

*Schmidt, Conrad.* — Socialdemócrata alemán, neokantiano.

*Schouliatkov, V.* — Autor del libro "Justificación del capitalismo en la filosofía de la Europa Occidental", contra el cual ha escrito una brillante crítica Plejanov.

*Schupe, W.* (1863-1913). — Filósofo idealista alemán, fundador de la "filosofía inmanente" que identifica el ser con la conciencia. "Ser" significa encontrarse en la conciencia en calidad de objeto del pensamiento. La afirmación principal de esta filosofía es: "no hay objeto sin sujeto y viceversa".

*Tchernichevski, Nicolás* (1813-1889). — Gran publicista y crítico ruso. Se adhiere en filosofía a Feuerbach. Socialista utopista, precursor de la socialdemocracia rusa.

*Trediakovski, V.* (1703-1769). — Sabio ruso del siglo XVIII, poeta, cuyo nombre se ha convertido en el símbolo de los versificadores sin talento. En su libro sobre la ortografía reclama justamente una ortografía fonética.

*Valentinov: Pseudónimo de N. Volski* (Nacido en 1879). — Autor de los libros "La baja filosófica del marxismo" y "E. Mach y el Marxismo", en los cuales intenta conciliar a Marx con Mach.

*Venevitinov, B.* (1805-1827). — Poeta y escritor. Autor de poemas filosóficos. Platón y Schelling ejercieron una gran influencia en él.

*Windelband, W.* (1813-1872). — Profesor de filosofía, neokantiano, autor de manuales de historia de la filosofía.

## LAS CUESTIONES FUNDAMENTALES DEL MARXISMO

El marxismo es toda una concepción del mundo. Hablando con brevedad, *el materialismo contemporáneo* representa actualmente el más alto grado de esta concepción *del mundo*, cuyas bases habían sido ya postuladas en la antigua Hélade por Demócrito y los pensadores ionianos, sus precursores. Lo que se llama *hilozoísmo* no es, en efecto, otra cosa que un *materialismo* ingenuo. Es a Carlos Marx y a su amigo Federico Engels a quienes pertenece el mérito principal de haber formulado y desarrollado los principios fundamentales del materialismo moderno. Los aspectos histórico y económico de esta concepción del mundo, lo que se designa ordinariamente con el nombre de *materialismo histórico*, así, como el conjunto, estrechamente ligado a éste, de las concepciones *sobre los problemas, el método y las categorías de la economía política, sobre el desarrollo económico de la sociedad*, y más particularmente de la sociedad capitalista, son casi exclusivamente obra de Marx y Engels. La contribución de sus predecesores en este dominio no debe ser considerada más que como un trabajo preparatorio. Muchos y preciosos materiales habían sido acumulados, pero no sistematizados, ni considerados a la luz de un pensamiento general. Por esta razón no habían podido ser utilizados ni apreciados en su exacta justificación. Lo que han hecho en este orden de ideas los adeptos de Marx y Engels en Europa y América no es sino el estudio más o menos feliz de problemas especiales; algunas veces, es verdad, de la más alta importancia. Es por esto que generalmente no se entiende por "marxismo" sino los dos aspectos ya mencionados de la actual concepción materialista del mundo. Y esto ocurre no solamente entre el "gran público", que no se ha elevado todavía a la comprensión profunda de las doctrinas filosóficas, sino también entre quienes se estiman discípulos fieles de Marx y Engels, tanto en Rusia como en el resto del mundo civilizado. Estos dos aspectos se consideran como algo independiente del "materialismo filosófico", y hasta, en ocasiones, como opuesto a éste<sup>1</sup>. Pero como ambos aspectos, separados arbitrariamente del conjunto de las concepciones que les están relacionadas y de las cuales forman la base teórica, no pueden permanecer suspendidos en el aire, quienes han realizado tal separación se sienten naturalmente en la necesidad de "apuntalar el marxismo", acoplándolo —muy a menudo en la forma

\* Las notas van al final.

más arbitraria y bajo la influencia de corrientes filosóficas predominantes entre los ideólogos burgueses— a tal o cual filósofo, a Kant, Mach, Avenarius y, en estos últimos tiempos a José Dietzgen. Es cierto que las concepciones filosóficas de J. Dietzgen se han formado completamente libres de influencias burguesas y que en cierto modo se emparentan a las de Marx y Engels. Pero las de estos últimos tienen un contenido incomparablemente más rico y ordenado, y por esta sola razón no pueden ser *completadas*, sino, cuando más, *popularizadas*, hasta cierto punto, por medio de la doctrina de Dietzgen. Hasta ahora no se ha intentado “completar a Marx” por medio de Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, no sería imposible a pesar de la reciente encíclica del Papa contra los modernistas, que el mundo católico diera nacimiento a un pensador capaz de esta proeza teórica.

## I

Por lo general, quienes sienten la necesidad de “completar” el marxismo alegan que Marx y Engels no han hecho, en ninguna parte, la exposición de sus concepciones filosóficas. Pero semejante razonamiento es poco convincente, y aun si fuera valedero no constituiría una razón para reemplazar dichas concepciones por las de cualquier otro pensador, colocándose frecuentemente en puntos de vista totalmente diferentes. Es preciso tener en cuenta que disponemos de suficientes datos para formarnos una idea cabal de las concepciones de Marx y de Engels\*. Dichas concepciones han sido expuestas de una manera muy completa y en su aspecto definitivo, aunque en forma polémica, en la primera parte del libro de Engels *Herrn Dühring Umwälzung der Wissenschaft* (del cual existen varias traducciones rusas). En el interesante folleto del mismo autor, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie* (folleto traducido al ruso por nosotros y adicionado de un prefacio y notas explicativas), están expuestas las concepciones que constituyen la base filosófica del marxismo, esta vez en forma positiva. Una característica breve, pero brillante, de estas mismas concepciones, ha sido dada por Engels en el prefacio a la traducción inglesa del folleto *Socialismo utópico y socialismo científico*<sup>2</sup>. En cuanto respecta a Marx, es preciso señalar, en primer término, como de gran importancia para la comprensión del aspecto filosófico de su doctrina, la característica de la *dialéctica materialista*, expuesta por él mismo, en oposición a la *dialéctica idealista de Hegel*, en el prefacio de la segunda edición del primer tomo del *Capital* y después las numerosas observaciones detalladas, consignadas a lo largo de la exposición de dicha obra.

\* El libro de Verigo: “Marx als Philosoph” (Berna y Leipzig, 1904), está consagrado a la filosofía de Marx y Engels. Pero es difícil imaginar una obra que satisfaga menos que ésta.

Algunas páginas de la *Miseria de la filosofía* son igualmente, en ciertos aspectos, de la más alta importancia<sup>3</sup>. Por último, se puede apreciar con gran exactitud el *proceso de la evolución* de las ideas filosóficas de Marx y de Engels, en sus primeros escritos, publicados recientemente por F. Mehring, con el título de *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lasalle*, Stuttgart, 1902.

En su tesis doctoral titulada *Diferenz der Demorkritischen und Epikureischen Naturphilosophie*, lo mismo que en ciertos artículos reproducidos por Mehring, en el primer tomo de la precitada edición, el joven Marx aparece todavía como el idealista “pur sang” de la escuela hegeliana. Pero en los artículos publicados primeramente en los *Deutsch-Französische Jahrbücher* e insertados ahora en el mismo primer tomo, Marx, y con él Engels, que colabora igualmente en los *Jahrbücher*, se coloca ya firmemente en el punto de vista del humanismo de Feuerbach<sup>4</sup>. En la obra titulada *Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik*, publicada en 1845 y reproducida en el segundo tomo de la edición de Mehring, los dos autores, es decir, Marx y Engels, realizan algunos progresos importantes en lo que se refiere al desarrollo de la filosofía de Feuerbach. Puede apreciarse la orientación del trabajo que ellos habían emprendido en aquellas once *Tesis sobre Feuerbach*, que Marx había redactado en la primavera de 1845 y que Engels había publicado en el anexo al folleto *Ludwig Feuerbach*, que hemos mencionado más arriba. En una palabra, no son materiales los que faltan. Es necesario solamente saber servirse de ellos, es decir, estar preparado a comprenderlos. Pero, precisamente, los lectores actuales no se encuentran en tales condiciones, y, por consiguiente, no saben aprovecharlos.

¿Por qué ocurre tal cosa? Por múltiples razones. Una de las más importantes es que actualmente *se conoce* muy mal, en primer lugar, la *filosofía hegeliana*, sin la cual es difícil poder asimilar el método de Marx, y en segundo lugar, la *historia del materialismo*, sin la cual no es posible formarse una idea cabal de la doctrina de Feuerbach, que fue, en filosofía, el predecesor inmediato de Marx y que ha suministrado, en gran parte, la base filosófica de la concepción del mundo de Marx y Engels.

De ordinario se presenta el “humanismo” de Feuerbach como una cosa muy confusa e indeterminada. F. A. Lange, que ha contribuido como pocos a propagar entre el “gran público” y el mundo científico una idea completamente falsa de la esencia del materialismo y de su historia, niega completamente al “humanismo” de Feuerbach el carácter de doctrina materialista. Su ejemplo ha sido seguido por la casi totalidad de los que han escrito sobre Feuerbach, tanto en Rusia como en el extranjero. P. A. Berlín, que describe el humanismo de Feuerbach como una especie de materialismo no “puro”<sup>5</sup>, no ha podido tampoco

\* Ver su interesante libro “Alemania en vísperas de la revolución de 1848”. San Petersburgo, 1906, págs. 228-229.

sustraerse a la influencia de Lange. En cuanto a Fr. Mehring, quizá el único conocedor de la filosofía entre los social-demócratas alemanes, declaramos no ver claramente lo que él piensa a este respecto. Por el contrario, nos es fácil darnos cuenta de que Marx y Engels consideraban a Feuerbach como materialista. Es cierto que Engels pone de relieve la inconsecuencia de Feuerbach, pero no deja por ello de reconocer que los *principios fundamentales* de su filosofía son puramente materialistas<sup>5</sup>. A esta misma conclusión tiene que llegar quien quiera tomarse el trabajo de estudiar a fondo la doctrina de Feuerbach.

## II

Al dejar dicho lo que antecede nos damos perfecta cuenta de que corremos el peligro de suscitar el asombro de numerosos lectores. Pero ello no debe arredrarnos, ya que con razón decía el pensador antiguo que la admiración era el comienzo de la ciencia. Y a fin de que nuestros lectores no se sientan así sorprendidos, les recomendamos preguntarse antes que nada, qué querría decir precisamente Feuerbach, cuando, esquematizando, pero de manera muy característica, su *curriculum vitae filosófico*, escribía: "Dios fue mi primer pensamiento, la razón mi segundo y el hombre mi tercero y último". Nosotros afirmamos que esta cuestión encuentra incontestablemente su solución en estas palabras muy significativas de Feuerbach mismo: "En la discusión entre el materialismo y el espiritualismo, se trata... de la cabeza humana... Una vez puestos de acuerdo sobre la materia de que está hecho el cerebro, llegaremos fácilmente a una conclusión cierta en lo que se refiere a cualquier otra materia, y por extensión, a la materia general". Desde luego, Feuerbach declara que su *antropología*, es decir su *humanismo*, significa únicamente que Dios... no es otra cosa que el espíritu humano mismo<sup>\*\*</sup>. Este punto de vista antropológico, lo hace notar Feuerbach, no era ya extraño a Descartes<sup>\*\*\*</sup>. Pero, ¿qué significa esto? Significa que Feuerbach había tomado al hombre como punto de partida de sus razonamientos filosóficos *únicamente porque* esperaba, partiendo de este punto, llegar más pronto al fin, que era dar idea justa de la materia en general, y de sus relaciones con el "espíritu". Por consiguiente, estamos en presencia de un procedimiento metodológico cuyo valor era condicionado por las circunstancias de tiempo y de lugar, es decir, por los modos de razonar tan propios de los sabios alemanes, o simplemente de los alemanes cultos de la época<sup>\*\*\*\*</sup>. pero *no dependía en modo alguno de una concepción particular del mundo*<sup>6</sup>.

\* Ueber Spiritualismus und Materialismus, Obras, X, pág. 129.

\*\* Obras, IV, pág. 249.

\*\*\* Ibid., pág. 249.

\*\*\*\* Feuerbach mismo dice, muy bien, que el principio de toda filosofía está determinado por el estado precedente del pensamiento filosófico.

Se ve ya por esta cita de las palabras de Feuerbach, a propósito de la "cabeza humana", que en la época en que las escribía la cuestión de la "materia de que está hecho el cerebro" había sido resuelta en un sentido puramente materialista. Esta misma solución habían adoptado Marx y Engels. Ella se convirtió en la base de su propia filosofía, lo que resalta con la claridad más completa en las obras de Engels, *Ludwig Feuerbach* y *Anti-Dühring*, que hemos mencionado ya. He aquí por qué nosotros debemos examinar esta solución de modo más penetrante, ya que, estudiándola, haremos al propio tiempo el estudio del *aspecto filosófico del marxismo*.

En su artículo titulado *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, publicado en 1842, que ejerció una influencia muy grande sobre Marx, Feuerbach declara que las "verdaderas relaciones entre el pensar y el ser deben ser expresadas de la manera siguiente: el ser es el *sujeto* y el pensar *es el atributo*. El pensamiento está condicionado por el ser, pero no el ser por el pensamiento. El ser está condicionado por sí mismo... tiene su fundamento en sí mismo"<sup>\*</sup>.

Estas concepciones de las relaciones del ser con el pensamiento puestas por Marx y Engels en la base de la *interpretación materialista de la historia*, constituyen el resultado más importante de esta crítica del idealismo hegeliano que en sus líneas principales había sido hecha por Feuerbach mismo y cuyas conclusiones pueden ser resumidas así:

Feuerbach ha encontrado que la filosofía de Hegel había suprimido la contradicción existente entre el ser y el pensar. Pero, según él, la ha suprimido *manteniéndose, sin embargo en el interior de la misma*, es decir, de uno de los elementos de esta contradicción, o sea el *pensamiento*. Según Hegel, el pensamiento es precisamente el ser; el pensamiento es sujeto, el ser es atributo<sup>\*\*</sup>. Por lo tanto, Hegel —y, en general, el idealismo— no elimina la contradicción sino *por medio de la supresión de uno de sus elementos constitutivos*, o sea el ser, es decir la *existencia de la materia, de la naturaleza*. Pero suprimir uno de los elementos constitutivos de esta contradicción no significa, en modo alguno, resolverla. "La doctrina de Hegel, según la cual la naturaleza "es supuesta" por la idea, no representa más que la traducción en lenguaje filosófico, de la doctrina teológica según la cual *la naturaleza* es creada por Dios; la realidad, la materia, por un ser abstracto inmaterial"<sup>\*\*\*</sup>. Esto no sólo en cuanto se refiere al idealismo absoluto de Hegel. El idealismo trascendental de Kant, según el cual el mundo exterior recibe sus leyes de la Razón, y no inversamente, está estrechamente emparentado a la concepción teológica, según la cual es

\* Obras, II, pág. 263. (Obras, edición del Instituto Marx y Engels, t. I, pág. 71).

\*\* Ibid., II, pág. 261.

\*\*\* Ibid., II, pág. 262.

la razón divina la que dicta al mundo las leyes que lo rigen \*. *El idealismo no establece la unidad del ser y del pensamiento* y no puede establecerla, sino que, al contrario, *la rompe*. El punto de partida de la filosofía idealista —el yo, como principio filosófico fundamental—, es totalmente erróneo. El punto de partida de la verdadera filosofía debe ser no el yo, sino el yo y el tú. Solamente así se puede llegar a una comprensión justa de las relaciones entre el pensamiento y el ser, entre el sujeto y el objeto. Yo soy “yo” para mí mismo y simultáneamente “tú” para otro. Soy, al propio tiempo, *sujeto y objeto*. Es necesario además dejar constancia que “yo” no es el ser abstracto con el cual opera la filosofía idealista. Yo soy un ser *real*; mi cuerpo pertenece a mi *esencia*; aún más, mi cuerpo, considerado como un todo, es precisamente mi yo, mi verdadera entidad. No es el ser abstracto el que piensa, sino precisamente este ser real, este cuerpo. De ello resulta que, contrariamente a lo que afirman los idealistas, es el ser material, real, el sujeto, y el pensamiento, el atributo. Y es exactamente en esto en lo que consiste la única solución posible de esta contradicción entre el ser y el pensar que ha querido ser resuelta por el idealismo, sin resultado. En el caso que tratamos no se *suprime* uno solo de los elementos de la contradicción; los dos son *conservados*, poniendo de manifiesto su verdadera *unidad*. “Lo que para mí, o sea subjetivamente, es un acto puramente espiritual, inmaterial, no sensible en sí, es objetivamente un acto material sensible” \*\*.

Notad bien que diciendo esto *Feuerbach se aproxima a Spinoza*, cuya filosofía exponía ya con tanta simpatía en la época en que su propio divorcio con el idealismo apenas se dibujaba, es decir, cuando escribía su historia de la nueva filosofía †. En 1843 hacía notar muy sutilmente en sus *Grundsätze*, que el panteísmo es un materialismo teológico, una negación de la teología, negación que se mantiene dentro de un punto de vista teológico. Es en esta confusión *del materialismo con la teología* en donde residía la inconsecuencia de Spinoza, lo que no le impide, sin embargo, encontrar la “expresión justa, por lo menos en su tiempo, para los conceptos materialistas de la época moderna”. Así Feuerbach llamaba a Spinoza “el Moisés de los librepensadores y materialistas modernos” \*\*\*. En 1848, Feuerbach plantea la siguiente cuestión: “¿Qué es lo que Spinoza llama, lógicamente o metafísicamente, *sustancia*, y *teológicamente Dios*?” Y él responde categóricamente: “No es otra cosa que la naturaleza”. Señala como el principal error del spinozismo el que “la esencia sensible, antiteológica de la naturaleza toma en él el aspecto de un ser abstracto, metafísico”. Spinoza ha suprimido el dualismo de Dios y la Naturaleza porque él considera los fenómenos naturales como actos de Dios. Pero precisamente porque los fenómenos naturales son ante sus ojos los actos de Dios, es que éste permanece como un ser distinto de la naturaleza y sobre el cual ésta

\* Obras, II, pág. 295.

\*\* Ibid., pág. 350.

\*\*\* Obras, II, pág. 291.

se apoya. Dios se presenta como sujeto y la naturaleza como atributo. La filosofía que se haya emancipado definitivamente de las tradiciones teológicas tiene que suprimir este error considerable de la filosofía, exacta en el fondo, de Spinoza, “¡Abajo esta contradicción!”, exclama Feuerbach. No *Deus sive natura, sino Aut Deus aut natura*. Es aquí donde está la verdad.

Así pues, el “humanismo” de Feuerbach aparece siendo nada más que el spinozismo privado de su apéndice teológico. Y es este spinozismo, desprovisto de su apéndice teológico, el que Marx y Engels adoptaron precisamente cuando hubieron roto con el idealismo.

Pero desembarazar al spinozismo de su apéndice teológico significaba poner de relieve su verdadero contenido *materialista*. En consecuencia, *el spinozismo de Marx y Engels representan precisamente al materialismo más moderno*.

Esto no es todo, sin embargo. El pensar no es la *causa del ser*, sino su *consecuencia*, o más exactamente, su propiedad. Feuerbach dice: *Folge und Eigenschaft* (consecuencia y propiedad). Yo siento y pienso, no como un sujeto opuesto al objeto, sino como un *sujeto-objeto*, como un ser real material. Y el objeto es para mí no solamente la cosa que yo siento, sino también fundamento, la condición indispensable de mi sensación. El mundo objetivo no se encuentra solamente fuera de mí: está también en mí mismo, en mi propia piel †. El hombre no es más que una parte de la naturaleza, una parte del ser; es por ello que no hay lugar a la contradicción entre su pensamiento y su ser. El espacio y el tiempo no existen solamente para el pensamiento. Ellos son igualmente formas del ser. Son formas de mi contemplación. Pero lo son únicamente por la razón de que yo mismo soy un ser viviente en el tiempo y en el espacio y que no percibo, ni siento, más que en tanto que un tal ser. De esta manera general las leyes del ser son al propio tiempo las leyes del pensar.

Así se expresaba Feuerbach †. Es igualmente lo que decía Engels, aunque en otros términos, en su polémica con Dührig ‡. Se ve ya la parte importante de la filosofía de Feuerbach, que ha pasado a la de Marx y Engels.

Si Marx ha comenzado la obra de interpretación materialista de la historia por la crítica de la *filosofía hegeliana del derecho*, no ha sido por que la crítica de la *filosofía especulativa* de Hegel fuera hecha ya por Feuerbach.

Aun *criticando* en su tesis a Feuerbach, Marx desarrolla y completa en muchas ocasiones las ideas de aquél. He aquí un ejemplo tomado del dominio de la “gnoseología”. Según Feuerbach, el hombre, antes de pensar en el objeto, *experimenta sobre sí su acción, lo contempla, lo siente*.

Marx tiene en cuenta este pensamiento de Feuerbach cuando di-

\* Obras, II, pág. 334, y X, págs. 184-186.

ce: "El principal error del materialismo —inclusive el de Feuerbach— consistía hasta ahora en que no consideraba la realidad, el mundo objetivo y sensible, sino bajo la forma del *objeto* o de la contemplación, no como actividad humana concreta, como ejercicio práctico, lo que explica que Feuerbach, en su libro la *Esencia del Cristianismo*, no considere como actividad verdaderamente humana más que la actividad teórica". En otros términos, Feuerbach hace resaltar el hecho de que nuestro "yo" conoce el *objeto* solamente exponiéndose a su acción\*: sin embargo, Marx replica: nuestro "yo" conoce el objeto *actuando a su vez sobre él*. El pensamiento de Marx es perfectamente justo; ya Fausto había dicho: "*En un comienzo era la acción*". Es cierto que para la defensa de Feuerbach podría alegarse que en el proceso de nuestra acción sobre los objetos, nosotros no conocemos sus propiedades sino en la medida en que ellos actúan a su turno sobre nosotros. En los dos casos, el *pensamiento* está precedido de la sensación; en ambos experimentamos, en primer lugar, las propiedades de los objetos, y no es sino después que *pensamos* en ellos. Pero Marx no negaba tal cosa. Para él no se trataba del hecho incontestable de que la sensación precede el pensamiento, sino de que el hombre llega hasta el pensamiento principalmente por las sensaciones que experimenta en el proceso de su acción sobre el mundo exterior. Y como esta acción le es impuesta por la lucha por la existencia, la teoría del conocimiento está en Marx estrechamente ligada a su concepción materialista de la historia. No sin razón este mismo pensador, que había redactado contra Feuerbach la tesis a que hemos hecho referencia más arriba, ha escrito en el primer tomo de su *Capital*: "Actuando sobre la naturaleza, fuera de él, el hombre modifica al mismo tiempo su propia naturaleza". Esta fórmula no revela todo su profundo sentido más que a la luz de la teoría del conocimiento formulada por Marx. Y nosotros veremos más adelante hasta qué punto esta teoría está confirmada por la historia de la civilización, y, en particular, por la lingüística.

Es necesario, sin embargo, reconocer que la teoría del conocimiento de Marx proviene en línea recta de la de Feuerbach, o si se prefiere, es propiamente hablando la de Feuerbach, pero profundizada de una manera genial por Marx.

Agreguemos, de paso que este perfeccionamiento genial había sido sugerido por el "espíritu de la época". Esta tendencia a considerar dicha relación de acción y de reacción recíproca entre el objeto y el sujeto, precisamente del lado en que el sujeto juega un papel activo, era el reflejo del estado de espíritu de la sociedad de la época en que se precisa la concepción del mundo de Marx y de Engels<sup>10</sup>. La revolución de 1848 no estaba muy lejos...

\* "El pensar —dice— está precedido por el ser; antes de pensar la calidad, tú la sientes." (Obras, II, pág. 253).

## III

La teoría de la unidad del sujeto y del objeto, del pensar y del ser, propia a Feuerbach como a Marx y Engels, ha sido igualmente la de los materialistas más eminentes de los siglos XVII y XVIII.

