar-Reihani ejercieron una importante influencia los trabajos del inglés Carlyle y, sobre todo, la utopía político-social del teórico de arte Ruskin, quien había visto la posibilidad de superar los vicios sociales del régimen burgués contemporáneo mediante una educación moral y artística capaz de infundir en los hombres un espíritu religioso y la adoración de la belleza. Las ideas filosóficas y político-sociales de Amin ar-Reihani hallaron plena expresión en numerosos artículos, poemas en prosa y ensayos, recogidos en la recopilación *Ar-Reihaniyat*.[8]

El eje de sus concepciones filosóficas lo forma su doctrina de Dios, que tiene un claro matiz panteísta. "Dios —escribe— es algo que existe en

[6] *At-Talia*, Damasco, 1936, pág. 689.
[7] Ibídem, pág. 694.
[8] Dos libros de esta recopilación aparecieron por primera vez en Beirut en 1910.

todo", es el "amor", la "verdad" y el "secreto" de la naturaleza. Pero la razón humana, que a su modo de ver es "la fuerza más poderosa de la naturaleza",[9] puede conocer infinitamente los secretos de su existencia, avanzando desde la ignorancia hasta el saber. "La llamada unión del hombre con el creador —escribió— la llamo estudio de la naturaleza por el hombre..." [10]

Esta concepción de Dios, como "algo" que existe en la naturaleza, y que es idéntico para todos —hebreos, cristianos, musulmanes, budistas, etcétera— le sirve a Amin ar-Reihani para propugnar un individualismo religioso absoluto, que presupone el derecho de cada uno a creer y orar a su manera, y presupone asimismo la condena del fanatismo religioso y la prédica de la tolerancia religiosa. No es de extrañar, pues, que las ideas de Amin ar-Reihani provocaran la ira del clero musulmán, que llegó a lanzar contra él el anatema de impío.

Ar-Reihani fue un ferviente partidario de la teoría de la evolución. La materia, el espacio y el tiempo —según él— se hallan indisolublemente unidos, y se sujetan a la ley fundamental: ley del "equilibrio de fuerzas", ley de atracción y repulsión. Todo se halla subordinado igualmente a la ley de desarrollo y transformación.[11] Pero en la naturaleza no se da un equilibrio absoluto de fuerzas, y por ello no existe tampoco una armonía absoluta.

Amin ar-Reihani aborda los fenómenos de la naturaleza y la vida social de acuerdo con un original sistema de tríadas, que, no obstante su carácter metafísico, muestra también algunos elementos dialécticos. Así, por ejemplo, el mundo objetivo se halla determinado por las categorías de materia, espacio y tiempo; de aparición, florecimiento y decadencia; de cuerpo, razón y alma, etc. Estas tríadas no contienen elementos exclusivamente positivos o exclusivamente negativos. La materia y la vida se dan en una serie de contradicciones, que tienden al equilibrio, de acuerdo con la ley de atracción y repulsión. "La doctrina de las tríadas —escribía Amin ar-Reihani en su artículo *Las tríadas*— es la doctrina del equilibrio".[12]

Después de asimilar espontáneamente algunos rasgos de la concepción materialista del mundo, Amin ar-Reihani se mostró impotente ante el problema de las relaciones mutuas entre el hombre y la naturaleza, entre el alma y el cuerpo, y se limitó a resolverlo en un plano ético. En estas relaciones mutuas solía ver un paralelo psicofísico, de acuerdo con el cual el alma y el cuerpo se desarrollan como dos series paralelas que se corresponden entre sí y actúan recíprocamente, pero sin que estén relacionadas causalmente. La vida espiritual del hombre es uno de los temas que más atraen la atención de Amin ar-Reihani. La vida humana —dice— se halla determinada por la acción mutua del cuerpo, el alma y la razón, los cuales en un caso ideal deben aspirar a la proporción armónica y al equilibrio.[13]

El mejoramiento de la sociedad humana (y de aquí también el mejo-

[9] Amin ar-Reihani, *Ar-Reihaniyat*, t. I, Beirut, 1956, pág. 49. (En las citas siguientes diremos sólo *Ar-Reihaniyat*).
[10] Ibídem, pág. 203.
[11] Amin ar-Reihani, *Ar-Reihaniyat*, t. I, Beirut, 1956, pág. 240.
[12] Ibídem, t. II, Beirut, 1910, pág. 174.
[13] *Ar-Reihaniyat*, t. I, pág. 153.

ramiento de las formas de gobierno) depende por completo del perfeccionamiento del hombre mismo, que siempre encierra una "chispa de bondad".[14] Por esto, se pronuncia en favor de la liberación espiritual del individuo, para lo cual es preciso el libre desarrollo y el autoperfeccionamiento moral del hombre, no oprimido por los grilletes raciales, religiosos ni por los prejuicios nacionales, y que se guía por una moral universal, situada por encima de las clases y válida para todos los hombres. Ar-Reihani estaba convencido de que la base del autoperfeccionamiento moral radica en la "unión del espíritu humano con el espíritu omnímodo de la naturaleza".[15]

Amin ar-Reihani no admite el principio de la igualdad natural de los seres humanos, pero apoya firmemente la idea de la igualdad de los principales derechos naturales para todos los hombres. "Cada uno de nosotros —escribe— posee un elevado título, muy superior a todos los títulos reales o imperiales", y éste no es otro que el título de hombre.[16] Los derechos fundamentales humanos son: la libertad de pensamiento y la libertad de conciencia. El goce de estos derechos, o sea la conquista de la libertad espiritual, permitirá que el hombre cobre conciencia de la fuerza propia que ha de librarle de todas las calamidades. Amin ar-Reihani reduce el proceso social a relaciones de orden moral. En la vida social —dice— lo material no debe oscurecer lo espiritual. En su desarrollo, la sociedad humana pasa por cuatro etapas, que se repiten periódicamente: patriarcado, despotismo, régimen constitucional y socialismo. La etapa superior llega inevitablemente, ya que se observa una rigurosa continuidad.[17] Ar-Reihani escribe: "El fin de la pobreza y de la posesión monopolista de las riquezas en la sociedad humana: he ahí lo que yo entiendo por socialismo." [18]

Amin ar-Reihani estaba convencido de que bajo el socialismo el hombre conquistaría sus derechos: libertad de pensamiento y de palabra, libertad de conciencia y libertad de acción.[19] Advirtió las contradicciones del mundo capitalista y supo percatarse de la falsedad que anidaba en la base misma de la civilización europea. No se le escapó que la república burguesa "raras veces está al lado del derecho, la justicia y la verdad", que "mientras exista el poder de unos individuos —reyes o ricos— sobre el pueblo, será inaccesible la sociedad ideal".[20] Y aunque Amin ar-Reihani estaba imbuido de ideas pacifistas, pues quería "vivir sin odio y amar sin celos", comprendió que no siempre era bueno "oponer al mal el bien" y que "la revolución... es una forma de justicia humana".[21]

La concepción del mundo de los ideólogos de la burguesía nacional árabe de principios del siglo XX —como Shumail y Amin ar-Reihani— no era una concepción armónica e íntegra, y revestía un carácter contradic-

[14] *Ar-Reihaniyat*, t. I, pág. 224.
[15] Ibídem, pág. 173.
[16] Ibídem, pág. 166.
[17] Ibídem, pág. 267.
[18] Amin ar-Reihani, *Al-Adab va-el-fann*, Beirut, 1957, pág. 126.
[19] *Ar-Reihaniyat*, t. II, págs. 92-96.
[20] Ibídem, t. I, pág. 183.
[21] Ibídem.

torio y ecléctico. Si bien es cierto que formularon algunas ideas que contenían elementos de un materialismo espontáneo y de dialéctica, también lo es que, en general, mantenían posiciones idealistas y metafísicas, y que con frecuencia no iban más allá del marco de una concepción religiosa del mundo. Sus concepciones sociológicas, y en particular sus ideas sobre el socialismo y las vías para su instauración, tenían, en el fondo, un carácter abstracto-contemplativo y utópico.

En la ideología del movimiento de liberación nacional, así como en la sociología y filosofía de los países del Oriente árabe, se produjeron profundos cambios cualitativos durante el período posterior, abierto por la Gran Revolución Socialista de Octubre. Estos cambios se caracterizaban por la difusión de las ideas marxistas en el Oriente árabe y por la aparición y desarrollo del movimiento comunista en esos países.

2. Irán.

El Irán, que a fines del siglo XIX era una base de materias primas de la Inglaterra imperialista, tuvo que enfrentarse a principios del siglo XX a un verdadero desbarajuste económico. La penetración del capital inglés y ruso había destruido el régimen económico del feudalismo, pero al mismo tiempo creaba obstáculos casi insuperables para el desarrollo de la industria nacional. La nobleza dominante, cada vez más unida a los colonizadores, estableció un régimen de desafueros, de arbitrariedades y violencia. La corrupción, el soborno y el despilfarro florecían en todo el país.

La indignación popular contra la reacción feudal y la preponderancia de los colonizadores fue en ascenso. Fue madurando así una situación revolucionaria. Bajo la influencia directa de la revolución rusa de 1905 adquirió un amplio desarrollo la revolución burguesa en el Irán, que en muchos lugares adoptó un carácter democrático-burgués. La mayoría de la población del país —formada por los campesinos, pobres de las ciudades, obreros y artesanos, así como por la burguesía nacional y los terratenientes liberales— estaba interesada en esta revolución. La revolución irania de 1905-1911 constituye una de las etapas más importantes de la lucha del pueblo iranio por su liberación nacional y ejerció una influencia decisiva en el desarrollo de la ideología democrático-revolucionaria.

En su lucha contra la ideología nacional-liberadora y democrático-revolucionaria, las fuerzas reaccionarias iranias se apoyaban en la ideología religiosa del Islam. Los ideólogos de la nobleza feudal, celosos defensores de los dogmas del Islam, se pronunciaban contra todo progreso. Al sostener la intangibilidad de las costumbres medievales y tradiciones religiosas luchaban contra toda manifestación de libertad de pensamiento y contra la cultura laica, y defendían la filosofía místico-religiosa del Islam, que seguía basándose, como en el pasado, en las doctrinas teológicas del Kalam y del sufismo.

Uno de los representantes más reaccionarios de la filosofía islamita fue *Aliavi-jan Mohammed Hashem*, quien ya en 1898 había publicado un tratado filosófico con el título de *La deducción*. En este tratado defendía la doctrina de la "revelación divina" como base y principio de todo conoci-

miento. Aliavi-jan intentó demostrar que el camino de la verdad pasa a través de la fe, la cual aventaja al pensamiento científico, pero a esto hay que agregar que el grado supremo del conocimiento, para Aliavi-jan, era la contemplación mística de Dios.[22] La razón humana, según él, es pasiva y ciega; el hombre, al igual que los demás cuerpos creados por Dios, no posee una fuerza interna y sólo cumple lo predestinado por el Creador.[23] Así, a la razón humana se le niega la actividad creadora, la capacidad de conocer la realidad verdadera.

En la confluencia de los siglos XIX y XX, los eminentes pensadores iranios Malkom-jan, Maraguei y Talíbov figuran entre los más vehementes enemigos del despotismo y la superstición religiosa. Estos pensadores reclamaban un cambio radical del sistema social así como la superación del atraso medieval, pero en virtud de las condiciones históricas del Irán en aquel tiempo no veían más camino para resolver los problemas sociales que la difusión de los conocimientos científicos, la instrucción del pueblo. Se hallaban lejos aún de las ideas democrático-revolucionarias, que sólo habrían de surgir y desarrollarse durante el período de la revolución irania de 1905-1911.

Malek-ol-Motekallemin (1859-1908) fue uno de los eminentes ideólogos del democratismo revolucionario de Irán. Vivió muchos años en la India, donde escribió su obra *A través del pueblo hacia la verdad*. En este libro se muestra como un sincero defensor de los pueblos iranio e hindú y denuncia implacablemente a los colonizadores extranjeros y sus lacayos feudales.

Sus ideas antifeudales y antiimperialistas, nacidas durante su estancia en la India, adquirieron más tarde un amplio desarrollo en el Irán. La actividad político-social de Malek-ol-Motekallemin, que, en general, tenía un carácter ilustrado, se orienta en los años de la revolución irania en un sentido democrático-revolucionario.

La causa del atraso de la India y el Irán reside, a su modo de ver, en la estructura feudal del Estado y en la rapaz política de los colonizadores imperialistas. "Quisiera revelarles —escribía este pensador iranio— todo el secreto de esta situación y explicarles una cuestión que, a primera vista, parece muy sorprendente. La nación inglesa, que no pasa de los 30 millones de habitantes y que se ve obligada a proveerse de gran parte de los artículos de primera necesidad para la pequeña población de su isla en Europa recurriendo a las importaciones del extranjero, domina hoy en la mitad del globo terráqueo. La razón de ello no estriba en la inteligencia sobrenatural de los ingleses, sino en su despotismo y su método medieval de administración, que mutila la mente y las aptitudes de hindúes, persas, árabes y otros pueblos esclavizados.[24] Malek-ol-Motekallemin pensaba que la única vía para llegar al renacimiento nacional de los pueblos del Irán y la India era el derrocamiento del régimen feudal y la conquista de la independencia nacional, la creación del Estado democrático.

[22] Aliavi-jan Mohammed Hashem, *La deducción*, Haiderabad, 1898, pág. 12 (en persa).

[23] Ibídem, págs. 6-7.

[24] *Trabajos científicos de la Universidad Estatal "S. M. Kirov" de Azerbaidján*, núm. 10, Bakú, 1955, pág. 125.

Refiriéndose al Irán, decía Malek-ol-Motekallemin que la vieja forma de dirección ya estaba agotada y se había convertido en un freno del desarrollo social. El gran pueblo iranio, "de tan gloriosa historia, hoy bajo el dominio de la autocracia, de la monarquía absoluta, del despotismo y la arbitrariedad, se halla cerca de su ruina y arrastra una existencia miserable en el pantano de la indigencia y la ignorancia".[25]

Otro freno no menos importante del desarrollo social en el Irán era, según el pensador iranio, el dominio de los Estados imperialistas en el país. Malek-ol-Motekallemin hizo un llamamiento revolucionario al pueblo para cambiar estas condiciones y conquistar la libertad. "No es posible transigir con la opresión y la injusticia, sino que es preciso luchar con audacia y sin reserva alguna para acabar con ellas." [26]

La revolución, como medio para derrocar el régimen vigente, debía ser, según Malek-ol-Motekallemin, el resultado lógico del desarrollo social del Irán. Se pronunció, asimismo, decididamente contra la política conciliadora del ala liberal de la revolución, que pensaba que con la aprobación de la Constitución y con la realización de algunas reformas burguesas por arriba ya se habían cumplido, en lo fundamental, las tareas de la revolución. Malek-ol-Motekallemin exhortó al pueblo a no hacerse ilusiones respecto al Medjlis (Parlamento), constituido en aquel tiempo, y le invitó a proseguir la lucha revolucionaria.

En contraste con los ideólogos de la burguesía nacional y de los terratenientes liberales, Malek-ol-Motekallemin sostenía que la promulgación de la Constitución y la creación del Medjlis no traerían la libertad al pueblo, y que sin el derrocamiento del régimen feudal-despótico era imposible instaurar un poder democrático. "Después de largas reflexiones y penosos trabajos... llegué a la conclusión —escribía— de que ninguna tímida reforma tendría valor alguno cuando era preciso adoptar medidas radicales. Por esto, hay que extirpar hasta el fin el mal y la injusticia, pisotear la alfombra de la arbitrariedad, aniquilar el despotismo y cultivar el árbol sagrado de la igualdad y la justicia." [27]

Su fe en el pueblo le llevó a la conclusión de que el factor principal del progreso histórico y la fuerza motriz de la historia era el pueblo, y no las grandes personalidades. "De ellos, de nuestros desdichados hermanos, yo oigo sabias palabras que expresan la esperanza de todos los sabios y los grandes hombres. Las esperanzas y las miradas de todos se dirigen a esta clase formada por los desposeídos." [28] Pretendiendo apoyar ideológicamente a esta "clase desposeída" y redoblar la energía de sus "desdichados hermanos", libró una lucha decidida contra el misticismo, manifestándose ardientemente contra la superstición religiosa y el oscurantismo, implantados por las altas capas feudales del Irán.

Dirigiéndose al pueblo, Malek-ol-Motekallemin decía que sólo con ayuda de la ciencia podría liberarse de la superstición religiosa y el fanatismo y progresar. "Para nosotros —escribía— es indudable que nece-

[25] Medhi Malek Zade, *La vida de Malek-ol-Motekallemin*, Teherán, 1946, página 17 (en persa).
[26] Ibidem. pág. 141.
[27] Melek-Zade, *La vida de Malek-ol-Motekallemin*, págs. 139-140.
[28] Ibídem, pág. 210.

sitamos pertrechamos con la ciencia, y emprender así el camino que siguen los países civilizados."[29] "La ciencia —decía nuestro pensador— posee la propiedad de, una vez surgida, iluminar con su luz a todo el mundo, abrir los ojos a los hombres, de ennoblecer la razón, de dar fuerza al corazón, de alentar al alma, de hacer más profunda y brillante la mente, desarraigar los prejuicios, dispersar el miedo y arrancar de los ojos la venda de la ignorancia." [30]

La difusión de las ciencias la supeditaba Malek-ol-Motekallemin a las tareas prácticas de la ilustración del pueblo, a la liberación de los trabajadores de la ignorancia, el fanatismo y los prejuicios religiosos. Entre esas ciencias incluía la filosofía, las ciencias jurídicas y políticas, la historia, las ciencias naturales, etc.

Como verdadero patriota consideraba que en la lucha contra la reacción feudal había que aglutinar a las fuerzas de todos los pueblos del multinacional Irán. "Todos los enemigos de los opresores y de la opresión debemos ser como uno solo: he ahí la condición fundamental de la unidad", decía el pensador iranio. Esta unidad debía conducir, a su modo de ver, a la liberación de los pueblos iranios no sólo de las cadenas del feudalismo, sino también del yugo colonial.

Djenhanguir-jan Shirasky (1869-1908), fundador y director del periódico democrático *Sure-Israfil* (El Clarín de Israfil), desempeñó un destacado papel en el desarrollo del pensamiento sociológico y filosófico durante la revolución irania. El punto de partida de las concepciones sociológicas y filosóficas de Djenhanguir-jan son las ideas del progreso social y de lucha contra la rutina y el conservadurismo. Al pronunciarse por el progreso social sometió a crítica las concepciones místico-religiosas del sufismo acerca de los problemas del conocimiento. El defecto del sufismo estribaba, según Djenhanguir-jan, en su tendencia a rebajar la capacidad cognoscitiva de la razón humana, frenando así el progreso del conocimiento científico.

