

A. THALHEIMER

INTRODUCCION
AL
MATERIALISMO
DIALECTICO



BUENOS AIRES

August Thalheimer
Introducción al materialismo dialéctico
(1927)

Maquetación:

Demófilo,
2018

Libro Libre



Biblioteca Libre
OMEGALFA
2018
Ω

ÍNDICE

4		Prólogo
5	Cap. I:	El materialismo dialéctico, concepción del mundo moderno
10	Cap. II:	La religión
17	Cap. III:	El papel social de la religión
29	Cap. IV:	La filosofía materialista en antigüedad
38	Cap. V:	La filosofía idealista en la antigüedad
44	Cap. VI:	Lógica y la dialéctica en la antigüedad
55	Cap. VII:	Hegel y Feuerbach
64	Cap. VIII:	Del materialismo formal al dialéctico
72	Cap. IX:	La teoría marxista del conocimiento
82	Cap. X:	La Dialéctica
102	Cap. XI:	La concepción materialista de la Hist ^a .
111	Cap. XII:	La lucha de clases

PRÓLOGO

La *Introducción al materialismo dialéctico*, de Thalheimer, es una de las exposiciones más claras de este sistema que no constituye solamente el planteamiento de un concepto del mundo, sino una norma discursiva para el examen de todas las teorías sociales.

Requiere una exposición de este tipo que el fundamento mismo de ella no sea el razonamiento abstracto que caracteriza otras escuelas, sino el rigor histórico. Thalheimer examina cómo se han desenvuelto una frente a la otra, desde la antigüedad, las dos corrientes que el marxismo considera fundamentales: la corriente idealista burguesa y la corriente materialista proletaria. Reducir a esta oposición el problema del hombre en cuanto individuo de una colectividad (claro que con la necesaria apreciación de hechos intermedios), fue el rasgo genial de Marx.

El autor parte de las concepciones religiosas del mundo como las más viejas en la historia de la civilización, y las cuales matizan fuertemente incluso las teorías de la antigüedad que pudieran estimarse más alejadas de las teocracias y aún en oposición con ellas. En realidad, pasan siglos sin que se entrevea la verdad de cuánto es el perjuicio que al progreso técnico y al desenvolvimiento social causa la tradición esclavista y el trabajo servil. Para Thalheimer, el punto de arranque tangible está en la Revolución Francesa. El materialismo francés tiene lugar esencial en la formación del materialismo dialéctico, y en él se apoya igualmente la filosofía burguesa alemana posterior, que con Hegel y Feuerbach a la cabeza, había de significar otro paso en el camino.

Las consecuencias del materialismo dialéctico en la formación de la conciencia de clase y de la lucha entre ellas, su influencia en los conceptos de evolución y revolución desde el punto de vista comunista que enfoca todo el interesante libro.

CAPÍTULO I

EL MATERIALISMO DIALÉCTICO, CONCEPCIÓN DEL MUNDO MODERNO.

¿EXISTEN UNA O VARIAS CONCEPCIONES DEL MUNDO MODERNO?

¿Hay una concepción en el mundo reconocida mundialmente, como hay una sola física y una sola química? En todo el mundo la física y la química se enseñan del mismo modo. Claro es que en estas ciencias hay cuestiones sin resolver aún, que son objeto de controversias; pero que no existen fuera de los límites de la ciencia y sólo surgen, finalmente, a medida de las conquistas realizadas por ella. Así se resuelven estas cuestiones con ayuda de un método reconocido por todos los que se dedican al estudio de la ciencia, que es la experimentación. Este es, por ejemplo, el caso de la teoría de la relatividad en física. Una cuestión muy importante, objeto de controversias, es la de saber si existe un éter, una materia que transmita la luz. Estas cuestiones se deciden por medio de la experimentación y esta última, en particular, ha sido estudiada con ayuda de una larga serie de experimentos realizados por célebres físicos, principalmente por el americano Michelson. Del mismo modo hay una serie de cuestiones que derivan, necesariamente, de la primera, como la aparente irregularidad en los movimientos del planeta Mercurio, en la marcha de un cometa que pasa cerca del sol, etc. Para resolver todos estos problemas, sólo existe el método de la experimentación.