Hemos demostrado en otra parte\* que La Mettrie y Diderot habían llegado —aunque es necesario decirlo, por vías distintas— a una concepción del mundo que era "una especie de spinozismo", es decir, a un spinozismo privado de su apéndice teológico, que desfiguraba su verdadero contenido. Sería fácil demostrar que en lo que concierne a la unidad del sujeto y del objeto. Hobbes está igualmente muy próximo a Spinoza. Pero ello nos llevaría muy lejos. Además, no hay ninguna necesidad imperiosa de hacerlo. Será verdaderamente más interesante para el lector comprobar que actualmente todo naturalista, a poco que reflexione sobre la cuestión de las relaciones entre el pensar y el ser, concluye en esta teoría de la unidad que hemos encontrado en Feuerbach.

Quando Huxley escribía: "En nuestros días, nadie que esté al corriente de la ciencia contemporánea y que conozca los hechos, puede dudar de que es necesario buscar las bases de la psicología en la fisiología del sistema nervioso y que lo que se llama actividad del espíritu no es sino un complejo de funciones cerebrales"\*\*, expresaba precisamente lo que decía Feuerbach. Sólo que él tenía concepciones mucho menos claras, y es por esto que ha intentado aliar su manera de ver al escepticismo de Hume\*\*\*.

Asimismo, el "monismo" de Haeckel, doctrina que hizo tanto ruido, no es otra cosa que una doctrina puramente materialista, y, en el fondo, próxima a la de Feuerbach sobre la unidad del sujeto y del objeto. Pero Haeckel conocía muy mal la historia del materialismo, y es por esto que juzga necesario combatir su "carácter unilateral", cuando debía haberse dado el trabajo de estudiar la teoría materialista del conocimiento en la forma que había tomado en Feuerbach y Marx. Ello le habría preservado de muchos errores y de opiniones unilaterales que facilitan considerablemente la lucha que sus adversarios sostienen contra él en el terreno filosófico.

En sus diferentes obras, por ejemplo, en el trabajo titulado *Cerebro y alma*, leído en el LXVI Congreso de Naturalistas y de Médicos alemanes reunidos en Viena (26 de septiembre de 1894) Augusto Forel\*\*\*\* se aproxima mucho al materialismo moderno, al materialismo de Feuerbach-Marx-Engels. En algunas partes, Forel no

\* Ver el artículo titulado "Bernstein y el materialismo" en nuestra compilación *Crítica de nuestros críticos* (Plejanov, Obras, tomo XI).

\*\* Hume: su vida, su filosofía, pág. 108.

\*\*\* *Ibid.*, pág. 110.

\*\*\*\* Ver igualmente el tercer capítulo de su libro *L'Âme et le Systeme nerveux, Hygiene et Pathologie*, París, 1906.

solamente expresa ideas muy semejantes a las de Feuerbach, sino que —hecho verdaderamente curioso— expone sus argumentos de la misma manera que éste.

Según Forel, cada día se producen nuevas y convincentes pruebas del hecho de que la psicología y la fisiología del cerebro no son más que dos maneras diferentes de considerar “una sola y misma cosa”. El lector no habrá olvidado el punto de vista idéntico de Feuerbach sobre esta cuestión, que hemos citado más arriba. Tal punto de vista puede completarse por esta frase de Feuerbach: “... yo soy un objeto psicológico para mí mismo, pero un objeto fisiológico para otro”. En resumen, la idea principal de Forel se reduce a la tesis de que la conciencia es “un reflejo interior de la actividad cerebral”. Y ello es ya una concepción puramente materialista.

Los idealistas y kantistas de toda especie y matriz objetan a los materialistas que no podemos conocer directamente sino el único lado *psíquico* de los fenómenos, del que se ocupan Forel y Feuerbach. Schelling había ya formulado esta objeción de una manera ingeniosa. Decía que “el espíritu permanecía siempre como una isla a la que no podría llegarse desde el océano de la materia, a menos de dar un salto”. Forel conoce esto perfectamente, pero prueba de una manera concluyente que sería imposible el progreso de la ciencia si no quisiéramos traspasar los límites de esa isla. “Cada hombre, dice, no tendría más que la psicología de su subjetivismo, y debería positivamente poner en duda la existencia del mundo exterior comprendida la de los otros hombres”. Pero parecida duda constituye un absurdo<sup>11</sup>. “Las conclusiones deducidas por analogía, la inducción aplicada según las ciencias naturales y físicas, la comparación de la experiencia de nuestros cinco sentidos, nos prueban la existencia del mundo exterior, así como la de nuestros semejantes y la de su psicología. Asimismo, ellas nos demuestran que hay una psicología comparada, una psicología de los animales. En fin, nuestra propia psicología sería para nosotros incomprensible y llena de contradicciones si quisiéramos considerarla fuera de toda relación con la actividad de nuestro cerebro; sobre todo, que estaría en contradicción con la ley de conservación de la energía”<sup>\*\*\*</sup>.

Feuerbach no se limita a poner de relieve las contradicciones en que inevitablemente caen los que repudian el punto de vista materialista; demuestra asimismo por qué camino los idealistas llegan hasta su “isla”. Yo soy *yo*, escribe, para mí mismo, y *tú* para los otros. Pero yo no soy tal, más que como ser sensible, es decir, material. Mas la razón absoluta aísla este “ser para sí mismo” en tanto que sustancia, átomo, “yo”, Dios. Es por ello que no puede establecer más que de una manera arbitraria la relación entre el “ser para sí mismo” y el “ser

\* Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen, etc. Munich, 1901, pág. 7.

\*\* Ibid., páginas 7 y 8.

\*\*\* Ibid.

para los otros”. Lo que yo pienso sin sensibilidad lo pienso fuera de toda relación\*. Esta consideración extremadamente importante es acompañada en Feuerbach con el análisis del proceso de abstracción que termina en el nacimiento de la lógica hegeliana, en tanto que doctrina *ontológica*\*\*.

Si Feuerbach hubiera dispuesto de los conocimientos que suministra la etnología actual, habría podido agregar que el *idealismo filosófico* procede históricamente del *animismo* propio de las razas primitivas. Ello había sido ya indicado. E. Taylor<sup>\*\*\*</sup>, y algunos historiadores de la filosofía<sup>\*\*\*\*</sup> comienzan a tenerlo en cuenta —aunque, por el momento, más bien como una curiosidad que como un hecho de importancia teórica considerable.

Todas estas consideraciones y argumentos de Feuerbach no solamente eran bien conocidos de Marx y Engels, quienes habían reflexionado profundamente sobre ellos, sino que han contribuido indudablemente en gran parte a formar su propia concepción del mundo. Si después Engels manifestó el más grande desprecio por la filosofía alemana posterior a Feuerbach, fue porque ella no hacía sino revivir los viejos errores filosóficos que Feuerbach había ya denunciado. Efectivamente, ni uno solo de los críticos modernos del materialismo ha expuesto un argumento que no haya sido ya refutado por Feuerbach mismo, o, antes que él, por los materialistas franceses. Para los “críticos de Marx” —E. Bernstein, K. Schmidt, B. Croce y otros— la “detestable parentela ecléctica” de la filosofía alemana más moderna les parece un plato muy nuevo; al hacer su colación y viendo que Engels no encontraba útil ocuparse de ello, se imaginaron que éste “eludía” el examen de una argumentación que había analizado desde hacía mucho tiempo y declarado sin valor. Es una vieja historia, sin embargo, siempre nueva. Las ratas no dejarán nunca de creer que el gato es mucho *más fuerte* que el león.

Aun reconociendo la asombrosa semejanza y hasta, en parte, la identidad de las concepciones de Feuerbach y Forel, hagamos notar, sin embargo, que si éste posee conocimientos muchos más considerables en el dominio de las ciencias naturales. Feuerbach le era muy superior en el dominio filosófico. Es por esto que Forel comete errores que no

\* Obras, II, pág. 322.

\*\* “El espíritu absoluto de Hegel no es otra cosa que el espíritu abstracto, el espíritu aislado de sí mismo, lo que se llama el espíritu finito, del mismo modo que el ser infinito de la teología no es otra cosa que el ser abstracto finito”. (Obras, II, pág. 263).

\*\*\* *La civilisation primitive*, París, 1876, t. II, pág. 143. Es necesario, desde luego, hacer notar que Feuerbach ha tenido, a este propósito, una intuición verdaderamente genial, pues dice: “El concepto del objeto no es primitivamente otra cosa que el concepto del otro ‘yo’”. Es así que el hombre, en la infancia, concibe todos los objetos como seres que actúan libre y arbitrariamente: es por eso que el concepto del objeto nace, en general, por intermedio del *tú*, que es el *yo objetivo*”. Raymond. Lausanne, 1905, págs. 414-415.

\*\*\*\* Ver T. Gompers: *Les penseurs de la Grèce*, traducido por Augusto Raymond, Lausanne, 1905, págs. 414-415.

encontramos en Feuerbach. Forel llama a la suya *teoría psico-fisiológica de la identidad* \*. A esto no hay nada que objetar, puesto que toda terminología es algo convencional. Pero como la teoría de la identidad estuvo en otro tiempo en la base de una filosofía *idealista* bien determinada, Forel habría hecho mejor denominando a su doctrina, franca y valientemente, una doctrina *materialista*. Sin embargo, como visiblemente ha conservado ciertos prejuicios contra el materialismo, ha elegido por ese motivo otra denominación. Por eso encontramos necesario señalar que la *identidad en el sentido que le da Forel*, no tiene nada de común con la *identidad en el sentido idealista* corriente.

Los "críticos de Marx" ignoran esto igualmente. En la polémica que sostuvo con nosotros, K. Schmidt atribuía a los materialistas la doctrina idealista de la identidad. En realidad, el materialismo reconoce la *unidad* del sujeto y del objeto, pero de ningún modo su identidad. Era Feuerbach quien lo había explicado ya con toda lucidez.

Según éste, la unidad del sujeto y del objeto, del pensar y del ser, no tiene sentido sino en el caso de que el hombre sea la base de esta unidad. Ello tiene todavía cierto aire de "humanismo", y la mayor parte de los que han estudiado a Feuerbach no han creído necesario reflexionar seriamente sobre el modo cómo el hombre sirve de base de unidad a las oposiciones que hemos indicado. Feuerbach lo comprende de la siguiente manera: "Solamente allí donde el pensamiento no es un sujeto por sí mismo, sino el atributo de un ser real (es decir, material), allí solo no está separado del ser" \*\*. Ahora bien; ¿en qué sistemas filosóficos el pensamiento es "sujeto por sí mismo", es decir, algo independiente de la existencia corporal del individuo pensante? La respuesta es clara: en los sistemas *idealistas*. Los idealistas transforman primero el pensamiento en una entidad autónoma, independiente del hombre (en "sujeto para sí"), para declarar, en seguida, que en esta entidad —por tener una existencia distinta, independiente de la materia— se resuelve la contradicción entre el ser y el pensamiento <sup>12</sup>. Y así es en efecto. Porque, ¿qué cosa es esta entidad? Es el *pensamiento*. Y éste tiene una existencia completamente independiente. Esta solución de la contradicción no es sino puramente formal. Se llega a ella, como ya lo hemos dicho, únicamente porque se suprime uno de los elementos de la contradicción, o sea el ser, que permanece independiente del pensar y cuando decimos que tal objeto existe ello significa que existe sólo en nuestro pensamiento. Tal era, por ejemplo, la concepción de Schelling. Para él, el pensar era el principio absoluto, de donde procedía necesariamente el mundo real, es decir, la naturaleza y el espíritu "finito". Pero, ¿cómo? ¿Qué significaba la existencia del mundo real? Nada más que su existencia en el pensamiento. Para Schelling *el universo no era más que la auto-contemplación del espíritu*

\* Ver su artículo titulado: "Die psycho-physiologische Identitätstheorie als wissenschaftliches Postulat", en la colección Festschrift, I. Rosenthal, Leipzig, 1906, 1.ª parte, págs. 119-132.

\*\* Obras, II, pág. 340.

*absoluto*. Hegel pensaba de la misma manera. Pero Feuerbach no se contenta con semejante solución, puramente formal, de la contradicción entre el pensar y el ser. Así, él demuestra que no hay ni puede haber *pensamiento independiente del hombre*, es decir, del ser real material. El pensamiento es una actividad del cerebro. "Pero el cerebro no es el órgano del pensamiento sino en tanto que él se encuentra ligado a una cabeza y a un cuerpo humanos" \*.

Se ve por lo que queda dicho en qué sentido Feuerbach consideraba al hombre como base de unidad del ser y del pensar. Es en este sentido que él mismo no es otra cosa que un ser material que tiene la facultad de pensar. Siendo tal ser, es claro que ninguno de los elementos de la contradicción debe ser suprimido en él; ni el ser, ni el pensar, ni la "materia", ni el "espíritu", ni el sujeto, ni el objeto. Estos elementos se unen en él exactamente como en un sujeto-objeto. "Yo soy y yo pienso... únicamente como un sujeto-objeto", dice Feuerbach.

Ser no significa existir en el pensamiento. En este aspecto de la filosofía de Feuerbach es mucho más clara que la de Dietzgen. "Probar que una cosa existe —dice Feuerbach— es probar que ella no existe *simplemente* en el *pensamiento*" \*\*. Esto es perfectamente justo. Pero quiere decir también que *la unidad del pensar y del ser no puede significar, en modo alguno, su identidad*.

Este es uno de los caracteres más importantes que distinguen al materialismo del idealismo.

#### IV

Cuando se dice que Marx y Engels fueron durante algún tiempo adeptos de Feuerbach, se quiere dar a entender con ello que su concepción del mundo se modificó después, diferenciándose completamente a la de Feuerbach. Esto es lo que piensa K. Diehl, quien encuentra que generalmente se exagera mucho la influencia ejercida por Feuerbach sobre Marx. Tal juicio encierra un error formidable. Aún después que Marx y Engels dejaron de seguir a Feuerbach, continuaron participando en mucho de sus concepciones filosóficas. Esto se deduce claramente de las tesis de Marx sobre Feuerbach, las cuales no refutan las ideas fundamentales de este filósofo, sino que simplemente las modifican. Pero, sobre todo, Marx pide en estas tesis que dichas ideas sean aplicadas de manera más consecuente a la interpretación de la realidad que rodea al hombre, y particularmente a la de su propia actividad. "No es el pensar el que determina el ser, sino el ser quien determina el pensar". Marx y Engels colocan este pensamiento que se encuentra

\* Obras, II, págs. 362 y 363.

\*\* Ibid., X, pág. 187.

en la base de la filosofía de Feuerbach, en la base de la interpretación materialista de la historia. El materialismo de Marx y de Engels es una doctrina mucho más amplia que el materialismo de Feuerbach. He aquí por qué estas concepciones, y particularmente su aspecto filosófico, no serán completamente claras sino para quien se dé el trabajo de averiguar la parte considerable de la filosofía de Feuerbach que ha entrado en la concepción del mundo de los fundadores del socialismo científico. Y si veis a alguien esforzarse por encontrar un "fundamento filosófico" al materialismo histórico, estad persuadidos de que en el saber de este mortal hay, a pesar de toda su profundidad, una gran laguna a este respecto.

Mas dejemos a los espíritus profundos entregados a su trabajo. Ya en su tercera tesis sobre Feuerbach, Marx aborda el problema más arduo de aquellos que debía afrontar en el dominio de la "práctica" histórica del hombre social y resolver con ayuda del justo concepto elaborado por Feuerbach, la unidad del sujeto y del objeto. Esta tesis está concebida así: "la doctrina materialista, según la cual los hombres son el producto de las circunstancias y de la educación, no tiene en cuenta el hecho de que las circunstancias son precisamente modificadas por los hombres y que el educador debe ser él mismo educado". Resuelto este problema, el *secreto* de la interpretación materialista de la historia ha sido encontrado. Pero, precisamente, Feuerbach no podía resolverlo. En el dominio de la historia él permanecía *idealista*<sup>13</sup> — como los materialistas franceses del siglo XVII — con los cuales tenía, desde luego, muchos rasgos comunes. Ha sido necesario, en este punto, que Marx y Engels construyeran todo de nuevo, utilizando el material teórico acumulado hasta entonces por la ciencia social y particularmente por los historiadores franceses de la época de la Restauración. En este aspecto, igualmente, la filosofía de Feuerbach le suministró gran número de indicaciones preciosas. Feuerbach dice particularmente: "El arte, la religión, la filosofía y la ciencia no son sino manifestaciones o revelaciones de la "esencia humana"\*\*\*". De aquí se deduce que es necesario buscar en la "esencia humana" la explicación de todas las ideologías; es decir, que la evolución de estas últimas está determinada por la de "esencia humana". ¿Pero, qué es la "esencia humana"? A ello responde Feuerbach: "La esencia humana no reside más que en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre"\*\*\*. Esto es muy vago y constituye el límite que Feuerbach nunca ha pasado<sup>14</sup>. Pero es justamente más allá de este límite que comienza el dominio de esta interpretación materialista de la historia que Marx y Engels han descubierto. Ella nos indica las causas que determinan en el curso de la evolución humana, "la comunidad, la unidad del hombre con el hombre", es decir, las relaciones mutuas que los hombres adquieren entre ellos. Este límite que *separa* a Marx de Feuerbach demuestra asimismo hasta qué punto están *próximos* uno del otro.

\* Obras, II, pág. 343.

\*\* Ibid., II, pág. 344.

Se lee en la sexta tesis sobre Feuerbach que la *esencia humana es el conjunto de todas las relaciones sociales*. Esta concepción, de mayor precisión que la de Feuerbach, revela más claramente que ninguna otra las relaciones estrechas que existen entre la concepción del mundo de Marx y la filosofía de Feuerbach.

Cuando Marx escribió esta tesis conocía ya, no solamente la ruta en la cual era necesario buscar la solución del problema, sino también la solución misma. En su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* había demostrado que las relaciones de los hombres en sociedad, "las relaciones jurídicas, lo mismo que las formas del Estado, no pueden ser explicadas por ellas mismas, ni por lo que se llama evolución general del espíritu humano; que tienen sus raíces en las condiciones materiales de la existencia, cuyo conjunto ha sido denominado "sociedad civil" por Hegel, a ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII; que la anatomía de la sociedad civil debe ser buscada en su economía".

No queda entonces por explicar sino el origen y la evolución de la economía para tener la solución completa del problema que el materialismo no había podido encontrar durante varios siglos. Esta es la explicación que ha sido dada por Marx y Engels.

Cuando hablamos de solución completa de este gran problema se comprende que no tenemos en cuenta más que su solución general, *algebraica*, aquella que el materialismo no logró encontrar por mucho tiempo. Se comprende que hablando de solución *completa* no tenemos en cuenta la *aritmética* del desarrollo social, sino su *álgebra*; no la *explicación de las causas de los diferentes fenómenos, sino la del modo cómo hay que proceder para descubrirlas*. Esto significa que la interpretación materialista de la historia tiene, sobre todo, un *valor metodológico*. Engels lo comprendía perfectamente así, cuando escribía: "Lo que nos hace falta no son tantos resultados en bruto, sino el estudio, los resultados nada significan sin el conocimiento de la evolución que a ellos conduce"\*. Es lo que no comprenden, casi siempre, ni los "críticos" de Marx — a quienes el Señor perdonará, como se dice — ni algunos de sus "adeptos", lo que es peor todavía. Miguel Angel decía de sí mismo: "Mis conocimientos engendrarán gran número de ignorantes". Esta predicción se ha cumplido, desgraciadamente en cuanto se refiere al marxismo. Son las concepciones de Marx las que en la actualidad engendran tantos ignorantes. La culpa no es, evidentemente, de Marx, sino de aquellos mismos que dicen tantas tonterías en su nombre. Para evitar esto precisamente es necesario comprender el *valor metodológico del materialismo histórico*.

\* Obras póstumas, I, pág. 477.

## V

Uno de los más grandes méritos de Marx y Engels a propósito del materialismo, es el de haber creado un *método justo*. Concentrando todos sus esfuerzos en la lucha contra el elemento *especulativo* de la filosofía de Hegel, Feuerbach no había apreciado ni utilizado debidamente el elemento dialéctico. A este propósito él declaraba: "La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo; es un diálogo entre el yo y el tú". En primer lugar, la dialéctica no tenía en Hegel el valor de "un monólogo del pensador solitario consigo mismo", y, en segundo lugar, la observación de Feuerbach definió de manera justa el *punto de partida, pero no el método de la filosofía*. Han sido Marx y Engels quienes han llenado esta laguna habiendo comprendido que, aun combatiendo la filosofía especulativa de Hegel, era necesario no ignorar su dialéctica. Algunos críticos afirman que desde los primeros tiempos que siguieron a su ruptura con el idealismo, Marx manifestaba una gran indiferencia ante la dialéctica. Pero tal opinión, que parece exacta a primera vista, se halla desmentida por el hecho señalado más arriba, de que ya en los *Deutsch-französische Jahrbücher*, Engels se ocupaba del método dialéctico como del alma misma del nuevo sistema\*\*.

En todo caso, la segunda parte de la *Miseria de la Filosofía* no deja ninguna duda sobre el hecho de que Marx, en la época de su polémica con Proudhon, apreciaba perfectamente el valor del método dialéctico y sabía servirse de él. En esta discusión, la victoria de Marx fue la de un hombre que sabía pensar dialécticamente sobre otro que no había sabido comprender la esencia de aplicar el método dialéctico al análisis de la sociedad capitalista. Y esta misma segunda parte demuestra que la dialéctica, que en Hegel tenía un carácter puramente idealista, que se conserva también en Proudhon en la medida en que éste la había asimilado, habría sido colocada por Marx sobre un *fundamento materialista*<sup>15</sup>.

Mas luego, caracterizando su dialéctica *materialista*, Marx escribía: "Para Hegel, el proceso lógico que él transforma aún en sujeto autónomo denominándolo idea, es el demiurgo de la realidad, la cual no es otra cosa que su manifestación externa. Para mí es justamente lo contrario; lo ideal no es sino lo material transformado y traducido en el cerebro humano". Esta característica presupone un acuerdo completo con Feuerbach, primero en cuanto concierne a la opinión sobre la "idea" de Hegel, y, después, en lo que se refiere a las relaciones entre el ser y el pensar. Sólo un hombre convencido de la verdad del principio fundamental de la filosofía de Feuerbach:

\* Obras, II, pág. 345.

\*\* Engels no tenía en cuenta su sola personalidad, sino por lo general, la de todos aquellos que tenían las mismas ideas: "Nos hace falta...", decía. No hay duda que Marx era de los que pensaban como él.

no es el pensar el que condiciona al ser, sino el ser el que condiciona el pensar, era capaz de "poner sobre sus pies" la dialéctica hegeliana.

Mucha gente confunde la dialéctica con la doctrina de la evolución. La dialéctica es, en efecto, una doctrina de la evolución. Pero difiere esencialmente de la "vulgar teoría de la evolución" que descansa fundamentalmente sobre el principio de que *ni la naturaleza ni la historia* dan saltos y que todos los cambios se realizan en el mundo *gradualmente*. Ya Hegel había demostrado que comprendida así, la teoría de la evolución era inconsistente y ridícula.

"Cuando se quiere representar la *aparición o desaparición* de alguna cosa —dice Hegel en el primer tomo de su Lógica— se las representa ordinariamente como una aparición o desaparición *graduales*. Sin embargo, las transformaciones del ser no consisten solamente en el cambio de una cantidad en otra, sino también en el de la cantidad en calidad, e inversamente; cambio que, al suponer la sustitución de un fenómeno por otro, constituye un ruptura de la *progresividad*". Y cada vez que hay *ruptura de la progresividad* se produce un *salto* en el curso del desarrollo. Hegel demuestra después por una serie de ejemplos con qué frecuencia se producen saltos en la naturaleza, lo mismo que la historia, y pone de manifiesto el error ridículo que sirve de base a la vulgar "teoría de la evolución". "En la base de la doctrina de la progresividad —escribe— se encuentra la idea de que lo que surge existe ya efectivamente y permanece imperceptible únicamente a causa de su pequeñez. Lo mismo cuando se habla de desaparición gradual de un fenómeno, se supone que esta desaparición es un hecho cumplido y que el fenómeno que ocupa el lugar del precedente existe ya, pero que no son perceptibles todavía ni uno ni otro... Pero de esta manera se suprime de hecho toda aparición y toda desaparición. Explicar estas fases de un fenómeno dado, por la progresividad de la transformación es referir todo a una tautología engorrosa, puesto que es considerar como realizado de antemano (es decir, como ya aparecido o desaparecido) lo que está en vías de aparecer o desaparecer".

Marx y Engels han adoptado enteramente esta concepción dialéctica de Hegel sobre la *inevitabilidad de los saltos en el proceso del desarrollo*. Engels trata de ella de una manera detallada en su polémica con Dühring, y en esta ocasión la "pone sobre sus pies", es decir, sobre una *base materialista*.