"Hemos tolerado —escribía— las invenciones de sufistas y narcómanos, tan funestas para el pueblo. Pero este género de invenciones es venenoso y nocivo para el investigador de la naturaleza, es decir, para el hombre, que tiende a conocer la vida." [31] Djenhanguir-jan afirmó que la actividad cognoscitiva del hombre es ilimitada.

La idea del desarrollo constituye la base misma de las concepciones sociológicas de Djenhanguir-jan. En el artículo *¿Tiene límites el perfeccionamiento y el desarrollo de la humanidad?* examina la vida social y el mundo en su conjunto en continuo desarrollo y cambio. En contraposición a la teoría sufista de la predestinación, según la cual no hay regularidad alguna en la naturaleza ni en la sociedad, Djenhanguir-jan sostiene que el fin de la humanidad es el constante perfeccionamiento. Este fin es infinitamente elevado, exhorta al hombre a no contentarse con lo alcanzado y a tender en un esfuerzo infinito a la perfección. La infinitud del desarrollo de la sociedad humana es, para Djehanguir-jan, una ley que actúa con in-

[29] Melek-Zade. *La vida de Malek-ol-Motekallemin*, pág. 78.
[30] Ibídem. pág. 80.
[31] *Sure-Israfil*, 1907, núms. 7-8, págs. 2-3 (en persa).

eludible fuerza. "Aunque los hombres proceden de seres inertes —escribe—, poseen posibilidades ilimitadas para su perfeccionamiento, desarrollo y progreso. Ni las convicciones de Sócrates, ni el pensamiento de Aristóteles, ni las doctrinas de Kant y Spencer pueden significar el límite del perfeccionamiento de la humanidad. Cualquiera que sea el grado de perfección a que se eleve la humanidad, la muralla de la ignorancia jamás será un límite de su progreso. Por grande que sea el progreso y por alto que esté el grado de éste, siempre será posible un desarrollo ulterior, pues el progreso es ilimitado." [32]

Esta concepción de la sociedad humana fue, dadas las condiciones que existían en el Irán, sin duda alguna, progresista, ya que admitía el desarrollo continuo de la historia humana y exhortaba a las masas trabajadoras a lograr el renacimiento de la patria y a luchar en pro de su felicidad, buscándola en el camino del progreso y no en el pasado feudal y las supersticiones religiosas.

Al atribuir una gran importancia a la actividad creadora de las masas en el desarrollo de la sociedad, Djenhanguir-jan enalteció el trabajo como fuente de valores humanos. "El trabajo es causa de la riqueza, fuente de placer, fundamento primario de todos los fundamentos morales y clave de la felicidad en la tierra y en el cielo. Sólo gracias al trabajo, el género humano se ha elevado a la creación de civilizaciones completas, sólo sobre la base del trabajo se han formado las sociedades y organizaciones humanas." [33]

La causa del injusto orden social y de la desigualdad económica reside —según Djenhanguir-jan— en la injusta distribución de las riquezas entre los hombres. "Es indudable —escribe— que si bien en las leyes hay miles de rasgos de utilidad general, éstas defienden el dominio de los poderosos y la esclavitud de los desposeídos, al concentrar las riquezas naturales en determinadas manos. Perpetúan la plenitud de derechos en unos y la privación de éstos en otros... La causa principal de los defectos morales de la sociedad reside en la falta de seguridad de los oprimidos para obtener los frutos de su trabajo; en pocas palabras, en la injusta distribución de las riquezas de la naturaleza." [34] También insiste Djenhanguir-jan, de un modo especial, en la necesidad de reformar las relaciones agrarias y llega incluso a admitir, en caso de necesidad, el camino revolucionario de las transformaciones agrarias. "Para terminar con la indigencia general y la decadencia moral en el país —escribe— el mejor medio es entregar a los campesinos en propiedad la tierra que ellos trabajan." [35] En caso contrario —advierte—, los campesinos alcanzarán sus derechos por la fuerza. "Llegará el día que los campesinos iranios obtengan el derecho a manifestar abiertamente a los terratenientes su descontento por los acuerdos y contratos existentes y blandiendo sus azadones exigirán la restitución de sus derechos naturales, que les fueron arrebatados por la fuerza..." [36] La afirmación de Djenhanguir-jan sobre la necesidad de entregar la tierra en propiedad

[32] *Sure-Israfil*, 1907, núm. 12, pág. 1.
[33] *Sure-Israfil*. núm. 23, pág. 1.
[34] Ibídem, núms. 29-30, pág. 2.
[35] Ibídem, núm. 18, pág. 2.
[36] Ibídem, núm. 23, págs. 2-3.

a quienes la trabajan respondía al espíritu revolucionario de las masas campesinas del Irán.

Malek-ol-Motekallemin y Djenhanguir-jan elevaron el pensamiento social iranio al nivel del democratismo revolucionario; su actividad revolucionaria y teórica despejó el terreno para la difusión de las ideas del marxismo y la creación de los primeros círculos socialdemócratas en el Irán. También tuvo gran importancia la influencia directa del movimiento revolucionario ruso, particularmente la que ejerció a través de las masas de campesinos sin tierra y de artesanos arruinados, que en busca de trabajo abandonaban sus pueblos y se dirigían a las ciudades de la Transcaucasia revolucionaria.

En 1908, los socialdemócratas iranios entraron en contacto con V. I. Lenin y G. V. Plejánov. Este hecho significó un importante jalón en la difusión de las ideas marxistas y en el desarrollo del movimiento socialdemócrata en el Irán. Con su actividad, los socialdemócratas del Irán se ganaron el respeto y la simpatía del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia (Bolchevique) y de su jefe, Lenin. En la resolución, formulada por V. I. Lenin y aprobada en 1912 en la Conferencia de Praga, se decía: "La Conferencia expresa su plena simpatía con la lucha del pueblo persa y, en particular, con la lucha del Partido Socialdemócrata de Persia, que tantas víctimas ha sufrido de manos de los verdugos zaristas." [37]

Así, pues, en el período examinado, el desarrollo del pensamiento social progresista en el Irán avanzó desde la difusión de las ideas ilustradas hasta el democratismo revolucionario. La actividad de los representantes avanzados del movimiento democrático-revolucionario, que luchaban contra el fanatismo religioso y el atraso medieval, despejó el camino para la fundación de los primeros círculos socialdemócratas y la penetración de las ideas marxistas-leninistas.

La victoria de la Gran Revolución Socialista de Octubre en Rusia y la creación del Partido Comunista Iranio significaron un verdadero viraje en la difusión de la ideología marxista en el Irán.

3. Turquía.

Al entrar en el siglo XX, Turquía (el Imperio Otomano) era una semicolonia de las potencias capitalistas europeas y seguía siendo, como antes, un país agrario atrasado. El capital extranjero, que tenía en sus manos las posiciones clave de la economía de Turquía, con lo cual contribuía a agravar la crisis de las relaciones feudales, representaba al mismo tiempo el obstáculo principal para el desarrollo de la producción capitalista nacional.

La grave situación económica y política de Turquía y el despotismo de los sultanes provocaron un descontento general en el país, y originaron una profunda preocupación por el destino de la patria entre los representantes progresistas del pueblo turco. En el país maduró la crisis revolucionaria.

[37] V. I. Lenin, *VI Conferencia General ("de Praga") del P.O.S.D.R.* En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 17, pág. 465.

La revolución rusa de 1905-1907 dio un poderoso impulso a la intensificación y profundización de la lucha contra el régimen autocrático de los sultanes turcos. Las acciones antifeudales de los campesinos y otros elementos democráticos se hicieron cada vez más frecuentes y se extendió por el país una ola de huelgas obreras.[38] Se agudizó la lucha de liberación nacional de los pueblos no turcos (árabes, armenios y otros) contra el yugo feudal otomano.

Sin embargo, las fuerzas sociales que podían haber llevado la revolución burguesa turca por el camino democrático-burgués eran, en este período, todavía muy débiles. El proletariado turco, ocupado fundamentalmente en las empresas extranjeras, era poco numeroso [39] y, por su composición, tenía un carácter multinacional, lo que dificultaba la consolidación de su fuerza y la organización de su lucha. La burguesía nacional no había adquirido aún una influencia económica y política importante en el país. El programa de la sociedad Unidad y Progreso, que encabezaba la revolución burguesa en Turquía, sólo preveía la lucha contra el absolutismo del sultán y distaba mucho de plantearse las tareas propias de una lucha antifeudal y antiimperialista consecuente.[40]

En virtud de estas circunstancias, la revolución burguesa de los Jóvenes Turcos de 1908 se limitó a restablecer la Constitución de 1876 y no tuvo un carácter popular y democrático. Esta revolución no resolvió las tareas económico-sociales ni las nacionales, y, como escribía V. I. Lenin, "no despierta a las capas inferiores del pueblo, porque no suscita la verdadera independencia de las masas" y "es hostil a la incipiente lucha proletaria". Los círculos imperialistas de Europa, asustados por este nuevo estallido revolucionario en el Cercano Oriente, no cesaban de elogiar en aquel tiempo a los Jóvenes Turcos por "su moderación y comedimiento".[41] Turquía, como antes, seguía siendo un país semicolonial.

Pese a esto, la revolución de los Jóvenes Turcos, que puso fin al régimen absolutista en el país, condujo a una animación de la vida político-social e intensificó la lucha de la ideología burguesa contra las tradiciones feudales y contra la ideología feudal en su conjunto.

El viejo sistema filosófico feudal, impregnado hasta la médula de la teología del Islam, se había transformado ya, desde hacía tiempo, en un código de dogmas religioso-filosóficos. Las doctrinas teocráticas hacía ya mucho que no respondían a las exigencias del desarrollo de la sociedad turca. Todo este sistema se hallaba profundamente quebrantado.

Sin embargo, el movimiento de los Jóvenes Turcos no mostraba una unidad en el terreno social ni político, ni tampoco en la esfera ideológica. Los reformadores musulmanes y los ideólogos del ala derecha de los Jóvenes Turcos no se salían del marco de la teología, y sólo aspiraban a modernizar la concepción del mundo del Islam para ponerla "en conso-

[38] Lütfü Erişçi, *Türkiyede işçi sinifinin tarihi*, Estambul, 1951, págs. 8-9.

[39] A principios del siglo XX, sus efectivos ascendían a 40-50.000 hombres y hacia 1914 se elevaban a 60.000.

[40] Véase Tarik Z. Tunaya, *Türkiyede siyasî partiler* (1859-1952), Estambul, 1952, págs. 117-118.

[41] V. I. Lenin, *Los acontecimientos de los Balcanes y de Persia*. En *Obras completas*, ed. esp. cit., t. 15, pág. 209.

nancia con las exigencias de la época". Abrazaban las posiciones en favor del renacimiento del viejo Imperio Otomano y propagaban ampliamente concepciones teocráticas de carácter panislamista: "De Occidente sólo debemos tomar la ciencia y la técnica, pero en el dominio social y político debemos quedarnos con el islamismo... Hay que combinar las reformas en el terreno de la ciencia y el arte con la realización de la unidad del Islam en la esfera de la política." [42] La corriente reformadora musulmana, dirigida contra la concepción musulmana ortodoxa del mundo, desempeñó cierto papel positivo durante el período de la preparación de la revolución de los Jóvenes Turcos; ahora bien, después de la revolución, cada vez se puso más al descubierto su carácter político e ideológico reaccionario; por otra parte, su gran difusión en esos años reflejaba la debilidad y las limitaciones de la ideología de los Jóvenes Turcos en su conjunto.

No contenta con los resultados de la revolución de los Jóvenes Turcos, la burguesía nacional siguió luchando por la realización de transformaciones sociales y económicas radicales en el país y por la independencia económica y política de Turquía. Una parte de los ideólogos de la burguesía nacional pasaron a engrosar las filas de la oposición al Gobierno de los Jóvenes Turcos.

Tiene interés, por su franca tendencia antifeudal, el libro de Ahmed Jevad *La corrupción, causa de nuestros fracasos*. El autor se proclama partidario de las "grandes revoluciones", que, como él dice, "cambian la forma social parasitaria, que mina los fundamentos económicos del país y sus fuerzas vitales, y la sustituyen por nuevas formas productivas y sociales, que sirven para elevar e incrementar el poderío de la nación".[43] Ahmed Jevad criticó duramente el sistema de "parasitismo social", en el que "se garantiza el bienestar y la felicidad de un puñado de personas, mientras que el resto de la población arrastra una mísera existencia",[44] y exhortó asimismo a establecer un sistema de "justicia social", en el que la remuneración no se haga de acuerdo con el grado, título, etc., heredados, sino conforme al "valor del trabajo cumplido".[45]

En estos años también empezó a adquirir una nueva forma el nacionalismo burgués turco. La doctrina otomana, que había pugnado por afianzar la unidad "nacional" de todos los pueblos del Imperio Otomano bajo la égida de los turcos, fracasó en este intento ante los golpes de la lucha de liberación nacional que libraron los pueblos no turcos. Poco a poco fue perdiendo también su importancia política e ideológica la doctrina panislamista, que hundía sus raíces en la ideología religiosa feudal. Ya no era el Imperio Otomano ni tampoco el "mundo musulmán", sino Turquía en sus fronteras nacionales y el "mundo turco", formado por los pueblos de lengua turca, quienes ocuparon el centro de la atención de las concepciones político-sociales turcas. Empezó así a desarrollarse la lingüística turca. Por otra parte, pese al atraso económico de Turquía y a su débil

[42] Tarik Z. Tunaya, *Türkiyede siyasî partiler*, pág. 169.
[43] Ahmed Jevad, *La corrupción, causa de nuestros fracasos*, Estambul, 1913, página 26 (en turco y caracteres árabes).
[44] Ibídem, pág. 36.
[45] Ibídem, pág. 15.

base científica y técnica,[46] entre la intelectualidad burguesa y la juventud estudiantil se manifestó un interés cada vez mayor por la vida científica y por las publicaciones científicas europeas. Los trabajos de Darwin y de Huxley penetraron en Turquía por conducto de los círculos de emigrados.

Así, pues, superando la resistencia de las doctrinas teológicas y teocráticas tradicionales, en Turquía surgió y se desarrolló la ideología burguesa. La lucha ideológica entró en una nueva etapa: en la etapa de la formación de la ideología del nacionalismo burgués y de la aparición del pensamiento burgués filosófico y social. En el desarrollo de la ideología burguesa turca influyeron considerablemente la filosofía y la literatura sociológica de Europa occidental, especialmente la literatura de las diferentes escuelas positivistas de aquel tiempo.

También comenzaron a difundirse en el país diversos trabajos de los materialistas europeo-occidentales.

En los años 1911-1912, en la colección Biblioteca de la Renovación Científica y Filosófica aparecieron traducciones de obras filosóficas europeas sobre problemas de lógica, ética y psicología. En esa misma colección vieron la luz las traducciones de dos libros materialistas, que desempeñaron un papel muy importante en la vida filosófica de Turquía: *Monismo*, de Ernesto Haeckel, y *Fuerza y materia*, de Ludwig Büchner. Los traductores y comentaristas de estas obras, representantes de las corrientes reformadoras musulmanas, acogieron con hostilidad el materialismo. Como decían ellos en sus comentarios, les preocupaba el que la juventud estudiantil turca se interesara por la literatura filosófica europea, incluyendo la materialista. Les inquietaba asimismo la falta de "sabios" musulmanes turcos capaces de comentar esta literatura y de salir en defensa de su concepción del mundo. Al editar los trabajos de Haeckel y Büchner, dichos comentaristas se proponían no sólo dar a conocer al lector turco lo "que piensa el adversario", sino también "cómo y qué punto de vista es preciso criticar", y "cómo defenderse del enemigo".[47]

Al comentar a Ernesto Haeckel, los reformadores musulmanes tuvieron clara idea de que en este trabajo se enfrentaban a una "interpretación basada en los principios materialistas y científicos del monismo", a "la confesión de fe de un naturalista". Y al monismo de Haeckel ("vadjeti mevdshut") oponían su filosofía religiosa idealista objetiva *vajdeti viudshut*, que tenía sus raíces en el sufismo musulmán medieval. Esta doctrina "vajdeti viudshut", escribían, significa "la disolución y destrucción de la creación en el creador", y esto, según sus palabras, es precisamente la "verdad que se capta por la contemplación inmediata y la intuición". En cambio, el monismo, vinculado con la filosofía panteísta, significa la "existencia del creador en las creaciones", es decir, es "la ciencia resultante de la investigación y del estudio de todo lo existente". En el primer caso, expli-

[46] En estos años, los problemas de la física fueron estudiados por el príncipe emigrado Sabajeddin: de las matemáticas se ocupó Salij Zeki, director general de la Universidad de Estambul, quien en 1911 tradujo y comentó la obra de Henri Poincaré *El valor de la ciencia*.

[47] Ernesto Haeckel, *El monismo. Confesión de la fe de un naturalista*, Estambul, 1911, epílogo, pág. 87 (en turco y caracteres árabes).

caban ellos, "el método del conocimiento va de arriba abajo", y en el segundo, de "abajo arriba".[48]

Comentarios análogos se hicieron también al libro de Ludwig Büchner *Fuerza y materia.* Al calificar a Büchner de gran sabio y filósofo, subrayaban que su libro *Fuerza y materia* "se había apoderado de las mentes de todo el mundo civilizado",[49] y que estimulaba "la lucha entre la vieja y la nueva filosofía".[50] Para sus comentaristas el mayor peligro del materialismo de Büchner radicaba en su ateísmo.

La publicación de los libros de E. Haeckel y L. Büchner en turco, así como el hecho de que antes de ser publicados pasaran por las manos de los comentaristas idealistas, demuestra que las ideas materialistas habían penetrado en Turquía, y que la lucha entre el materialismo y el idealismo se había agudizado en el proceso de asimilación y desarrollo de las teorías filosóficas burguesas de Occidente.