Igualmente en química se plantean otros problemas. En los últimos tiempos se planteó el problema de averiguar si el plomo o el mercurio eran susceptibles de transformarse en oro. Algunos sabios afirmaban esta posibilidad, pero ciertos experimentos minuciosos han demostrado que, al menos en el estado actual de las ciencias, no es posible dicha transformación. Se negó también esta posibilidad en lo que respecta a la composición atómica. También en este asunto la experimen-

tación proporcionó numerosos datos reconocidos por todos. Podemos decir, por consiguiente, que existe toda una serie de ciencias cuyos métodos son mundialmente reconocidos y enseñados del mismo modo.

La unidad del materialismo dialéctico.

La cuestión varía completamente para los problemas que se plantean en el campo de la filosofía. No existe una concepción del mundo admitida por todos, como existen una física, una química, una botánica, etcétera; por el contrario, existen numerosas concepciones del mundo opuestas unas a otras y que recíprocamente se combaten. Lo que para uno es verdad, constituye una falsedad para otro, y viceversa. Como comunista, yo me adhiero a la teoría que trata de la concepción del mundo, llamada materialismo dialéctico. Pero, frente a esta concepción del mundo, hay otras que se oponen violentamente a ella. En primer lugar, aquellas comúnmente designadas con el nombre de religiones. En efecto, una religión es, en cierto modo, una concepción del mundo. Hay un gran número de ellas, y cada una pretende estar exclusivamente en posesión de la verdad. Sólo ella muestra a los hombres el camino a seguir en la vida y el medio de alcanzar otra vida dichosa después de la muerte. Junto a estas distintas religiones existe todavía un gran número de concepciones del mundo. Podría decirse que tantas como filósofos, y cada uno pretende que la suya sea la única justa, con exclusión de todas las demás.

¿Cómo salir de esta espantosa confusión y cómo llegar a la verdadera concepción del mundo moderno? Esto es lo que vamos a ver ahora.

El materialismo dialéctico en su desarrollo histórico

Podríamos haber comenzado este estudio tratando de hallar la resultante de todas estas diferentes concepciones del mundo,

tomando de cada una de ellas lo que tienen en común y presentando este conjunto como la concepción de un mundo moderno. Pero esto es imposible, porque se contradicen hasta tal punto, se inspiran en principios tan diferentes, que si se las mezclase, y del conjunto tratásemos de separar las contradicciones encontradas, no quedaría nada en absoluto.

¿Qué hacer entonces? La tarea es tanto más difícil en cuanto que el lector menos iniciado no tiene un espíritu completamente virgen, y de un modo más o menos consciente, se ha formado un concepto del mundo, tanto a consecuencia de la educación recibida como por las influencias de su medio ambiente (lecturas, conferencias, etcétera). Por tanto, el mejor método a seguir es el de exponer el materialismo dialéctico, no como una cosa definitiva, con normas fijas, sino su historia, su desarrollo, enseñando cómo con la ayuda de ciertos elementos el materialismo dialéctico ha llegado a constituirse en concepción del mundo y, finalmente, frente al punto de vista del materialismo dialéctico, la crítica de las diferentes concepciones del mundo que se oponen a él. Sólo así podremos llegar al fin de nuestra labor.