Así, por ejemplo, demuestra que el paso de una forma u otra no puede cumplirse sino por medio de un salto<sup>16</sup>. Encuentra, a este respecto, en la química moderna la confirmación del principio dialéctico de la transformación de la cantidad en calidad. En general, las leyes

\* Wissenschaft der Logik, t. I. Nuremberg, 1812, págs. 313-314.

\*\* En lo que se refiere a la cuestión de los "saltos", ver nuestro trabajo. "El infortunio del señor Tikhomirof". San Petersburgo, edición M. Malyk, págs. 6-14. (Publicado en este volumen con el título: "De los «saltos» en la naturaleza y en la historia". N. del T.).

del pensamiento dialéctico son confirmadas, según él, por las propiedades dialécticas del ser. Aquí todavía, el ser condiciona el pensar.

Sin entrar en una caracterización más detallada de la dialéctica materialista (sobre sus relaciones con la que se puede llamar lógica elemental, paralelamente a la matemática elemental, ver nuestro prefacio a nuestra traducción del folleto *Ludwig Feuerbach*)\*, recordaremos al lector que la teoría, que no veía en el proceso de la evolución más que modificaciones progresivas, y que dominó en el curso de estos últimos veinte años, ha comenzado a perder terreno aun en el dominio de la biología, donde era casi universalmente reconocida.

A este respecto, los trabajos de Armando Gautier y de Hugo De Vries parecen marcar una época. Basta decir que la teoría de las mutaciones de Vries no es otra cosa que la teoría de la evolución de las especies por saltos. (Ver su obra, en dos tomos, *Die Mutationstheorie*, Leipzig, 1901-1903; su informe *Die Mutationen und die Mutationsperioden bei der Entstehung der Arten*, Leipzig, 1901, así como sus conferencias en la Universidad de California, editadas en traducción alemana, con el título de *Arten und Varietäten und ihre Entstehung durch die Mutation*, Berlín, 1906).

Según la opinión de este eminente naturalista, el lado débil de la teoría de Darwin sobre el origen de las especies es precisamente la idea de que tal origen puede ser explicado por cambios graduales\*\*. Muy interesante y justa es igualmente la observación de De Vries cuando comprueba que la teoría de los cambios graduales que domina en la doctrina del origen de las especies ha ejercido una influencia desfavorable sobre el estudio experimental de las cuestiones de esta naturaleza\*\*\*.

Conviene agregar que en los medios naturalistas modernos y muy particularmente entre los neo-lamarckianos, se observa una difusión rápida de la teoría de la materia animada, considerada por algunos como en oposición directa con el materialismo (ver, por ejemplo, el libro de R. H. Francé: *Der heutige Stand der Darwin'schen Frage*, Leipzig, 1907), que no representa, en realidad, si es comprendida de manera justa, sino la traducción en el lenguaje naturalista moderno, de la doctrina materialista de Feuerbach, de la unidad del ser y del pensar, del objeto y del sujeto\*\*\*\*. Se puede afirmar con toda certidumbre que Marx y Engels habrían demostrado el más vivo interés por esta corriente que se manifiesta en las ciencias naturales, y que, a decir verdad, está todavía, por el momento muy insuficientemente estudiada.

Alejandro Herzen dijo, con razón, que la filosofía de Hegel, considerada por muchos como conservadora, a primera vista, es una ver-

\* Publicado en este volumen con el título: "Dialéctica y lógica". (N. del T.).

\*\* Die Mutationen, págs. 7-8.

\*\*\* Arten, etc., pág. 421.

\*\*\*\* Sin hablar de Spinoza, es necesario no olvidar que muchos materialistas franceses del siglo XVIII, se inclinaban hacia la teoría de la "materia animada".

dadero álgebra de la revolución. Sin embargo, en Hegel este álgebra permanecía sin ninguna aplicación a las cuestiones palpitantes de la vida práctica. El elemento especulativo tenía necesariamente que introducir el espíritu de conservadurismo en la filosofía del gran idealista. Algo muy diferente ocurre con la filosofía materialista de Marx. El "álgebra" revolucionaria aparece allí en toda la potencia invisible de su método dialéctico. Marx dice: "En su forma mística, la dialéctica se convirtió en una moda alemana, porque cubría de un aureola el estado de cosas existentes. En su forma racional, la dialéctica no es, a los ojos de la burguesía y de sus teóricos, otra cosa que escándalo y horror, porque, además de la comprensión positiva de lo que existe, supone igualmente la comprensión de la negación, de la desaparición inevitable del estado de cosas existente; porque considera toda forma en un aspecto de movimiento, y, por consiguiente, en su aspecto transitorio; porque no se inclina ante nada, y es, por esencia, crítica y revolucionaria".

Si se considera la dialéctica materialista desde el punto de vista de la literatura rusa, se puede decir que ella fue la primera que suministró un método necesario y suficiente para la solución de la cuestión del carácter racional de todo lo que existe, cuestión que tanto había atormentado a nuestro genial Bielinski\*. Sólo el método dialéctico de Marx, aplicado al estudio de la vida rusa, nos ha demostrado lo que había de real en esta última y lo que solamente parecía serlo.

## VI

Cuando intentamos la interpretación materialista de la historia, la primera dificultad con que tropezamos, como ya lo hemos visto, se refiere a la cuestión de saber dónde se encuentran las verdaderas causas del desarrollo de las relaciones sociales. Sabemos ya que la "anatomía de la sociedad civil" es determinada por la economía de esta última. ¿Pero qué es lo que determina esta economía?

A ello responde Marx: "En la producción social de su vida, los hombres se encuentran ligados por ciertas relaciones indispensables, independientes de su voluntad, por relaciones de producción, que corresponden a un grado determinado de la evolución de sus fuerzas productoras materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, el fundamento real sobre el cual se eleva la superestructura jurídica y política"\*\*.

\* Ver nuestro artículo "Bielinski y la realidad racional" en *Veinte años* (Obras, t. X).

\*\* Ver el prefacio del libro "Zur Kritik der Politischen Oekonomie".

Esta respuesta de Marx reduce así toda la cuestión del desarrollo de la economía a la de las causas que condicionan el desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad. Y bajo esta última forma, la cuestión se resuelve *ante todo por la indicación de las propiedades del medio geográfico*.

Hegel señala ya en su filosofía de la historia el papel importante de la "*base geográfica de la historia universal*". Pero como, según él, la causa de toda evolución es, en fin de cuentas, la idea, y como no recurría a la explicación materialista de los fenómenos sino de pasada y en casos de secundaria importancia, su concepción extremadamente justa sobre la importancia histórica del medio geográfico no podía conducirle a las fecundas conclusiones que de ella se desprenden. Ellas no han podido ser establecidas en toda su amplitud sino por el materialista Marx\*.

Las propiedades del medio geográfico determinan tanto el carácter de los productos de la naturaleza que sirven a las necesidades del hombre como los objetos que éste mismo produce con el mismo fin. En donde no existieron metales, las tribus aborígenes no pudieron pasar, con sus propios medios, de los límites de lo que llamamos la "*edad de piedra*". Asimismo, para que los *pescaadores y cazadores primitivos* pudieran pasar a la *crianza de ganado y a la agricultura* eran necesarias condiciones geográficas apropiadas, es decir, una flora y una fauna correspondientes. L. G. Morgan hace notar que, en el hemisferio occidental la ausencia de animales susceptibles de ser domesticados, así como las diferencias que existen entre las floras de los dos hemisferios, explican el curso muy diferente de la evolución social de sus habitantes\*\*.

Waitz dice, a propósito de los Pielos-Rojos de la América del Norte: "Entre ellos hay ausencia completa de animales domésticos. Este hecho es muy importante, porque constituye la razón principal que lo mantiene en un bajo nivel de desenvolvimiento"\*\*\*. Schweinfurth relata que en Africa, cuando una localidad se encuentra superpoblada, una parte de la población emigra y ocurre entonces que modifica su género de vida, según el medio geográfico: "Tribus que hasta entonces se ocupaban de agricultura se dedicaban a la caza, y otras que vivían de la crianza de animales pasan a la agricultura"\*\*\*\*. Según el mismo autor, los habitantes de una región rica en hierro, que comprende una parte considerable del Africa Central, se han puesto naturalmente a extraer y a trabajar el hierro.

Hay algo más todavía. Ya en grados más bajos de la evolución humana, las tribus entran en relación unas con otras cambiando entre ellas algunos de sus productos. Ello tiene por resultado ampliar los límites del medio geográfico, el cual influye a su vez sobre el desarrollo

\* Como ya lo hemos dicho, Feuerbach no iba en este caso más lejos que Hegel.

\*\* Die Urgesellschaft. Stuttgart, 1891, págs. 20-21.

\*\*\* Die Indianer Nordamerikas, pág. 91.

\*\*\*\* Au coeur de l'Afrique, t. I, pág. 209.

de las fuerzas productivas de cada una de estas tribus, acelerando así la marcha de este desarrollo. Como se comprende, la facilidad, más o menos grande, con que parecidas relaciones se realizan y se desarrollan depende de las propiedades del medio geográfico. Hegel decía ya que los mares y los ríos aproximan a los hombres, en tanto que las montañas los separan. Desde luego, los mares no aproximan a los hombres sino cuando el desarrollo de las fuerzas productivas ha alcanzado ya un nivel relativamente elevado. Cuando este nivel es bajo, el mar —como lo ha dicho tan justamente Ratzel— *obstaculiza* fuertemente las relaciones entre las razas que separa\*. Pero sea lo que fuere, es indudable que cuanto más variadas son las propiedades del medio geográfico, más propicias son al desarrollo de las fuerzas productivas. "No es la fertilidad absoluta del suelo —dice Marx— sino la diferenciación de este último, la variedad de sus productos naturales, las que constituyen la base natural de la división social del trabajo y las que empujan al hombre, en virtud de la variedad de las condiciones naturales en medio de las cuales vive, a variar sus necesidades y capacidades, sus medios y modos de producción"\*\*. Casi en los mismos términos que Marx, Ratzel, dice: "Lo que importa, sobre todo, no es una mayor facilidad para procurarse el alimento, sino que ciertas necesidades sean despertadas en el hombre mismo"\*\*\*. Así, pues, las propiedades del medio geográfico determinan el desarrollo de las fuerzas productivas que a su vez, determina el desarrollo de las fuerzas económicas y con ellas el de todas las otras relaciones sociales. Marx explica esto en los siguientes términos: "Las relaciones sociales que los productores contraen entre sí, las condiciones de su actividad recíproca y su participación en el conjunto de la producción difieren igualmente, según el carácter de las fuerzas productivas. La invención de un nuevo instrumento de guerra, el arma de fuego, tenía necesariamente que modificar toda la organización interior del ejército, las relaciones en el cuadro de las cuales forman los individuos un ejército y que hacen de éste un todo organizado, y, finalmente, las relaciones entre ejércitos diferentes"17.

Para hacer esta explicación más concluyente, citaremos un ejemplo. Los Masai, en Africa oriental, matan a sus prisioneros, porque —como dice Ratzel— este pueblo de pastores no tiene todavía la *posibilidad técnica* de extraer provecho de su trabajo de esclavos. Pero los Wakamba, que son *agricultores* y que viven en la vecindad de estos *pastores*, tienen el medio de explotar este trabajo, y por eso dejan con vida a sus prisioneros, *a quienes hacen esclavos*. La aparición de la esclavitud supone de este modo el hecho de que las fuerzas sociales han alcanzado un grado de desarrollo que permite *explotar* el trabajo

\* Anthropogeographie. Stuttgart, 1882, pág. 29.

\*\* Capital, t. I. 3.ª edición, págs. 524-526.

\*\*\* Völkereunde. Leipzig, 1887, t. I, pág. 56.

de los cautivos \*. Pero la esclavitud es una *relación de producción* cuya aparición señala el comienzo de la división en clases en una sociedad que no conocía hasta entonces otras divisiones que las que correspondían al sexo y a la *edad*. Cuando la esclavitud alcanza su mayor florecimiento imprime su huella sobre toda la economía de la sociedad y, por medio de ella, sobre todas las otras relaciones sociales, pero sobre todo sobre el *régimen político*. Por diferentes que fuesen los estados antiguos en cuanto a su régimen político, todos tenían un carácter común: cada uno de ellos era una organización política que expresaba y defendía únicamente los intereses de los hombres libres.

## VII

Sabemos ahora que el desarrollo de las fuerzas productivas, que, en definitiva, determina el de todas las relaciones sociales, depende de las *propiedades del medio geográfico*. Pero una vez que ciertas relaciones sociales han surgido, *ejercen, a su vez, una gran influencia sobre el desarrollo de las fuerzas productivas*. De manera que *lo que primeramente es una consecuencia se convierte, a su turno, en una causa*; entre la evolución de las fuerzas productivas y el régimen social se produce una *acción y una reacción recíprocas*, que toman en diferentes épocas las formas más variadas.

Es menester no perder de vista que el estado de las fuerzas productivas condiciona no solamente las *relaciones interiores* que existen en el seno de una sociedad, sino también sus *relaciones exteriores*. A cada grado del desenvolvimiento de las fuerzas productivas corresponde un carácter determinado del *armamento, del arte militar y, en fin, del derecho internacional*, o más exactamente, del *derecho inter-social*, entre otros, del derecho de tribu a tribu. Las tribus de cazadores no llegan a constituir organizaciones políticas de consideración, precisamente porque el bajo nivel de sus fuerzas productivas les *obliga*, según una vieja expresión rusa, a *dispersarse*, cada una para sí, en pequeños grupos sociales, en busca de su alimento. Pero cuanto más "se dispersen cada uno para sí" estos grupos sociales, tanto más inevitables son las luchas sangrientas que surgen para resolver litigios que en una sociedad civilizada podrían resolverse fácilmente por un juez de paz. Eyre relata que cuando varias tribus australianas se en-

\* Völkerkunde, I, pág. 83. Es de notar, desde luego, que reducir a la esclavitud es, a veces, en los primeros grados de la evolución, simplemente incorporar por la fuerza los prisioneros a la organización social de los vencedores, confiriéndoles los mismos derechos que a estos últimos. No existe entonces el provecho suministrado por el sobretabajo del prisionero, sino simplemente una ventaja común que se desprende de la colaboración con este último. Pero esta forma de esclavitud presupone la existencia de ciertas fuerzas de producción y de cierta organización de la producción.

encuentran en un lugar determinado con fines comunes, las relaciones que se establecen no son nunca de larga duración. Aún antes de que la falta de alimentos o la necesidad de entregarse a la caza hayan obligado a los aborígenes australianos a separarse, surgen entre ellos conflictos que degeneran rápidamente en verdaderas batallas \*.

Se comprende que semejantes luchas se produzcan por las causas más diversas. Pero es digno de mención que la mayor parte de los viajeros las atribuyan a *causas económicas*. Cuando Stanley preguntaba a los indígenas del África ecuatorial por qué hacían la guerra a las tribus vecinas ellos respondían: "Los nuestros parten de caza. Los vecinos se disponen a rechazarlos. Entonces nosotros les atacamos y ellos a su turno nos atacan y peleamos hasta que nos hayamos fatigado o hasta que uno de los campos haya quedado vencedor" \*\*. Burton dice también: "Todas las guerras de África reconocen dos causas principales: el robo de ganado o la captura de hombres" \*\*\*. Ratzel considera como probable que en Nueva Zelandia las guerras entre los indígenas no tuvieran otro móvil que el deseo de regalarse con carne humana \*\*\*\*. Mas tal inclinación marcada de los indígenas a la antropofagia se *explica* por la pobreza de la fauna neo-zelandesa.

Todos saben que la marcha de una guerra depende del armamento de las partes beligerantes. Pero el armamento se encuentra determinado por el estado de sus fuerzas productivas, por su economía y las relaciones sociales que se han constituido sobre la base de esta economía \*\*\*\*\*.

Decir que tales pueblos o tribus han sido *conquistados* por otros pueblos no es, sin embargo, explicar por qué las repercusiones sociales de su servidumbre han sido precisamente éstas y no otras. Las consecuencias sociales de la conquista de las Galias por los Romanos no fueron, en modo alguno, las mismas que las de la conquista del mismo país por los Germanos. Las consecuencias sociales de la conquista de Inglaterra por los Normandos no fueron las mismas que las que trajo consigo la de Rusia por los Mongoles. En todo estos casos la diferencia fue determinada en último análisis por la que existía entre el *régimen económico* de la sociedad sometida y la de la sociedad que la había conquistado. Cuanto más se desarrollen las fuerzas económicas de una tribu o de un pueblo, mayores son las posibilidades que tiene de armarse para la lucha por la existencia. Sin embargo, esta regla general admite muchas excepciones que merecen ser

\* Ed. J. Eyre: Manners and customs of the aborigines of the Australia. Londres, 1847, pág. 243.

\*\* Dans les ténèbres de l'Afrique, París, 1890, t. II, pág. 91.

\*\*\* Burton: Voyage aux grands laes de l'Afrique Orientale. París, 1862, pág. 666.

\*\*\*\* Völkerkunde, t. I, pág. 93.

\*\*\*\*\* Es lo que explica muy bien Engels en los capítulos del Anti-Dühring, consagrados al análisis de la teoría de la violencia. Ver igualmente *Les maîtres de la guerre*, por el teniente coronel Rousset, profesor de la Escuela Superior de Guerra. París, 1901, pág. 2.

tenidas en debida cuenta. Cuando el desarrollo de las fuerzas productivas se encuentra a un nivel muy bajo, la diferencia en el armamento de tribus que tienen grados muy diferentes de desarrollo económico —por ejemplo, pastores nómades o agricultores sedentarios— no puede ser tan grande como lo será posteriormente. Además, la progresión en la vía del desarrollo económico ejerce una influencia decisiva en el carácter de un pueblo determinado, disminuyendo su espíritu guerrero, a veces hasta un extremo que le vuelve incapaz para oponerse a un enemigo económicamente más atrasado, pero, sin embargo, más acostumbrado a la guerra. Por ello no es raro que *apacibles tribus de agricultores caigan* bajo el yugo de *pueblos belicosos*. Ratzel hace notar que los más sólidos organismos estatales son establecidos por los “pueblos semi-civilizados” por el hecho de concurrir a su formación dos elementos: agrario y pastoral, que se encuentran reunidos por la conquista. Por exacta que sea esta observación, en general, es necesario recordar que en semejantes casos —la *China* constituye un excelente ejemplo— los *conquistadores* económicamente atrasados sufren poco a poco la influencia del pueblo *conquistado*, más avanzado en el orden económico.

El medio geográfico ejerce una gran influencia, no solamente sobre las tribus primitivas, sino también sobre lo que se llama *pueblos civilizados*. Marx dice: “La necesidad de establecer un control social sobre determinada fuerza natural, de explotarla de una manera económica, de captarla, primero, y de dominarla, después, por medio de obras considerables, elevadas por el esfuerzo humano organizado, desempeña un papel muy importante en la historia de la industria. Tal fue el significado de la reglamentación de las aguas en Egipto, Lombardía, Países Bajos, Persia e Indias, donde la irrigación por medio de canales artificiales trae al suelo no solamente el agua indispensable, sino también, y al mismo tiempo, con el limo que ésta arrastra, el abono mineral de las montañas. El secreto del desarrollo de la industria en España y en Sicilia bajo la dominación árabe residía en la canalización” \*.

La doctrina de la influencia que el medio geográfico ejerce sobre la evolución histórica de la humanidad ha sido frecuentemente reducida al simple reconocimiento de la influencia *inmediata* del “clima” sobre el hombre social: se suponía que bajo la influencia del “clima” cierta “raza” se volvía amante de la libertad, mientras otra se inclinaba a sufrir pacientemente el poder de un soberano más o menos despótico y una tercera se hacía supersticiosa y caía, por consiguiente, bajo la dominación del clero, etcétera. Semejante concepción prevalece, por ejemplo, en Buckle \*\*. Según Marx, el medio geográfico actúa sobre

\* El Capital, págs. 524-526.

\*\* Ver su *History of civilisation in England*, vol. I. Leipzig, 1865, págs. 36-37. Según Buckle, “el aspecto general del país (*the general aspect of nature*), que es una de las cuatro causas determinantes del carácter particular de un pueblo, influye

el hombre por *intermedio de las relaciones de producción que nacen en un medio determinado, sobre la base de fuerzas de producción determinadas, cuya primera condición de desarrollo está precisamente representada por las propiedades de dicho medio*. La etnología moderna se adhiere cada vez más a este punto de vista y, por consiguiente, reserva a la “raza” un lugar más y más restringido en la historia de la “civilización”. “La posesión de cierto fondo de civilización —dice Ratzel— nada tiene que ver con la raza en sí”<sup>13</sup>.

Pero una vez que se ha alcanzado cierto grado de “civilización”, ésta ejerce inconstablemente su influencia sobre las cualidades físicas y psíquicas de la “raza” \*.

La influencia del medio geográfico sobre el hombre social representa una cantidad variable. La evolución de las fuerzas productivas, condicionadas por las propiedades de este medio, aumenta el poder del hombre sobre la naturaleza y, por ende, crea una relación nueva entre el hombre y el medio geográfico ambiente. Los ingleses de nuestros días reaccionan sobre este medio de modo muy diferente al de las tribus que poblaban Inglaterra en los tiempos de Julio César. Por esta razón se encuentra descartada definitivamente la objeción según la cual el carácter de la población de un país determinado no puede transformarse fundamentalmente, cuando sus condiciones geográficas permanecen las mismas.

sobre todo sobre la imaginación, y una imaginación fuertemente desarrollada engendra supersticiones, las que a su vez entorpecen el desarrollo del saber. La frecuencia de los temblores de tierra en el Perú al actuar sobre la imaginación de los indígenas ha ejercido también su influencia sobre su régimen político. Si los españoles y los italianos son supersticiosos ello se debe también a los temblores de la tierra y a las erupciones volcánicas. (Ibid., págs. 112-113). Esta acción directamente psicológica es particularmente fuerte en los primeros estadios del desarrollo cultural. Sin embargo, la ciencia moderna establece una semejanza muy notable entre las creencias religiosas de las razas primitivas colocadas en el mismo nivel de desarrollo económico. Las opiniones de Buckle, que toma de los escritores del siglo habían sido ya expresadas por Hipócrates (ver *Des airs, des eaux et des lieux*, traducción de Coray, París, 1800, párrafos 76, 85, 88, etc.).

\* Para todo lo que concierne a la raza, véase el trabajo interesante de J. Finot: *Le préjugé des races*. París, 1905. Waitz dice: “Algunas tribus negras ofrecen un ejemplo notable de la relación que existe entre la ocupación principal y el carácter nacional”. (*Anthropologie des Naturvölker*, II, pág. 107).

## VIII

Las relaciones jurídicas y políticas\* engendradas por una estructura económica dada ejercen una influencia decisiva sobre toda la psicología del hombre social. Marx dice: "Sobre las diferentes formas de la propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se erige toda una superestructura de sensaciones, de ilusiones, maneras de pensar, de concebir la vida, todas diversas y singulares en su género". El "ser" determina el "pensar". Y se puede decir que cada nuevo progreso realizado por la ciencia en la explicación del proceso del desarrollo social representa un nuevo argumento en favor de esta tesis fundamental del materialismo moderno.

Ya en 1877 Ludwig Noiré escribía: "Fue la actividad en común dirigida hacia un fin común, fue el trabajo primordial de nuestros antepasados, los que dieron nacimiento al lenguaje y a la vida cultural"\*\*. Desarrollando este notable pensamiento, L. Noiré indica que primitivamente, el lenguaje designa las cosas del mundo objetivo, no como *figuras*, sino como cosas que han tomado una figura (*nicht als Gestalten, sondern als gestaltete*), no como seres activos que ejercen una acción sino como seres pasivos que sufren la misma\*\*\*. Y explica esto por la consideración exacta de que "todas las cosas hacen su aparición en el campo visual del hombre, es decir, que adquieren para él existencia de "cosas", sólo en la medida en que sufren su acción y es conforme a ello que reciben sus nombres y apelativos\*\*\*\*. En resumen, es la actividad humana la que, según la opinión de Noiré, da su contenido a las raíces primitivas del lenguaje\*\*\*\*. Es interesante comprobar que Noiré veía el primer germen de su teoría en el pensamiento de Feuerbach de que la esencia del hombre reside en la comunidad, en la unidad del hombre con el hombre. Se ve visiblemente que ignoraba a Marx; de otro modo se habría dado cuenta de que su concepción sobre el papel de la actividad en la formación del lenguaje es muy próxima a la de aquél, quien en su teoría del conocimiento insiste

\* Para lo que se refiere a la influencia ejercida por la economía sobre las relaciones sociales, ver Engels: *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. 8.ª edición, Stuttgart, 1900; R. Hildebrand: *Recht und Sitte auf verschiedenen Kulturstufen*, 1.ª parte, Jena, 1896. Desgraciadamente, Hildebrand no sabe utilizar bien los datos económicos. El interesante trabajo de T. Achelis: *Rechtsentstehung und Rechtsgeschichte*, Leipzig, 1904, trata del derecho como producto del desarrollo social, pero no profundiza la cuestión de saber qué es lo que condiciona este desarrollo. En el libro de M. A. Vaccaro: *Les bases sociologiques du droit et de l'Etat*, París, 1898, se encuentran dispersas muchas observaciones de detalle que aclaran ciertos aspectos de la cuestión; pero, en suma, el autor mismo no se ha hecho una idea justa del asunto. Ver igualmente Teresa Labriola: *Revisione Critica delle più recenti teorie sulle origini del Diritto*, Roma, 1901.