Las obras marxistas penetraron en Turquía muy lentamente, y, sobre todo, por conducto de dirigentes sociales armenios y búlgaros. Hay datos de una traducción turca de *El Capital*, de Marx, realizada en estos años.[51] También ejerció cierta influencia sobre la juventud turca y especialmente sobre la intelectualidad plebeya, el pensamiento socialista europeo, y, en particular, los programas teóricos de los partidos socialistas de la II Internacional. La declaración y el programa del Partido Socialista Otomano (fundado en 1910), que aparecieron en el periódico *Istirak* (La Unión), interpretaban los problemas del socialismo principalmente en un plano ético. El socialismo, se decía en la Declaración, "significa la prosperidad para los hambrientos y pobres..., el socialismo propugna la limitación de los capitales, la supresión del despotismo..., preconiza el principio de la justicia para todos". El fundamento teórico del programa del Partido Socialista Otomano era sumamente limitado. Los socialistas turcos interpretaban el socialismo en un espíritu pequeñoburgués y se basaban en una concepción idealista del desarrollo social. No lo vinculaban con los problemas de la lucha de clases, de la revolución socialista y la dictadura del proletariado. Sin embargo, la crítica del capitalismo, aparecida en la prensa socialista, la reivindicación del problema obrero, la propaganda en favor de la idea del internacionalismo y las declaraciones contra las guerras y alianzas imperialistas,[52] significaron cierto paso de avance en el progreso de las ideas democráticas entre los intelectuales pequeñoburgueses turcos. La difusión de las ideas socialistas era muy débil todavía en Turquía, y estas ideas, por regla general, no llegaban a los trabajadores turcos, analfabetos en su mayoría y no organizados.[53]

[48] Ernesto Haeckel, *El monismo. Confesión de la fe de un naturalista,* prólogo, página 4.

[49] Ludwig Büchner, *Fuerza y materia,* Estambul, s.a., pág. 10 (en turco y caracteres árabes).

[50] Ibídem, pág. 11.

[51] I. I. Goloborodko, *Turquía,* Moscú (1912), pág. 280.

[52] Tarik Z. Tunaya, *Türkiyede siyasî partiler.* pág. 307.

[53] Algo más próximos a las organizaciones obreras estaban los grupos socialistas no turcos: los *tesniaki* (los "estrechos") búlgaros, que fundaron en 1909, en Estambul, el Grupo de investigaciones sociales, y los socialistas armenios del Partido Dasnakzutiun.

En estos años, en la palestra de la lucha ideológica aparecieron dos filósofos: Ziya Gökalp y Riza Tevfik.

Ziya Gökalp (1876-1924), profesor de sociología de la Universidad de Estambul, fue el fundador de la doctrina turquista. Afín por sus ideas a los círculos de los "jóvenes turcos", inmediatamente después de la revolución se convirtió en el ideólogo más importante de la burguesía nacional turca, al crear un sistema sociológico que pretendía abarcar todos los aspectos de la vida político-social y espiritual de la "nueva Turquía". Ziya Gökalp inicia su actividad filosófica hacia 1911. Ya en su primer artículo, *La filosofía contemporánea*, publicado en la revista *Guench Kalemler* (Plumas Jóvenes, de Salónica), Ziya Gökalp muestra su adhesión a las ideas positivistas.

Aunque reconoce el valor de las "ciencias positivas", en cuanto que pueden conocer "el mundo exterior, material" y "la naturaleza material del hombre", la esfera del mundo espiritual, de la conciencia, es para él algo incognoscible.[54] En filosofía adopta las posiciones del agnosticismo y el idealismo subjetivo. En la formación de las concepciones sociológicas de Ziya Gökalp ejerció una gran influencia el sociólogo positivista francés Emile Durkheim.

La labor de investigación de Ziya Gökalp gira en torno al problema de la sociedad humana, concebida como un conjunto de individuos vinculados por una "conciencia colectiva" y sin raíces en el ser social. A semejanza de Durkheim, admite dos tipos de sociedad humana: la primitiva y la contemporánea, a la que llama nación. La sociedad primitiva, esto es una "sociedad segmentada" y tiene por base una "solidaridad mecánica". La nación, en cambio, se basa en una "solidaridad orgánica" y es el "fruto de la división social del trabajo".[55] Al sustituir el concepto de sociedad por el de nación, Gökalp convierte la "conciencia colectiva" en "conciencia nacional", a la que atribuye, en el fondo, el alcance de una "base social", que da origen a los "ideales nacionales". Estos "ideales nacionales" son, a juicio suyo, la fuerza motriz del desarrollo sucesivo de la nación, que asegura su unidad moral (véase el artículo sobre *La naturaleza de los ideales*, 1913).[56] Al aplicar su teoría a la sociedad turca, Gökalp llega a la conclusión de que la "conciencia nacional" turca engendra el "ideal del turquismo" como "método del sentimiento y pensamiento verdaderos para los turcos", y concluye asimismo que el "turquismo" es la fuerza motriz del desarrollo de la sociedad turca. Justamente en el "turquismo", al decir de Gökalp, se sintetiza la cultura nacional turca, capaz de asimilar tanto la "civilización universal" como "la cultura tradicional de las comunidades musulmanas". Sobre la base de esta teoría, proclama también sus tres famosos principios: "turquización", "islamización" y "modernización" de la sociedad turca, a los cuales asigna una gran importancia ideológica en sus artículos *Tres corrientes ideológicas* (1913) y *¿Qué es el turquismo?* (1917).[57]

[54] Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, N. Y. 1959, páginas 47-50.
[55] Ibídem, pág. 124.
[56] Ibídem, págs. 67-69.
[57] Ibídem, págs. 76, 287-288.

El sistema sociológico de Ziya Gökalp, coronado por el "ideal del turquismo", constituyó el fundamento teórico del nacionalismo burgués turco, que se distinguía por su carácter limitado y reaccionario en sus actividades políticas e ideológicas. Este carácter estrecho y reaccionario del "turquismo" estribaba no sólo en que, en la concepción de Ziya Gökalp, carecía en lo fundamental de todo rasgo democrático, sino, sobre todo, en su autosuficiencia, en que miraba principalmente a lo que consideraba como la entraña de la sociedad turca, al "alma turca", mientras que su tendencia antiimperialista era en extremo débil y convencional.

Ya en 1912, sus concepciones nacionalistas radicales le llevaron a las posiciones del *panturquismo*, doctrina que proclamaba la unidad "nacional" de todos los pueblos de habla turca, tanto los que integraban el Imperio Otomano (los turcos) como los que vivían fuera de sus fronteras (tártaros, uzbekos, azerbaidjanos, etc.), pero adjudicando a los turcos la hegemonía. Turquía debía ser el centro —tanto político como espiritual— del mundo de habla turca. Ziya Gökalp defendió las ideas panturquistas chovinistas en sus trabajos literarios y publicísticos.[58] Con el tiempo, el panturquismo se transformó en doctrina exclusivamente política, que, fundida con el panislamismo, puso al descubierto su orientación progermana y que, en vísperas de la primera guerra mundial, habría de sancionar los planes agresivos de los gobernantes adictos al movimiento de los Jóvenes Turcos.

Por estos mismos años apareció también, en la palestra de la lucha ideológica, otro filósofo turco, *Riza Tevfik* (1868-1949), profesor de filosofía de la Universidad de Estambul. Poco después de la revolución, descontento con la política de los Jóvenes Turcos, pasó a la oposición. Riza Tevfik se mostró en desacuerdo, ante todo, con el panturquismo como doctrina ideológica oficial y con ello obtuvo fama de "adversario de la lucha nacional".[59] Riza Tevfik mostró un interés multifacético por la vida científica europea, leyó las obras originales de Kant, Hegel, Spencer y Bergson, se sintió atraído por la filosofía de León Tolstói y le gustaba llamarse "discípulo aplicado de Bacon". En Riza Tevfik influyó grandemente la doctrina de Spencer.

Al exponer la historia de la filosofía, la concibe como un "proceso natural", como "evolución de las concepciones e ideas producidas por la mente humana, que tienden al saber y a la solución de los problemas oscuros".[60] La aparición y el desarrollo de las ideas y teorías filosóficas dependen directamente, según él, de las "condiciones sociales, del medio ambiente y de la situación", aunque el papel del medio social lo entiende en un sentido positivista. Cuando no se tienen en cuenta las condiciones sociales, escribe, se llega a la "negación de la realidad, expresada en el espíritu de la historia de la humanidad", y resulta imposible entender el "sen-

[58] En la revista *Guench Kalemler* se publicó su poesía *Turan*, cuyo título significaba la mítica vieja patria de los turcos, y en 1913 en la revista *Turk Yurdu* (La Patria Turca) apareció su poema panturquista *La manzana roja*, que pronto habría de hacerse famoso.

[59] Hilmi Yücebas, *Filozof Riza Tevfik*, Estambul, 1957, pág. 5.

[60] Véase el prólogo de Riza Tevfik a su *Historia de la filosofía*, Estambul, 1915, página 5 (en turco y caracteres árabes).

tido de importantes actividades de la humanidad como la filosofía, la ciencia y el gobierno". A este principio explicativo del proceso histórico le llama Riza Tevfik "fundamento de la historia científica", pues "de otro modo —decía— la historia no será ciencia, y permanecerá al nivel de la fantasía como una suma de prejuicios".[61]

Riza Tevfik fue el primer filósofo turco que, al estudiar la historia universal de la filosofía, trató de aproximar las filosofías de Occidente y Oriente. Al comparar las doctrinas de los pensadores occidentales y orientales rechazó resueltamente la escolástica islamita y el sufismo. En sus conferencias sobre filosofía oriental, y en contraste con la propaganda oficial del panturquismo, Riza Tevfik declaró categóricamente que ni Ibn-Farabi ni Ibn-Sin ni el poeta Fusuli habían sido turcos,[62] con lo cual provocó el descontento de los ideólogos de los Jóvenes Turcos.

En los años de la primera guerra mundial, Riza Tevfik luchó por liberar la ciencia de las cadenas de la religión y de la política, y exhortó a la juventud a oponerse a los intentos del Gobierno de "extender su poder sobre la independencia de la ciencia". Y aunque Riza Tevfik hablaba de las buenas intenciones y de la lealtad de sus ideas y rechazaba categóricamente "la destructiva filosofía callejera, traída por la "tormenta" rusa. su posición, muy liberal para su tiempo, fue calificada por la sociedad turca de "franca rebelión contra la reacción".[63] Su tesis de la ciencia por la ciencia, y su afirmación de que la ciencia, incluida la filosofía, no depende de la religión, significaron para Turquía un paso de avance por la vía del acercamiento de la filosofía a las ciencias naturales fuera y al margen de la fe.

Así, pues, a principios del siglo XX, y sobre la base del auge político y nacional suscitado por la revolución de 1908 de los Jóvenes Turcos, surge y se desarrolla en Turquía el pensamiento burgués filosófico y social en medio de una lucha contra la concepción del mundo religiosa y los sistemas teocráticos.

El desarrollo de las ideas filosóficas burguesas adquiere un tinte positivista y la particularidad de ellas estriba en que descansan sobre una base científico-técnica nacional sumamente débil. El pensamiento sociológico se desenvuelve, en lo fundamental, como el fundamento teórico de la ideología nacionalista burguesa en su conjunto (turquismo y panturquismo) y representan, en realidad, las teorías sociológicas positivistas, tal como se refractan en las condiciones peculiares de Turquía.

La ideología proletaria durante estos años aún no logra desarrollarse; sin embargo, las teorías socialistas y algunas ideas marxistas se difunden a través de la prensa democrática pequeñoburguesa y todavía no se convierten en patrimonio de amplias capas sociales, de las masas trabajadoras. La época del despertar de Asia, en esta primera etapa, sigue siendo la época del despertar nacional-burgués.

[61] Véase el prólogo de Riza Tevfik a su *Historia de la filosofía*, Estambul, 1915, página 4 (en turco y caracteres árabes).
[62] Hilmi Yücebas. *Filozof Riza Tevfik*, págs. 75-76.
[63] Ibídem, págs. 57-59.

*

Vemos, pues, que el pensamiento filosófico y sociológico del Irán, Turquía y los países árabes, durante el período que hemos estado examinando, refleja los avances económico-sociales e ideológico-políticos que se producen en estos países en la época del despertar de Asia. Los pensadores progresistas del Irán, Turquía, Egipto y otros países árabes se van liberando paulatinamente de las ilusiones suscitadas por la reforma musulmana y la Ilustración y cada vez más resueltamente se incorporan a la lucha contra las concepciones religiosas, a la vez que propagan ampliamente la doctrina evolucionista de Darwin y se interesan por las conquistas del pensamiento científico europeo. Bajo la influencia directa de los acontecimientos revolucionarios de Rusia se difunden las ideas democrático-revolucionarias y socialistas (Malek-ol-Motekallemin y Djenhanguir-jan, en el Irán, y Sh. Shumail y Amin ar-Reihani, en los países árabes).

Las concepciones filosóficas y sociológicas de muchos ideólogos burgueses, después de sufrir la influencia de la escuela positivista europea y principalmente la del darvinismo social, se desarrollan, fundamentalmente, en el marco general de la ideología nacionalista burguesa, y, paulatinamente, se van convirtiendo en su fundamento teórico (así sucede, por ejemplo, con las doctrinas turquista y panturquista de Zika Gökalp). El positivismo contribuyó en cierto grado a que estos pensadores se liberaran de los dogmas feudales musulmanes y a que adoptasen las posiciones del racionalismo. Las traducciones de obras científicas (especialmente de Darwin y Huxley), y entre ellas algunas de los materialistas europeos (Haeckel y Büchner), renovaron las tradiciones materialistas en el pensamiento filosófico de los pueblos del Cercano y Medio Oriente y agudizaron la lucha entre las concepciones materialistas y las idealistas en el proceso de desarrollo de la filosofía progresista en estos países.

Pero la difusión de las ideas materialistas se limitó a los círculos de la intelectualidad democrático-burguesa avanzada y de la juventud estudiantil, a los cuales llegaban, fundamentalmente, a través de las publicaciones burguesas europeas. Sólo la Gran Revolución Socialista de Octubre en Rusia abrió un ancho cauce a las ideas del marxismo-leninismo, al materialismo dialéctico e histórico, en los países del Cercano y Medio Oriente.

CONCLUSIONES

El período del desarrollo del pensamiento filosófico que se examina en el V tomo de la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA es relativamente corto; no llega a un cuarto de siglo (desde mediados de la última década del XIX hasta el año 1917); mas, por su contenido teórico-ideológico, así como por su significado, constituye uno de los más ricos y densos en grandes acontecimientos.

La época del imperialismo y de las revoluciones proletarias, iniciada a finales del siglo XIX, se distingue por los grandes acontecimientos de trascendencia histórica que se dan en el plano teórico y en la vida político-ideológica internacional, como son el nacimiento y desarrollo del leninismo, la creación y la difusión de los trabajos clásicos de V. I. Lenin, punto de partida de una etapa nueva, más elevada, en el progreso del marxismo, en la historia de la filosofía marxista.

El período examinado se caracteriza por una intensificación de la lucha entre la filosofía del marxismo, por una parte, y distintas corrientes de la filosofía y de la sociología burguesas, del reformismo y del revisionismo, por otra; al mismo tiempo, se radicaliza la contradicción básica entre materialismo e idealismo, pues se intensifican los antagonismos de clase y se produce la novísima revolución en la ciencia natural.

Constituye asimismo un rasgo distintivo del período histórico que comprende los últimos años del siglo pasado y los primeros del actual el nacimiento y la difusión de corrientes filosóficas y sociológicas progresivas en los países coloniales y dependientes, fenómeno ligado al incremento de la lucha de liberación nacional contra el imperialismo y contra la reacción feudal, agrupada en torno a los colonizadores.

El desarrollo del pensamiento filosófico y sociológico en el período de referencia es polifacético y contradictorio; en última instancia se hallaba condicionado por las contradicciones radicales de la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias.

Las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción del capitalismo se acentuaron a consecuencia del desarrollo económico y político desigual dado en la época imperialista. En consecuencia, se incrementó poderosamente la lucha proletaria, pasó a la orden del día el problema de la revolución socialista, se puso en juego la iniciativa revolucionaria de los trabajadores en varios países. El incremento de los antagonismos entre los países capitalistas llevó, inevitablemente, a las guerras imperialistas que los pueblos, en aquellas condiciones, aún no pudieron evitar. Sin embargo, la guerra de 1914-1918 desembocó en la crisis

general del sistema capitalista, llevó a la ruptura de la cadena del imperialismo en su eslabón más débil: la Rusia zarista. Las contradicciones entre las potencias imperialistas y los pueblos oprimidos de los países coloniales y dependientes se acentuaron y dichos pueblos arreciaron en su lucha contra el yugo colonial e imperialista.

La época imperialista se caracteriza asimismo por la contradicción que se da entre el progreso de la ciencia y de la técnica, entre los nuevos grandes resultados y descubrimientos de la ciencia natural, por una parte, y el poder omnímodo de los monopolios capitalistas, las guerras destructoras, la deletérea influencia de la política e ideología reaccionarias del imperialismo, por otra parte. Todos estos procesos antagónicos de la época del imperialismo han encontrado su reflejo en la lucha ideológica, incluido el campo de la filosofía y de la sociología.

*

En el centro de toda la vida ideológica y teórica de finales del siglo XIX y comienzos del XX se hallaba el desarrollo creador del materialismo dialéctico e histórico, de la filosofía, auténticamente científica, de la clase obrera. En la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias —que sigue a la época del capitalismo premonopolista— y de avance relativamente pacífico del movimiento obrero, a la filosofía marxista se le plantearon nuevas e importantes tareas. La filosofía marxista debía elevarse a un nuevo nivel en relación con los grandes cambios en la vida económica, política y espiritual de la sociedad; debía enriquecerse con la nueva experiencia del movimiento obrero internacional, debía hacer un balance de los novísimos descubrimientos de la ciencia natural y de los resultados obtenidos por las ciencias sociales. Sobre la base del materialismo dialéctico e histórico, era necesario descubrir las nuevas leyes, que se ponían de manifiesto en el desarrollo de la sociedad capitalista después del análisis que de ella hicieron Marx y Engels; era necesario asimismo descubrir y explicar teóricamente las particularidades del desarrollo social en los países económicamente atrasados, coloniales y semicoloniales, en las condiciones de dominio mundial imperialista. Pasaba a ser una necesidad urgente la fundamentación filosófica de la nueva teoría de la revolución social, el ulterior desarrollo de la teoría sobre la dictadura del proletariado y otros problemas de actualidad de la teoría marxista.

Constituían problemas de la filosofía marxista-leninista, de extraordinaria importancia para el movimiento obrero internacional y para la ciencia, derrotar las distintas corrientes de la filosofía burguesa reaccionaria, desenmascarar la revisión filosófica del marxismo en todos sus aspectos, criticar las tergiversaciones dogmáticas de la filosofía marxista difundidas por la Segunda Internacional.