Por otra parte, este método tiene la enorme ventaja de permitir al lector orientarse él mismo en las diferentes corrientes intelectuales que encontrará a continuación. Es el método que empleaba Kant cuando decía a sus alumnos: “Lo que yo quiero no es enseñaros un determinado sistema filosófico, sino que aprendáis a filosofar vosotros mismos, a formaros una opinión propia.” En efecto; esto es igualmente necesario en la filosofía como en cualquier oficio. Si dais a alguien una conferencia sobre el arte de fabricar calzado, no le servirá de gran cosa si, al mismo tiempo, no le enseñáis la manera de fabricarlo. Del mismo modo no se sacaría ninguna consecuencia de una larga conferencia sobre materialismo dialéctico si no se enseñase al mismo tiempo la aplicación de esta concepción del mundo a las principales cuestiones de la sociología, de la historia, de las ciencias naturales, de la filosofía, etcétera. Por esta razón me esforzaré en aplicar el propio método del materialismo dialéctico a la exposición que de él voy a hacer. Em-

pezaremos por trabar conocimiento con dos de sus características principales. Lo expondré como algo que ha sido formado poco a poco, mejor dicho, como un fenómeno histórico. Es, en efecto, una característica particular del materialismo dialéctico la de considerar todas las cosas, en la naturaleza y en la historia, no como hechos acabados e inmovibles, sino como aparecidos en un momento determinado y en continua transformación para desaparecer un día. Y a continuación, demostrando cómo el materialismo dialéctico nació de una o varias concepciones del mundo que le eran diametralmente opuestas, llegaremos al conocimiento de esta otra característica fundamental del materialismo dialéctico: la idea de que el desarrollo se prosigue a través de las contradicciones y que una cosa se desarrolla siempre partiendo de su contraria.

Dos corrientes ideológicas fundamentales.

La corriente proletaria y la corriente burguesa

Si examinamos ahora desde más cerca las diferentes concepciones del mundo que se hallan en contradicción actualmente, comprobaremos que no tenemos ante nosotros un conjunto anárquico, sino que podemos distinguir ciertos grupos, ciertas tendencias. Si lo examinamos desde este punto de vista, podremos distinguir a continuación dos corrientes principales que corresponden exactamente a las dos clases fundamentales de la sociedad moderna.

La primera es la corriente proletaria. A esta corriente pertenece el materialismo dialéctico, llamado también “marxismo”. La otra es la corriente burguesa, representada por las diferentes concepciones del mundo, que se han llamado de ordinario “idealistas”. Hay todavía una tercera corriente intermedia entre las dos primeras y que se cree colocada sobre ellas, pero que, en realidad, no es sino una forma especial de la concepción del mundo a la manera burguesa. Esta corriente corresponde a la clase intermedia entre el proletariado y la burguesía; es decir: la pequeña burguesía. De la misma manera que,

socialmente, la pequeña burguesía se halla colocada entre el proletariado y la burguesía, existe toda una serie de concepciones del mundo intermedias entre la concepción materialista del proletariado y la concepción idealista de la burguesía. Pero, como quiera que la pequeña burguesía no puede, en realidad, adoptar una posición neutra intermedia entre la burguesía y el proletariado, sino que está ligada, finalmente, a decidirse por una o por otra, a concertar una alianza con alguna de las dos, esta concepción del mundo propia de la pequeña burguesía, no puede hallarse colocada sobre el materialismo y el idealismo, ni entre los dos. Trataré de exponer estas corrientes fundamentales en su desarrollo histórico.

Lo que nos interesa en este estudio no son los detalles científicos, los nombres, los datos, etcétera, sino únicamente las grandes líneas generales de la historia del pensamiento. Desde luego que será el propio materialismo dialéctico el que constituirá el punto central de nuestro estudio. Examinaremos inmediatamente la cuestión religiosa como la concepción del mundo más antigua, origen de todas las demás. Seguiremos estudiando los diferentes sistemas filosóficos de la antigüedad; pasaremos luego al materialismo francés, es decir, a la filosofía que preparó la mayor y más importante revolución burguesa a fines del siglo XVIII. Insistiremos de modo particular sobre dicho materialismo, porque ocupa un lugar preponderante en la historia de la formación del materialismo dialéctico. Después indicaré las etapas más importantes del desarrollo de la filosofía burguesa en Alemania, a saber: Hegel y Feuerbach, a los que dedicaremos un estudio especial porque, como el materialismo francés, ellos también contribuyeron considerablemente a la formación del materialismo dialéctico. Finalmente, estudiaremos los principios fundamentales de la dialéctica y sacaremos las consecuencias que han obtenido en la práctica.