\*\* *Der Ursprung der Sprache*, Maguncia, pág. 331.

\*\*\* Ibid., pág. 341.

\*\*\*\* Ibid., pág. 347.

\*\*\*\*\* Ibid., pág. 369.

de modo especial sobre la actividad humana, en oposición a Feuerbach, que habla preferentemente de la "contemplación".

Casi no hay necesidad de recordar, a propósito de la teoría de Noiré, que el carácter de la actividad humana en el proceso de la producción está determinado por el estado de las fuerzas productivas. Ello es evidente. Más útil es hacer notar que la influencia decisiva del modo de existencia sobre el pensamiento es particularmente visible en las razas primitivas, cuya vida social e intelectual es incomparablemente más simple que la de los pueblos civilizados. Van den Stein escribe, a propósito de los indígenas del Brasil central, que nosotros no los comprendemos más que cuando los consideramos como el producto de una sociedad basada sobre la "caza". "La fuente principal de su experiencia, dice, era su contacto con los animales, y es por medio de esta experiencia que ellos se ayudan... para explicarse la naturaleza, para formarse una concepción del mundo. Las condiciones de una vida hecha a base de la caza han determinado no solamente la concepción del mundo propia a estas tribus, sino también sus ideas morales, sus sentimientos y, anota el mismo autor, hasta sus gustos artísticos. Y vemos que exactamente ocurre lo mismo entre los pueblos pastores. Existe entre ellos lo que Ratzel llama *pastores exclusivos*, en los cuales "el tema del 90 por 100 de las conversaciones es el ganado, sus orígenes, sus costumbres, sus cualidades y sus defectos". Los desgraciados *Herrereros*, que los "alemanos civilizados" han pacificado recientemente con crueldad tan bestial, pertenecen a estos pueblos pastores exclusivos\*.

Desde el momento en que la fuente principal de experiencia era para el cazador primitivo el ganado y que toda su concepción del mundo reposaba sobre esta experiencia, no es de extrañarse que haya sido la misma fuente de donde él ha extraído el contenido de toda aquella mitología de las tribus de cazadores, que le sirve tanto de filosofía como de teología y ciencia. "Lo que caracteriza la mitología de los bosquimanos dice Andrew Lang, es el papel exclusivo que en ella desempeñan los animales. Aparte de una vieja mujer que aparece aquí o allá, en sus leyendas incoherentes, el hombre no juega en ellas ningún

\* *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, págs. 205-206.

\*\* Por lo que se refiere a los "pueblos exclusivamente pastores", ver particularmente el libro de Gustav Fischer: *Eingeborene Süd-Afrikas*, Breslau, 1872. Fischer dice: "El ideal del cafre, el objeto con que sueña, y que exalta con predilección en sus cantos, son los bueyes, es decir, su bien más precioso. Los elogios al ganado alternan en los cantos con los dedicados al jefe de la tribu, y aún en éstos es su ganado el que desempeña mayor papel (t. I, pág. 85). Los cuidados que hay que prodigar al ganado son a los ojos del cafre la tarea más honrosa (I, pág. 85); la guerra misma es una ocupación favorita del cafre sólo porque en su pensamiento ella está unida a la idea de un botín a base de ganado (I, pág. 79). "Los litigios entre los cafres se originan en disputas a propósito del ganado" (I, pág. 322). Fischer ha hecho igualmente una descripción muy interesante de la vida de los Bosquimanos cazadores (I, págs. 424 y sigs.).

papel. Según Smith los indígenas de Australia que se encuentran todavía, como los bosquímanos, en el período de la caza, tienen por dioses, principalmente, a los pájaros y a las bestias\*.

La religión de las razas primitivas no está por el momento, suficientemente explorada. Pero lo que nosotros sabemos de ellas confirma ya absolutamente la exactitud de esta breve fórmula de Feuerbach-Marx de que "no es la religión la que hace al hombre, sino el hombre el que hace la religión". Taylor dice: "Es evidente que en todos los pueblos el hombre era el tipo de la divinidad. Esto explica porqué la estructura de la sociedad humana y su gobierno se convierten en el modelo conforme al cual son representados la sociedad celeste y el gobierno de los cielos"\*\*. Esto constituye ya, sin la menor duda, una concepción materialista de la religión. Saint Simon, como se sabe, sostenía un punto de vista opuesto, que explica el régimen social y político de los antiguos griegos por sus creencias religiosas. Mucho más importante todavía es el hecho de que la ciencia comience ya a descubrir la relación causal que existe entre el desarrollo de la técnica de las razas primitivas y su concepción del mundo\*\*\*. Es evidente que preciosos y numerosos descubrimientos son de prever en este punto<sup>19</sup>.

De todas las ideologías de la sociedad primitiva, es el arte el que mejor ha sido explorado. Se han acumulado a este propósito materiales extremadamente abundantes que constituyen la prueba más inatacable y concluyente de la exactitud, y por así decirlo de la inevitabilidad de la interpretación materialista de la historia. Estos materiales son tan numerosos que no podemos enumerar aquí sino las obras más importantes de este género: Schweinfurth *Artes Africanas*, Leipzig, 1875; R. Andree, *Ethnographische Parallelen*, artículo titulado *Das Zeichnen bei den Naturvölkern*; Von den Eteinen, *Unter den Naturvölkern Zentral Brasiliens*, Berlín, 1894; C. Mallery, *Picture Writing of the American Indians - Annual Report of the Bureau of Ethnology*, Washington, 1893 (los informes para los otros años contienen datos preciosos sobre la influencia ejercida por la técnica, principalmente del arte textil, sobre la ornamentación): Hörnes, *Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa*, Viena, 1898; Ernst Crosse, *Die Anfänge der Kunst*, y su otro libro, *Kunstwissenschaftliche Studien*, Tübingen, 1900; Fryö Hirn, *Der Ursprung der Kunst*, Leipzig, 1904; Karl Bücher, *Arbeit und Rhythmus* tercera edición, 1902; Gabriel y Adr. de Mortillet, *Le Préhistorique*

\* Conviene acordar en este punto la observación de R. Andree, quien dice que el hombre representa, primitivamente, sus dioses bajo el aspecto de animales. "Cuando se llega más tarde a concebir los animales con atributos antropomórficos, los mitos de la metamorfosis de los hombres en animales comienzan a manifestarse". (*Ethnographische Parallele und Vergleiche*. Neue Folge, Leipzig, 1889, pág. 116). La aparición de las ideas antropomórficas sobre los animales supone ya un nivel relativamente más elevado del desarrollo de las fuerzas productivas. Comparar igualmente Frobenius: *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar, 1898, pág. 24.

\*\* *La civilisation primitive*, París, 1876, t. II, pág. 322.

\*\*\* Comparar G. Schurz: *Vorgeschichte der Kultur*. — Leipzig y Viena, 1909, págs. 559-564. Volveremos sobre este tema en otra ocasión.

París, 1900, pág. 217-230; Hörnes, *Der Diluviales Mensch in Europa*, Brunswick, 1903; Sophus Müller, *L'Europe Préhistorique*, traducido del danés por Em. Philippot, París, 1907; Rich Wallaschek, *Anfänge der Tonkunst*, Leipzig, 1903.

Se verá por las tesis que siguen y que tomamos de los autores que acabamos de citar, cuáles son las conclusiones a las que llega la ciencia moderna en la cuestión del nacimiento del arte.

Hörnes dice: "El arte ornamental no puede desarrollarse sino partiendo de la actividad industrial que constituye la condición material previa... Pueblos sin ninguna industria no tienen ornamentación y no pueden tenerla".

Von den Steinen estima que el dibujo (*Zeichnen*) tiene su origen en los signos (*Zeichen*) adoptados con fines prácticos para designar los objetos.

Bücher llega a la misma conclusión de que "el trabajo, la música y la poesía han debido, en su período primitivo, formar una amalgama única, pero que el elemento fundamental de esta trinidad era el trabajo, en tanto que los otros dos no tenían sino un valor accesorio". A su juicio, "el origen de la poesía debe ser buscado en el trabajo". Observa que ninguna lengua dispone en orden rítmico las palabras que forman una proposición. Resulta, pues, imposible que los hombres hayan llegado al lenguaje poético cadencioso por el empleo de su lenguaje ordinario. A ello se oponía la lógica interna de este último. Pero, ¿cómo explicar el nacimiento del lenguaje rimado? Bücher supone que los movimientos rítmicos y coordinados del cuerpo han comunicado al lenguaje con imágenes las leyes de su coordinación. Es tanto más plausible esta concepción cuanto que en los grados inferiores de la evolución estos movimientos rítmicos se acompañan habitualmente de canto. Pero, ¿cómo explicar la coordinación de los movimientos corporales? Por el carácter de los procesos de producción. Así, pues, "el secreto de la versificación reside en la actividad productora"\*.

R. Wallaschek, formula su concepción sobre el origen de las producciones escénicas entre las razas primitivas en los siguientes términos\*\*.

"Los temas de estos juegos escénicos eran:

1.º La caza, la guerra, el canotaje (entre los cazadores, la vida y las costumbres de los animales; pantomimas de carácter animal y máscaras)\*\*\*.

2.º La vida y las costumbres del ganado (entre los pueblos pastores).

3.º El trabajo (entre los agricultores: las semillas, la trilla, el cuidado de las viñas)".

\* *Arbeit und Rhythmus*, pág. 342.

\*\* *Anfänge der Tonkunst*, pág. 257.

\*\*\* Figurando también, ordinariamente, animales.

“En la representación participa la tribu entera (coro), que canta y acciona. Se cantan palabras cualesquiera, pues el contenido de los cantos los constituye precisamente la parte escénica (pantomima). Se representan sólo los actos de la vida cotidiana, cuyo cumplimiento es absolutamente necesario en la lucha por la existencia”. Wallaschek dice que durante semejantes representaciones, en gran número de tribus, el coro estaba dividido en dos partes, colocadas una frente a otra. “Tal era, agrega, el aspecto primitivo del drama griego que en su origen fue igualmente una pantomima de carácter animal. El animal, que representaba el mayor papel en la vida económica de los griegos, era la cabra (de ahí la palabra tragedia, que viene de *tragos*, macho cabrío).

Casi no es posible imaginar una ilustración más brillante a la tesis de que no es el ser quien está determinado por el pensamiento, sino el pensamiento por el ser.

## IX

La vida económica se desarrolla bajo la influencia del incremento de las fuerzas productivas. Esto implica porqué las relaciones que existen entre los hombres en el proceso de producción se transforman y, con ellas, el estado psíquico humano. Marx dice: “En cierto grado de su evolución, las *fuerzas productoras* de la sociedad resultan en contradicción con las relaciones de producción que existen en el seno de esta sociedad, o, en términos jurídicos, con las relaciones de propiedad, en el cuadro de las cuales aquéllas habían evolucionado. De formas que favorecen la evolución de las fuerzas productivas estas relaciones se transforman en cadenas que traban estas últimas. Comienza entonces una época de revolución social. Con la transformación de la base económica, toda la formidable superestructura edificada sobre ella se transforma a un ritmo, ya lento, ya acelerado. Ninguna formación social desaparece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productoras que en ella encuentran suficiente espacio, ni se establecen jamás nuevas relaciones de producción en lugar de las precedentes, mientras que las condiciones materiales indispensables a su existencia no hayan madurado en el seno mismo de la vieja sociedad<sup>20</sup>. Y es que la humanidad nunca se plantea sino problemas que puede resolver, ya que, apreciando de cerca la cuestión, se encontrará que el problema no se presenta sino allí donde las condiciones necesarias a su solución existen ya o están, por lo menos, en vías de aparición”<sup>\*</sup>.

Tenemos de este modo ante nosotros un verdadero “álgebra”, un “álgebra” puramente materialista de la evolución social. En este

álgebra hay lugar tanto para los “saltos” —de la época de revolución social— como para las *transformaciones graduales*. Las transformaciones graduales que se producen desde el punto de vista cuantitativo, en las propiedades de un orden de cosas dado, llegan, finalmente, a una transformación de la calidad, es decir, de la desaparición del *antiguo modo de producción* —o de la antigua formación social, según la expresión empleada por Marx en este caso— y a su reemplazo por un nuevo modo de producción. Según Marx, los modos de producción antiguo, oriental, feudal y burgués contemporáneo pueden ser considerados, de manera general, como épocas consecutivas (“progresivas”) de la evolución económica de la sociedad. Pero es necesario creer que después de haber conocido el libro de Morgan sobre la sociedad primitiva, Marx ha modificado su concepción de la relación existente en el modo de producción *antiguo* y el modo de producción *oriental*. En efecto, la lógica del desarrollo económico del modo *feudal* de producción ha llevado a la revolución social que ha marcado el triunfo del *capitalismo*. Pero la lógica del desarrollo económico de la *China* o del *Egipto antiguos*, por ejemplo, no ha conducido en modo alguno a la aparición del modo *antiguo* de producción. En el primer caso existen dos fases del desarrollo, *apareciendo la una a continuación de la otra y siendo ésta engendrada por aquélla*, en tanto que el segundo caso nos presenta más bien dos *tipos coexistentes* de desarrollo económico. La *sociedad antigua* ha sucedido a la *organización social por clanes*, mientras que ésta ha precedido al advenimiento del *régimen social* oriental. Cada uno de estos dos tipos de organización económica hizo su aparición como resultado del crecimiento de las fuerzas productoras que se había efectuado en el seno de la organización social basada en el clan y que, debía, finalmente, traer la descomposición de esta organización. Y si estos dos tipos difieren considerablemente el uno del otro, sus signos distintivos principales se han formado *bajo la influencia del medio geográfico*. En un primer caso, éste imponía a la sociedad, que había alcanzado un grado determinado de desarrollo de las fuerzas productoras, un determinado conjunto de relaciones de producción y, en el segundo caso, otro muy distinto del primero.

El descubrimiento de la *organización* en clanes está llamado evidentemente a jugar el mismo papel que el de la célula en biología. Hasta tanto Marx y Engels no tuvieron conocimiento de la organización del clan, su teoría de la evolución social no podía dejar de presentar lagunas importantes, como lo ha reconocido luego Engels mismo.

Pero dicho descubrimiento, que por primera vez permitía comprender los estadios inferiores de la evolución social, no ha sido más que un argumento nuevo y *poderoso en favor* de la interpretación materialista de la historia y no en contra de ella. Tal descubrimiento ha permitido comprender mucho mejor el proceso de las primeras fases del ser social, así como la manera cómo este último determinaba entonces el pensamiento social, y por ello mismo ha iluminado de modo

\* Prefacio a la Crítica de la economía política.

extraordinario la concepción de que el pensamiento social está determinado por el ser social.

Desde luego nos referimos a ésto sólo de paso. La cuestión principal sobre la cual es necesario fijar la atención, es la indicación hecha por Marx de que las relaciones de propiedad establecidas en un grado determinado del desarrollo de las fuerzas productoras favorecen durante cierto tiempo el *crecimiento de estas fuerzas*, y luego comienzan a *trabarlo* \*. Aunque un estado determinado de fuerzas productoras sea la causa que suscita relaciones determinadas de producción, y, en particular, de propiedad, una vez que estas últimas han aparecido como *consecuencia de la causa indicada*, comienzan a su vez a influir sobre la misma. Se establece así un sistema de acción y reacción recíprocas entre las fuerzas productoras y la economía social. Por otra parte, viene a edificarse sobre la base económica de toda una superestructura de relaciones sociales, así como de sentimientos y de concepciones del mismo orden. Ahora bien, como esta superestructura comienza también por favorecer el desarrollo económico para *trabarlo* después, se establece igualmente una acción y una reacción recíprocas entre la superestructura y la base. Este hecho resuelve enteramente el misterio de todos aquellos fenómenos que, a *primera vista*, parecen contradecir la tesis fundamental del materialismo histórico.

Todo lo que ha sido dicho hasta ahora por los "críticos" de Marx sobre el pretendido carácter unilateral del marxismo y su desprecio por todos los "factores" de la evolución social que no sea factor económico, proviene simplemente de la incomprensión de aquellos sobre el papel que Marx y Engels reservan a la *acción y a la reacción recíprocas entre la "base" y la "superestructura"*. Para convencerse de la poca importancia que Marx y Engels asignan, por ejemplo al factor político, basta leer las páginas del *Manifiesto Comunista*, donde se trata del movimiento de emancipación de la burguesía. Se dice en ellas: "Clase oprimida por el despotismo feudal, asociación armada gobernándose ella misma en la comuna, aquí libre república municipal; allá tercer estado tributario de la monarquía; luego, durante el período manufacturero, contrapeso de la nobleza en las monarquías limitadas o absolutas, piedra angular de las grandes monarquías, la burguesía, desde el establecimiento de la gran industria y del mercado mundial, se ha apoderado por fin, de modo exclusivo, del poder po-

\* Volvamos a la esclavitud. En un cierto nivel ella contribuye al desarrollo de las fuerzas productoras, pero después comienza a *trabarlo*. Su desaparición entre las naciones civilizadas de Occidente es la consecuencia de su desarrollo económico. (Sobre la esclavitud ver la interesante obra del profesor Et. Cicotti: *Il tramonto della schiavitù*, Turín, 1899).

J. H. Speke dice en *Les Sources du Nil* (París, 1865, pág. 21), que entre los negros, los esclavos estiman que evadirse es cometer con el dueño que ha dado dinero por ellos una acción infamante y contraria al honor. A ello es necesario agregar que estos mismos esclavos consideran su situación como más honrosa que la del trabajador asalariado. Semejante manera de pensar corresponde a este período de la sociedad, "en donde la esclavitud existe todavía como un fenómeno de progreso".

lítico en el Estado representativo moderno. El gobierno moderno no es más que un comité administrativo de los negocios comunes de la clase burguesa".

La importancia del "factor" político aparece aquí con nitidez extraordinaria —no faltando "críticos" que la consideran exagerada. Pero el origen y el poder de este factor, así como la manera como ejerce su acción en cada período dado del desarrollo de la sociedad burguesa, son explicadas en el *Manifiesto Comunista* por la marcha del desarrollo económico y, por consiguiente, la variedad de los "factores" *no perjudican en nada a la unidad de la causa inicial*.

Es indudable que las relaciones políticas influyen sobre el movimiento económico; pero no lo es menos que *antes de influir sobre el movimiento son creadas por él*.

Es necesario decir otro tanto del estado *psíquico* del hombre social de aquello que Stammler llamaba, de una manera un poco unilateral, los *conceptos sociales*. El *Manifiesto* demuestra, sin dejar lugar a dudas, que sus autores habían comprendido bien el valor del "factor" ideológico. Vemos sin embargo, según el mismo *Manifiesto* que si el "factor" ideológico desempeña un papel importante en el desarrollo de la sociedad, *el mismo es previamente creado por este desarrollo*.

"Cuando el mundo antiguo estuvo a punto de perecer, *las viejas religiones fueron vencidas por la religión cristiana*. Cuando las ideas cristianas sucumbieron frente a las ideas de progreso del siglo XVIII, la sociedad feudal libraba una lucha a muerte con la burguesía, entonces revolucionaria". En el caso que nos interesa, el último capítulo del *Manifiesto* es todavía más convincente. Sus autores dicen en él que sus compañeros de ideas aspiran a inculcar a los obreros, tan netamente como sea posible, la conciencia del antagonismo que existe entre los intereses de la burguesía y los del proletariado. Se comprende bien que quien no concede importancia al "factor" ideológico no tiene razón para aspirar a formar conciencia de una cuestión determinada en no importa qué grupo social.

## X

Citamos el *Manifiesto* de preferencia a los demás escritos de Marx y Engels, porque él se refiere a la primera época de su actividad, en la que, según lo aseguran algunos de sus "críticos", tenían una manera "unilateral" de comprender las relaciones existentes entre los diferentes "factores" del desarrollo social. Vemos así claramente que en esta época también Marx y Engels se distinguían no por una "*manera unilateral*" de comprender las cosas, si no más bien por una tendencia al monismo, por una repugnancia hacia aquel eclecticismo que se hacía tan evidente en las observaciones de los señores "críticos".

No es raro que se haga referencia a dos cartas de Engels, publicadas en el *Sozialistischer Akademiker* y escritas una en 1890 y la otra en 1894. El señor Bernstein se ha apoderado con júbilo de estas dos cartas, cuyo contenido constituiría, según dice, un testimonio evidente de la evolución que se habría producido en las opiniones del amigo y colaborador de Marx. Extrae de ellas dos pasajes, a su juicio los más convincentes, que nosotros creemos necesario reproducir, ya que ellos demuestran precisamente lo contrario de lo que ha pretendido probar el señor Bernstein.

Dice el primero de estos pasajes: "Existen por consiguiente, innumerables fuerzas que se entrecruzan, un número infinito de paralelogramos de fuerzas, que dan una *resultante*, el acontecimiento histórico, el cual puede, a su vez ser considerado como producto de una potencia que actúa como un todo, sin conciencia ni voluntad. Porque lo que cada uno quiere separadamente es impedido por los demás, y lo que de ello resulta es algo que nadie ha deseado". (Carta, de 1890).

He aquí ahora el otro pasaje: "El desarrollo económico, jurídico, filosófico, literario, artístico, etc., reposa sobre el desarrollo económico. Pero todos reaccionan, conjunta y separadamente, uno sobre el otro y sobre la base económica". (Carta de 1894). El señor Bernstein ha encontrado que "ésto suena algo diferente" al prefacio de la obra *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, que hace resaltar la relación que existe sobre la "base" económica y la "superestructura" que se erige sobre esta última. Pero, ¿por qué es diferente? En realidad, el pasaje citado no hace sino repetir lo que se dice en el prefacio en cuestión. Ese desarrollo político u otro reposa sobre el desarrollo económico. Evidentemente el Sr. Bernstein ha comprendido el prefacio de *Zur Kritik* en forma un poco diferente, es decir, en el sentido de que la superestructura social e ideológica que viene a colocarse sobre la "base económica", no ejerce ninguna influencia sobre ella. Pero sabemos ya que no hay nada más erróneo que una manera semejante de comprender el pensamiento de Marx. Y los que han seguido de cerca los ensayos "críticos" del señor Bernstein no podían sino alzarse de hombros al ver que el hombre que en otra época no había propuesto la tarea de popularizar la doctrina de Marx no se tomaba el trabajo, o más exactamente, era incapaz de comprender previamente esa doctrina.

En la segunda carta de las citadas por el señor Bernstein existen pasajes que dilucidan el sentido causal de la teoría histórica de Marx, mucho más importantes tal vez que las líneas tan mal comprendidas por aquél y que acabamos de citar. Uno de estos pasajes está concebido en estos términos: "No hay entonces un efecto automático de la situación económica, como algunos gustan figurárselo por comodidad. Son los hombres los que hacen su propia historia, pero en un medio dado que los condiciona (in einem gegebenen, sie bedingenden Milieu), sobre la base de relaciones efectivas determinadas. Entre estas últimas son, sin embargo, aquéllas de orden económico las que tienen, al fin y al

cabo, cualquiera que sea la influencia ejercida sobre ellas por las de orden político e ideológico, una acción decisiva, y constituyen el hilo conductor que permite comprender el conjunto del sistema".