Las nuevas tareas históricas de la filosofía marxista fueron resueltas por V. I. Lenin y por el partido marxista de nuevo tipo creado por él: el Partido Comunista Ruso. A mediados de la última década del siglo pasado, cuando aparecen, en 1894-95, los primeros trabajos marxistas teóricos de Lenin, se inicia la etapa leninista en el desenvolvimiento de la filosofía

del marxismo y de toda la teoría marxista, etapa que continúa hasta nuestros días.[1]

La etapa leninista en la filosofía del marxismo, ya en el primer período de su desarrollo (hasta la Revolución de Octubre de 1917) se distinguió por el hecho de que la investigación marxista se ahondara en todos sentidos. Lenin, ante los múltiples enemigos del comunismo, no sólo defendió la filosofía del marxismo —el materialismo dialéctico—, sino que, además, la desarrolló con espíritu creador, aplicándola a la práctica de la lucha revolucionaria en la nueva época histórica y enriqueciéndola con nuevas generalizaciones y conclusiones muy profundas.

Lenin defendió, concretó y desarrolló la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico, teoría que, en ese período, era objeto de duros ataques y burdas tergiversaciones por parte de los enemigos del marxismo y de los seudomarxistas, contrapuso en toda la línea de los problemas gnoseológicos el materialismo filosófico a la filosofía idealista burguesa.

El genial trabajo de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo* —donde se somete a cumplida crítica la filosofía idealista burguesa, se generalizan en el plano filosófico los nuevos éxitos de la ciencia y se elaboran los principios más importantes del materialismo dialéctico— es la obra filosófica más importante de la nueva época.

En sus obras, Lenin elaboró de manera consecuente y creadora el principio marxista de la unidad de la teoría y la práctica, el principio del conocimiento y de la acción revolucionaria, desarrolló y enriqueció la tesis de la filosofía marxista concerniente a la unidad entre la dialéctica, la lógica y la teoría del conocimiento.

Lenin dedicó especial atención al método de la dialéctica materialista, alma viva del marxismo. En sus obras (especialmente en *Materialismo y empiriocriticismo* y *Cuadernos filosóficos)* elaboró la dialéctica materialista como ciencia, las leyes y categorías dialécticas en su conjunto y su recíproca conexión, aplicó y desarrolló la dialéctica materialista al analizar científicamente los fenómenos novísimos de la vida social y de los datos de la ciencia. La dialéctica materialista, desarrollada con espíritu creador por Lenin y los leninistas, constituye una poderosa arma ideológica del partido revolucionario de la clase obrera, la base metodológica de los principios estratégicos y tácticos que orientan la lucha de la clase obrera hacia la victoria de la revolución socialista.

En la preparación teórico-ideológica de la revolución socialista, en la lucha contra la reacción imperialista, es de enorme importancia la obra llevada a cabo por Lenin y sus discípulos en la esfera del materialismo histórico al resolver problemas básicos y de importancia vital para el movimiento obrero de todo el mundo, como son los problemas relativos al paso de unas formaciones económico-sociales a otras, a la correlación de las clases y las formas de la lucha de clases en los diferentes períodos de la historia, a los tipos de revolución social y sus regularidades, al Estado, a la democracia y sus formas, a la guerra y la paz, a las naciones y a las

[1] La caracterización general de la etapa leninista en la filosofía del marxismo y de su lucha contra la filosofía burguesa se expondrá en el VI tomo de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA.

relaciones entre las mismas, etc. La solución leninista de estos problemas enriqueció la teoría marxista toda, su parte componente y base filosófica: el materialismo dialéctico y, sobre todo, la teoría del materialismo dialéctico, convirtiéndola en un arma valiosísima del movimiento obrero revolucionario internacional.

Lenin y los leninistas desarrollaron también, aplicándolas a las nuevas condiciones históricas, otras ramas de la ciencia filosófica: la historia de la filosofía, la estética, la ética y el ateísmo científico.

A despecho de las mendaces afirmaciones de los enemigos y falsificadores del marxismo, que presentan el leninismo sólo como "fenómeno ruso" u "oriental", el leninismo —que ha desarrollado con espíritu creador la filosofía del marxismo— ha sido siempre, desde su nacimiento, una teoría internacional. De año en año ha ido creciendo su poderosa fuerza de atracción en el movimiento revolucionario de todos los países del orbe. El leninismo ha salvado las tradiciones marxistas revolucionarias del movimiento obrero internacional evitando que cayeran en el oportunismo y revisionismo, en la desorientación filosófica, en vacilaciones idealistas y religiosas, en la condescendencia hacia las concepciones burguesas y en el desprecio por la filosofía científica, así como en el dogmatismo que se cultivaba en los partidos de la Segunda Internacional. La lucha de Lenin y de los leninistas en Rusia contra el machismo, el neokantismo, contra las tendencias religioso-filosóficas, contra el revisionismo filosófico y el dogmatismo de los mencheviques, ha servido de ejemplo alentador para los elementos revolucionarios en el movimiento obrero de otros países.

Aunque en los países capitalistas no surgieran aún, en aquel entonces, partidos marxistas de nuevo tipo, diferentes, en la esfera de los principios, de los partidos de la Segunda Internacional; aunque no surgieran todavía los partidos de la revolución proletaria que relacionaran indivisiblemente su lucha práctica con la teoría del marxismo y la elevaran, en la nueva época, a un nuevo estadio, pese a todo ello, en el movimiento obrero internacional, marxistas revolucionarios defendieron, contra la filosofía burguesa y el revisionismo, las ideas de la filosofía marxista, las propagaron y las aplicaron teniendo en cuenta las condiciones de sus países, si bien no siempre supieron hacerlo de manera consecuente. Se contaban entre tales marxistas revolucionarios F. Mehring, K. Liebknecht, R. Luxemburgo, P. Lafargue, A. Gramsci, D. Blagóev, Sen Katayama y otros miembros izquierdistas, revolucionarios, de los partidos socialdemócratas.

En las condiciones históricas del siglo XX, cuando el centro del movimiento obrero internacional pasó a Rusia y el proletariado ruso, sobre todo durante la revolución de los años 1905-1907, se convirtió en la vanguardia del proletariado internacional, en el inspirador de la lucha liberadora de los pueblos esclavizados, el Partido Bolchevique, creado y dirigido por Lenin, enarboló bien alta la bandera del marxismo creador y la llevó, por primera vez en la historia de la humanidad, a la victoria de la revolución socialista, al triunfo de la ideología científica, materialista, del proletariado sobre la filosofía burguesa reaccionaria.

En la época imperialista, en contraposición a lo que ocurre con la concepción marxista-leninista del mundo —que llega a ser el resultado máximo del pensamiento científico de la humanidad—, la concepción del mundo de las clases dominantes, ante todo las escuelas filosóficas y sociológicas reaccionarias, abiertamente ligadas a los intereses de la burguesía imperialista, se vieron lanzadas a un proceso de aguda descomposición y de nueva decadencia.

También en las condiciones que el imperialismo crea, la ciencia progresa —sobre todo la ciencia natural—, se hacen valiosos descubrimientos científicos, los hombres de ciencia pugnan por generalizar filosóficamente los resultados que la ciencia obtiene y plantean nuevos problemas filosóficos. Mas, pese a todo ello, la filosofía idealista burguesa contemporánea no puede "dominar" estas cuestiones, no puede encontrarles una solución acertada. La carencia de una concepción científica y acabada del mundo, así como de un método filosófico auténticamente científico, impide llegar a descubrir las leyes generales de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento, impide generalizar y explicar correctamente los nuevos fenómenos de la vida y los descubrimientos de la ciencia. Va adquiriendo cada vez mayor profundidad el proceso de degradación de la filosofía burguesa, iniciado ya en el siglo XIX y que la ha conducido a una nueva desintegración. Pero tampoco en el siglo XX cada teoría filosófica burguesa es, simplemente, ni mucho menos, un dislate o una deformación premeditada y malintencionada de la verdad (como afirman los vulgarizadores del marxismo del tipo de Shuliátikov). En la época examinada, existen en el mundo capitalista teorías filosóficas no marxistas que no han roto de manera definitiva con la ciencia y que intentan comprender los resultados verdaderamente importantes de la misma (aunque a menudo no los interpreten con acierto); se conservan, en dicha época, concepciones filosóficas que no aceptan el marxismo, pero que plantean complejos problemas del conocimiento teórico, del pensamiento lógico, en particular problemas filosóficos de la ciencia, de la ciencia natural, de la matemática, de la sociología, etc.; en las concepciones aludidas se utilizan recursos lógicos especiales, el material intelectivo acumulado por la filosofía y por otras ciencias. El carácter contradictorio del conocimiento filosófico en las condiciones creadas por la existencia del imperialismo estriba en que incluso los filósofos de pensamiento original, subjetivamente honrados, al sustentar principios idealistas, en virtud del error contenido en las premisas básicas de su concepción del mundo y de la influencia de la ideología burguesa, no están en condiciones de comprender acertadamente la realidad y las leyes de su desarrollo, no pueden dar una imagen científica fiel del mundo y, a veces, conducen a la ciencia y el pensamiento social por derroteros distintos del realmente científico y progresivo en el conocimiento del mundo, por no hablar de las vías de su transformación, indicadas por el marxismo.

La filosofía dominante en la ideología burguesa de la época imperialista se aleja cada vez más de las tradiciones progresistas del pensamiento de siglos anteriores y descubre de manera cada día más patente su perfil reaccionario, formado por el irracionalismo, el agnosticismo y la falta de

fe en las fuerzas de la razón humana, por la conciliación con el fideísmo y la tendencia al misticismo, el alejamiento de la vida y de la práctica, por el conservadurismo, convertido en hostilidad abierta al auténtico progreso, al movimiento revolucionario de las masas, en anticomunismo.

En la época imperialista va siendo particularidad característica de la filosofía burguesa la difusión y la "renovación" de las teorías idealistas de los siglos pasados cuyas ideas reaccionarias se abultan, se exaltan y se convierten en símbolo de la fe de corrientes filosóficas seudonuevas (neoberkeleyanismo, neotomismo, neokantismo, neohegelianismo, etc.).

El perfil reaccionario de la ideología burguesa contemporánea aparece de manera más palmaria en las teorías sociológicas de la época imperialista (sobre todo en las concepciones racistas, en el neomaltusianismo, en el socialdarvinismo, etc.).

Se pone de manifiesto con meridiana claridad que en el siglo XX incluso los filósofos y sociólogos burgueses eminentes que no hacen la apología directa del capitalismo y de la reacción y que a veces intentan continuar, en la época imperialista, las tradiciones culturales y científicas de antaño, no se encuentran en condiciones de comprender con acierto el curso de los acontecimientos históricos contemporáneos, sus tendencias y perspectivas, dado que tales pensadores, alejados del movimiento revolucionario de las masas y a menudo ajenos al mismo, no ven que en dicho movimiento radica la principal fuerza motriz del progreso histórico de nuestros días, cuyas leyes reales no saben comprender. Las concepciones filosóficas y sociológicas de las clases dominantes de finales del siglo XIX y comienzos del XX se hunden cada vez más en un empirismo estrecho y renuncian a las generalizaciones teóricas; se evaden en un agnosticismo que niega existan leyes del desarrollo social o las consideran inasequibles al conocimiento humano; se aferran al evolucionismo vulgar, que reconoce sólo cambios particulares, de poca envergadura, en la vida social y niega las transformaciones radicales, las revoluciones; caen en el pesimismo y nihilismo respecto a la humanidad futura, negando la posibilidad del progreso social y cultural.

*

Constituye un rasgo distintivo del desarrollo filosófico e ideológico y teórico en general, en la época del imperialismo y de las revoluciones proletarias, la difusión de las concepciones reformistas y revisionistas en el movimiento obrero internacional: mientras que en el primer período de su desarrollo, en vida de Marx y Engels, al marxismo, en el movimiento obrero, se le oponían, por lo común, concepciones filosóficas y sociológicas abiertamente no marxistas, idealistas o metafísicas, en la nueva época, los enemigos del marxismo se revisten de marxistas y escudándose tras falsas consignas para "completar" y "renovar" el marxismo, desechan su médula revolucionaria, la teoría científica del marxismo, su filosofía dialéctico-materialista. Las particularidades características de semejante revisión de la filosofía marxista en todas sus formas (bernsteinismo, "marxismo legal", "empiriomonismo", kautskismo, etc.) consisten, ante todo, en socavar los fundamentos del marxismo, sustituyéndolos por el kantismo,

machismo y demás concepciones idealistas, así como en renunciar a la dialéctica materialista, propagar el evolucionismo vulgar y un pueril reformismo. Son también característicos del revisionismo: el abandono del materialismo histórico y su sustitución por concepciones burguesas biológicas, psicológicas, etc., en sociología, la renuncia al principio marxista del carácter de partido de la filosofía y la introducción de la concepción burguesa del mundo en el movimiento obrero, etc.

Tenemos, pues, que en todos los aspectos de la filosofía burguesa contemporánea, que penetra, de la mano del reformismo y revisionismo, en el movimiento obrero, tiene lugar un ulterior proceso de descomposición y decadencia. Tan sólo el marxismo-leninismo, abiertamente contrapuesto a todos los aspectos de la filosofía idealista, intransigente con el oportunismo y sus concepciones "teóricas", continúa las grandes tradiciones del pensamiento científico y filosófico de la humanidad, es una teoría filosófica internacional creadora, auténticamente nueva, que conduce a las cimas del progreso social y científico.

*

En las condiciones creadas por la época imperialista, el carácter contradictorio del conocimiento científico se manifiesta con especial claridad en la esfera de las ciencias naturales, en el planteamiento y solución de los problemas filosóficos de la ciencia natural. A fines del siglo pasado y comienzos del presente, las ciencias naturales, sobre todo la física, entraron en un período de desarrollo impetuoso y transformación revolucionaria: se realizaron grandes descubrimientos que han enriquecido el saber humano con el conocimiento de nuevos procesos y facetas del desarrollo de la naturaleza, y han fortalecido el poder del hombre sobre las ciegas fuerzas de la misma; la novísima revolución en la ciencia natural ha destruido de raíz las viejas representaciones metafísicas sobre la materia, su estructura, sus propiedades y formas de movimiento. Esta destrucción radical de los viejos conceptos científico-naturales entró en contradicción con las concepciones filosóficas. ampliamente difundidas en el terreno científico, del materialismo metafísico, mecanicista. Las corrientes filosóficas idealistas, haciéndose parasitarias de los novísimos resultados de la ciencia natural, declararon caducas las proposiciones fundamentales del materialismo filosófico. Especulando con las dificultades del conocimiento científico, los filósofos idealistas reaccionarios propagaron el agnosticismo y, a menudo, se solidarizaron con el fideísmo. Como quiera que la filosofía burguesa resultó incapaz de ofrecer una generalización teórica de las últimas conquistas de la física y otras ciencias naturales, se produjo cierta discordancia entre el rápido avance de las ciencias de la naturaleza y su transformación revolucionaria, por una parte, y la extrema decadencia de la filosofía oficial, burguesa, por otra. La consecuencia fue que al filo del siglo XX surgió una crisis en física que pasó luego a otras esferas de la ciencia natural.

La mayor parte de los científicos, que sostenían (a veces de manera espontánea y no siempre con la debida consecuencia) principios materialistas (Planck, Einstein, Boltzmann, Haeckel, Langevin, Thomson, Ruther-

ford y muchos otros) se manifestaron en defensa de las bases materialistas de la ciencia. En la lucha contra el idealismo y en pro de la ulterior fundamentación científica del materialismo, desempeñaron un gran papel los trabajos de científicos materialistas de tanto relieve como Mendeleev, Timiriázev y Pávlov, entre otros. Ahora bien, como quiera que los materialistas científicos, en virtud de circunstancias históricas, no pudieron aún elevarse, entonces, hasta el materialismo dialéctico, tampoco pudieron superar, aún, en la ciencia, las conclusiones antimaterialistas inferidas de los descubrimientos científicos, no pudieron rechazar con pleno éxito el idealismo y el agnosticismo que penetraron en la ciencia natural ni, por ende, lograron hallar solución a la crisis.

Fue precisamente Lenin en su libro *Materialismo y empiriocriticismo* quien puso de manifiesto la verdadera esencia de la crisis de la ciencia natural y señaló los caminos que permitían superarla. Lenin generalizó filosóficamente los nuevos descubrimientos científicos, sometió a una crítica cabal las corrientes antimaterialistas de moda y demostró que los nuevos resultados de la ciencia confirman por completo los principios básicos del materialismo dialéctico.

El análisis que hizo Lenin de la novísima revolución y crisis en la ciencia natural ha sido brillantemente confirmado por todo el desarrollo del pensamiento científico y filosófico en el subsiguiente período. El genio de Lenin, sus trabajos geniales, han puesto a salvo las conquistas de las ciencias, han evitado que éstas sufrieran una desintegración idealista interna y han abierto nuevos e ilimitados horizontes en los que siga floreciendo el saber humano, han consolidado y elevado a gran altura la concepción científico-materialista del mundo.

*

El período examinado, que se caracteriza por un recrudecimiento del yugo colonial, de la lucha entre las potencias imperialistas para un nuevo reparto de los mercados, registra un nuevo ascenso de la lucha de liberación en los países coloniales y dependientes. Sobre la base de los movimientos de liberación nacional, democráticos y antifeudales, en los que desempeñan un papel cada vez mayor las masas trabajadoras —campesinado, capas bajas de los centros urbanos, proletariado en formación y, en varios países coloniales y dependientes, burguesía nacional— se desarrollan tendencias del pensamiento político-social y filosófico progresivas en las circunstancias históricas concretas de los países aludidos. En el despertar y avance de la conciencia nacional y revolucionaria de los países coloniales y dependientes ejercen un gran impacto las teorías de los demócratas revolucionarios (Sun Yat-Sen y otros), que se manifiestan contra la opresión imperialista, contra el colonialismo, contra la reacción feudal, contra las teorías que servían de "fundamentación" ideológica a todas estas formas de servidumbre.

En varios países, el democratismo revolucionario del movimiento de liberación nacional iba ligado a ideas materialistas, pero tales ideas, con frecuencia, tenían aún un carácter espontáneo, eran poco consecuentes y contradictorias. Las ideas marxistas sólo comenzaban a penetrar en los

países coloniales y dependientes, donde el movimiento obrero, en aquel entonces, todavía era débil y no había aún partidos marxistas. Con frecuencia la ideología del movimiento de liberación nacional recurría en la lucha a corrientes del pensamiento filosófico tradicionales, en el fondo idealistas. Pero, en líneas generales, la ideología de dicho movimiento, sus concepciones filosóficas y político-sociales, pese a cuanto había en ellas de contradictorio e inconsecuente, desempeñaron un papel progresista en la lucha contra la ideología imperialista y la ideología feudal dominante en muchos países económicamente atrasados. De todos modos, tales ideas aún no podían proporcionar una comprensión científica de las leyes que rigen el desarrollo de la naturaleza y de la sociedad, de los caminos que conducen a su transformación revolucionaria. Sólo la Revolución Socialista de Octubre de 1917 abrió paso al marxismo también en los países coloniales y dependientes, señaló al proletariado y a los trabajadores de dichos países el verdadero camino de la liberación social y nacional.