CAPÍTULO II

LA RELIGIÓN.

El carácter fundamental de la religión

La primera cuestión que se nos presenta es la siguiente: ¿En qué se diferencia la religión del concepto dialéctico materialista del mundo? ¿Qué es lo que constituye el carácter particular, fundamental de la religión? El carácter fundamental de la religión puede definirse así: es un producto de la fantasía, de la inspiración, opuestamente a la concepción del mundo moderno, que es un producto de la ciencia. Igualmente se puede expresar esta idea del siguiente modo: la religión está basada en la creencia, mientras que la ciencia está basada en el conocimiento. Sin embargo, no es exacto decir que la religión es solo producto de la fantasía y no está basada en ninguna experiencia anterior. La fantasía religiosa es igual que cualquier otra fantasía. Tiene cierta base experimental que interpreta a su modo. Igualmente la ciencia tiene su base experimental, que es interpretada de un modo completamente opuesto, no por medio de la fantasía, sino por medio de la lógica y de la idea consciente.

La interpretación religiosa y la interpretación científica de los fenómenos de la naturaleza

Para la mejor comprensión de esta diferencia de método pondremos un ejemplo de la diferente manera que tienen la religión y la ciencia de tratar un mismo asunto. Tomemos un fenómeno corriente, tal como la lluvia. El fenómeno tiene una importancia extraordinaria en la vida material del hombre. Para los pueblos que se consagran principalmente a la agricultura, la suerte de éstos depende en gran de la frecuencia, de la abundancia y de la repartición local de la lluvia. Pero la lluvia es un fenómeno independiente de la voluntad humana. Es

imposible, por lo tanto, provocarla o impedirle, según se tenga necesidad o no de ella. Ahora bien: ¿Qué hace la religión? ¿Qué hacen los pueblos primitivos? Una y otros se imaginan el fenómeno natural de la lluvia como el producto de la acción de un ser fantástico que llaman el dios de la lluvia. Encontramos este dios y otros análogos en todos los pueblos primitivos y bajo las más diversas formas. Para estos pueblos primitivos el problema consiste en influir sobre estos dioses poseedores de la lluvia, y esto con la ayuda de medios de los cuales se sabe por experiencia que ejercen gran influencia sobre seres poderosos: regalos, sacrificios, rogativas, amenazas o actos simbólicos representados por acciones reales, ceremonias. En ciertos pueblos existen especialistas para estas clases de actos: son éstos “los productores de la lluvia”. Su función es la de provocarla por medio de ciertas ceremonias y fórmulas mágicas.

En este caso la ciencia procede de un modo completamente distinto. No considera la lluvia como el producto de la acción de un dios, de un demonio o un espíritu cualquiera, sino como el resultado de causas naturales o de determinadas fuerzas de la naturaleza. Investiga las causas de la lluvia, no en la voluntad de seres fantásticos que residen ocultos tras el fenómeno, sino en el propio fenómeno y en sus relaciones con la naturaleza en general. Hay una ciencia especial, la meteorología, que se ocupa de la lluvia, estudia sus fenómenos y los clasifica según este punto de vista: ¿Cuáles son la causa y el efecto? ¿Qué condiciones son necesarias para que caiga la lluvia y en qué regiones caerá, etcétera? Esta ciencia no ha progresado aún lo suficiente para que sea posible prever con exactitud, en cada caso, si lloverá y donde lloverá, ni para provocarla a voluntad. Un hechicero australiano sabe aparentemente mucho más que un meteorólogo moderno, el cual puede prever aproximadamente la lluvia, pero no puede provocarla a voluntad. Se ve aquí, por consiguiente, el antagonismo fundamental que existe entre la actitud de la religión y de la ciencia.