Entre la gente que interpreta la doctrina histórica de Marx y Engels, en el sentido de que "hay un efecto automático de la situación económica", se encontraba igualmente, como acabamos de verlo, el señor Bernstein, en la época en que era todavía "otrodoxo". Entre ella es necesario enrollar también a un gran número de "críticos" de Marx, que han retrocedido "*del marxismo al idealismo*". Estos espíritus profundos dan prueba de una gran suficiencia cuando descubren y demuestran a esos espíritus "unilaterales" que son Marx y Engels que la historia la hacen los hombres y no el movimiento automático de la economía. Hacen así a Marx la ofrenda de un bien que a éste sólo pertenece, y no sospechan aún, en su increíble ingenuidad, que *el Marx que ellos "critican"* nada tiene de común, excepto el nombre, con el verdadero Marx, pues aquél no es sino el producto de su propia comprensión que es en ellos verdaderamente "multilateral". Es natural que los "críticos" de esta especie hayan sido absolutamente incapaces de "completar" y "corregir" en alguna forma el materialismo histórico. Por eso no nos ocuparemos más de ellos, prefiriendo vérnosla con aquéllos que formularon las bases de esta teoría.

Es de mucha importancia dejar constancia de que cuando Engels repudiaba, poco antes de su muerte, la manera "automática" de concebir la acción histórica de la economía, *no hacía sino repetir* —casi en los mismos términos— *y comentar lo que Marx había ya escrito en 1845, en la tercera tesis sobre Feuerbach, que hemos reproducido más arriba*. Marx reprochaba al materialismo anterior a él, haber olvidado que "si de un lado los hombres son un producto del medio, éste es, por otra parte modificado precisamente por aquéllos". La tarea del materialismo en el dominio de la historia, tal como Marx la concebía, consistía, por consiguiente, en explicar *de qué manera el "medio" puede ser modificado por los hombres, que son ellos mismos, productos de este medio*. Y Marx encontraba la solución de este problema precisando las relaciones de producción que se establecen bajo el dominio de condiciones independientes de la voluntad humana. Las relaciones de producción son las que se establecen entre *los hombres en el proceso social de la producción*. Decir que las relaciones de producción se han modificado, es decir que las relaciones existentes *entre los hombres* en el proceso en cuestión *se han modificado*. El cambio de estas relaciones no puede cumplirse "automáticamente", es decir, *independientemente de la actividad humana*, porque esas relaciones son de aquéllas que se establecen *entre los hombres en el proceso de su actividad*.

Pero estas relaciones pueden transformarse —y se transforman, en efecto, frecuentemente— en una dirección muy distinta de aquélla en que los hombres quisieran modificarlas. El carácter de la "estructura económica" y el sentido en el cual se transforma, no dependen de la voluntad humana, sino del estado de las fuerzas productoras y de la naturaleza misma de los cambios que se realizan en las relaciones de

producción y que resultan necesarios para la sociedad a consecuencia del desarrollo de dichas fuerzas. Engels explica ésto en los siguientes términos: "Los hombres hacen ellos mismos su propia historia; pero hasta ahora, aún en las sociedades bien delimitadas, no lo han hecho con una voluntad de conjunto ni según un plan general. Sus aspiraciones se entrecruzan y es por ello que en todas las sociedades análogas reina la *necesidad*, siendo el azar el complemento y la forma bajo la cual se manifiesta". La actividad humana se define aquí no como una actividad libre sino como necesaria, es decir, *conforme a leyes y pudiendo ser objeto de un estudio científico*. Así, pues, el materialismo histórico, aunque afirma en toda ocasión que el medio es modificado por los hombres, ofrece al mismo tiempo, y por primera vez, el medio de considerar el proceso de esta modificación desde el *punto de vista de la ciencia*. Esta es la razón por la cual nosotros tenemos el derecho de decir que la interpretación materialista de la historia suministra los *prolegómenos* indispensables a toda doctrina sociológica *que aspirará el título de ciencia*.

Esto es tan cierto que, en la actualidad, todo estudio de un aspecto cualquiera de la vida social sólo llega a adquirir un *valor científico*, en la medida que se aproxima a la explicación materialista de su objeto. Y a pesar de la famosa "resurrección del idealismo" en sociología, tal explicación se hace cada vez más corriente en cuantas oportunidades los sabios no se entregan a meditaciones edificantes y a grandilocuentes discursos sobre el "ideal", sino a la tarea de descubrir el lazo de unión causal entre los fenómenos. En la actualidad, muchas personas que no solamente no son partidarias de la concepción materialista de la historia sino que aun no tienen la menor idea de ella, se declaran materialistas en sus investigaciones históricas. Ocurre entonces que su ignorancia o su prevención contra dicha concepción materialista, impidiéndoles comprenderla bajo todos sus aspectos, les lleva a lo que conviene llamar concepciones unilaterales y estrechas.

## XI

He aquí un ejemplo. Hace diez años, el célebre sabio francés Alfredo Espinas —sea dicho entre paréntesis gran adversario de los socialistas actuales— publicaba los *Orígenes de la Tecnología*, "estudio sociológico" extremadamente interesante al menos por la idea que desarrolla. Partiendo de las tesis puramente materialista de que en la historia de la humanidad, la *práctica* precede siempre a la *teoría*, examina en su obra la influencia de la *técnica* sobre el desarrollo de la *ideología*, es decir de la religión y de la filosofía, en la Grecia antigua. Llega a la conclusión de que en cada período de este desarrollo la concepción del mundo de los antiguos griegos estaba determinado por el estado de sus fuerzas productoras. Esto constituye, desde luego, un resultado de interés e importancia. Pero aquél que tenga el hábito

de aplicar el método materialista a la comprensión de los fenómenos históricos encontrará, por cierto, que la idea expresada en el "estudio" de Espinas es demasiado unilateral, por la simple razón de que el sabio francés no ha prestado interés a los "factores" del desarrollo de la ideología, tales como, por ejemplo, la lucha de *clases*. No obstante, este factor tiene una importancia verdaderamente considerable.

En la sociedad primitiva, que ignora la división en clases, la actividad productora ejerce una influencia *directa* sobre la concepción del mundo y sobre el gusto estético. La ornamentación recibe sus motivos de la técnica y la danza —el arte quizás más importante en una sociedad semejante—, se limita a menudo a reproducir un proceso de producción. Esto se hace particularmente evidente en las tribus de cazadores colocados en el más bajo grado de desarrollo accesible a nuestra observación\*. Por esto nos hemos referido principalmente a estas tribus cuando hemos tratado de la dependencia en que se encuentra el estado *psíquico* del hombre primitivo con respecto a su *actividad económica*<sup>21</sup>. Pero en una sociedad dividida en clases, la influencia directa de esta actividad sobre la ideología se vuelve menos aparente. Ello es fácilmente comprensible. Si, por ejemplo, cierto género de danza ejecutado por la australiana indígena, reproduce figuradamente su *trabajo de recolección de las raíces*, se comprende que ninguna de las elegantes danzas que servían a la diversión de las bellas mundanas de Francia, en el siglo XVIII, podía ser la figuración de un trabajo productivo, puesto que ellas no se ocupaban de trabajo alguno de este género prefiriendo entregarse a "la ciencia del dulce amor". Para comprender la danza de la australiana indígena, es suficiente conocer el papel que desempeña en la vida de una tribu australiana la recolección, por las mujeres, de las raíces de plantas salvajes.

Pero para comprender, por ejemplo el minué, no es necesario conocer la economía de Francia en el siglo XVIII. Y en este caso nos encontramos en presencia de una danza que es la *psicología de una clase no productora*. La gran mayoría de los "usos y conveniencias" de lo que se llama la buena sociedad se explica por este mismo género de psicología. Así, pues, el "factor" económico cede aquí su lugar al factor *psicológico*. Pero no olvidemos que el advenimiento de clases no productoras en la sociedad es el resultado del desarrollo económico de éstas. Ello quiere decir que el "factor" económico conserva enteramente su valor predominante, aún en el caso en que él ceda su lugar a otros. Por el contrario, es entonces, precisamente, cuando este valor se hace sentir mejor, puesto que es en tal oportunidad que están determinados por él la *posibilidad y los límites de la influencia de los otros factores*\*\*.

\* Los pueblos cazadores habían sido precedidos por los pueblos recolectores de frutos y raíces, *Sammelvölker*, según la expresión empleada ahora por los sabios alemanes. Pero todos los pueblos salvajes que conocemos han franqueado ya esta etapa del desarrollo.

\*\* He aquí un ejemplo de otra naturaleza: El "factor de la población", según la expresión empleada por A. Kost (ver su obra *Les facteurs de population dans le développement social*, París, (1910), ejerce indudablemente una gran influencia

Esto no es todo, sin embargo. La clase superior mira a la inferior con un desprecio no disimulado, no obstante que ella toma parte en el proceso de producción en calidad de clase dirigente. Ello se refleja igualmente en la ideología de las clases en cuestión. Los romances franceses de la Edad Media, y particularmente las canciones de gesta, pintan a los campesinos de entonces con los colores más ingratos. He aquí un ejemplo:

Li vilain sont de laide forme  
Ainc si tres laide ne vit home;  
Chaucuns a XV piez de granz.  
En auques ressemblent jaianz.  
Mais trop sont de laide maniere;  
Bocu sont devant et derriere\*.

Pero los campesinos, como se comprende, tenían de sí una idea totalmente diferente. Mostrándose indignados ante el desprecio de los señores, cantaban:

Nous sommes des hommes, tout comme eux,  
Et capables de souffrir tout autant qu'eux,

y así por el mismo estilo.

Además, preguntaban: "Cuando Adán trabajaba la tierra y Eva hilaba, ¿dónde estaba el gentilhombre?" En suma, cada una de las dos clases juzgaba la cuestión desde su propio punto de vista, cuyo carácter particular se hallaba condicionado por la situación que ellas ocupaban en la sociedad. La lucha de clases imprimía sus huellas en la psicología de las partes en lucha, y esto era así, naturalmente, no sólo en la Edad Media ni sólo en Francia. Cuanto más agudizaba la lucha de clases en un país y en una época dados, tanto mayor era su influencia sobre la psicología de las clases en lucha. Quien quiera estudiar la historia de las ideologías de una sociedad dividida en clases tiene que consagrar toda su atención a esta influencia. De otro modo no llegará a comprender nada. Ensayad una explicación económica directa de la aparición de la escuela de David en la pintura francesa del siglo XVIII y concluiréis en un resultado que no será más que un contrasentido molesto y ridículo. Pero considerad esta escuela como un reflejo ideológico de la lucha de clases que se desarrollaba en el seno de la sociedad francesa en vísperas de la gran revolución y la cuestión cambiará en

sobre el desarrollo social. Pero Marx tiene perfecta razón cuando dice que las leyes abstractas de la multiplicación no existen más que para los animales y las plantas. El crecimiento (o la disminución) de la población en la sociedad humana depende de su organización, la cual está determinada por la estructura económica de la misma. Ninguna "ley abstracta" de multiplicación explicará en nada el hecho de que la población de la Francia actual casi no aumente. Gran error el de aquellos sociólogos y economistas, que ven en el crecimiento de la población la causa inicial del desarrollo social. (Ver A. Loria, *La Legge di popolazione ed il sistema sociale*, Sienna, 1882).

\* Comparar *Les classes rurales et le régime domanial en France au moyen age*, por Henri Sée. París, 1901, pág. 554. Ver igualmente Fr. Meyer: *Die Stände, ihr Leben und Treiben*. Marburg, 1882, pág. 8.

seguida de aspecto. Ocurrirá entonces que cualidades del arte de David, que podía creerse en absoluto fuera de la economía social, a la que ningún lazo le uniría, se harán perfectamente comprensibles<sup>22</sup>.

Es necesario decir otro tanto de la historia de las ideologías en la antigua Grecia, en la cual se ha dejado sentir profundamente la influencia de la lucha de clases. Es precisamente la circunstancia de que Espinas apenas haya hecho resaltar esta influencia, en su interesante estudio, lo que da a sus importantes conclusiones un carácter demasiado unilateral. Se podrían seguir citando numerosos ejemplos semejantes, y todos ellos testimoniarían que la influencia del materialismo de Marx sobre estos sabios habría sido altamente provechosa, porque ella les habría llevado a considerar otros "factores", además del técnico y económico. Esto podría parecer una paradoja, pero es una verdad incontestable que no nos asombrará si recordamos que aunque, según Marx todo movimiento social es explicado por el desarrollo económico de la sociedad, no lo es sino en último análisis, es decir, que tal movimiento presupone la acción intermediaria de una serie de otros "factores".

## XII

Otra tendencia comienza a delinearse actualmente en la ciencia moderna, opuesta a la que acabamos de señalar en Espinas. Es la de explicar la historia de las ideas por la exclusiva influencia de la lucha de clases. Esta novísima tendencia, por el momento todavía poco marcada se ha desarrollado bajo la influencia directa del materialismo histórico de Marx. La encontramos en las obras del autor griego A. Eleutheropoulos cuya principal obra *Wirtschaft und Philosophie (t. I. Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechentums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände, y t. II, Die Philosophie und die Lebensauffassung der germanisch-römischen Völker)* ha aparecido en Berlín en 1900. Eleutheropoulos sostiene que la filosofía de cada época expresa la concepción del mundo y de la vida (*Lebens- und Weltanschauung*) propia a cada una de ellas. Esta concepción no es muy nueva. Hegel decía ya que cada sistema de filosofía no es sino la expresión ideológica de su época. Según él, las particularidades de las diferentes épocas, y, por consiguiente, las fases correspondientes al desarrollo de la filosofía, estaban determinadas por el movimiento de la idea absoluta, en tanto que, según Eleutheropoulos, cada época se caracteriza, ante todo, por el estado económico que le corresponde. La economía de cada pueblo determina su concepción del mundo, y ésta encuentra su expresión, entre otras, en la filosofía. Al mismo tiempo que se transforma la base económica de la Sociedad, se transforma su superestructura ideológica. Pero como el desarrollo económico conduce a la división de la sociedad en clases y a la lucha entre ellas, la concepción del mundo propia a

una época determinada no tiene carácter uniforme: difiere según las clases y se modifica según la situación, las necesidades, las aspiraciones de estas clases y las vicisitudes de la lucha entre ellas. Tal es el punto de vista de Eleutheropoulos sobre toda la historia de la filosofía, que merece, sin duda la mayor atención y una aprobación absoluta. Desde hace largo tiempo se comprobaba ya en la literatura filosófica cierta tendencia a no aceptar el viejo método que consiste en considerar a la historia de la filosofía como la simple filiación de los sistemas filosóficos. En su trabajo publicado hacia 1890 y consagrado a la cuestión de saber cómo es necesario estudiar la historia de la filosofía, el conocido escritor francés Picavet declara que semejante filiación explica, en realidad, muy poca cosa \*. Se podría saludar la aparición del libro de Eleutheropoulos como un nuevo paso adelante en la historia de la filosofía y una victoria del materialismo histórico aplicado a una de las ideologías más distanciadas de la economía. Pero, desgraciadamente, Eleutheropoulos no da pruebas de un gran arte en el manejo del método dialéctico de este materialismo. Ha simplificado al extremo los problemas que se le plantean y no ha podido, por consiguiente, encontrarles sino soluciones muy unilaterales y, por lo tanto, muy poco satisfactorias.

Tomemos por ejemplo a Xenófanes. Según Eleutheropoulos, aquél fue, en filosofía, el intérprete de las aspiraciones del proletariado de la antigua Grecia. El Rousseau de su época \*\*. Era partidario de una reforma social en el sentido de la igualdad de todos los ciudadanos y su teoría de la *unidad del mundo* no era sino la base teórica de sus proyectos de reformas \*\*\*. Sobre esta base venían a edificarse todos los detalles de su filosofía, comenzando por su concepción de la divinidad, para terminar en aquélla según la cual nuestros sentidos nos dan una representación ilusoria del mundo exterior \*\*\*\*.

La filosofía de Heráclito el Oscuro había sido engendrada por la reacción de los aristócratas contra las aspiraciones revolucionarias del proletariado griego. La igualdad universal es imposible; la naturaleza misma hace a los hombres desiguales. Cada uno debe contentarse con su suerte. Dentro del Estado es necesario tender no a la subversión del orden establecido, sino a suprimir lo arbitrario, hecho posible lo mismo bajo la dominación de *algunos* que bajo la de la *masa*. El poder debe pertenecer a la *ley*, en la cual la *ley divina* encuentra su expresión. La ley divina no excluye la unidad; pero la unidad conforme a esta ley es la unidad de los *antagonismos*. Es por eso que la realización de los proyectos de Xenófanes sería una infracción a la ley divina. Desarrollando este pensamiento y apoyándose en otros argumentos, Heráclito ha creado su doctrina dialéctica del devenir \*\*\*\*\*.

He aquí lo que dice Eleutheropoulos. La falta de espacio no nos

\* *L'histoire de la philosophie, ce qu'elle a été, ce qu'elle peut être*, París, 1888.

\*\* *Wirtschaft und Philosophie*, t. I, pág. 98.

\*\*\* *Ibid.*, pág. 99.

\*\*\*\* *Ibid.*, págs. 99-101.

\*\*\*\*\* *Ibid.*, t. I, págs. 103-107.

permite reproducir otros ejemplos del análisis que él hace de las causas que han determinado la evolución de la filosofía, aunque casi no hay necesidad de hacerlo. Esperamos que el lector mismo se de cuenta de la insuficiencia de este análisis. En realidad el proceso de la evolución de las ideologías es incomparablemente más complejo \*. Leyendo estas consideraciones tan simplistas sobre la influencia que la lucha de clases ha ejercido sobre la historia de la filosofía hay que lamentarse que Eleutheropoulos no haya conocido el libro ya citado de Espinas, cuyas manera unilateral, sumada a la suya, igualmente unilateral, habría llenado muchas lagunas de su análisis.

Sea lo que fuere, la tentativa frustrada de Eleutheropoulos no deja por eso de constituir un nuevo argumento en favor de la tesis —insólita para muchos— de que un conocimiento más profundo del materialismo histórico de Marx sería de mucha utilidad a algunos sabios contemporáneos *justamente para preservarlos de caer en la manera unilateral de tratar las cuestiones*. Eleutheropoulos conoce el materialismo histórico de Marx. Pero lo conoce mal. La prueba de ello es la pretendida rectificación que encuentra necesario hacerle.

Observa que las relaciones económicas de un pueblo no condicionan sino "*la necesidad de su desarrollo*". El desarrollo mismo sería un asunto individual, de manera que la concepción del mundo de este pueblo estaría determinada, en el primer lugar, por su carácter y por el país que habita; por sus necesidades, después, y, finalmente, por las cualidades personales de los hombres que hacen en su seno obra de reformadores. Es en este sentido solamente, como lo hace notar Eleutheropoulos, que se puede hablar de una relación de la filosofía con la economía. La filosofía satisfacía así las exigencias de su tiempo, y ello conforme a la personalidad del filósofo.

Eleutheropoulos estima evidentemente que esta concepción de las relaciones de la filosofía y de la economía representa algo completamente nuevo frente a la concepción materialista de Marx y Engels. Juzga, por eso, necesario dar un nombre nuevo a su interpretación de la historia, llamándola *la teoría griega del devenir*. Esto es simplemente divertido y sólo cabe decir una cosa: este propósito, la "*teoría griega del devenir*", que no es, en realidad, sino materialismo histórico mal digerido y expuesto de manera muy incoherente, *promete*, sin embargo, mucho más de lo que Eleutheropoulos da, cuando pasa de la característica de su método a su aplicación. Entonces se aleja completamente de Marx.

En cuanto concierne especialmente a la "*personalidad del filósofo*" y, en general, a la de todo hombre que deja en la historia humana huella de su actividad, es un grave error creer que la teoría de Marx y Engels no permite un lugar para ella. Es evidente que se lo asig-

\* Además, refiriéndose a la economía de la Grecia antigua, Eleutheropoulos no da ninguna idea concreta y se limita a lugares comunes, que en este caso, como en los otros, no explican nada.

na; pero ha sabido, al propio tiempo, evitar la inadmisible *oposición de la actividad de la personalidad a la marcha de los acontecimientos, actividad determinada por la necesidad económica*. Recurrir a ella es demostrar que no se ha comprendido gran cosa de la explicación materialista de la historia. La tesis inicial del materialismo, como ya lo hemos repetido varias veces, dice que la *historia es hecha por los hombres*. Y si ello es así, claro que es hecha, entre otros, por los "grandes hombres". No falta entonces sino darse cuenta de qué es precisamente lo que determina la actividad de estos hombres. Engels dice en una de sus cartas que hemos citado más arriba:

"Que semejante hombre, y precisamente él, se eleve en determinada época y en un país dado, constituye naturalmente un puro azar. Pero si nosotros lo elimináramos, haría falta quien le reemplazara, y éste sería, finalmente, encontrado bien o mal. El agotamiento por sus propias guerras de la República Francesa hizo necesario el advenimiento de un dictador militar. Que éste haya sido precisamente el corso Napoleón, hay que atribuirselo al azar. Pero que a falta de Napoleón, otro habría ocupado su lugar, es algo que queda demostrado por el hecho de que el hombre preciso, César, Augusto, Cromwell u otro ha sido encontrado cada vez que ha sido necesario. Si Marx ha descubierto la concepción materialista de la historia, el ejemplo de Thierry, Mignet, Guizot y de todos los historiadores ingleses hasta 1850, demuestra que se tendía a este resultado y el descubrimiento de esta misma concepción por Morgan es una prueba de que había llegado la época de formularla y que ella *era una necesidad*. Tal puede decirse de todos los azares o de lo que parece azar en la historia. Cuanto más se aleja de la economía el dominio que exploramos y reviste un carácter ideológico abstracto, encontramos el azar con más frecuencia en su desarrollo y mayor es el zig-zag que dibuja su curva. Pero trazad el eje medio de esta curva, y encontraréis que cuanto mayor es el período por examinar y más vasto el dominio tratado, más tiende dicho eje a ser paralelo al del desarrollo económico"

La "personalidad" de todo hombre eminente en el campo intelectual o social pertenece al número de estos azares, cuya aparición no impide a la línea "media" del desarrollo *intelectual* de la humanidad seguir un curso paralelo al de su desarrollo *económico* \*\*. Eleutheropoulos se habría dado cuenta de lo que precede si hubiera estudiado atentamente la teoría histórica de Marx mostrándose menos preocupado de crear su propia "teoría griega" \*\*\*.

Es inútil agregar que estamos actualmente lejos de poder descubrir siempre la relación causal existente entre la aparición de una idea

\* *Der Sozialistische Akademiker*, Berlín, 1895, núm. 20, pág. 374.

\*\* Ver nuestro artículo titulado: "Del papel de la personalidad en la historia" en nuestro libro *Veinte años*. (Obras, t. VII).

\*\*\* Llama griega a "su teoría", porque, según él, las "tesis fundamentales" han sido enunciadas por el griego Thales y desarrolladas de nuevo por un griego (es decir, por Eleutheropoulos; véase su libro, pág. 17).

filosófica y la situación económica de la época en que está situada. Pero es que comenzamos apenas a trabajar en esta dirección, y si estuviéramos en aptitud de dar respuesta a todas las cuestiones que en este sentido se plantea, o siquiera a la mayor parte de ellas, nuestro trabajo estaría terminado o a punto de estarlo. Lo que importa en este caso no es el hecho de que *nosotros no sepamos todavía resolver* las dificultades que encontramos en este dominio. No hay ni puede haber método capaz de suprimir de un golpe todas las dificultades que surgen en la ciencia. Lo que importa es que la interpretación materialista de la historia resuelve las dificultades en cuestión con mucha mayor facilidad que las interpretaciones idealista y ecléctica. La prueba de ello es que el pensamiento científico en el dominio de la historia tendía con una fuerza excepcional hacia una interpretación materialista de los fenómenos, y que él buscaba por así decirlo con insistencia, desde la época de la Restauración \*, no cesando de gravitar hacia ella y de buscarla hasta la época actual. Esto no obstante la noble indignación que se apodera de todo ideólogo burgués que se santigua al oír la palabra "materialismo".