*

La Gran Revolución Socialista de Octubre sirvió de ejemplo alentador al proletariado y a las masas trabajadoras de todos los países. Se confirmó en la práctica la genial teoría de Lenin acerca de la regularidad de la victoria de la revolución socialista, acerca de la posibilidad de romper la cadena imperialista primero en el eslabón más débil, como fue, en aquellas condiciones históricas, Rusia.

Se hizo realidad la previsión de Lenin según la cual la guerra comenzada en 1914, en virtud de la dialéctica de la historia, acercaría el establecimiento del socialismo, y entre el capitalismo en su último estadio y el socialismo no se dan ya eslabones intermedios de ninguna clase.

Con la victoria de la Revolución de Octubre de 1917 ha comenzado una nueva época histórica, cuyo contenido fundamental radica en el paso revolucionario del capitalismo al socialismo. En torno a la revolución proletaria triunfante primero en un país, cerró filas el movimiento socialista de la clase obrera de los países capitalistas y el movimiento de liberación nacional de los trabajadores de los países del Oriente.

La victoria de la Gran Revolución Socialista de Octubre ha demostrado de manera irrefutable la gran fuerza y la poderosa vitalidad de la teoría marxista-leninista, que ha armado al proletariado revolucionario y a su partido con el conocimiento de las leyes del desarrollo de la sociedad, le ha abierto el camino que le lleva a cumplir su gran misión histórica, le ha infundido seguridad en la victoria del socialismo sobre todas las fuerzas reaccionarias de la sociedad vieja. caduca. Así, la teoría marxista-leninista ha mostrado. de hecho, que en la época contemporánea, sólo ella puede explicar científicamente el mundo y —lo que es más importante— es ella, precisamente, la que determina de manera científica cuáles son los caminos del ulterior desarrollo ascendente de la sociedad, de su transformación revolucionaria.

El progreso de la filosofía marxista-leninista en la nueva época histórica, iniciada con la Gran Revolución Socialista de Octubre; la lucha de esta filosofía contra la filosofía burguesa y el revisionismo; el avance del

pensamiento filosófico y sociológico en los países del socialismo y en los del capitalismo moderno, así como el que está relacionado con el movimiento de liberación nacional de los pueblos de Asia, Africa y América Latina en esta nueva época, serán examinados en el VI tomo de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, tomo con que se da fin a la presente obra.

INDICE DE NOMBRES

Aars, Kristian Birch Reichenwald, 599, 600
Abdo, Mohammed, 733
Abdrahmanov, Bayimbet, 333
Abhedananda, 707
Abramowski, Edward, 359, 360
Abreu, Joaquín, 584
Adler, Alfred, 474
Adler, Friedrich, 469, 476
Adler, Max, 476, 477
Adler, Víctor, 475, 477
Adoratski, V. V., 349
Ady, Endre, 393, 394, 407
Aengenent, Ioann D. L., 547
Akopián, Akop, 227
Alexa-Angaretis, Zigmas, 254, 340, 341
Alexander, Samuel, 488, 495-497
Alexiev, Nikola, 396
Alpari, Gyulá, 389
Alrutz, S., 591
Amin ar-Reihani, 734-737, 751
Aliavi-jan, Mohammed Hashem, 738, 739
Ammon, Otto, 431
Andersen-Nexo, Martín, 596, 605
Andréiev, Leónidas, 226
Andrúsov, N. I., 343
Antónovich, M. A., 303
Aquino, Tomás de, 541, 615, 637, 647, 648
Aragón, Enrique O., 659
Ardasénov, A. G., 350
Aristóteles, 132, 141, 146, 208, 209, 243, 281, 364, 470, 522, 541, 566, 664
Armand, Inés, 238
Artsibáshev, Mijail, 69
Artiom, F. A., Serguéiev, 313
Arrhenius, Svante, 594
Asiri, Tashjodzha, 332
Askew, J. B., 506
Astarián, E. A., 287, *n*
Athanasiu, M., 377
Avaliani, S., 322
Avenarius, Richard, 70, 76-78, 120, 123, 323, 325, 327, 360
Avogadro, Amadeo, 457, 458
Azizbékov, M., 324, 354

Babes, V., 375, 377, 408
Babich, S., 349
Bacon, Francis, 141, 364, 692, 749
Bagri, J., 406, 407
Baj, A. N., 347
Bájirev, A. R., 333
Bakradze, V. T., 333
Bakunin, Miguel, 25 *n*, 28, 656, 665, 675
Baliño, Carlos, 662, 663
Bang, Gustav, 599
Barbusse, Henri, 226, 511
Barladián, Alexei Gueorguievich, 344, 345, 355
Barrés, Maurice, 527, 528
Barreto, Tobías, 653
Barth, P., 433
Bateson, W., 280
Battacharia Krishnachandra, 707
Bauer, Otto, 174, 185, 186, 476-478, 482
Bauman, N. E., 349
Bax, E. B., 505-508
Bazárov, N., 120, 125
Bazárov, V., 260
Bébel, Augusto, 66, 335, 364, 436, 437
Becquerel, Antoine-Henri, 214, 275, 361, 528
Behbudi, 331
Béjterev, V. M., 344
Béketov, Nikolai Nikoláievich, 309, 310
Belinski, V., 26, 213, 265, 293, 348, 383
Berdiáev, Nikolai Alexandrovich, 290-293, 297, 298, 303, 304
Bergson, Henri, 256, 281, 283, 384, 390, 425, 512-518, 528, 538, 607, 658, 700, 714, 749
Berkeley, George, 76, 78, 81, 87, 206, 250, 281, 371, 469, 493, 494, 607, 615, 618, 639
Bernstein, Edward, 22, 51, 57, 58, 178, 211, 252, 335, 340, 364, 365, 392, 397, 400, 432-435, 441, 442, 445, 475, 506, 534, 549
Berman, 125
Bernal, John Desmond, 128
Berthelot, Marcelin, 535
Bertrand, Louis, 545
Berzins-Ziemelis, Jan, 338
Bhagawan Das, 707
Bialoblocki, Bronislav, 366
Bilunas, Jonas, 340
Blagóev, Dimitri, 23, 397, 399-401, 408
Blawett, George, 640

Blei, Franz, 120
Blondel, Maurice, 517, 528
Bochenski, I., 18 *n*, 25 *n*
Bogdánov, Alexandr, 70, 71, 78, 91, 100-102, 104, 120-122, 124-126, 211, 253, 254, 323
Bohr, Niels Henrik David, 199-201, 597, 598
Bolin, Wilhelm, 603
Boltzmann, Ludwig, 111, 362, 446, 447, 468, 479-482, 502, 600
Bonald, Louis, 527
Bonaparte, Napoleón, 688
Bonger, Willem Adrian, 548
Boole, George, 490, 571
Bolland, Gerardus, 546
Borek, Edmund, 388, 389
Borodin, Iván, 281
Bos, Djadish Chandra, 700
Bosanquet, Bernard, 484, 486
Boström, Ch. J., 591
Boutroux, Emile, 518, 658, 668
Bowne, P. Borden, 617 *n*
Boyle, Robert, 277
Bradley, Francis, 484, 485, 700
Bragg, William Lawrence, 502, 503
Brahma, 700, 701, 7705, 707
Brandes, Georg M. C., 596
Branting, Hjalmar, 595
Brentano, Franz, 23, 358, 420, 441, 469, 470, 482
Brett, George Sydney, 646, 647
Brito, Raimundo de Farías, 653, 654
Brzozowski, Stanislav, 360, 363, 366
Büchner, Georg, 370
Büchner, Ludwig, 734, 747, 751
Buckle, Henry Thomas, 655
Bujarin, N., 170
Bujor, P., 377
Burbank, Luther, 630, 631
Bulgákov, S., 51, 52, 54, 255, 290-293, 304
Byron, Jorge Gordon, lord, 229

Cabet, Etienne, 584
Cachin, Marcel, 511
Calderoni, Mario, 556
Caldwell, William, 640
Calkins, Mary, 618
Cámara, Sixto, 584
Cantacuzino, Joan, 377
Cantor, Georg, 452
Carabellese, P., 556
Caragiale, I. M., 375
Cassirer, Ernst, 414
Carus, Paul, 96
Carlyle, Tomás, 735
Caso, Antonio, 658, 659
Ciurlioniene, S., 340 *n*
Comte, Augusto, 120, 208, 270, 322, 388, 520, 523, 524, 527, 543, 607, 620, 642, 655
Conde-Pelayo, Volney, 587, 588
Cohen, Hermann, 51, 413, 476
Constantinescu, Alexandra, 378
Conta, Vasile, 377
Cooley, Charles Horton, 621, 624, 625, 627
Copérnico, Nicolás, 474, 692
Cornejo, Mariano, 670
Cornu, Alfred, 111, 528, 531, 532, 538
Crespo y Lema, Manuel, 582
Croce, Benedetto, 558-565, 567, 576
Curie, Pierre, 214, 275, 361, 528, 529
Curie, María Sklodowska, 528
Cuvier, Georges, 217, 261, 552
Cuvillier, Armand, 526 *n*

Chamberlain, Houston Stewart, 431
Chan Tai-Yan, 685, 686, 687, 690
Chebishev, P. L., 273
Cherkezishvili, Varlaam Nikoláevich, 318
Chernishevski, Nikolai, 26, 39, 213, 222, 223, 235, 264, 265 *n*, 265, 266, 303, 348, 351, 383
Chernov, Víktor, 62
Chelpánov, G. I., 281, 291, 292
Chen Tu-Shu, 691
Chen Tian-Hua, 685, 686, 687, 689, 690
Chen Bo-Da, 680 *n*
Chicherin, Boris N., 304
Chuan-Tzi, 686
Church, 492
Chu Chi-Sin, 695
Chu Si, 712, 723

Da Cunha, Euclides, 652, 655, 656
Dambrauskas-Jakstas, A., 339
Danielson, N. F., 300
Danilevski, V. Y., 310
Darwin, Carlos, 35, 217, 261, 280, 344, 474, 479, 552, 573, 641, 650, 659, 681, 684, 685, 692, 710, 746, 751
Dauge, Paul, 337, 338
De Broglie, 450
Debs, Eugene, 633, 635
Defuisseaux, Alfred, 539, 545
Delboeuf, Joseph, 540
Demócrito de Abdera, 123, 206, 209, 210, 212, 535
De Morgan, Augustus, 571
De Paepe, César, 545
Deploige, Simon, 541
De San, 540
Descartes, Renato, 141, 206, 364, 522, 580, 692
Devon, Karim, 333
De Vries, Hugo, 261, 310, 495, 552, 553
Dewey, John, 487, 608, 612, 613, 614, 714
Diderot, Denis, 78, 344
Dietzgen, Joseph, 84, 126, 131, 139, 338, 440

Dilthey, Wilhelm, 418, 425, 714
Dimitrescu-Jasi, Constantin, 378
De Wulf, Maurice, 541
Djenhanguir-jan Shirasky, 741, 742, 743, 751
Dobrogeanu-Gherea, Constantin, 378, 379
Dobroliúbov, Nikolai, 26, 213, 348, 351
Dontsov, Dmitri, 307
Dragóvich, Radován, 372, 374, 408
Driesch, Hans, 281, 303, 384, 446, 462, 463
Dubróvinski, I. F., 124
Duclos, Jacques, 534
Duhem, Pierre, 111, 117, 118, 461, 544-546, 608
Dühring, Eugenio, 28, 58, 93, 99, 102
Dunham, Y., 485 *n*
Durkheim, Emile, 120, 523-528, 538, 620, 748
Dzerzhinski, Félix, 365, 367, 408
Dzhadzhanashvili, Archin, 322
Dzhaparidze, P. A., 324
Dzhordzhadze, Archil Konstantinovich, 317, 321
Dzhukéiev, Tavaldy, 333
Dziundzo, 694
Dzurich, Draguisa, 370, 371

Edison, Thomas Alva, 628
Eféndiev, Sultán Medzhid, 324, 326
Efzemov, Serguei, 307
Eglickcu, F., 388
Einstein, Albert, 105, 106, 199, 218, 273, 362, 446, 448-452, 468, 481, 495, 530, 531
Einuláiev, Sanatulla, 325
Engels, Federico, 21, 22, 25, 27-29, 36, 37, 39, 43, 52, 56, 73-75, 91, 93, 94, 99, 102, 104, 120, 122, 125, 126, 135-138, 140, 145, 146, 148, 150, 154, 158, 163, 171, 173, 176, 178, 184, 186, 191, 202, 211, 212, 219, 220, 223, 225, 229, 230, 240, 245, 253, 254, 257 *n*, 258 *n*, 259, 260, 260 *n*, 262, 262 *n*, 263, 300, 302 *n*, 320, 335, 339, 342, 357, 360, 364, 372, 379, 380, 388, 397, 399, 433, 434, 436, 476, 532, 534, 536, 572, 585, 586, 588, 603 *n*, 634, 656, 657, 709, 714, 715, 717
Enriques, Federico, 281
Epicuro, 193, 212
Erdmann, Benno, 453
Ern, 298
Euclides, 455
Evellin, François, 519
Evshan, 311

Fajans, Kazimierz, 196, 202, 462
Fa Kuin, 730
Fan Boi Tiau, 728-729
Fan Tiu Chin, 728, 729
Fedoséiev, N. E., 39, 349
Ferrero, Guglielmo, 188
Ferri, Enrico, 572, 573
Feuerbach, Ludwig, 60, 92, 134, 136, 154, 192, 206, 207, 213, 216, 230, 231, 253, 257 *n*, 258 *n*, 260, 260 *n*, 379, 468, 476, 603, 714
Figari, Pedro, 665
Figueiredo Martins, Jackson, 654
Filósofov, Dmitri, 292
Fichte, Johann Gottlieb, 76, 881, 295 *n*, 435, 565, 566
Fioletov, I. T., 333
Fischer, Emil, 65, 463
Fiske, John, 607
Fitrat, 331
Flewelling, 618, 619, 620
Flores Estrada, Alvaro, 584
Foster, William, 614, 632-635
Fourier, François Marie Charles, 584
France, Anatole, 510, 511
Francheski, G. Y., 318
Franguián, E., 327, 328
Frank, 293, 298, 303
Frankó, Iván, 307, 310, 311
Frashëri, Abdulha, 403
Frege, Gottlob, 453, 454, 490, 571
Freud, Sigmund, 471-474, 495
Friedmann, Georges, 524 *n*, 525 *n*
Frimu, Jon C., 378
Frunze, Mijaíl Vasílievich, 316, 332 *n*, 354
Fukui, 694
Fukudzawa Yukiti, 724

Gafuri, Mazhit, 346-349, 355
Galileo Galilei, 552
Ganivet, Angel, 578, 579
García, Guillermo, 657
Garrido, Fernando, 584
Gassendi, Pierre, 646
Gassíev, Afanasi Abramovich, 350, 351
Gentile, Giovanni, 558, 559, 565-567, 576
George, Henry, 506
Gheorghiu-Dej, Stephan, 379, 380
Ghos, Aurobindo, 700-701, 702, 703
Gobineau, Joseph Arthur, 431
Gödel, Kurt, 492
Gogol, Nicolás, 383
Goguelia, Sh., 318
Gokhale, Gopak, 698
Goldstein, M. Y., 277, 278
Golmber, Ladislao, 666
González Janer, Rafael, 582
Gorki, Máximo, 70-72, 224, 225, 227-229, 240, 241, 255, 293, 314, 363, 634, 699
González Prada, Manuel, 670, 671
Gorter, Hermann, 548-551, 553
Goshuc, G., 375
Goudron, Edmonde, 647 *n*
Grameno, M., 406, 407

Gramsci, Antonio, 560, 561, 564, 574-577
Greef, Guillaume de, 543
Grepp, Olaf Kyrre, 599, 605
Grushevski, Mijail, 307
Gruyer, Louis Auguste, 540
Gueiden, 237
Gueórguiev, Gavril, 397, 398, 400
Guershenson, M., 255, 255 *n*, 293
Guesde, Jules, 511, 532, 533, 536
Guiliarov, Alexei, 308
Guillermo II, 431
Guippius, 69, 292
Guiuzelev, Iván, 396
Gueseinzade, Alibek, 325
Gumplowicz, Ludwig, 474, 655

Hackel, Ernst, 270, 359, 446, 462, 464, 465, 501, 659, 665, 692, 746, 747, 751
Hägerström, Axel A. Th., 592, 593, 605
Hahn, Otto, 462
Hakim-zade, Hamza, 333, 355
Hamelin, Octave, 519, 528
Hamilton, William, 638, 639
Haret, Spiru, 376
Hartmann, Edward von, 23, 282, 440, 474, 546
Harris, William T., 607
Haywood, William, 633, 635
Heddon, Alfred Kort, 498
Hegel, Jorge Guillermo Federico, 22, 40, 43, 48, 58, 132, 136, 137, 140-144, 146, 147, 150, 152, 153, 155, 157, 193, 205-207, 209, 210, 213, 214, 243, 252, 344, 373, 395, 427, 434, 451, 476, 486, 519, 537, 546, 558, 559, 560, 565, 566, 576, 587, 601, 602, 707, 714, 749
Helmholtz, Hermann, 88, 448, 482
Helvecio, Claude Adrien, 344
Hendel, Charles, 638 *n*
Heráclito de Efeso, 146, 206
Herbart, Johann Friedrich, 350
Hernández, Fortunato, 659, 660
Hertz, Heinrich Rudolph, 446
Hervé, Gustav, 175
Herzen, Alexandr Ivánovich, 26, 213
Herrera, Alfonso L., 659
Hessell, A., 506
Hetagúrov, Kosta Levánovich, 336, 351-353, 355
Heymans, Gerardus, 547
Hilbert, David, 455, 571
Hilferding, Rudolf, 476
Hirano Esitaro, 717
Hitler, Adolfo, 431, 488
Houbhouse, Leonard Trelawny, 495, 498, 499
Hobson, John Atksinson, 159
Hocking, William, 617, 619
Hoff, Van't, 456
Höffding, Harald, 282, 596
Höglund, K., 595
Holbach, Paul Heinrich, 206
Holt, Edwin B., 614, 616
Hook, Sidney, 18 *n*
Hotze, H., 334
Hou Vai-Lu, 680 *n*, 686
Huarte, Juan, 578
Hume, David, 78, 141, 152, 260, 371, 451, 469, 493, 494, 607, 609
Hunt, Morgan Thomas, 632
Husserl, Edmund, 412, 419-426, 469, 470, 658
Huxley, 641, 655, 691, 692, 746, 751
Hyndman, Henry Mayers, 507, 508
Huysmans, Camille, 539

Ibárruri, Dolores, 548, 589 *n*
Ibn-Sin, 750
Ibn-Farabi, 750
Iglesias, Pablo, 588
Ingenieros, J., 653, 666
Inoue, Tetsudziro, 710, 711, 712, 714
Iulty, D., 349
Iurkévich, 293
Izgóiev, 293

Jacobson, Malk, 591
Jacquemotte, Joseph, 540
Jachiev, A. M., 333
James, William, 70, 282, 283, 297, 487 *n*, 608-610, 612, 614, 616, 617, 700, 714
Jamieson, 638
Janafi, M., 346
Jani Vreto, 401-403, 407
Janonis, Julius, 341
Jansons-Braun, Jan, 337
Jászi, Oszkar, 391, 393, 409
Jaurès, Jean, 532-537
Jeans, James Hopwood, 504
Jevad, Thmed, 745
Jodl, Friedrich, 468
Joliot-Curie, Frédéric, 128
Jolly, Felipe, 109
Jordania, N., 317, 318
Jovánovich, Slobodán, 372
Jung, George, 640
Jung, Karl, 474
Junius, 161 *n*, 163 *n*, 172 *n*
Justo, Juan Bautista, 668, 669
Jvostov, 282
Jvolson, Orest Danílovich, 270

Kalam, 738
Kalinin, Mijail Ivanovich, 190, 318, 342, 354
Kama, 698
Kamal, Caliaskar, 346, 347, 349
Kámenski, 52
Kamil, Mustafá, 733

Kammerer, Paul, 481, 482
Kampmeyer, Paul, 433
Kant, Immanuel, 22, 40, 52, 81, 125, 141, 152, 206, 213, 243, 250, 252, 255, 256, 292, 325, 340, 342, 344, 345, 351, 360, 370, 371, 383, 399, 419, 420, 433, 435, 440, 451, 477, 481, 520, 521, 559, 619, 641, 642, 668, 692, 707, 711, 742, 749
Kantakuzino, I., 375
Kanúkov, Inal Dudárovich, 350
Kan Yu-Vei, 675, 688, 695, 725
Kapuskas, V., 354
Karéiev, Nikolai Ivánovich, 299, 301, 302
Kastil, A., 470 *n*
Katayama, Sen, 709, 717-721
Kathov, Mijail, 382
Kautsky, Carlos, 21, 22, 41, 51, 66, 158, 159, 166, 169, 170, 176-178, 180, 211, 252, 253, 302 *n*, 319, 321, 335, 401, 436-438, 441, 445, 475, 476, 549, 550, 579, 595
Kavitashvili, Mijail Nikolaievich, 323
Kawankami, Jadzime, 719
Kelin, C. O., 379
Kepler, Johann, 200, 692
Kerd, 641
Kezioveli, V. Z., 190
Kezjoveli, V. Z., 190, 324
Kezjoveli, L., 354
Kierkegaard, Sören, 580
Kimura Etaro, 711
Kinguisepp, P., 354
Kinguisepp, V. E., 190, 343
Kirchhoff, Gustav Robert, 446 *n*
Kírkov, Gueorgui, 397, 398
Kírov (Kostrikov), S. M., 190, 214, 349
Kistiakovski, 293
Kjellen, Johan Rudolf, 593-594, 605
Knunianz, B. M., 324, 328
Kol, H. van, 548
Kolas, Yakub Konstantin Mijáilovich Mitskévich, 313, 314
Kolonia Shakin, 405, 407
Kolontai, G., 365
Korniushin, V. D., 333
Korzhinski, Serguiev, 280
Kosonógov, Iósif Iósifovich, 309
Kossel, Walter, 461
Kotoku Denziro, 714-717, 719-721
Kotsiubisnki, Mijaíl Mijáilovich, 308, 310, 311
Kotsovski, Anatoli Minitrevich, 344, 345
Kovalevski, Maxim, 299-302
Kreichi, Frantisek, 383, 384, 408, 409
Krichevski, B. N., 59
Krilov, Alexandr Lúkich, 273, 344
Krishnamurti, J., 699
Krishnawarm, 699
Krístev, Kristiu, 396, 399
Kristoforidhi, 403
Kropotkin, Piotr Alexiéievich, 318, 656, 665, 675
Krúpskaia, N. K., 222, 349
Krushevan, P. A., 343, 344
Kuibychev, Valerian, 190
Kuusinen, Otto V., 604, 605
Krzhizhanovski, Gleb, 190
Krzywicki, Ludwig, 364, 365
Kudaiberdiev, Shakarim, 330
Kudriávtsev, P., 308
Kulajmetov, Gafur, 349
Kurnatovski, Viktor, 318
Kupala, Yanka (seud. Iván Dominikovich Lutskévich), 314
Kuskova, Ekaterina, 58
Kylych, Moldo, 330
Kzhordzhadze, 321

Laas, Ernest, 371
Labriola, Antonio, 525, 558, 572, 576
Labriola, Arturo, 573, 574
Lafargue, Paul, 23, 364, 510, 511, 520, 532, 534, 536, 537, 585, 714
Lagardelle, Hubert, 573
Lamarck, Juan Bautista, 217, 344, 692
La Mettrie, Julien Offray, 344
Lamprecht, Carlos, 702
Lange, Friedrich Albert, 360, 366
Lange, Max Gustav, 122
Langevin, Paul, 111, 128, 451, 481, 511, 528, 530, 531, 538
Lapiro-Skoblo, M., 628 *n*
Laplace, Pierre Simon, 364, 504 *n*, 692
Laria, Nasha, 257
Larmor, Joseph, 111
Lasjishvili, George, 317
Lassalle, Fernando, 28, 435, 662, 695, 718
Laue, Max, 460, 461, 503
Lavrov, Piotr Lavróvich, 302, 395
Lébedev, Piotr Nikoláevich, 106, 111, 268, 269
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 192, 296, 297, 370, 371, 451, 452, 491, 571
Lejen, Arne, 599
Leman, Alfred G. L., 596
Lenard, Philipp, 460
Lengnik, Friedrich, 40
Lench, 159
Lenin (Ulianov), Vladimir Ilich, 18 *n*, 20-33, 38-105, 107, 111-182, 185-187, 190-193, 202-221, 223-227, 229-246, 248, 253-257, 259-262, 265-267, 270, 271, 282, 290, 292-297, 300, 304, 306, 311, 313, 315, 319, 320, 323-324, 327, 328, 335-339, 345, 349, 357, 364, 367, 368, 372, 375-379, 385, 394, 397, 401, 408, 409, 432, 434, 436-439, 442, 443, 444 *n*, 448, 452, 456, 457-459, 465, 468 *n*, 469, 478, 494, 501, 502, 505, 510, 512, 518, 520, 522, 530-534, 539, 544, 545, 548, 551, 555, 564, 569, 572, 574, 575, 577, 591, 595, 598, 604, 606, 608, 613, 618, 634, 649, 674, 677, 696, 697, 712, 722, 743

León XIII, 540, 556, 647, 657
León, Nicolás, 377, 408
Leóntiev, Pável, 382
Lepeshinski, P. N., 190, 316, 354
Lepidi, Alberto, 540
Le Roy, Edouard, 127, 512, 517, 528, 533
Lesevich, V., 304, 308
Lessing, Gotthold Efraín, 439
Levinson-Lessing, Franz, 343
Levitski, Vladimir Iósifovich, 309
Lewis, Gilbert Newton, 629, 630
Lian Tsi-Chao, 675, 695, 725
Liapunov, Alexandr, 273
Liebknecht, Karl, 432, 439, 441, 443-445
Liebknecht, Wilhelm, 23, 364, 506
Linneo, Karl von, 280
Li Shi-Tsen, 675
Li Ta-Chao, 691
Lobachevski, Nikolai, 468
Lobachevski-Riemann, 309
Locke, John, 141, 421, 439 *n*
Lodge, Oliver Joseph, 282, 500, 501
Loeb, Jacques, 631
Loisy, Alfred, 517
Lola, Oxen N. (Stepanink), 312 *n*
Lombroso, César, 188
Lönnrot, Elías, 602
Lopatin, Lev Mijáilovich, 282, 296, 297, 303, 304
Lorentz, Hendrik Antoon, 111, 450, 520, 531, 551-553
Losski, Nikolái Onéfrievich, 298, 299, 303
Lotze, Hermann, 296, 603
Luarasi, Petro, 403-405
Lunacharski, Anatoli, 69, 70, 227, 228, 323
Lutgenan, Fr., 253 *n*
Lutoslawski, 363
Luxemburgo, Rosa, 160, 172, 363, 365-367, 408, 432, 436 *n*, 439, 441-443, 445
Luzin, Iván, 318
Lu Sin, 691-694,

Mac Donald, John, 507, 640
Mac Dougall, William, 495, 498, 499
Mac Kinder, Alford, 497
Mach, Ernst, 70, 76, 78, 81, 87, 89-91, 95, 96, 98, 100, 101, 111, 112, 116, 117, 119, 120, 123, 124, 152, 205, 208, 210, 211, 228, 230, 254, 262, 277, 281, 297, 325, 327, 337, 390, 413, 440, 446, 447-449, 451, 461, 468, 469, 476, 482, 521, 522, 608, 616, 655, 658
Maeterlinck, Maurice, 282, 51, 542
Mahrburg, Adam, 359
Maistre, Joseph de, 350, 527
Malek-ol-Motekallemin, 739-741, 743, 751
Malkom-jan, 739
Majaradze, Filip Ieséievich, 190, 320, 321, 354
Mamed-Kuli-zade, Dzhalil, 324
Mannheim, F., 437, 439-441, 445
Mao Tse-Tung, 675, 676
Maraguei, 739
Mahrburg, A., 409
Marchlewski, Julián, 365, 366
Marchlewski, León, 360, 408
Marinescu, G., 375, 377, 408
Márkov, Andrei Andréievich, 272, 273
Mares, Frantisek, 383, 384
Martí, José, 660
Martinetti, Piero, 556
Marvin, W. T., 614
Marx, Carlos, 18 *n*, 21, 22, 25, 27-29, 31, 39-41, 43, 44, 47 *n*, 48-53, 56-58, 60, 69, 72, 73, 92, 120-122, 124-126, 131, 132, 134-137, 139, 140, 143, 145, 148, 154, 162 *n*, 162, 163, 168, 169, 171, 173, 176-179, 182-184, 186, 188, 190, 191, 191 *n*, 202, 206, 209, 211, 212, 220, 223, 225, 229-231, 239-242, 245, 251, 254, 257, 259-261, 263, 282, 300, 302, 315, 320, 321, 325, 326, 335, 338-342, 347, 349, 357, 360, 364, 366, 367, 372, 373, 379, 380, 388, 389, 397, 399, 432-434, 436, 441, 476, 477, 479, 505, 512, 525, 532, 534, 536, 537, 549, 564, 572, 573, 585, 587, 588, 603 *n*, 627, 634, 649, 656, 665, 667, 694, 695, 709, 714, 715, 717
Masaryk, Thomas G., 382, 383, 387, 388, 409, 470
Maslov, P., 368
Maurras, Charles, 527, 528
Maxwell, James, 199
Méchnikov, Iliá Ilich, 282, 283, 344
Mehring, Franz, 23, 335, 432
Meinong, Alexius, 469-471, 482
Meisner, Alfred, 384
Meither, Lisa, 462
Mendeleev, Dimitri Ivánovich, 107, 111, 195-200, 275-277, 459, 461, 462, 503
Mendel, Gregorio, 280
Merezhkovski, Dmitri, 69, 255, 292
Mercier, Désiré Joseph, 540, 541
Mesa y Lleompart, José, 585
Meyer, Siegfried, 633
Miásnikov, Alexandr Fiódorovich, 316, 317, 328, 354
Michelson, Albert Abraham, 628
Michurin, Iván Vladímirovich, 283, 630
Mieschcrski, 294
Mijailenko, Y. I., 277, 308
Mijailovski, Nikolai, 43, 44, 46, 48, 49, 56, 58, 208, 235, 302, 327
Mijalchev, Dimitri, 396, 399, 400
Mikoian, Anastás Ivanovich, 328, 329, 354
Milhaud, Gaston, 519
Mileto, Leucipo de, 288
Mill, John Stuart, 419, 484, 607, 641
Millerand, Alexandre, 435, 532
Minkowski, Hermann, 455, 495
Minski, N., 292

Mizkiavicius-Kapsukas, Vinzas Smanóvich, 340
Molamurt, Hodzhaniaz, 333
Montague, William, 614-617
Moleschott, Jakob, 370
Montesquieu, Charles Louis, 688, 729
Monturiol, Narciso, 584
Moore, George Edward, 488-490, 492, 507 *n*
Mora, Francisco, 585, 586
Morato, Juan José, 587 *n*, 588
Morawski, Marjan, 359
Morgan, Conwy Lloyd, 310, 496, 603
Morórov, M. V., 333
Morózov, Nikolái Alexándrovich, 278
Moseley, Henry, 195, 503
Murray, John Clark, 639, 640, 650
Murri, Romolo, 555, 556
Mussolini, Benito, 567

Nakae Tomin, 712, 714-716
Nalkowski, Wazlaw, 363
Naorodhi, 698
Narimánov, Narimán, 190, 324, 326, 354
Nasyrov, Kaium, 346
Natorp, Paul, 413, 476
Necháev, Serguei, 25 *n*
Nehru, Jawaharlal, 699
Nejedly Zdenek, 386, 387
Nekrásov, Nikolai, 26, 222, 351
Nencki, Marceli, 360
Nernst, Walter, 457, 458
Newman, Stanislav K., 385, 386
Newton, Isaac, 100, 105, 450
Newton, Lewis Gilbert, 629
Nicole, 531
Nichols, J. H., 295 *n*
Nietzsche, Friedrich, 23, 327, 360, 413, 418 425, 474, 592, 607, 675, 693, 694
Nieuwenhuis, Domela F., 548
Nikoláievich, Serguei, 294
Nisida Kitaro, 712-714, 716
Norström, Vitalis, 592, 605
Nys, Désiré, 541

Ol, Anaton, A. F., 600
Olgiati, F., 561 *n*
Olminski, M. S., 190, 214, 226
Ordzhonikidze, G. K., 324, 354
Osis (Oze), Jakov, 334
Ostwald, Wilhelm Friedrich, 98, 111, 116, 117, 193, 191, 262, 362, 390, 396, 446, 447, 449, 456-459, 461, 465, 469, 479, 480, 503, 532, 552, 608
Ottokar, Prohaszka, 390

Pak In Sik, 724-727, 730
Panait, 377
Paneth, Federico, 201, 202
Panneckoek, Antoun, 178 *n*, 548-551, 553
Papini, Giovanni, 557
Pareto, Wilfredo, 567-569, 576
Parodi, Dominique, 256 *n*
Pascal, Blaise, 580
Pashkévich, Oloisa Stepánova (Tiotka), 314
Pashko Vaso, 403
Paulescu, Nicolae, 377
Pávlov, Iván Petrovich, 35, 39, 111, 283-289, 344, 377, 473
Pavlovich, Piotr, 308
Pawlitski, Stefan, 359
Peano, Giuseppe, 490, 570, 571
Pearson, Karl, 100, 104, 127, 608
Pegelman, Hans, 342, 343, 354
Peirce, Ch., 616
Pekar, 387
Perrin, Jean, 459, 528-530
Perry, R. B., 614, 616
Petronievices, Branislaw, 370, 371, 409
Petrov, Todor, 398, 400
Petróvich, Mijáil, 370
Petrovski, G. I., 190, 313, 354
Petsi, Sotir, 405-407
Petzoldt, J., 70, 119, 120, 230, 281, 297, 413, 440
Phalén, Adolf K., 592, 605
Pi y Margall, Francisco, 584
Picavea, Ricardo Macías, 578
Piccini, Augusto, 570
Pikler, Gyulá, 390.391
Pilchikov, Nikolái Dimitrievich, 308
Pillon, François, 519
Pío X (Giuseppe Melchiore Sarto), 518, 556
Písarev, Dmitri, 213
Pisarzhevski, L. V., 277, 308
Pitágoras, 243
Pitkin, W. P., 614
Plenge, Johann, 209, 412
Planck, Max, 106, 107, 109, 111, 199, 218, 273, 446-449, 459, 481, 482, 502, 597
Platón, 123, 141, 206, 209, 210, 243, 334, 418, 451, 537, 616
Plejánov, G., 23, 30, 38-40, 52, 61, 65, 71, 72, 78, 79, 88, 126, 133, 144, 211, 211 *n*, 247-267, 304, 318, 364, 367, 397, 400, 401, 436 *n*, 720, 743
Pobiedonóstsev, Konstantin, 382
Poincaré, Henri, 111, 117, 118, 127, 450, 461, 512, 518, 520, 522, 528, 529, 532, 533, 538, 608
Polovtsev, V. V., 281
Polulián, D. V., 333, 354
Pomiakovski, Nikolai, 238
Popov, Alexandr Stepánovich, 268
Popóvich, Dusan, 372-374, 408
Porotski, Platón Serguéievich, 273, 274
Potrésov (Starover), 71, 211, 228
Prado Ugarteche, Javier, 670

Prezzolini, Giuseppe, 557
Prichard, Harold, 490
Prokopóvich, S. N., 58
Protágoras, 487
Proudhon, 28, 384, 533, 543, 656
Przybyszewski, Stanislav, 360
Purishkiévich, 71, 266
Povarnin, Seguéi Innokéntievich, 274