La obra de Franz Feuerherd titulada *Die Entstehung der Stile aus der politischen Oekonomie, erster Theil* (Leipzig, 1902), puede servir de tercer ejemplo demostrativo de cómo son actualmente inevitables las tentativas de ensayar una explicación materialista de todos los aspectos de la cultura humana. Dice este autor: "Según el modo de producción predominante y la forma de Estado que él condiciona; la inteligencia humana se desarrolla en sentidos determinados, permaneciendo los otros inaccesibles. Es por esto que la existencia de todo estilo (en el arte) supone la de hombres que viven en condiciones políticas determinadas, produciendo según un modo determinado de producción y animados de determinados ideales... Cuando tales causas previas se producen, los hombres crean los estilos correspondientes, tan necesaria e inevitablemente, como el bromuro de plata ennegrece y el arco iris aparece sobre las nubes tan pronto como el sol, su causa, produce esos efectos" \*\*. Esto es, en efecto verdad, y es interesante comprobar que es *un historiador del arte quien lo reconoce*. Pero cuando Feuerherd intenta explicar el origen de los distintos estilos griegos por el estado económico de la antigua Grecia llega a un resultado muy esquemático. No sabemos si la segunda parte de su obra ha aparecido ya, pero nos hemos desinteresado de ello porque nos hemos dado perfecta cuenta de que posee muy mal el método materialista moderno de estas doctrinas. Por su esquematismo, sus razonamientos nos hacen recordar los de nuestros doctrinarios Fritsche y Rojkov, a los que hay que desear, lo mismo que a él, que *estudien*, ante todo y sobre todo, el *materialismo contemporáneo*. Solamente el marxismo puede preservarles de caer en el esquematismo.

\* Ver a este propósito, nuestro prefacio a la segunda edición de nuestra traducción rusa del *Manifiesto*.

\*\* Páginas 19 y 20 del libro de F. Feuerherd.

misma no gozaba de la simpatía general. Según Tiersot, expresaba la tendencia de un pequeño grupo de "elegidos", demasiado perspicaces para descubrir el genio donde él se encontraba\*. Tiersot comprueba así de manera superficial —es decir, idealista— el hecho de que la burguesía de la época no comprendía una gran parte de las aspiraciones y sentimientos que abrigaban entonces en la literatura y en el arte sus propios ideólogos. Parecido desacuerdo entre los ideólogos y la clase cuyas tendencias y gustos expresan, no es cosa rara en la historia. Ello explica muchas particularidades en el desarrollo intelectual de la humanidad. En nuestro caso había provocado entre otras, una actitud de desprecio de la "élite refinada" respecto a los burgueses "obtusos", actitud que aun en nuestros días ha inducido al error a muchos espíritus ingenuos, haciéndoles incapaces de comprender el carácter archiburgués del romanticismo\*\*. Pero en éste como en otros casos, el origen y el carácter de tal desacuerdo no pueden ser explicados, en último análisis, más que por la situación económica de la clase social en cuyo seno se ha manifestado aquél. Aquí, como en toda otra ocasión, sólo el ser puede hacer luz sobre los "secretos" del pensar. Y es por eso que en éste —como en los demás casos— sólo el materialismo es capaz de dar una explicación científica de la "marcha de las ideas".

## XIV

En sus esfuerzos por explicar esta marcha, los idealistas no han sabido jamás mirar desde el punto de vista del "curso de las cosas". Así Taine explica las obras de arte por las propiedades del medio que rodea al artista. Pero ¿qué propiedades? Son, según él, las propiedades psicológicas, es decir, la psicología propia de una época determinada y cuyas propiedades mismas tienen necesidad de una explicación\*\*\*. El materialismo, al explicar la psicología de una sociedad o de una clase determinada, se refiere a la estructura social creada por el desarrollo económico; pero Taine, que es idealista, explica el origen del régimen social por la psicología social, lo que le lleva a contradicciones sin solución. No todos los idealistas conceden en la actualidad su adhesión a Taine. Se comprende por qué. Por "medio", Taine entiende la psicología de la masa, la psicología del "hombre medio" de una época y de una clase determinada, y esta psicología es, según él, la última instancia a la que puede recurrir el sabio. Por consiguiente, según Taine, el "gran" hombre piensa y siente inspirándose siempre

\* Ibid., pág. 190.

\*\* Aquí nos encontramos frente al mismo *quid pro quo* que hace que los partidarios del archiburgués Nietzsche se nos presenten verdaderamente divertidos cuando atacan a la burguesía.

\*\*\* "La obra de arte, dice Taine, está determinada por un conjunto que es el estado general del espíritu y las costumbres circundantes".

en el hombre "medio", en las "mediocridades". Ahora bien, ello es falso y, además, descortés para los "intelectuales" burgueses, inclinados siempre a colocarse en la categoría de los grandes hombres. Taine ha sido el hombre que habiendo dicho A, se ha mostrado incapaz de pronunciar B, arruinando así su propia causa. No había posibilidad de salir del dédalo de contradicciones que había creado, fuera de la que ofrece el materialismo histórico, que reserva un lugar adecuado tanto a la "personalidad" como al "medio", a las gentes *medias* como a los "elegidos del destino".

Desde la Edad Media hasta 1871, inclusive, Francia ha sido el país donde la evolución social y política y la lucha entre las diferentes clases sociales han revestido el carácter más típico, en la Europa occidental. Dicho esto, no deja de tener interés hacer notar que es precisamente en Francia donde se puede descubrir más fácilmente la relación causal que existe entre el desarrollo y la lucha ya citados, de un lado, y la historia de las ideologías de otro.

Hablando de la razón por la que se expanden, en la época de la Restauración en Francia, las ideas de la escuela teocrática sobre la filosofía de la historia, R. Flint observa lo siguiente: "El éxito de semejante teoría permanecería, sin embargo, inexplicable, si el sensualismo de Condillac no le hubiera preparado la vía y si no hubiera estado manifiestamente destinada a servir los intereses de aquella otra teoría que representaba las ideas de una vasta clase de la sociedad francesa antes y después de la Restauración"\*. Esto es evidentemente justo. Es fácil comprender qué clase era la que había encontrado, en la escuela teocrática, la expresión ideológica de sus intereses. Pero ahondemos más a fondo nuestro estudio de la historia francesa y planteémonos esta cuestión: ¿no sería posible descubrir igualmente las causas sociales del éxito del sensualismo en la *Francia anterior a la Revolución*? El movimiento intelectual de donde habían surgido los teóricos del sensualismo, ¿no expresaba, a su vez, las tendencias de cierta clase social? Indudablemente que sí: expresaba las tendencias de emancipación del tercer estado francés<sup>28</sup>. Si fuéramos más lejos en este sentido veríamos que, por ejemplo, la filosofía de Descartes refleja muy vivamente las necesidades de la evolución económica y la relación de las fuerzas sociales de su época\*\*. Finalmente, si nos referimos al siglo XIV y fijamos nuestra atención, por ejemplo, sobre las novelas de caballería que tuvieron un gran éxito en la Corte y en la aristocracia francesa de la época, veremos una vez más que ellas eran el espejo de la vida y de las preferencias de aquella clase\*\*\*. En una palabra, la

\* *The philosophy of history in France and Germany*, pág. 149.

\*\* Ver la *Histoire de la Littérature Française*, de G. Lanson (París, 1896, pág. 394-397), donde la relación entre ciertos aspectos de la filosofía de Descartes y la psicología de la clase dominante en Francia durante la primera mitad del siglo XVIII está bastante bien explicada.

\*\*\* En su *Histoire des Français* (t. I, pág. 59), Sismondi emite sobre la significación de estas novelas una opinión interesante que suministra datos para el estudio sociológico de la imitación.

misma no gozaba de la simpatía general. Según Tiersot, expresaba la tendencia de un pequeño grupo de "elegidos", demasiado perspicaces para descubrir el genio donde él se encontraba\*. Tiersot comprueba así de manera superficial —es decir, idealista— el hecho de que la burguesía de la época no comprendía una gran parte de las aspiraciones y sentimientos que abrigaban entonces en la literatura y en el arte sus propios ideólogos. Parecido desacuerdo entre los ideólogos y la clase cuyas tendencias y gustos expresan, no es cosa rara en la historia. Ello explica muchas particularidades en el desarrollo intelectual de la humanidad. En nuestro caso había provocado entre otras, una actitud de desprecio de la "élite refinada" respecto a los burgueses "obtusos", actitud que aun en nuestros días ha inducido al error a muchos espíritus ingenuos, haciéndoles incapaces de comprender el carácter archiburgués del romanticismo\*\*. Pero en éste como en otros casos, el origen y el carácter de tal desacuerdo no pueden ser explicados, en último análisis, más que por la situación económica de la clase social en cuyo seno se ha manifestado aquél. Aquí, como en toda otra ocasión, sólo el ser puede hacer luz sobre los "secretos" del pensar. Y es por eso que en éste —como en los demás casos— sólo el materialismo es capaz de dar una explicación científica de la "marcha de las ideas".

## XIV

En sus esfuerzos por explicar esta marcha, los idealistas no han sabido jamás mirar desde el punto de vista del "curso de las cosas". Así Taine explica las obras de arte por las propiedades del medio que rodea al artista. Pero ¿qué propiedades? Son, según él, las propiedades psicológicas, es decir, la psicología propia de una época determinada y cuyas propiedades mismas tienen necesidad de una explicación\*\*\*. El materialismo, al explicar la psicología de una sociedad o de una clase determinada, se refiere a la estructura social creada por el desarrollo económico; pero Taine, que es idealista, explica el origen del régimen social por la psicología social, lo que le lleva a contradicciones sin solución. No todos los idealistas conceden en la actualidad su adhesión a Taine. Se comprende por qué. Por "medio", Taine entiende la psicología de la masa, la psicología del "hombre medio" de una época y de una clase determinada, y esta psicología es, según él, la última instancia a la que puede recurrir el sabio. Por consiguiente, según Taine, el "gran" hombre piensa y siente inspirándose siempre

\* Ibid., pág. 190.

\*\* Aquí nos encontramos frente al mismo *quid pro quo* que hace que los partidarios del archiburgués Nietzsche se nos presenten verdaderamente divertidos cuando atacan a la burguesía.

\*\*\* "La obra de arte, dice Taine, está determinada por un conjunto que es el estado general del espíritu y las costumbres circundantes".

en el hombre "medio", en las "mediocridades". Ahora bien, ello es falso y, además, descortés para los "intelectuales" burgueses, inclinados siempre a colocarse en la categoría de los grandes hombres. Taine ha sido el hombre que habiendo dicho A, se ha mostrado incapaz de pronunciar B, arruinando así su propia causa. No había posibilidad de salir del dédalo de contradicciones que había creado, fuera de la que ofrece el materialismo histórico, que reserva un lugar adecuado tanto a la "personalidad" como al "medio", a las gentes *medias* como a los "elegidos del destino".

Desde la Edad Media hasta 1871, inclusive, Francia ha sido el país donde la evolución social y política y la lucha entre las diferentes clases sociales han revestido el carácter más típico, en la Europa occidental. Dicho esto, no deja de tener interés hacer notar que es precisamente en Francia donde se puede descubrir más fácilmente la relación causal que existe entre el desarrollo y la lucha ya citados, de un lado, y la historia de las ideologías de otro.

Hablando de la razón por la que se expanden, en la época de la Restauración en Francia, las ideas de la escuela teocrática sobre la filosofía de la historia, R. Flint observa lo siguiente: "El éxito de semejante teoría permanecería, sin embargo, inexplicable, si el sensualismo de Condillac no le hubiera preparado la vía y si no hubiera estado manifiestamente destinada a servir los intereses de aquella otra teoría que representaba las ideas de una vasta clase de la sociedad francesa antes y después de la Restauración". Esto es evidentemente justo. Es fácil comprender qué clase era la que había encontrado, en la escuela teocrática, la expresión ideológica de sus intereses. Pero ahondemos más a fondo nuestro estudio de la historia francesa y planteémonos esta cuestión: ¿no sería posible descubrir igualmente las causas sociales del éxito del sensualismo en la *Francia anterior a la Revolución*? El movimiento intelectual de donde habían surgido los teóricos del sensualismo, ¿no expresaba, a su vez, las tendencias de cierta clase social? Indudablemente que sí: expresaba las tendencias de emancipación del tercer estado francés<sup>23</sup>. Si fuéramos más lejos en este sentido veríamos que, por ejemplo, la filosofía de Descartes refleja muy vivamente las necesidades de la evolución económica y la relación de las fuerzas sociales de su época\*\*. Finalmente, si nos referimos al siglo XIV y fijamos nuestra atención, por ejemplo, sobre las novelas de caballería que tuvieron un gran éxito en la Corte y en la aristocracia francesa de la época, veremos una vez más que ellas eran el espejo de la vida y de las preferencias de aquella clase\*\*\*. En una palabra, la

\* *The philosophy of history in France and Germany*, pág. 149.

\*\* Ver la *Histoire de la Littérature Française*, de G. Lanson (París, 1896, pág. 394-397), donde la relación entre ciertos aspectos de la filosofía de Descartes y la psicología de la clase dominante en Francia durante la primera mitad del siglo XVIII está bastante bien explicada.

\*\*\* En su *Histoire des Français* (t. I, pág. 59), Sismondi emite sobre la significación de estas novelas una opinión interesante que suministra datos para el estudio sociológico de la imitación.

curva del movimiento intelectual en este interesante país, que hace poco todavía estaba en perfecto derecho de decir que "marchaba a la cabeza de las naciones", toma una dirección paralela a la del desarrollo económico y a la del desarrollo social y político, condicionado éste por el precedente.

Todos aquellos señores que habían "criticado" a Marx en diferentes tonos, no tenían la menor idea de todo esto. Es indudable que si la crítica es una cosa bella y loable, es necesario, sin embargo, criticar con conocimiento de causa, es decir *comprender lo que se critica*. Criticar un método dado de investigación científica, es determinar hasta qué punto puede servir para descubrir la relación causal de los fenómenos. Pero ello no puede hacerse sino por medio de la experiencia, es decir, por la aplicación de este método. Criticar el materialismo histórico es ensayar la aplicación del método de Marx y Engels al estudio del movimiento histórico de la humanidad: Sólo de esta manera podrá descubrirse los lados débiles y fuertes de este método. "*The proof of the pudding is in the eating*" (la prueba de que el budín existe es que se le come), ha dicho Engels, explicando su teoría del conocimiento. Esto es igualmente cierto para el materialismo histórico. Para criticar este plato es necesario haberlo probado previamente. Y para probar el método de Marx y Engels, es necesario saber servirse de él. Pero saberlo hacer diestramente supone una preparación científica mucho más seria y un trabajo intelectual más intenso que los elocuentes discursos pseudo-críticos sobre el carácter "unilateral" del marxismo.

Los "críticos" de Marx dicen, los unos lamentándolo, los otros en tono de reproche y algunos todavía, con un júbilo maligno, que hasta ahora no ha aparecido un solo libro que sirva de justificación teórica al materialismo histórico. Por tal entienden generalmente algo así como un tratado compendiado de la historia universal desde el punto de vista materialista. En la actualidad, semejante tratado no podría ser escrito ni por un solo sabio, por universales que fuesen sus conocimientos, ni por todo un grupo de sabios. Para la confección de tal libro no existen suficientes materiales y no los habrá por mucho tiempo. Ellos sólo pueden ser acumulados por medio de una larga serie de investigaciones sobre detalles en los dominios correspondientes de la ciencia y realizados por medio del método de Marx. Dicho de otro modo, los "críticos" que reclaman semejante libro querrían que el trabajo fuese *comenzado por el fin*, es decir, que fuese *previamente explicado* desde el punto de vista materialista *el mismo proceso histórico que se trata precisamente de exponer*. De hecho, este libro se está escribiendo a medida que los sabios contemporáneos —lo más a menudo sin darse cuenta de ello, como ya lo hemos dicho,— se ven obligados, en el estado actual de la sociología, a dar una explicación materialista de los fenómenos que estudian. Por sí solos, los ejemplos citados anteriormente, son una prueba de que han existido muy pocos sabios de esta clase.

Laplace dijo que después del gran descubrimiento de Newton,

transcurrieron cincuenta años antes de que fuese completado por otros descubrimientos de importancia. Esta gran verdad ha necesitado todo ese tiempo para ser comprendida por todos y vencer los obstáculos levantados por la teoría de los torbellinos y quizá también por el amor propio de los matemáticos contemporáneos de Newton.

Los obstáculos que encuentra el materialismo moderno como teoría armoniosa y consecuente, son incomparablemente más considerables que los que encontró en su aparición la teoría de Newton. Contra él se dirige directa y resueltamente el interés de la clase actualmente dominante y a cuya influencia está sometida la mayor parte de los sabios de nuestra época. La dialéctica materialista "que no se inclina ante nadie y considera las cosas en su *aspecto transitorio*", no puede gozar de la simpatía de la *clase conservadora*, que es actualmente, en Occidente, la burguesía. Ella es tan contraria al estado de espíritu de esta clase que se presenta naturalmente a sus ideólogos como algo intolerable e inconveniente, algo que no es digno de las "personas honestas" en general y en particular de los "respetables" hombres de ciencia\*. No es de extrañar que cada uno de estos "respetables" sabios se considere moralmente obligado a apartar de sí toda sospecha de simpatía por el materialismo. Y lo más frecuentemente, lo denuncia con tanta más fuerza cuanto más persistencia pone en mantenerse en sus investigaciones *especiales*, dentro de un punto de vista materialista\*\*. Resulta de ello una especie de "mentira convencional" semi-consciente, que no puede tener sino nefasta influencia sobre el pensamiento teórico.

## XV

La "mentira convencional" de una sociedad dividida en clases, toma proporciones tanto más considerables, cuanto más quebrantado se encuentra el orden de cosas existente, por la acción del desarrollo económico y de la lucha de clases que éste provoca. Marx ha dicho muy justamente, que a medida que se desarrollan los antagonismos entre las fuerzas productoras crecientes, la ideología de la clase dominante se penetra más de hipocresía. Y cuanto más descubra la vida la naturaleza mentirosa de esta ideología, tanto más sublime y virtuoso se hace el *lenguaje* de esta clase (Santk Max. *Dokumente des Sozialismus*,

\* Ver entre otros a este propósito el artículo de Engels mencionado más arriba: *Ueber den historischen Materialismus*.

\*\* Recordar con qué empeño se justificaba Lamprechet del reproche de materialista. Ved igualmente cómo se defendía del mismo cargo Ratzel (*Die Erde und das Leben*, pág. 631). Y sin embargo, el mismo Ratzel escribe: "El total de las adquisiciones culturales de cada pueblo, en cada etapa de su desarrollo, se compone de elementos materiales y espirituales... Ellos no son adquiridos con

agosto de 1904, pág. 370-371). La verdad de este pensamiento salta a la vista con gran evidencia ahora, por ejemplo, que en Alemania la propagación de la vida licenciosa y del vicio, revelada por el proceso Harden-Molke, va a la par con el "renacimiento del idealismo" en sociología. Y entre nosotros se encuentra, aún entre las filas de los "teóricos del proletariado", a gentes que no comprenden la causa social de este "renacimiento" y se someten a su influencia. Tal es el caso de Bogdanov, Bazarov y otros.

Por lo demás, las ventajas que el método de Marx da a todo investigador son tan considerables, que comienzan a ser altamente reconocidas aún por personas que se someten voluntariamente a la "mentira convencional" de nuestro tiempo. Entre ellas es necesario citar, por ejemplo, al americano Seligman, autor del libro titulado *The economic interpretation of history*, aparecido en 1909. Seligman reconoce abiertamente que lo que ha hecho retroceder a los sabios ante la teoría del materialismo histórico, eran las deducciones socialistas que Marx había derivado de ella. Pero encuentra que se puede obviar el inconveniente "siendo partidario del materialismo económico" y permaneciendo, sin embargo, adversario del socialismo. "El hecho de que las concepciones económicas de Marx sean erróneas, dice, no tiene ninguna relación con la verdad o falsedad de su filosofía de la historia".

En realidad, las concepciones económicas de Marx estaban ligadas estrechamente a sus concepciones históricas. Para comprender bien *El Capital*, es absolutamente indispensable profundizar el célebre prefacio de *Zur Kritik der politischen Oekonomie* y penetrarse de él. Pero no podríamos exponer aquí las concepciones económicas de Marx, ni dilucidar el hecho sobre el cual sin embargo, no puede existir la menor duda, de que ellas no son otra cosa que una parte integrante de la doctrina denominada materialismo histórico\*. Agregaremos solamente que Seligman es un hombre lo bastante "respetable", como para asustarse del materialismo. Estima éste "partidario" del materialismo económico que es llevar las cosas hasta un extremo intolerable el pre-

medios idénticos, con la misma facilidad y al mismo tiempo por todos... En la base de las adquisiciones espirituales hay adquisiciones materiales. Las creaciones del espíritu aparecen como un lujo, solamente después que las necesidades físicas han sido satisfechas. Toda cuestión que se plantea sobre el advenimiento de la cultura se vincula, por consiguiente, a la de los factores que favorecen el desarrollo de las bases materiales de la cultura". (*Völkerkunde*, t. I, 1.ª edición, pág. 17). Esto es materialismo histórico indiscutible, solamente que es una concepción mucho menos profunda y, por lo tanto, de calidad menos elevada, que el materialismo de Marx y Engels.

\* Algunas palabras todavía para explicar lo que precede. Según Marx, "las categorías económicas no son sino las expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción". (*Miseria de la filosofía*, II parte, 2.ª observación). Ello significa que Marx considera las categorías económicas igualmente desde el punto de vista de las relaciones mutuas que existen entre los hombres en el proceso social de la producción, y por cuya evolución explica en sus líneas fundamentales el movimiento histórico de la humanidad.

tender explicar "la religión y hasta el cristianismo" por causas económicas\*. Todo ello demuestra claramente hasta qué punto están profundamente arraigados los prejuicios y, por consiguiente, también, los obstáculos que debe combatir la teoría de Marx. Y, sin embargo el hecho mismo de la aparición del libro de Seligman, así como el carácter de las reservas que formula, permiten hasta cierto punto abrigar la esperanza de que el materialismo histórico aunque sea bajo una forma roída, "depurada" acabará por ser reconocido por los ideólogos de la burguesía que no han renunciado del todo a poner orden en sus concepciones históricas\*\*.

Pero la lucha contra el socialismo, el materialismo y los otros extremos desagradables, supone la existencia de cierta "arma espiritual". Esta arma espiritual para la lucha contra el socialismo se halla representada, en la actualidad sobre todo, por lo que se llama "la economía política subjetiva", completada por una estadística que se deforma más o menos diestramente. La principal fortaleza en la lucha contra el materialismo está representada por todas las variedades posibles de kantismo. En sociología se utiliza el kantismo a este efecto, como una doctrina *dualista*, que rompe la relación entre el ser y el pensar. Como el examen de las cuestiones económicas no forma parte de nuestro plan, nos limitaremos aquí a la apreciación del arma filosófica de que se sirve la reacción burguesa en el terreno ideológico.

Al final de su pequeño libro *Socialismo utópico y socialismo científico*, Engels observa que cuando los poderosos medios de producción creados por la época capitalista se hayan transformado en propiedad social y la producción haya sido organizada de una manera que se conforme a las necesidades de la sociedad, los hombres serán al fin dueños de la naturaleza y de sí mismos. Solamente entonces comenzarán a hacer conscientemente su historia y las causas sociales que pongan en acción producirán cada vez más los efectos que ellos esperan. "La humanidad saltará del reino de la necesidad al de la libertad".

Estas palabras de Engels suscitaron las objeciones de todos aquellos que, por ser refractarios en general a la idea de los "saltos", no podían o no querían, de ningún modo, comprender el "salto" del

\* *Ibid.*, pág. 37. "El origen del cristianismo", de Kautsky, por ser un libro del mismo género "extremista", merece evidentemente, según Seligman, ser censurado.

\*\* El paralelo que vamos a exponer será extremadamente instructivo. Según Marx, la dialéctica materialista al explicar lo que existe, explica al mismo tiempo, su desaparición inevitable. En ello ve Marx el lado ventajoso, el valor de esta dialéctica desde el punto de vista del progreso. Pero Seligman dice: "El socialismo es una teoría que se refiere al porvenir; el materialismo histórico, una teoría que se refiere al pasado". (*Ibid.*, página 108). Es únicamente por esta razón que Seligman estima posible para él, defender el materialismo histórico. Lo que equivale a decir que se puede ignorar este materialismo en la medida en que él explica la desaparición inevitable de lo que existe, pero sirve de él para la explicación de lo que ha existido. Ello es una de las numerosas variedades de la "contabilidad por partida doble" en el dominio ideológico, contabilidad engendrada por causas económicas.

reino de la necesidad al de la libertad. Semejante "salto" les parecería estar en contradicción misma con la concepción de la libertad que Engels había formulado en la primera parte del *Anti-Dühring*. Por consiguiente, para explicar en qué consistía la confusión en sus ideas sobre esta cuestión, nos vemos obligados a recordar lo que Engels había dicho ya en el citado libro.