Quetelet, Adolf, 540
Quelch, Harry, 505, 506, 507, 509

Ramakrishna, Paramahansa, 707
Ramón y Cajal, Santiago, 583, 584
Ramsay, William, 218
Rashdall, Hastings, 490
Rashid Rida, 733
Ratzel, Friedrich, 430, 431, 593, 655
Ratzenhofer, Gustav, 474, 475
Reymond, Dubois, 377
Redulescu-Motru, K., 375, 376
Reed, John, 633, 635
Reed, Thomas, 638
Reimann, B., 384, 408, 468
Rein, Karl Gabriel Tiodolf, 603
Renner, Karl, 174, 185, 475, 476, 478, 482
Renard, Georges, 371
Renouvier, Charles, 127, 511, 512, 519
Rey, Abel, 192, 512, 522, 523, 528, 529
Rickert, Heinrich W., 251, 262, 302, 415, 416, 418, 419, 424, 427, 430, 501
Richter, R., 251
Riehl, Alois, 51
Righi, Augusto, 569, 570
Riza Tevfik, 748-750
Roca, Blas, 663
Rodó, José Enrique, 663, 664
Roentgen, Wilhelm Conrad, 34, 460, 500
Rogovski, Pável Ivanovich, 344, 345
Roi, Prafulla Chandra, 700
Rolland, Romain, 229, 511
Romero, Silvio, 653
Rosenberg, 431
Rosin, Fritz Friedrich Adámovich (seud. Asis), 335, 336, 354
Ross, Edward, 621, 625-627
Rotsein, F., 506
Rousseau, J. J., 688, 723
Roux, Wilhelm, 462
Royce, Josiah, 607, 617 *n*, 617, 713
Rozánov, Vasili, 292
Rücker, 111, 215
Rudas, Laslo, 389
Rudnianski, Stephan, 364
Rufátov, A. M., 325
Ruskin, 735
Russell, Bertrand, 455, 490-495
Russell Henry, Norris, 630
Rutgors, S., 634
Ruthenberg, Charles Emile, 633, 635
Rutherford, Ernest, 194, 196, 199, 202, 214, 501, 502, 508
Rzhonsnitski, B., 369 *n*

Sabatier, Auguste, 520, 528
Sadovski, Alexandr, 343
Sahlin, Carl Jungve, 591, 592
Sakai Tosihiko, 715
Sakízov, Yanco, 398, 400
Saltikov-Schedrin, Mijail, 26, 222, 226
Sanctis, F. de, 558
Sanzer, Virgilio Leonóvich, 342
Satilganov, Toktogul, 35, 332
Scheler, Max, 412, 425, 426
Scheibert, P., 25 *n*
Schiller, Ferdinand, 486-488
Schiller, Johann Christoph, 127
Schelling, Friedrich, 641
Schmidt, Konrad, 433
Schopenhauer, Arthur, 23, 141, 282, 327, 440, 451, 474, 579, 675, 694
Schorlemmer, Karl, 446
Schröder, E., 490
Schubert Soldern, 120
Schultze, B., 295 *n*
Schultze-Gaewernitz, 57
Séchenov, Iván M., 26, 310
Shibli Shumail, 734, 735, 737, 751
Selsam, G., 128
Semionovski, S., 507 *n*
Servet, Miguel, 578
Severtsov, A. N., 343
Shamyrkanov, Moldo Kylych, 330
Sharvin, V. V., 277, 278
Shatunovski, Samuil Osípovich, 274
Shaumián, Stepán Gueórguievich, 125, 126, 186-190, 324, 328, 328 *n*, 354
Shefpeld, Brightman Edgar, 617
Sherrington, Charles, 504
Shipovnik, 265
Shiskin, I. I., 270, 271, 297
Shishkovski, B. A., 308
Shuliátikov, V., 205, 256, 257 *n*
Sienkiewicz, H., 363
Sigwart, Cristóbal, 419
Simarro, Luis, 582
Simmel, Georg, 51, 418, 620
Sin Che Jo, 724, 726, 727, 730
Sin Tzinnian, 691
Sirola, J., 604
Skerlich, Jovan, 371, 409
Shlijter, A., 313, 354
Sklodowska-Curie, María, 214, 361, 408, 529
Skripnik, N. A., 313, 354
Small, W. Albion, 621, 622
Smeral, Bogumir, 385
Smith, Adam, 724
Smolujowski, Marian, 361, 362, 408, 449
Smuts, Jan Christian, 488
Snellman, Johan Wilhelm, 601-603

Sócrates, 742
Soddy, Friedrich, 196, 197, 214, 500, 501, 508
Sologub, Fiodor, 69
Soloviov, Vladimir, 25 *n*, 290, 293, 294, 296, 382
Solvay, Ernest, 542
Sombart, Werner, 23, 412, 441
Somi Bustoni, Mirzo Azim, 333
Sommerfeld, Arnold, 200, 461
Sorel, Georges, 127, 533, 573
Sorge, Friedrich Albert, 633
Sovremiennik, 303
Spandarián, Surén Spandárovich, 190, 328, 329, 354
Spaulding, E. G., 614
Spaventa, Bertrando y Silvio, 558
Spectator, 159
Spencer, Heriberto, 120, 208, 322, 341, 370, 371, 388, 484, 486, 507,7 523, 524, 543, 573, 582, 607, 620, 641, 644, 655, 661, 665, 674, 724, 734, 742, 749
Spinoza, Baruch, 371, 399, 451, 546, 550, 553, 639
Springer, R., 185, 186
Stirner, 665
Stalin, José Vissarianovich, 125, 185, 186, 318, 319, 320, 324, 354
Stallo, John Bernard, 118
Stammler, Rudolf, 51, 52, 56, 414, 476
Starcke, Karl Nikolai, 596
Stásov, V. V., 304
Stasziza, S., 365
Steffen, Gustav F., 593
Steinmetz, Sebald Rudolf, 547
Steklov, Vladimir, 273
Stepaniuk, V., 312
Stere, Constantin, 376
Stewart, Herbert Leslie, 640
Stojanovich, Kosta, 370
Stoliétov, Alexandr, 111, 459
Stoney, Johnston, 500
Stopani, A. M., 349
Struve, Piotr, 23, 40, 44 *n*, 51-57, 231 *n*, 232 *n*, 266, 290 *n*, 291, 293, 304
Stuchka, Piotr, 190, 336, 354
Suchkov, 266
Sumner, William, 621, 622, 627
Sun Yat-Sen, 213, 674, 685, 690, 695, 696, 728, 729
Svedberg, Theodor, 449
Svérdlov, Y. M., 183, 184, 349
Swift, Jonatán, 229
Szabó, Erwin, 394, 395, 396

Taggart, John Mac, 486
Tagore, R., 700, 703 707
Taine, Hyppolite, 527
Tairzade Sabir, Alekper, 324
Takayama Rindziro, 711
Talíbov, Abd-or-Rahim, 739
Taliev, Valeri Ivánovich, 310
Tanner, V., 604
Tapajós, Estelita, 654, 655
Tarde, Gabriel, 620
Tarnowsyk, Veniamin, 188
Terradas, Abdón, 584
Terracini, Humberto, 572
Terry, S., 506
Tesla, Nikola, 369, 3770, 408
Thierry, 541
Thomson, Joseph John, 107, 111, 194, 500, 502, 508
Tilak, Balgangadhar, 697, 698, 699
Tim Buck, 649
Timiriázev, Kliment Arkádievich, 26, 111, 279,-282, 630
Tiron, Contandin, 377, 378
Tkachov, Piotr, 25 *n*
Togliati, Palmiro, 574, 576*n*, 577
Tolstói, León, 220, 222, 227, 240, 255, 388, 749
Tomasek, Frantisek, 384
Tonnies, F., 433
Torarguirov, Sultan-Mahmut, 332, 335
Trier, Gerson G., 598, 605
Troeltra, Piter, 548
Trotski, León Davdovitch, 133, 166
Trsteniak, Davorin, 370
Trubetskoi, Evgueni Nikoláievich, 294-296
Trubetskoi, S., 294, 295, 303, 304
Tsagólov, Gueorgui Mijaílovich, 353
Tsereteli, M., 318, 322
Tsiurupa, A. D., 349
Tsukulidze, A., 354
Tsulukidze, Alexandr Grigórievich, 190, 321, 322
Tukai, Habdula, 346-348, 355
Turati, Filippo, 572
Turguénev, Iván, 222
Tusóvich, Dimitri, 372-374, 408
Twardowski, Kazimierz, 358, 470
Tyler, Flewellin Ralph, 617
Tynisson, Jan, 341-343
Tziu Tziu-Bo, 694
Tzou-Shun, 685, 687, 688, 689, 690

Ubalgs, Casimir, 540
Ukraínka, Lesia, 308, 310, 311
Uluqbek 332 *n*
Umov, Nikolai, 111
Unamuno y Jugo, Miguel de, 579-582, 588
Upenski, G., 256
Upits, Andrei, 338, 339

Vaihinger, Hans, 425
Vailati, Giovanni, 556, 557
Valentínov, N., 120
Valters, Mikel, 334, 337
Vandervelde, Emile, 539, 545
Varandián, M., 327

Varisco, B., 556
Van't Hoff, 552, 553
Van Ho-Vei, 675
Van Veddingen, 540
Van Yan Min, 686, 723
Varona, Enrique José, 661
Vavílov, S. I., 106
Vaz Ferreira, Carlos, 664, 665
Vazhítov, M., 346
Vera, Jaime, 558, 586, 587
Verhaeren, Emile, 541
Vernadski, Vladimir Ivánovich, 278
Villarán, Manuel Vicente, 6707
Vitimski, A., 226
Vives, Luis, 578
Vlahuta, Al, 375
Voinov, D., 375, 377
Volderns, Jean, 539
Voltaire, 729
Vollmar, 175
Vorländer, Karl, 476
Vorochílov, Kliment, 313
Vorovski, Vatrlávovich Vatslav, 52, 125, 182, 183, 214, 226, 227, 313, 354
Vruho, Jani, 405, 406
Vvedenski, Alexandr Ivánovich, 291, 292

Wald, F., 458
Wan Chun, 686
Waldeck-Rousseau, Pedro, 532
Wáshington, George, 688
Ward, James, 127, 495
Warski, Adolf, 364, 365, 408
Watonn, H., 635
Watson, John, 641, 642-646, 650
Waxweiler, Emile, 543
Weber, Max, 427-430
Weinkop, 548
Weismann, August, 446, 462-464
Weisman-Nägeli, 282, 310
Wells, H., 498
Wereide, Thorstein G., 600
Weryho, Wladislav, 359
Westermarck, Edward A., 603
Wetter, G., 18 *n*, 25 *n*
Weydemeyer, Joseph, 633
Whitehead, A. N., 488, 492, 493 *n*
Whitman, Walt, 619
Whiton, Calkins Mary, 617
Windelband, W., 251, 413, 415, 416
Willy, Rudolf, 210, 297
Wolf, Julius, 58
Woltmann, Ludwig, 59
Würtz, Charles, 535

Yamashev, Jusain, 349
Yanaguida Kendziuro, 714
Yan Fu, 674
Yuan Si-Kai, 676
Yu Rin Sek, 724
Yushkévich, P. S., 125, 281, 342

Zalit, Piotr, 334
Zapata, Emiliano, 657
Zavki, Abdulha Salih, 333
Zavriev, David, 327
Zemliachka, Rosalía, 313
Zetkin, Clara, 432, 439, 444, 445
Zhitlovski, 43
Zhukovski, I., 58
Ziya Gökalp, 748, 749, 751
Zjakaia, M., 126
Zorin, Panait, 377

INDICE DE CONCEPTOS

Absolutismo, 50, 357
Abstracto, 55, 60
Abstracciones, 156
Actividad cognoscitiva, 513
Advayta, doctrina, 700
Agnosticismo, 19, 23, 37, 88, 93, 94, 112, 136, 208, 252, 260, 268, 270, 288, 325, 331, 338, 350, 360, 391, 399, 430, 457, 463, 464, 466, 504, 521, 563, 583, 642, 661, 664
Anarquismo, 42, 124, 224, 318, 585, 665
Anarquistas, 61, 69, 133, 151, 179, 189, 548
Anarcosindicalismo, 395, 534, 572-574
Antagonismo de clases, 48, 174, 586
Antibiologismo, 120
Antidarvinismo, 36, 303
Antidemocratismo, 602
Antiintelectualismo, 607
Apoliticismo, 589
Apología, 166, 486
Apología del sistema capitalista, 414
Apriorismo, 292, 309
Aristocracia obrera, 638
Aritmética, 453
Arte, 642, 706
Ascetismo, 429
Astronomía, 278
Ateísmo, 204, 239, 240, 245, 264, 266, 293, 331, 339, 349, 405, 527, 546, 581
Ateísmo proletario, 241, 245
Atomismo, 552, 666
Atomística, 276, 277, 458
Atomística materialista, 501
Atomo, 98, 110, 191, 200, 201, 216, 276, 309, 359, 369, 461, 597
Atomos, 193, 197, 449, 460, 462, 466, 469, 501, 503, 529, 569
Austromarxismo, 389, 469, 475, 476, 478
Autodeterminación, 404, 478

Behaviorismo, 543
Berkeleísmo, 127, 253
Bernsteinianismo, 51, 58, 67, 389, 436
Biología, 112, 116, 216, 217, 279, 281, 377, 462, 640, 642
Budismo, 725
Burguesía:
  imperialista, 509, 534, 611
  liberal, 131, 382
  nacional, 357
  reaccionaria, 334

Calvinismo, 429
Camarilla militarista, 577
Cambios cuantitativos a cualitativos, 150
Campo electromagnético, 103
  gravitacional, 450
Cantidad y cualidad, 497
Capitalismo, 231, 352, 374, 412, 467
  monopolista, 26, 164, 177, 411
  premonopolista, 173
Carácter axiomático, 157
  idealista, 151
  místico-religioso, 382
Carga nuclear, 199
Cartesianismo, 546
Casualidad, 430, 466. V. *Causalidad.*
  y necesidad, 154
Categorías de la dialéctica, 151
  de la lógica, 151
  dialécticas, 149
Catolicismo, 647, 670, 730
Causalidad, 39, 102, 148, 153, 295, 425, 428, 520
Centrismo, 41, 13, 436, 445
Ciencias naturales, 29, 35, 37-39, 81, 83, 85, 88-90, 92, 98, 100, 105, 107, 110, 112-118, 191, 193, 194, 198, 202, 214, 215, 218-220, 253, 254, 268, 278, 286, 288, 289, 297, 361, 362, 408, 416, 417, 422, 430, 446, 465, 556, 561, 569, 599, 606
Ciencia apriorística, 491
Ciencias sociales 390, 392, 623
Cinemática, 629
Círculos clericales-feudales, 388
Clases sociales, 527, 624
Clericalismo, 240, 299, 382, 565, 579
Cognoscibilidad del mundo y de sus leyes, 91
Colectivismo, 234, 235, 237, 437, 592
Comuna de París, 68, 510
Comunismo científico, 122, 634
Concepción dialéctica, 35
  idealista, 478, 580, 596, 607, 622
  machista, 597
  materialista de la historia, 119, 136,

139, 187, 373, 443, 462, 482, 525, 549, 580, 597
oportunista, 183, 379
psicológica, 603
sociológica, 426
Concepciones atomísticas, 480
crocianas, 565
existencialistas, 588
idealistas, 185, 575
materialistas, 528
místico-religiosas, 401
positivistas, 572
reformistas, 572
sociológicas, 569
Conciencia social, 121
Conducta antisocial, 548
Confucianismo, 674, 711
Conocimiento intuitivo, 562
Conocimiento lógico, 562
Conservadurismo, 376, 391
Contradicciones antagónicas, 161
Convencionalismo, 272
Corrientes antidarvinistas en biología, 631
idealistas, 561, 588
idealistas en biología, 632
Contradicciones económicas, 406
Contrastes dialécticos, 159
Cosmogonía, 504
Criminalidad, 548
Criterio idealista subjetivo, 639
Criterio subjetivista, 596
Cromosoma, 632
Cristianismo, 686, 718, 719, 725
Cultura burguesa, 575

Chovinismo, 333, 412, 426, 475

Darvinismo, 36, 39, 198, 199, 280, 320, 344, 365, 377, 463, 552, 644, 670
inorgánico, 198
social, 121, 725
y marxismo, 549 *n*
Decadentismo, 227, 342, 596
Decadentistas, 311, 348
Democracia, 564
burguesa, 180
proletaria, 180
revolucionaria, 221, 349, 681
Democratismo revolucionario, 689, 690, 729
Desintegrabilidad del átomo, 108
Despotismo, 234, 282
Desviación oportunista, 595
ultraizquierdista, 551
Determinismo, 39, 46, 47, 53, 54, 232, 246, 287, 288, 529, 628
económico, 18 *n*
histórico, 429, 563
Dialéctica, 45, 58, 61, 75, 92, 143, 144, 147, 163, 164, 168, 196, 216, 266, 279, 289, 300, 433, 501, 610, 629
de la historia, 169
de la naturaleza, 36
económica marxista, 587
hegeliana, 561
marxista, 43, 60, 139, 142, 160, 258, 259, 291
materialista, 33, 41, 93, 136, 150, 151, 154, 177, 240, 243, 247, 438, 456, 519
objetiva, 199
Diferencias clasistas, 179
cualitativas, 496
Dictadura del proletariado, 51, 59, 65, 69, 72, 133, 165, 173, 176, 177, 178, 179, 180, 248, 317, 322, 325, 374, 389, 392, 398, 400, 433, 438, 475, 633
Doctrina dialéctico-materialista, 450, 536
de Freud, 471
fenomenológica, 422
idealista, 616
intuicionista, 712
leninista, 23
tomista, 358
Doctrinas morales religiosas e idealistas, 229
Dogmatismo, 20, 21, 32, 60, 61, 97, 367,
católico, 610
neoconfucianista, 723
religioso, 645
Dominio monopolista, 165
Dualismo, 464, 645

Educación ideológica, 586
Economismo, 59
Eclecticismo, 44, 76, 150, 170, 253, 360, 382, 439, 523, 545
Elementos de la dialéctica, 148
Elementos radiactivos, 197
Electrodinámica, 199, 479, 551, 597
materialista, 268
Electromagnetismo, 110
Electrónica, 276
Electrón, 98, 107, 108, 500, 502
Electrones, 110, 191, 195, 198, 200, 201, 309, 462, 503, 551, 569
Empiriocriticismo, 28, 70, 208, 210, 266
Empirismo, 157, 301, 371, 454, 594, 608
idealista, 605
Empiriocriticismo, 28, 40, 73, 77, 95, 117, 125, 208, 213, 253, 254, 358, 465, 712
Empiriocriticistas, 70, 120
Encíclicas, 547
Energética, 98
Energetismo, 111, 262, 269, 275, 479, 480, 496, 529, 542, 552
Energía, 310, 459
Enfoque dialéctico materialista, 175

Enfoque dialéctico marxista, 189
Escuela inmanentista, 127
Escolástica, 541, 655
islamita, 750
Escolasticismo, 76, 671
Esferas de influencia, 165
Espacios interplanctarios, 595
Escepticismo, 19, 97, 251
Espontaneidad, 27
Espiritualismo, 127, 464, 478
católico, 560
Espiritismo, 282
Estética, 29, 204, 227, 228, 266, 441, 559
marxista, 229
Estructura electrónica de la materia, 86
Etica, 29, 204, 642
kantiana, 235
marxista, 231
Evolucionismo, 119, 189, 279, 654, 674
teológico, 650
Evolución y revolución, 506
Exaltación chovinista, 483 (V. *Chovinismo)*
Expansión imperialista, 594

Factores físico-químicos, 462
psicológicos, 568, 621
Fascismo, 427, 432, 564, 565, 567, 573, 574, 576
Fatalismo, 46-48, 54, 62, 63, 162, 232, 262, 297
social, 434
Fatalistas, 169
Fenomenología, 270, 419-421, 423
Fenómenos:
biológicos, 199
casuales, 273
de la naturaleza, 38
físicos, 529
físicos y químicos, 199, 457
psíquicos y biológicos, 119
sociales, 524, 611, 624
Feudalismo, 172, 205, 231, 357, 435, 554
Fideísmo, 19, 30, 38, 77, 88, 93, 94, 112, 115, 124, 127, 210, 463, 635
Filosofía, 281, 295, 371, 612
académica, 711
burguesa, 18, 19, 23, 125, 126, 511, 600, 603, 604, 607
crítica, 710
escocesa del sentido común, 639
espiritualista, 536, 645
del Canadá, 646
hamiltoniana, 639
hegeliana, 558
idealista, 36, 105, 512, 517, 518, 596, 629, 635
idealista burguesa, 396, 590, 638
machista, 81
materialista, 88, 116, 117, 344, 377, 584, 645, 670
materialista dialéctica, 82
marxista, 35, 39, 41, 73, 82, 99, 126, 139, 141, 245, 321, 337, 396, 400, 444, 531, 538, 546, 551
marxista-leninista, 33, 42, 66, 145
nacional, 721
neohegeliana, 567
neokantiana, 66
tomista, 541, 542, 647
Fisiología, 112, 116, 282-284, 286, 310, 504
de la actividad nerviosa, 473
Física, 191, 194, 216, 276, 350, 449, 451, 461, 463, 479, 502, 511, 515, 521, 531, 552, 632
teórica, 273
Fraseología seudomarxista, 169
Fundamentación apriorística, 422

Generalización, 416, 417
Generalizaciones, 156
Geología, 116
Geometría, 309, 450, 531
Geopolítica, 593
Gnoseología, 28, 75, 79, 82, 88, 95, 97, 99, 120, 141, 142, 143, 208, 260, 296, 317, 399, 424, 433, 610
empiriocriticista, 87
idealista, 95
idealista kantiana, 30
Guerra imperialista, 172, 259, 316, 348, 381, 439, 478, 481, 634
Guerra mundial, 507, 594, 634, 638

Hegelianismo, 601
Hegemonía del proletariado, 64
Hipnosis, 473
Hipótesis atomística, 457, 459
Historia de la filosofía, 29
Historicismo, 417, 423
Humanismo, 237
Humismo, 127

Ideal abstracto, 406
Idealismo, 35-37, 39, 42, 69, 71, 76, 78, 87-89, 91, 94, 95, 97, 99, 104, 111, 113-118, 122, 136, 194, 208-210, 212, 241-243, 245, 246, 250, 252, 266, 68, 2707, 272, 279, 303, 306, 308, 313, 320, 325, 328, 345, 349, 350, 375, 383-385, 407, 408, 430, 446, 456, 464, 468, 470, 482, 488, 497, 514, 531, 532, 536, 538, 544, 570, 588, 591, 609, 611
contemporáneo, 124, 192
dialéctico, 207

gnoseológico, 415
filosófico, 38, 72, 102, 112, 117, 145, 230, 253, 304
físico, 18, 114
fisiológico, 18, 288
místico, 256
místico-religioso, 291
neohegeliano, 576
objetivo, 641, 650
subjetivo, 23, 74, 93, 323, 327, 474, 535, 559, 617, 648, 686
teleológico, 617
Ideas:
dialéctico-materialistas, 538
filosóficas, 578
metafísicas, 36
Ideología burguesa, 18, 28, 316, 357, 358, 380, 407, 443, 468, 547, 551, 557, 561
clerical, 390
confucianista, 727
fascista, 565, 566
feudal, 358
feudal-clerical, 333
marxista-leninista, 354
materialista, 607
pequeñoburguesa, 579
revolucionaria de la clase obrera, 31
socialista, 327
trade-unionista, 230
Imperialismo, 17-19, 22, 26, 28, 37, 42, 43, 60, 64, 66, 67, 113, 127, 130, 158, 161-166, 168, 171, 172, 210, 220, 225, 245, 266, 303, 363, 389, 414, 438, 483, 498, 523 *n*, 528, 541, 546, 666, 689, 709, 714, 719, 727, 752
Identirrealismo, 711
Indeterminismo, 232
Individualismo, 234, 298, 486, 516
burgués, 337
Insurrección armada, 443
Interacción, 44, 61
Interacción de la causa y el efecto, 38
Internacionalismo, 170 173-175, 235, 336, 474
proletario, 176, 190, 249, 312, 325, 720
Interpretación materialista de la historia, 523, 551
Interpretación materialista del tiempo y el espacio, 100
Interpretación positivista, 492
Intuicionismo, 290, 490, 511, 533, 542, 652
Investigación sociológica, 625
Iones, 459
Irracionalismo, 19, 23, 413, 424, 418, 516, 528, 611, 635, 664, 671
Islamismo, 745

Japonismo, 710

Kantismo, 56, 127, 250, 260, 441, 463, 468
Kautskismo, 170
Kadetes, 232 *n*, 294, 333

La búsqueda de Dios (V. *Fideismo)*, 69, 293
La estrategia y la táctica del partido marxista, 124
Lacras sociales, 315
Lenguaje simbólico, 571
Leninismo, 17, 24, 25, 25 *n*, 26, 29, 30-33, 41, 42, 381
Leyes:
del movimiento electromagnético, 114
empíricas, 544
físicas, 449
lógico-formales, 425
matemáticas, 631
Liberalismo, 169, 265, 301, 395, 558
burgués, 28, 554
Libre albedrío, 232, 292, 298, 383
Liquidacionismo, 71
Lógica, 147, 273, 292, 425, 491, 515, 559
dialéctica, 566
hegeliana, 142
matemática, 271, 452, 454, 494, 571
simbólica, 493
Logicismo, 455
Lucha de clases, 92, 162, 183, 184, 241, 244, 388, 394, 400, 435, 437, 439, 442, 483, 484, 507, 590, 604, 621
Lucha ideológica, 225, 245, 540, 635
Lucha liberadora, 229

Macrocosmos, 194
Machismo, 23, 28, 71, 74, 76-78, 81, 82, 90, 96, 99, 125-127, 154, 207, 210, 239, 249, 252-255, 260, 266, 290, 306, 307, 323, 337, 342, 440, 448, 463, 468, 479, 529, 530, 532
Machistas, 30, 70, 90, 119, 152
Magnetismo, 109
Maltusianismo, 325, 506, 670
Marxismo, 39, 43, 44, 46-49, 52, 72, 92, 93, 125, 155, 190, 232, 239, 359, 378
Marxismo-leninismo, 33, 124, 128, 133, 151, 305, 340, 354, 355, 389, 410, 508
revolucionario, 138, 335, 381, 439
Matemática, 272, 273, 425, 453, 515, 521, 531, 557, 569
Materialismo, 33, 35-37, 45, 56, 58, 82, 88, 90, 95, 98-100, 102, 108, 111, 115, 117, 122, 123, 134, 193, 194, 196, 209, 210, 212-214, 230, 242, 245, 249, 250, 253, 255, 269, 270, 279, 283, 289, 296, 299, 303, 306, 308, 313, 318, 331, 334, 343, 349, 350, 375, 391, 433, 446, 456, 465,

484, 527, 532, 536, 546, 570, 573, 581, 609, 615, 640
dialéctico, 20, 29, 30, 38, 39, 42. 53, 57, 64, 73, 75, 78, 85-87, 90, 92-94, 97, 99, 105, 106, 118, 126, 139, 141, 144, 152, 161, 180, 182, 203, 212. 240, 241, 254, 256, 260, 261, 321, 338, 364, 366, 370, 384, 407, 408, 420, 434, 436, 439, 476, 534, 545,
científico, 652, 653, 654, 659, 665, 666, 671
económico, 384
espontáneo, 116, 738
filosófico, 74, 97, 121, 136, 287, 399, 462, 464, 598
histórico, 27,7 43, 47, 50, 51, 58, 60, 62, 63, 117, 120, 121, 161-163, 167, 173, 181, 182, 86, 191, 205, 251, 262, 337, 340, 341, 365, 371, 380, 392, 395, 414, 440, 526, 564, 599
dialéctico e histórico, 22, 25, 27, 31, 170, 204, 256, 257, 266, 335, 407, 526 *n*, 536, 635
mecanicista, 98, 385
metafísico, 39, 260, 443
vulgar, 665, 734
Materialismo e idealismo, 84, 535
Mecánica. 463. 629
Mecanicismo, 297, 632. 710
Menchevismo, 51, 63, 248, 257
Mencheviques, 60-62, 65, 69. 71, 166, 174, 183. 190. 236, 247, 249, 264, 316
Mendelismo, 552
Metafísica, 37, 46, 61, 62, 146, 153, 160, 241, 274, 279, 366, 407, 454, 544, 552, 615
Método dialéctico, 434
ecléctico, 44
objetivo, 35
Metodología, 413
científica, 421
Microcosmos, 426
Microfenómenos, 34
Microparticulas, 462
Microorganismos, 594
Militarismo, 133, 165, 710
Mística, 282
medieval, 414
Misticismo, 42, 69, 210, 266, 294, 304, 337, 346, 385, 484, 508, 516, 528, 542. 652
Modernismo, 127
Moléculas, 449, 529
Monismo. 210. 254, 746
Moral, 230, 231
burguesa, 563
comunista, 229
proletaria, 233, 234
Movimiento anarcosindicalista (V. *Anarcosindicalismo)*, 533
browniano, 459
Multilateralidad, 153
Nacionalismo, 333, 706
burgués, 745, 746
proletario, 312
Naturaleza corpuscular, 449
Naturalismo, 596
Negación escéptica, 150
dialéctica, 151
Neoconfucianismo, 724
Neocriticismo, 127, 519
Neohegelianismo. 485, 486, 553, 557
Neohinduísmo, 704
Neokantismo, 23, 28, 42, 52, 56. 127. 252, 266, 295, 306, 307, 358, 390, 393, 413, 425, 553, 592, 714
Neomaltusianismo, 238
Neoproudhonismo, 159
Neopositivismo, 488
Neotomismo, 19, 469, 470, 490, 540, 607, 614-616, 652, 671
Nietzscheanismo, 358, 393, 431, 652
Nihilismo, 445
Normas morales, 489, 622
Núcleos, 198

Objetivismo, 53-56, 63, 123, 391
burgués, 647
idealista, 422
Ontología, 421
Opio religioso, 97
Oportunismo, 20-23, 28, 29, 41, 122, 133, 165, 169, 184, 244. 252. 357. 359, 389, 397, 400. 409, 412. 432. 436, 442, 478, 532, 548, 590. 605. 662
Oportunistas, 70, 133, 177, 180, 211
Oscurantismo. 68, 81, 145, 221, 292, 304, 452, 528
clerical, 242
religioso, 239, 346

Panamericanismo, 606
Pangermanismo, 475
Panhelenismo, 404
Panislamismo, 326, 349, 401, 404
Panturquismo, 749
Partículas alfa, 502
Partículas eléctricas, 111
Partidismo, 237
Partidos reformistas, 40, 588
oportunistas, 555
Patriarcalismo, 45
Patrioterismo. 165, 170 (V. *Chovinismo)*
Patriotismo. 175
infantil, 729
Pragmatismo, 652, 700
Pensamiento abstracto, 418, 421, 447
Pensamiento científico, 19
Pensamiento dialéctico, 258
Pensamiento metafísico, 367
Pequeña burguesía, 484
Personalismo, 290, 607, 619

Pesimismo, 251, 311
Plano psicológico, 628
Platonismo, 418, 468, 488
Pluralismo, 610
Populismo, 42, 44, 49 *n*, 52, 55 *n*, 57 *n*, 231 *n*, 347, 376
Positivismo, 120, 208, 290, 305, 358, 371, 382, 384, 387, 388, 409, 425, 447, 471, 482, 484, 520, 544, 573, 583, 605, 636, 652, 658, 660; 661, 665, 666, 723, 727
Positivistas, 123
Pragmatismo 19, 75, 96, 127, 154, 208, 282, 358, 360, 486-488, 508, 556, 608, 611-614
Principio de la conservación de la energía, 109
Principio de identidad, 488
Problemas gnoseológicos, 413
Problemas sociales básicos, 628
Proceso cognoscitivo, 155
  dialéctico, 156
Protestantismo, 429, 517
Proudhonismo, 159
Psicoanálisis 471
Psicología, 292, 621
Psicologismo, 620
Psicosis de guerra, 431
Pueblos oprimidos, 357

Química, 201, 359, 463, 511, 570, 632

Racionalismo, 593, 710
Racismo, 19, 430, 431, 606
  hitleriano, 474
Radiactividad, 107, 108, 110, 275, 276, 279, 361, 468, 500, 501, 508, 528
Radicalismo, 391
Radicalismo pequeñoburgués, 409
Radio, 529
Rayos Roentgen, 108, 460
Raza superior, 431
Reaccionarismo, 224
Reacción clerical, 527, 528
    y feudal, 534
  feudal-eclesiástica, 407
  ideológica, 605
  imperialista, 606, 633
Realidad objetiva, 97, 98, 100, 102, 112, 115, 274, 619
Realismo, 340 387, 596
  artístico, 222
  crítico, 607
Reflejos condicionados, 285, 286
    innatos, 285
Reformismo, 124, 139, 140, 318, 358, 385, 662, 718
Reformistas, 180, 189
Régimen feudal, 363
Régimen burgués-terrateniente, 375, 378, 381
Relaciones feudales, 379
Relativismo, 19, 91, 94, 114, 115, 428
  filosófico, 91, 92, 94
Religión, 241, 246, 266, 279, 287, 293, 308, 309, 344, 362, 378, 388, 413, 414, 416, 448 465, 516, 609, 610, 642
Revisionismo, 22, 23, 28, 32, 51, 52, 57, 58, 66, 69, 72, 251, 252, 255, 256, 316, 357, 364, 365, 374, 384, 385, 393, 394, 397, 400, 409, 432, 436, 437, 604, 605, 662
  burgués, 368
  filosófico, 23, 42, 128, 189, 245, 313
  político, 189
Revisión neokantiana del marxismo, 126
Revisionistas, 133, 177, 179, 180, 236
Revolución burguesa, 61, 738
  democrático-burguesa, 26, 42, 50, 62-65, 133, 176, 213, 259, 339, 357
  proletaria, 18, 26, 64, 72, 150, 244, 259
  social, 188
  socialista, 18, 21, 43, 50, 62, 65, 133, 163, 165-168, 176, 177, 203, 220, 259, 376, 444
Romanticismo económico, 45 *n*
    reaccionario, 227

Sensación térmica, 447
Sentido moral, 626
Sentido objetivo y subjetivo, 96
Significación metodológica, 151
Simbolismo, 702
Simbolismo de los sueños, 472
Sindicalismo, 649
Sistema capitalista, 564
Sistema filosófico, 629
Seudorrealismo, 607
Socialchovinismo, 41, 132, 133, 160, 169, 381, 442, 478
Socialchovinistas, 175, 539
Socialismo utópico, 388, 406, 584, 730
  científico, 40, 135, 262, 336, 349, 363, 365, 389, 406, 441, 505, 585, 633, 715, 716
Socialdemocracia, 57, 63 *n*, 159, 372, 388, 396, 400, 408, 435, 507, 549
  revolucionaria, 335, 337
Socialimperialismo, 132
Socialoportunismo, 132
Socialpacifismo, 478
Socialreformismo, 371
Socialreformistas, 593
Socialrevolucionarios, 61, 69
Socialrevolucionarios mencheviques, 187
Sociedad capitalista, 433, 406, 548
Sociedad socialista, 173
Sociología, 120, 121, 291, 299, 301, 498, 523, 525, 527, 533, 543, 590, 593, 625, 627

idealista, 414
integral, 701
subjetivista, 701
Sofística, 55, 76, 160, 170, 318
Solipsismo, 127, 253, 451, 487, 495, 566, 609
Subjetivismo, 61, 62, 75, 79, 92, 162, 221, 224, 262, 302, 371, 514, 516, 545, 563, 671, 702
Super-yo, 472
Subterfugios gnoseológicos, 123
Svadeshi, movimiento, 707

Tendencias eclécticas, 559
idealistas subjetivas, 600
irracionalistas, 569
Teología, 280, 299, 546, 563, 646
Teorías:
abstractas, 168
burguesas y reformistas, 591
cinética de la materia, 479
cuántica, 107, 199
del equilibrio, 107, 199
de la relatividad, 450, 530, 531, 552
del conocimiento, 30, 95, 96, 103, 147, 154, 203
dialéctico-materialista, 74, 174
dialéctico-materialista del conocimiento, 94
ecléctica, 535
eléctrica de la materia, 191
electrónica, 110, 192, 193, 530, 569
electrónica de la materia, 191
idealista y metafísica, 184, 185
idealista(s), 409, 603, 617
marxista, 635
marxista-leninista, 134, 184, 185, 189
materialista del conocimiento, 87
mecanicista, 644
ondulatoria, 107
populista, 39
positivista, 523
reformista, 178
relativista del conocimiento, 93
sociológica, 625
Termodinámica, 447, 479, 480
química, 629
Terrorismo, 333
Teocracia, 382
Tradeunionismo, 483
Tradición marxista, 633
Tomismo, 511, 556, 637, 638
Tropismos, 631
Turquismo, 748, 749

Ultraimperialismo, 166
Unidad de la dialéctica, 154
Unión pangermana, 411
Unilateralidad, 153
Universalismo, 648
Uranio, 501
Utilitarismo, 490, 663, 664
Utopía filistea, 178
pequeñoburguesa, 367
revolucionaria, 189

Valor cognoscitivo de la ciencia, 640
Vedanta, doctrina, 699, 708
Vedanta integral, 701
Verdad absoluta, 95, 104
y relativa, 91
objetiva, 93, 95, 96, 103, 112, 221, 419
Verdades apriorísticas, 103
Vestigios feudales, 387, 390, 391
Vida inmortal, 617
Vidjnian, escuela, 687
Vishnuista, doctrina, 704
Vitalismo, 384
Vivencias sexuales, 471
Voluntarismo, 62, 127, 327, 533, 613, 657

Yoga, doctrina, 699

Este quinto 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 15 de enero de 1963 en los Talleres Gráficos Victoria, S. A., Jesús Terán, 9, México, 1, D. F. Ejemplares: 5.000.
Fecha de edición: 25 de enero de 1963.