Explicando las palabras de Hegel, "La necesidad no es ciega sino en la medida en que ella no es comprendida", Engels afirmaba que la libertad consiste "en el dominio ejercido sobre nosotros mismos y sobre la naturaleza exterior, dominio fundado sobre el conocimiento de las necesidades inherentes a la naturaleza" \* y ha desarrollado este pensamiento de manera bastante clara para aquellos que están al corriente de la doctrina de Hegel a que se refería. Pero la desgracia es precisamente que los kantistas modernos no hacen más que "criticar" a Hegel, sin haberlo estudiado. No conociéndolo, mal podrían comprender a Engels. Es así como hacían al autor del *Anti-Dühring* la objeción de que no existe libertad donde existe sumisión a la necesidad, lo cual era perfectamente lógico en personas cuyas concepciones filosóficas están impregnadas de un dualismo que no sabe unir el pensar al ser. Desde el punto de vista de este dualismo, el "salto" de la necesidad a la libertad es, en efecto, totalmente incomprensible. Pero la filosofía de Marx —lo mismo que la de Feuerbach— proclama la unidad del ser y del pensar. Y aunque ella comprende —como ya lo hemos visto anteriormente, hablando de Feuerbach— esta unidad, de modo completamente diferente al del idealismo absoluto, no difiere, sin embargo, de la teoría de Hegel en la citada cuestión de la relación de la libertad y la necesidad.

Todo el problema se reduce a saber lo que es preciso entender por necesidad. Aristóteles \*\* había ya indicado que el concepto de necesidad tiene muchos matices: es necesario tomar el medicamento para curar; respirar para vivir; hacer un viaje a Egina para recuperar una suma de dinero. Es una necesidad, por decirlo así, *condicional*: es necesario que respiremos, si queremos vivir; es necesario que tomemos un medicamento, si queremos librarnos de la enfermedad, y así sucesivamente. El hombre experimenta frecuentemente necesidades de este género en el proceso de su acción sobre la naturaleza exterior; *le es necesario sembrar* si quiere cosechar; disparar la flecha, si quiere cazar; aprovisionarse de combustible, si quiere poner en marcha una máquina a vapor y así sucesivamente. Si nos colocamos en el punto de vista de la "crítica neo-kantiana de Marx" es necesario admitir que en esta necesidad condicional, existe igualmente un elemento de *sumisión*. El hombre sería *más libre* si pudiera satisfacer sus necesidades sin emplear ningún esfuerzo. Se *somete* siempre a la naturaleza aún cuando él la *subordine a su servicio*. Pero este sometimiento es la condición de su liberación: haciéndolo, aumenta por ello mismo *su poder sobre aquélla*,

\* *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, 5.ª edición, pág. 113.

\*\* *Metafísica*, libro V, cap. 5.

*es decir, su libertad*. Ocurriría lo mismo en el caso de que la producción social estuviera organizada de una manera racional. Aunque *sometiéndose* a las exigencias de la necesidad técnica y económica, los hombres pondrían término a este régimen insensato que hace que sean dominados por sus propios productos, es decir, aumentarían formidablemente su libertad. Aquí, igualmente la sumisión llegaría a ser la fuente de su liberación.

Esto no es todo. Hechos a la idea de que el pensar está separado del ser por un abismo, los "críticos" de Marx sólo conocen un matiz de la necesidad: para servirnos una vez más de los términos de Aristóteles, ellos se representan la necesidad únicamente como una fuerza que nos *impide* actuar según nuestro deseo y nos obliga a hacer lo contrario a él. *Tal* necesidad está, en efecto en oposición a la libertad y no puede dejar de pesar sobre nosotros con mayor o menor intensidad. Pero es necesario también no perder de vista que una fuerza que se presenta ante el hombre como fuerza exterior de coerción, yendo al encuentro de su deseo, puede, en otras circunstancias, hacerlo con un aspecto totalmente diferente. Tomemos como ejemplo la cuestión agraria tal como se presenta en nuestros días en Rusia. La "expropiación obligatoria de la tierra" puede parecer a un *terrateniente* inteligente o a un "cadete", una necesidad histórica más o menos triste, según el monto de la "compensación equitativa" que le sea asignada. Mas ante los ojos del *campesino*, que acaricia la idea de que se le adjudique lo que él llama la "tierrecita", la necesidad más o menos triste será, por el contrario aquella "compensación equitativa", en tanto que la "expropiación obligatoria" aparecerá seguramente ante él como la expresión de su libre voluntad y la prenda más preciosa de su libertad.

Llegamos aquí al punto quizá más importante de la doctrina de la libertad, aquél que no había sido mencionado por Engels por la sencilla razón de que era comprensible, sin mayor explicación, por todo aquél que hubiera seguido la escuela de Hegel.

En su Filosofía de la Religión dice así: "*Die Freiheit ist dies; nichts zu wollen als sich*" \*, es decir: "La libertad consiste en no querer más que lo que se quiere" 24. Y esta observación proyecta una luz considerable sobre la cuestión de la libertad en cuanto ella concierne a la psicología social: el campesino que reclama la "tierrecita" del gran propietario no quiere "nada más de lo que él quiere". Pero lo que quiere el "cadete" agrario que consiente en cederle esta "tierrecita" no es ya "lo que él quiere", sino aquello a lo que la historia lo obliga. El primero *es libre*, el segundo *se somete* sabiamente a la *necesidad*.

Ocurriría lo mismo con el proletariado que transformara los medios de producción en propiedad social y organizara la producción social sobre nuevas bases: no querría nada más que lo que él quiere. Y se sentiría completamente libre. Pero por lo que se refiere, a los capita-

\* Hegel: *Obras*, t. XII, pág. 98.

listas, se sentirían, en el mejor de los casos, en la situación de aquel propietario agrícola que ha aceptado el programa de los "cadetes": no podría dejar de aceptar que la *libertad* es una cosa y la necesidad histórica otra.

Tenemos la impresión de que aquellos que criticaban a Engels no le comprendían, y una de las razones de esta incompreensión es que ellos eran capaces de ponerse mentalmente en la situación de un capitalista, pero no podían de ningún modo, imaginarse en la "piel" de los proletarios. Y creemos que en ello habría igualmente una causa social particular, causa económica en último término.

## XVI

El dualismo hacia el cual se inclinan en la actualidad los ideólogos de la burguesía, dirige todavía otro reproche al materialismo histórico. En la persona de Stammler le censura no tener absolutamente en cuenta la *teología social*. Este segundo reproche, estrechamente emparentado desde luego al primero, carece también de todo fundamento.

Marx ha dicho: "Para producir, los hombres contraen entre sí relaciones determinadas". Stammler ve en esta fórmula la prueba de que Marx mismo no ha podido evitar, a despecho de su teoría, las consideraciones teleológicas. Las palabras de Marx significan, a su juicio, que los hombres contraen *conscientemente* aquellas relaciones sin las cuales la producción es imposible. Por lo tanto, estas relaciones son el resultado de una acción realizada *en vista del fin a alcanzar* \*.

No es difícil demostrar en qué punto de su razonamiento peca Stammler contra la lógica y comete un error que imprimirá su huella sobre sus observaciones críticas ulteriores.

Tomemos un ejemplo. Algunos salvajes cazadores quieren perseguir una presa, pongamos un elefante. A este efecto se reúnen y disponen sus fuerzas en cierto orden. ¿Dónde está aquí el *fin*? ¿Dónde el *medio* de alcanzarlo? El fin consiste evidentemente en capturar o matar al elefante y el medio en perseguir al animal mediante la conjunción de todas las fuerzas. ¿Por qué está sugerido el fin? Por las *necesidades del organismo humano*. ¿Qué es lo que determina el medio? Las *condiciones de la caza*. ¿Las necesidades del organismo dependen del hombre, de su voluntad? No evidentemente, ello es, desde luego, un asunto que concierne a la *fisiología* y no a la *sociología*. ¿Qué podemos pedir en este caso a la sociología? El explicar por qué razón al buscar los hombres satisfacer sus necesidades —pongamos por caso la necesidad de alimentarse— contraen ya estas relaciones, ya aquellas otras totalmente diferentes. Y este hecho *lo explica la sociología* —en

\* *Wirtschaft und Recht*, 2.ª edición, pág. 421.

la persona de Marx—, *por el estado de las fuerzas de producción*. Ahora bien, ¿el estado de estas fuerzas depende de la voluntad de los hombres y de los *fin*es que persiguen? La sociología, de nuevo en la persona de Marx, responde: no, no depende de ellos. Y si tal cosa ocurre, es que estas fuerzas surgen en virtud de cierta necesidad, determinada por condiciones dadas y situadas fuera del hombre.

¿Qué resulta de ello? Que si la caza es una *actividad conforme al fin que persigue* el salvaje, tal hecho incontrovertible no disminuye en nada el valor de este pensamiento de Marx: *las relaciones de producción entre los salvajes que se entregan a la caza, se establecen en virtud de condiciones completamente independientes de esta actividad y conformes al fin perseguido*. En otros términos, si el cazador primitivo aspira conscientemente a obtener tanta caza como le sea posible, no se deduce allí que el comunismo de la vida que lleva este cazador, haya surgido como el *producto conforme al fin de su actividad*. No, el comunismo ha nacido o más exactamente, *se ha conservado* —puesto que se ha constituido mucho antes— como el resultado *inconsciente* es decir, *necesario* de esta organización del trabajo, cuyo carácter era totalmente independiente de la voluntad de los hombres \*. Es precisamente lo que no ha comprendido el kantista Stammler, quien, en este caso, se ha extraviado, arrastrando tras sí al mismo tiempo a nuestros Struvé, Bulgakov y otros marxistas *temporales*, cuyos nombres constituyen legión \*\*.

Continuando en sus observaciones críticas, dice Stammler que si el desarrollo social se cumpliera exclusivamente en virtud de la *necesidad causal*, toda tendencia consciente que concurriera a este desarrollo, sería un contrasentido manifiesto. Según él, ocurre una de estas dos cosas: o bien yo estimo como *necesario* un fenómeno cualquiera, es decir, inevitable, y entonces no tengo necesidad de concurrir a su aparición, o bien mi concurso es necesario para que este fenómeno *pueda producirse* y entonces no puede llamarse necesario. ¿Quién es aquél que procura contribuir a la salida diaria del sol, salida necesaria, es decir inevitable? \*\*\*

Aquí se manifiesta de manera elocuente el dualismo tan propio a las personas educadas en la filosofía de Kant: *el pensar está siempre separado del ser, según ellos*.

La salida del sol no está ligada de manera alguna, ni como causa, ni como consecuencia, a las relaciones sociales de los hombres. Es por esto que se le puede oponer, *en tanto que* fenómeno de la naturaleza a las aspiraciones conscientes de los hombres, que tampoco tienen

\* "La necesidad, por contraste con la libertad, no es otra cosa que el inconsciente". (Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, 1880, pág. 524).

\*\* Este aspecto de la cuestión ha sido expuesta por nosotros de manera detallada en diferentes partes de nuestro libro sobre el *Monismo histórico*. (Obras, t. VII).

\*\*\* *Ibid.*, págs. 421 y siguientes. Comparar igualmente el artículo de Stammler: *Materialistische Geschichtsauffassung* en Handwörterbuch der Staatswissenschaften, t. V, págs. 735-737.

*ninguna relación causal con él. Cosa distinta ocurre en cuanto a los fenómenos sociales de la historia. Sabemos ya que los hombres hacen la historia. Por consiguiente, las aspiraciones humanas no pueden ser un factor del movimiento histórico. Pero la historia es hecha por los hombres de cierta manera y no de otra, a consecuencia de determinada necesidad, de la que ya hemos hablado suficientemente. Una vez dada esta necesidad, las aspiraciones de los hombres, que constituyen un factor inevitable de la evolución social, se dan igualmente como consecuencias. Estas aspiraciones no excluyen la necesidad, sino que están determinadas por ella.* Por consiguiente, constituye una gran falta de lógica oponerlas a esta misma necesidad.

Cuando una clase que aspira a su emancipación realiza una revolución social, actúa en tal ocasión de manera más o menos apropiada al fin perseguido y, en todo caso, su actividad es la *causa* de esta revolución. Pero tal actividad, con todas las aspiraciones que la han suscitado, es ella misma consecuencia del desarrollo económico y, por consiguiente, está determinada por la *necesidad*.

La sociología no se transforma en ciencia, sino a medida que ella llega a comprender la aparición de fines en el hombre social ("teleología" social), como consecuencia necesaria del proceso social, condicionado en último término por la marcha del desarrollo económico.

Es muy característico que los adversarios consecuentes de la interpretación materialista de la historia se vean obligados a demostrar que la sociología es *imposible como ciencia*. Ello significa que el "*criticismo*" se transforma en un *obstáculo, al desarrollo científico de nuestra época*. Los que pretenden encontrar una explicación científica de la historia de las teorías filosóficas, podrán emprender aquí, una tarea interesante: determinar de que manera el papel del "*criticismo*" está ligado a la lucha de clases en la sociedad moderna.

Si trato de tomar parte en un movimiento cuyo triunfo me parece una necesidad histórica, ello significa que considero mi propia actividad como un eslabón indispensable en la cadena de aquellas condiciones cuya totalidad asegurará necesariamente el triunfo del movimiento que ha ganado mis entusiasmos. Ni más ni menos. Esto no lo comprende un dualista, pero es perfectamente claro para quien haya asimilado la teoría de la *unidad del sujeto y del objeto* y comprendido de qué manera esta unidad se manifiesta en los fenómenos de orden social.

Es muy importante anotar que los teóricos del protestantismo en la América del Norte no comprenden nada de esta oposición de la libertad y la necesidad, que tanto ha preocupado y preocupa todavía a los ideólogos de la burguesía europea. A. Bary dice que "en América, los profesores de "energía" más convencidos, están poco inclinados a reconocer la libertad de la voluntad". Explica tal hecho por la circunstancia de que éstos, en tanto que hombres de acción, prefieren las

\* A. Bary: La religion dans la société aux Etats-Unis, París, 1902, páginas 88-89.

"decisiones fatalistas". Pero Bary se engaña. El fatalismo nada tiene que hacer aquí. Esto se deduce de su propia observación a propósito del moralista Jonathan Edwards: "El punto de vista de Edwards... es el punto de vista de todo hombre de acción. Para aquél que en su vida se ha propuesto un fin determinado, la libertad es la facultad de poner toda su alma en la prosecución de este fin". Esto está muy bien dicho y se parece mucho al "no querer nada más que lo que quiere" de Hegel. Pero cuando el hombre "no quiere nada más que lo que se quiere", no es en modo alguno fatalista; es hombre de acción exclusivamente.

El kantismo no es una filosofía de combate ni de hombres de acción. Es una filosofía de gentes que se quedan en todo a medio camino, una filosofía de compromiso.

Engels dice que es necesario que los medios de suprimir el mal social sean descubiertos en las condiciones materiales dadas de la producción, pero no *inventadas* por tal o cual reformador social. Stammler está de acuerdo con Engels en este punto, pero le reprocha la falta de claridad, puesto que, según él, el fondo de la cuestión consiste en saber "*por medio de qué método debe ser hecho este descubrimiento*"\*\*. Esta sujeción sólo atestigua la confusión que reina en el propio pensamiento de Stammler. Ella cae de su peso por la simple razón de que aún cuando el carácter del "método" está determinado, en tales casos, por el gran número de factores variables en extremo, todos ellos pueden, sin embargo, ser referidos en último término a su fuente común o sea a la marcha del desarrollo económico. El hecho mismo de que la *teoría de Marx* haya podido nacer, ha sido condicionado por el desarrollo del modo de producción capitalista, en tanto que el predominio del utopismo\*\*\* en el socialismo anterior a Marx, es enteramente comprensible en una sociedad donde no solamente se opera el desarrollo del modo de producción indicado, sino que también existe, a veces predominando, una *insuficiencia de este desarrollo*.

Es inútil que nos extendamos más sobre este tema. Pero ha de permitir el lector que al terminar este artículo llamemos su atención sobre la relación estrecha del "método" táctico de Marx y Engels con las tesis fundamentales de su teoría histórica.

Sabemos ya que, conforme a esta teoría, la humanidad no se plantea más problemas que ella puede resolver, "puesto que... el problema mismo no se presenta sino allí donde las condiciones materiales indispensables a su solución existen ya o están en vías de aparición". Pero en donde estas condiciones existen ya, la situación es totalmente diferente de aquella en que *están solamente en vías de aparición*. En el primer caso el momento del "salto" *ha llegado ya*; en el segundo es cuestión de un porvenir más o menos remoto, un "objetivo final" cuya aparición *está preparada por una serie de "transformaciones*

\* Ibid., págs. 97-98.

\*\* Handwörterbuch, pág. 736.

\*\*\* Ibid., la misma página.

*graduales*” en las relaciones de las clases sociales entre sí. ¿Cuál debe ser el papel de los innovadores en la época en que el “salto” es todavía *imposible*? No otro, evidentemente, que el de contribuir a las “transformaciones graduales”, o dicho de otro modo, el de luchar por obtener *reformas*. De este modo el “objetivo final”, lo mismo que las *reformas*, encuentran su lugar y la oposición entre la reforma y el “objetivo final” pierde toda razón de ser y se encuentra relegada al dominio de las leyes utópicas. La persona que admita semejante oposición —“revisionista” alemán del género de Eduardo Bernstein o “sindicalista revolucionario” italiano al estilo de aquéllos que asistieron al reciente Congreso socialista de Ferrare— revela su incapacidad para comprender el espíritu y el método del socialismo moderno. Esto es útil de recordar en la hora actual, en que el reformismo y el sindicalismo tienen la osadía de hablar en nombre de Marx.

Pero qué robusto optimismo se desprende de estas palabras: “La humanidad no se plantea sino aquellos problemas que puede resolver”. Ellas no significan evidentemente, que toda solución de los grandes problemas de la humanidad presentada por cualquiera utopista sea buena. Una cosa es la utopía y otra la humanidad, o, más exactamente, la clase social que en un instante dado representa los intereses supremos de la humanidad. El mismo Marx ha dicho muy bien: “*Cuánta mayor sea la magnitud de una acción histórica, más grande será el conjunto de las masas que la realicen*”. Esto significa la condenación definitiva de toda actitud utópica frente a los problemas históricos. Y si Marx pensaba, no obstante, que la humanidad no se plantea jamás problemas insolubles, sus palabras, desde el punto de vista teórico, representan solamente una nueva expresión de la idea de unidad del sujeto y del objeto en su aplicación al proceso del desenvolvimiento histórico. Desde el punto de vista práctico, ellas expresan la fe serena y viril de que el “objetivo final” será alcanzado, aquella fe que hizo exclamar en otra ocasión a nuestro inolvidable N. G. Chernishevski con cálida convicción:

“Sucedá lo que suceda, será sin embargo nuestro campo el que festejará la victoria”.

## NOTAS

<sup>1</sup> Mi amigo Víctor Adler observa justamente, en el artículo que escribió el día de los funerales de Engels, que el socialismo tal como Marx y Engels lo comprendían, no es solamente una doctrina económica, sino también universal. (Cito según la edición italiana: F. Engels, *Economía política*. Introducción y notas biográficas y bibliográficas por Filippo Turati, Víctor Adler y Karl Kautsky. Milán 1895). Pero cuando mayor es la verdad de esta característica del socialismo, tal como lo comprendían Marx y Engels, más extraña es la impresión que produce ver a Víctor Adler admitir la posibilidad de reemplazar la base materialista de esta “doctrina universal” por una base kantiana. ¿Qué se puede pensar de una doctrina universal, cuya base filosófica no tiene ninguna relación con el edificio que sustenta? Engels ha escrito: “Marx y yo hemos sido casi los únicos en introducir la dialéctica consciente en la concepción materialista de la naturaleza y de la historia”. (Ver prefacio a la 3.<sup>a</sup> edición del *Anti-Dühring*). De este modo, los padres del socialismo científico eran, a pesar de lo que piensan algunos de sus adeptos actuales, *materialistas conscientes*, no solamente en historia, sino también en ciencias naturales y físicas.

<sup>2</sup> Engels demuestra en este prefacio, a instancias de Marx, que el materialismo es hijo de la Gran Bretaña; que Bacon era realmente el abuelo del materialismo inglés; que, con Hobbes y Locke, es el padre de la escuela materialista francesa, y que el actual “agnosticismo” inglés no es más que un materialismo medroso.

“En efecto —dice Engels— ¿no es el agnosticismo otra cosa, para servirnos de un término muy expresivo de Lancashire, que “un materialismo públicamente velado?”. La idea que el agnóstico se forma de la naturaleza está profundamente impregnada de materialismo. En toda la naturaleza rigen leyes y no hay en ella lugar para una intervención de fuera. Pero —agrega el agnóstico— nosotros no tenemos el medio de demostrar la existencia de un Ser supremo más allá del mundo conocido, ni de negarla. Esto tenía todavía algún fundamento en la época en que el gran astrónomo Laplace, respondiendo a Napoleón, que le interrogaba por qué no era mencionado el Creador en la *Mecánica Celeste*, declaraba: “Yo no tenía necesidad de esa hipótesis”. Pero en la época actual la concepción evolucionista del mundo no ofrece ningún sitio a un creador o regente, y todo juicio sobre un Ser supremo situado fuera del mundo existente sería una contradicción en sí, y, según me parece, heriría inútilmente el sentimiento de las personas religiosas.

“Aparte de esto, nuestro agnóstico admite que todos nuestros conocimientos se fundan sobre impresiones que nos son transmitidas por los sentidos. Pero —agrega— ¿de dónde sabemos que nuestros sentidos nos dan una idea exacta de las cosas que percibimos por intermedio de ellos? Y continúa tratando de demostrarnos que cuando habla de cosas o de propiedades lo hace, en realidad, no refiriéndose a ellas, de las que no puede saber nada con certidumbre, sino simplemente a las impresiones que han producido en nuestros sentidos.

“No es dudoso, podría decirse, que semejante manera de razonar sea irrefutable. Pero antes de razonar los hombres actúan: “en el comienzo era la acción”. Y la actividad humana ha resuelto esta dificultad mucho tiempo antes de que la razón humana la hubiera inventado. *The proof of the pudding is in the eating* (la prueba del budín se hace comiéndolo). Desde el momento mismo en que utili-

zamos estas cosas para nosotros, sometemos a una prueba infalible la veracidad o falsedad de nuestras percepciones sensibles. Si ellas son falsas, nuestra apreciación sobre la manera posible de utilizar la cosa, debe serlo igualmente, y nuestra tentativa debe conducirnos a un fracaso. Pero si logramos éxito en la tarea que nos hemos asignado, si comprobamos que una cosa dada corresponde a la idea que de ella nos habíamos formado, que responde al fin para el que la habíamos destinado, entonces tenemos una prueba positiva de que nuestra percepción de la cosa y de sus propiedades corresponde, dentro de ciertos límites, a la realidad exterior. Por el contrario, en todos los casos en que nos encontramos frente a un fracaso no tardamos, por lo general, en descubrir sus causas. Resulta entonces que la percepción sobre la que habíamos fundado nuestra acción había sido hecha superficialmente, o bien falsamente relacionada a los resultados de otras percepciones, y que, por consiguiente, nuestro razonamiento era erróneo. Pero si nos dedicamos a entrenar y utilizar nuestros sentidos con precisión y a mantener nuestra actividad en el cuadro de las percepciones obtenidas y empleadas de manera justa, comprobaremos que el resultado de nuestros actos prueba el acuerdo de nuestras percepciones con la naturaleza objetiva de las cosas que hemos percibido. Por el momento no se puede citar ningún caso que nos obligue a concluir que nuestras percepciones sensibles, científicamente controladas, evoquen en nuestro espíritu ideas sobre el mundo exterior que divergan, por su naturaleza misma, de la realidad, o que exista una divergencia fundamental entre el mundo exterior y nuestras percepciones sensibles.

“Pero he aquí que un agnóstico neo-kantiano se presenta y declara: es posible que seamos capaces de aprehender con exactitud las propiedades de una cosa; pero no estamos en condiciones, por un proceso sensible o mental cualquiera, de aprehender la cosa en sí. Esta “cosa en sí” se encuentra fuera de nuestro horizonte. A esto ha respondido ya Hegel desde hace tiempo: “Cuando conocéis todas las propiedades de una cosa, ésta os será conocida; no queda sino el hecho de que la cosa dada exista independientemente de vosotros; y tan pronto como vuestros sentidos os han enseñado esto habéis ya aprehendido el último resto de la cosa en sí, la famosa “cosa en sí” de Kant”. A esto se puede agregar que en la época de Kant nuestra noción de las cosas de la naturaleza tenía todavía un carácter fragmentario, y Kant tenía derecho a sospechar que detrás de lo poco que sabíamos de estas cosas se escondía en cada una de ellas la misteriosa “cosa en sí”. Pero todas estas cosas inaprehensibles han sido una tras otra aprehendidas, analizadas; aún más ellas han sido reconstituidas gracias a los progresos gigantescos de la ciencia. Y no se puede considerar como imposible de aprehender, todo aquello que estamos en condiciones de reconstituir. Durante la primera mitad del siglo XIX, las sustancias orgánicas eran para la química cosas misteriosas de este género, en tanto que ahora hemos aprendido a reconstituirlas, una tras otra, por la síntesis de sus elementos químicos, sin recurrir a la ayuda de procesos orgánicos. Los químicos contemporáneos declaran que desde el momento en que la estructura química de un cuerpo cualquiera nos es conocida, puede ser reconstituido por medio de sus elementos. Estamos todavía lejos, por el momento, de conocer la composición de las sustancias orgánicas superiores, los cuerpos albuminoideos, pero no existe razón para que no podamos, aunque fuese al cabo de varios siglos, adquirir este conocimiento y llegar así a producir la albúmina artificial. Cuando hayamos logrado tal cosa, tendremos la posibilidad de reproducir la vida orgánica, desde sus formas inferiores hasta las más elevadas, puesto que la vida no es otra cosa que la forma normal de existencia de los cuerpos albuminoideos.

“Pero después de haber hecho estas reservas formales, nuestro agnóstico habla y actúa como un materialista ordinario que es en el fondo. Tanto como alcancemos a saberlo, dirá quizás, la materia y el movimiento, como se dice ahora, la energía, no pueden ser ni creados ni destruidos; pero no tenemos ninguna prueba de que uno y otro no hayan sido creados en una época o en otra. Si ensayais serviros de esta afirmación contra él, en un caso particular cualquiera, os hará abandonar rápidamente esta posición. Admitiendo *in abstracto* la posibilidad del espiritualismo, no quiere oír hablar de ello *in concreto*. Os dirá: Tanto como lo sepamos o podamos saberlo, no existe creador o regente del Universo; hasta donde podamos

saberlo, la materia y la energía no pueden ser creadas ni destruidas; para nosotros, el pensamiento no es sino una forma de la energía, una función del cerebro; todo lo que nosotros sabemos indica que el mundo está regido por leyes inmutables, etc., etc. De este modo, en cuanto él es hombre de ciencia o sabe alguna cosa, es materialista. Más allá de la ciencia, en las regiones donde él no sabe nada, traduce su ausencia de saber en griego y la llama agnosticismo”.

3 En la *Miseria de la filosofía*, Marx expone el método dialéctico de Hegel de la siguiente manera:

“Todo lo que existe, todo lo que vive sobre la tierra y el agua, sólo existe, sólo vive por un movimiento cualquiera. Así, el movimiento de la historia produce las relaciones sociales, el movimiento industrial nos da los productos industriales, etc. Del mismo modo que por medio de la abstracción se transforma cualquier cosa en categoría lógica, así también no hay sino que hacer abstracción de todo carácter distintivo de los diferentes movimientos para llegar al movimiento en estado abstracto, al movimiento puramente formal, a la fórmula puramente lógica del movimiento. Si se encuentra en las categorías lógicas la sustancia de toda cosa, se supone poder encontrar en la fórmula lógica del movimiento el *método absoluto* que no solamente explica toda cosa, sino que, además, implica el movimiento de la cosa. Es de tal método que Hegel habla en estos términos: “El método es la fuerza absoluta, suprema, infinita, a la que ningún objeto podría resistir; es la tendencia de la razón a reconocerse ella misma en toda cosa”. (*Lógica*, t. III).

“¿Qué es, entonces, el método absoluto? La abstracción del movimiento. ¿Qué es la abstracción del movimiento? El movimiento es el aspecto abstracto. ¿Qué es el movimiento en el aspecto abstracto? Una fórmula puramente lógica del movimiento o el movimiento de la razón pura. ¿En qué consiste el movimiento de la razón pura? En que ella misma se plantea, se opone y une a sí misma; en que se formula en tesis, síntesis y antítesis, o, en fin, que ella se admite, se niega y niega su negación.

“¿Pero de qué manera la razón se admite, de qué manera se plantea como una categoría determinada? Esto es ya un asunto de la razón misma y de sus apologetas. Pero la razón se ha planteado ella misma en tesis; esta tesis, esta idea, oponiéndose a ella misma se divide en dos ideas, que se contradicen entre sí, en afirmación y en negación, en sí y en no. La lucha de estos dos movimientos opuestos contenidos en la antítesis constituye el movimiento dialéctico. Si sí se transforma en no, no se transforma en sí; si deviene simultáneamente sí y no; no deviene simultáneamente no y sí. De esta manera las oposiciones se equilibran recíprocamente, se neutralizan y paralizan. La fusión de estas dos ideas que se contradicen forman una nueva idea: la síntesis. Esta nueva idea se divide a su vez en dos opuestas, que también se funden en una nueva síntesis. Este proceso de descomposición forma un grupo de ideas, el cual se somete al mismo movimiento que la categoría simple y tiene por antítesis otro grupo de ideas opuestas. De estos dos grupos nace uno nuevo: su síntesis. Así como el grupo nace del movimiento dialéctico de las categorías simples, del mismo modo, del movimiento dialéctico de los grupos surge la serie y el movimiento dialéctico de las series engendra la totalidad del sistema.

“Aplicad este método a las categorías de la economía política y obtendréis la lógica y la metafísica de la economía política, o, en otros términos, traduciréis las categorías económicas, conocidas de todo el mundo, en un lenguaje poco conocido, gracias al cual podrá creerse que acaba de nacer de un cerebro abarrotado de razón pura; de tal modo parecen engendrarse las categorías unas a otras, relacionarse y entrelazarse bajo la sola influencia del movimiento dialéctico... Según Hegel, todo lo que ha pasado y pasa todavía en el mundo es idéntico a lo que pasa en su propio pensamiento. Resulta de allí que la filosofía de la historia no es más que la historia de la filosofía, y en último término, de la filosofía de Hegel solamente”.

Hablando de este error que se encuentra en la base de la dialéctica hegeliana, Marx subraya, en el prefacio de la segunda edición de *El Capital*, la diferencia que existe entre la dialéctica materialista y la dialéctica idealista.

“Mi dialéctica no solamente se distingue esencialmente de la de Hegel, sino que le es diametralmente opuesta. Para Hegel, el proceso del pensamiento, que él transforma, bajo el nombre de idea, es un sujeto independiente, es el demiurgo (creador) de la realidad, que no es sino su manifestación exterior. Pero para mí es justamente lo contrario: lo ideal no es otra cosa que lo material traducido y transformado en el cerebro del hombre. He hecho ya, hace treinta años, la crítica del aspecto místico de la dialéctica hegeliana, en la época en que estaba todavía de moda... El carácter místico que la dialéctica ha tomado en Hegel, no le impidió llegar a ser el primero en dar un cuadro completo de las formas generales del movimiento de esta dialéctica. En Hegel, la dialéctica se encuentra cabeza abajo. Es necesario ponerla sobre sus pies para descubrir el grano racional debajo de la envoltura mística.

Bajo su forma mística, la dialéctica estuvo de moda en Alemania, porque permitía tender un velo sobre el estado de cosas existente. Bajo su forma racional es a los ojos de la burguesía y de sus intérpretes doctrinarios nada más que escándalo y horror, porque a la comprensión positiva de lo que existe agrega al mismo tiempo la comprensión de la negación, de la ruina necesaria del estado de cosas existentes; porque concibe cada forma en el flujo del movimiento y, por lo tanto, en su aspecto transitorio; porque no se inclina ante nadie y es, por esencia, crítica y revolucionaria”. (Prefacio a la segunda edición de *El Capital*).

Por lo que se refiere a la ley hegeliana de la transformación de las diferencias cuantitativas en cualitativas, Marx habla de ella en el capítulo sobre “la norma y la masa de la plus-valía”, cuando examina las condiciones en que el artesano medioeval se transforma realmente en capitalista. “El propietario de fondos o de mercancías solo se transforma realmente en capitalista cuando la suma mínima invertida para la producción sobrepasa en mucho la máxima medioeval. En este dominio, como en las ciencias naturales y físicas, se confirma la verdad de la ley que Hegel ha descubierto en su *Lógica*, y según la cual los cambios puramente cuantitativos al llegar a cierto grado se transforman en diferencias cualitativas”.

Señalando las contradicciones en que incurre John Stuart Mill, al tratar de conciliar la teoría del provecho de Ricardo con la teoría de la abstinencia de Segnor, Marx observa además: “Las contradicciones vulgares le son tan familiares como extraña le es la ‘contradicción’ hegeliana, fuente de toda dialéctica”.

Observa Marx en *El Capital* que las propiedades de una cosa no nacen de sus relaciones con otras, sino que no hacen más que manifestarse en estas relaciones.

La carta que Marx dirigía el 30 de octubre de 1843, a Feuerbach, tiene una gran importancia para caracterizar la evolución de sus concepciones filosóficas. Al invitar a Feuerbach a tomar posición contra Schelling, Marx escribía: “Sois por ello el hombre mejor colocado del mundo, puesto que sois Schelling al revés. La idea perfectamente justa que Schelling había formulado en su juventud —debemos reconocer lo que existe de bueno aún entre nuestros adversarios— y para cuya realización carecía de toda cualidad, excepto la imaginación, de toda energía que no fuera la vanidad, de todo estimulante fuera del opio, de todo órgano fuera de la irritabilidad y una intuición muy femenina —esta idea justa de su juventud, que había quedado en él como una visión juvenil fantástica, se ha transformado en vos en verdad, en realidad, en seriedad viril. Es por eso que Schelling es vuestra anticipación desfigurada, y desde el momento en que la realidad se opone a semejante desfiguración, ésta debe disiparse como un vapor, como una nube. Yo os considero por esta razón como el adversario de Schelling, necesario, natural, enviado por Sus Majestades la Naturaleza y la Historia. Vuestra lucha contra él, es la lucha de la filosofía misma contra su propia desfiguración”. (K. Grün: Ludwig Feuerbach en su *Carlas y escritos*, Leipzig, 1874, t. I, pág. 361). Como se ve, Marx comprendía, con toda verosimilitud, la “idea de juventud de Schelling” en el sentido del monismo materialista. Pero Feuerbach no participaba de esta manera de ver de Marx, como lo demuestra la respuesta que le dio. Encuentra que ya Schelling en sus primeros escritos, “no hace más que transformar el idealismo del pensamiento en idealismo de la imaginación, y atribuye tan poca realidad a las cosas como al yo, con la sola diferencia de que ello tiene otra apariencia, porque en lugar

del yo determinado, ha puesto el “absoluto” indeterminado, dando así al idealismo un matiz panteísta”. (Ibid., pág. 402).

Engels escribía: “La evolución de Feuerbach es la transformación de un hegeliano (a decir verdad, nunca había sido un hegeliano perfectamente ortodoxo) en materialista. En un momento determinado de esta evolución, Feuerbach llegó a la ruptura completa con el sistema idealista de su predecesor. Finalmente se establece con él, con fuerza irresistible, la conciencia de que la vida preexistente de la “idea absoluta” y de las “categorías lógicas”, cuya existencia, según Hegel, había precedido la del Universo, no es más que un extraño rezago, de la creencia en un Creador supraterrrestre; que el mundo sensible, accesible a nuestros sentidos exteriores, al que pertenecemos nosotros, es el único mundo real y que nuestra conciencia y nuestro razonamiento son engendrados por un órgano material, por una parte de nuestro cuerpo —el cerebro—, aunque la una y el otro pertenezcan visiblemente al mundo inmaterial. No es la materia la engendrada por el espíritu, es el espíritu el engendrado por la materia. Esto, evidentemente, es materialismo puro.” (Ludwig Feuerbach, Stuttgart, 1907, págs. 17-18).

F. Lange escribe: “El verdadero materialismo estará siempre inclinado a mirar el conjunto de la naturaleza exterior y a no considerar al hombre más que como una onda en el océano del movimiento entero de la materia. La naturaleza del hombre no representa para el materialismo sino un caso especial de la fisiología general, así como el pensamiento no es más que un caso especial en la cadena de los procesos psíquicos vitales”. (*Historia del materialismo*, t. II, pág. 74, Leipzig, 1902). Pero Teodoro Dezamy, en su *Código de la Comunidad* (París, 1843) toma también por punto de partida la naturaleza humana (“el organismo humano”) y, sin embargo, nadie podrá dudar de que participa de la manera de ver del materialismo francés del siglo XVIII. Desde luego, Lange no menciona para nada a Dezamy, en tanto que Marx le coloca en el número de los comunistas franceses, cuyo comunismo era más científico que el de Cabet, por ejemplo. “Dezamy, Gay y los otros comunistas franceses de la misma orientación, dice Marx, desarrollan la doctrina materialista como doctrina del humanismo real y base lógica del comunismo”. (*La Sagrada Familia*). En la época en que Marx y Engels escribían este libro, divergían todavía en la apreciación de la filosofía de Feuerbach, Marx le llamaba un “materialismo que coincide con el humanismo” (así como Feuerbach lo es en la teoría, el socialismo y el comunismo francés e inglés son en la práctica materialismos coincidentes con el humanismo). Marx consideraba en general el materialismo como la base teórica necesaria del comunismo y del socialismo. Engels, por lo contrario, era de opinión de que Feuerbach había acabado de una vez por todas con la vieja oposición entre el espiritualismo y el materialismo (*La Sagrada Familia*). Más tarde, como ya lo hemos visto, señala también en la evolución de Feuerbach, la que éste realiza del idealismo al materialismo.

Ya en esta época Feuerbach escribía estas notables líneas: “Por opuestos que sean, de un lado el realismo práctico propio al sensualismo y materialismo de ingleses y franceses, realismo que repudia toda especulación, y de otro, el espiritualismo de Spinoza, tienen estos sistemas su base última en aquella concepción de la materia que Spinoza ha expresado como metafísico en su célebre fórmula: “La materia es la negación de Dios”. (K. Grün: *Feuerbach*, t. I, págs. 324-325).

“¿Cómo aprehendemos el mundo exterior? ¿Cómo el mundo interior? ¿Es evidente que no disponemos para nosotros de otros medios que para los otros! ¿Puedo saber algo sobre mí sin el intermediario de los sentidos? ¿Es que yo existo si no existo fuera de mí, es decir, fuera de mi pensamiento? ¿Pero de dónde sé que yo existo? ¿Cómo sé que existo, no en mi imaginación, sino de una manera accesible a los sentidos, real, si no me percibo yo mismo por medio de los sentidos?” (Aforismos póstumos de *Feuerbach*, en el libro de Grün, t. II, pág. 311).

Recomendamos particularmente, en este punto, a la atención del lector aquel pensamiento de Engels, según el cual las leyes de la naturaleza exterior y las que rigen la vida corporal y espiritual del hombre son “dos grupos de leyes que podemos todavía separar con todo rigor en la imaginación, pero nunca en la realidad” (*Anti-Dühring*). Es la *Doctrina de la unidad del ser y del pensar, del objeto y del sujeto*, de que hemos hablado más arriba. Por lo que se refiere al espacio y al

tiempo, ver capítulo V, primera parte de la obra indicada. Según se ve en él, el espacio y el tiempo eran para Engels, como para Feuerbach, no solamente formas de la intuición, sino también formas del ser.

10 Feuerbach ha dicho de su filosofía: "Mi filosofía no puede ser agotada por la pluma: no hay lugar para ella sobre el papel." Pero esta frase no tenía para él más que un sentido teórico. Más lejos declara: "Puesto que para ella (para su filosofía), lo verdadero no es lo que ha sido pensado, sino lo que ha sido, al mismo tiempo que pensado, visto, oído y sentido". (*Aforismos póstumos*, en el libro de Grün, t. II, pág. 306).

11 Aún más: de regreso de su deportación, Tchernychevsky publicó su artículo titulado: "Carácter del conocimiento humano". En él demuestra con ingenio, que un hombre que duda de la existencia del mundo exterior debe poner en duda su propia existencia. Tchernychevsky había permanecido y permaneció fiel a Feuerbach. La idea fundamental de su artículo puede ser resumida por estas palabras de Feuerbach: "Yo soy distinto de las cosas y de los seres que existen fuera de mí, no porque me distinga yo mismo de ellos, sino que yo me distingo porque difiero de ellos física, orgánica, efectivamente. La conciencia presupone el ser; ella no es otra cosa que el ser del cual se está consciente; que la cosa real de la que se tiene conciencia, que se representa." (*Aforismos póstumos*, en el libro de K. Grün, t. II, pág. 306).

12 Ernesto Mach y sus adeptos proceden de la misma manera. Transforman primero la sensación en entidad autónoma, independientemente del cuerpo sensible y a la cual llaman elemento, y después proclaman que ella contiene la solución de la contradicción entre el ser y el pensar, entre el sujeto y el objeto. Puede verse por esto cuán grande es el error de los que afirman que Mach se acerca a Marx.

13 Es así como se explican las reservas que formula Feuerbach, siempre que habla del materialismo. Dice, por ejemplo: "Más acá de este punto estoy completamente de acuerdo con los materialistas; más allá, me separo de ellos". (*Aforismos póstumos*). Lo que Feuerbach quería decir queda explicado de manera precisa en las siguientes palabras: "Yo también reconozco la idea, pero solamente en el dominio de la humanidad, de la política, de la moral, de la filosofía". (Grün, t. II, pág. 307). ¿Pero de dónde viene la idea de la política y de la moral? Tal cuestión no queda resuelta por el solo hecho de que "reconozcamos" la idea.

14 Desde luego, según Feuerbach igualmente, el "ser humano" está formado por la historia. Así dice: "Yo pienso solamente como un sujeto educado por la historia, generalizado, unido al todo, a la especie, al espíritu de la historia universal. Mis pensamientos no tienen su principio y su fundamento directamente en mi subjetividad particular, sino que son sus resultados; su principio y su fundamento son los de la historia universal." (K. Grün, t. II, pág. 309). De este modo encontramos ya en Feuerbach los gérmenes de la concepción materialista de la historia. Pero en este punto Feuerbach no va más allá que Hegel (ver nuestro artículo "En ocasión del 60.º aniversario de la muerte de Hegel", en la recopilación titulada *Veinte años*, Obras, t. VIII). Está aún más retrasado que él. Como Hegel, él subraya la importancia de lo que el gran filósofo idealista alemán llamaba la "base geográfica de la historia universal". Dice así: "El camino que sigue la historia de la Humanidad le está evidentemente prescripto, ya que el hombre sigue el camino de la Naturaleza, como se ve al seguir el curso de las aguas. Los hombres tratan de ir hacia donde encuentran mejor sitio. Se detienen en un lugar y sufren la influencia de éste. La esencia de la India es la esencia del hindú. Lo que él es, lo que él ha devenido, no es sino el producto del sol, del agua, del aire, de las plantas y animales hindúes. ¿Cómo habría podido, pues, el hombre dejar de surgir primitivamente de la Naturaleza? Los hombres que se adaptan a todo género de naturaleza han salido de ésta, pues ella no tolera ningún extremo". (*Aforismos póstumos*, K. Grün, t. I, pág. 330).

15 Ver la *Miseria de la filosofía*, segunda parte, primera y segunda notas. Hay que observar, sin embargo, que Feuerbach había criticado también la dialéctica hegeliana desde el punto de vista materialista. "¿Qué puede decirse —se preguntaba— de una dialéctica que está en contradicción con el origen y la evolución de la Naturaleza? ¿Cuál es, pues, su "necesidad"? ¿Cuál la "objetividad"

de una psicología, de una filosofía que hace abstracción de la única objetividad categórica e imperativa, fundamental y sólida, la objetividad de la naturaleza física, y que va hasta situar la verdad absoluta, la perfección del espíritu, el fin de los fines de la filosofía en el alejamiento completo de la naturaleza física, en la subjetividad absoluta y no limitada por ningún "no yo" de Fichte, por ninguna "cosa en sí" de Kant." (K. Grün, I, pág. 399).

16 "A pesar de su gradualidad, el paso de una forma de movimiento a otra resulta siempre un salto, un cambio decisivo. Tal, por ejemplo, el paso de la mecánica de los cuerpos celestes a la de las masas más pequeñas sobre un solo astro y el paso de la mecánica de las masas a la de las moléculas, la cual comprende los movimientos que estudiamos en la física: calor, luz, electricidad, magnetismo. Asimismo, el paso de la física de las moléculas a la de los átomos —a la química— se produce igualmente por medio de un salto decisivo, y es más cierto todavía en lo que se refiere al paso de la acción química ordinaria, a la acción química de la albúmina, que llamamos la vida. No es sino después, en la esfera limitada a la vida, que los resultados se hacen cada vez más raros y menos perceptibles." (Engels, *Anti-Dühring*).

17 Napoleón I dijo: "La naturaleza de las armas decide de la composición de los ejércitos, de los sitios de campaña, de las marchas, posiciones, órdenes de batalla, trazados y perfiles de las plazas fuertes, lo que establece una posición constante entre el sistema de guerras de los antiguos y la de los hombres modernos". (*Precis des Guerres de César*, París, 1836, págs. 87-88).

18 Mill decía ya, repitiendo las palabras de "uno de los más grandes pensadores de nuestra época": "De todos los modos vulgares de sustraerse al estudio de la acción ejercida sobre el espíritu humano por las influencias sociales y morales, el más vulgar es aquel que consiste en atribuir las diferencias de actitud y de carácter a diferencias naturales innatas." (*Principles of political Economy*, t. I, pág. 390).

19 Nos permitimos señalar nuestro artículo, aparecido en la revista *Sovremionny Mir* ("Las pretendidas corrientes religiosas en Rusia"), 1908, setiembre y noviembre (Obras, t. XVII). En este artículo, hemos examinado igualmente la importancia de la técnica para la evolución de las ideas religiosas.

20 Como se sabe, en el otoño de 1905 algunos marxistas no eran de esta opinión. Consideraban posible en Rusia la revolución socialista, como si las fuerzas productoras de este país hubieran estado ya lo suficientemente desarrolladas para la revolución.

21 Engels dice, en su obra sobre el origen de la familia, que los pueblos puramente cazadores no existen sino en la imaginación de los sabios. Las tribus de cazadores se entregan habitualmente a la recolección de frutos y plantas. Pero, como lo hemos visto, la caza ejerce una influencia considerable sobre la evolución de las ideas y gustos de estas razas.

22 "Decir que el arte —lo mismo que la literatura— es un reflejo de la vida, es expresar un pensamiento que, no obstante la verdad que encierra, es sin embargo, muy vago. Para comprender de qué manera el arte refleja la vida, es necesario comprender la mecánica de ésta. Pero es cierto que en pueblos civilizados, la lucha de clases es uno de los más importantes resortes de esta mecánica. Y no es sino después de haber examinado este resorte, de haber tomado en consideración la lucha de clases y estudiado las peripecias en todas sus múltiples variedades, que estaremos en condiciones de explicarnos de una manera un tanto satisfactoria la historia "espiritual" de la sociedad civilizada. La marcha de las "ideas" de esta sociedad refleja la historia de las clases de que se compone y los combates que estas clases libran entre sí." (*Veinte años*, págs. 323-324). (Obras, t. XIV).

23 Con motivo de su polémica con los hermanos Bauer, Marx escribió: "La filosofía francesa avanzada y particularmente el materialismo francés del siglo XVIII, representaban una lucha, no solamente contra la religión y la teología reinantes, sino también contra la metafísica del siglo XVII (y contra toda metafísica), contra la de Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibnitz, y, al mismo tiempo, "contra las instituciones políticas existentes". Este es un hecho reconocido universalmente al presente.

<sup>24</sup> Ya Spinoza había dicho (*Ética*, tercera parte, segundo teorema, nota) que muchos creen actuar libremente, porque conocen sus actos, pero ignoran las causas de los mismos. "Así, el niño cree que quiere leche por su propia voluntad; el pequeño irritado, que quiere vengarse; el pusilánime, que quiere huir." El mismo pensamiento ha sido expresado por Diderot, en el cual la doctrina materialista era un spinozismo desprendido de su envoltura teológica.

## EL PAPEL DEL INDIVIDUO EN LA HISTORIA