Pongamos otro ejemplo: el del trueno. El hombre primitivo cree que existe un dios del trueno que viaja sobre las nubes con su carro. Hay ciertos medios mágicos, mediante los cuales

cree provocar el trueno. Muy diferente es la actitud de la ciencia que considera el trueno como un ruido, consecuencia de un fenómeno de descarga eléctrica, que es el relámpago. Aún no ha sido posible la producción artificial de la cantidad de electricidad necesaria para producir el relámpago y el trueno: pero se ha llegado a provocar en el laboratorio del físico fenómenos semejantes, aunque en pequeña escala.

Resumiendo, diremos que el carácter propio de la religión consiste en dar una interpretación fantástica a un grupo de experimentos conocidos, ya sea en la naturaleza o en la historia, y así es como se representa a los dioses, espíritus, demonios, etcétera, como los dueños poseedores o productores de los fenómenos de la naturaleza. En la última forma de la evolución religiosa, es decir, en las religiones llamadas monoteístas, la naturaleza no está regida por numerosos espíritus, dioses o demonios, sino por un Dios único, un ser fantástico, que vive fuera y más allá del mundo, un ser cuya base está representada por el hombre mismo, cuyos poderes son infinitos y que posee estos poderes sin relación con un cuerpo determinado. Es innecesario decir que no sólo existe un Dios sino una familia divina compuesta del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Desde la forma que reviste entre los negros de Australia hasta la que ha tomado en el cristianismo, la religión representa una larga serie de desarrollos, en el curso de los cuales no varía en su esencia. Hoy mismo existen en el régimen capitalista moderno formas de religión extraordinariamente refinadas, en las cuales la idea religiosa está en apariencia muy alejada de las concepciones primitivas de los negros de Australia. Pero solamente en apariencia, porque estudiándolas con atención se advierte inmediatamente que estas formas refinadas de la religión significan una vuelta a las creencias primitivas de los salvajes del centro de África o de Australia.

Muy distinta es la actitud de la ciencia que observa y compara los hechos, los clasifica, los descompone, estudia la sucesión de los fenómenos en el tiempo, la acción que ejercen unos sobre otros, el modo de producirse, etcétera. También estudia el modo cómo aparecen y se transforman los fenómenos so-

ciales. Después, tomando por base las ciencias naturales, construye la técnica, y sobre la base de la ciencia social, la política, con ayuda de las cuales pone, mediante leyes reconocidas, las fuerzas naturales al servicio del hombre para la reproducción de valores de uso,¹ o de las instituciones sociales. En este sentido, la religión, sea cualquiera el nombre que tenga, se distingue esencialmente de la ciencia y de la concepción del mundo moderno.

Principales fuentes de la religión

Llegamos ahora a la cuestión de saber cuáles son las principales fuentes de la religión. Distinguimos dos en primer término. La primera la constituye el estado de dependencia en que se encuentra el hombre frente a la naturaleza y su deseo de dominar, en el campo de la imaginación, mediante la ayuda de sacrificios, oraciones, ceremonias, etcétera, a las fuerzas naturales que no puede dominar en la realidad.

La segunda fuente, no menos importante, de la religión, son las relaciones de los individuos frente a la sociedad, es decir, el conjunto de las relaciones sociales. La base de las relaciones sociales tiene a su vez por origen el modo de producción, esto es, las relaciones que los hombres establecen mutuamente al producir cosas útiles para su subsistencia; dicho de otro modo: la forma social de producir su vida material.

Veamos estas dos principales fuentes de la religión en tiempos de las sociedades primitivas. Empecemos por examinar la dependencia del hombre frente a la naturaleza. Es lógico que el hombre dependa más estrechamente de la naturaleza cuanto menos es su desarrollo técnico y económico; y se halle en condiciones más propicias, por tanto, para considerar todos los fenómenos de la naturaleza a través de la fantasía religiosa. Representémonos al hombre primitivo armado solamente

¹ Valor de uso de una mercancía es su capacidad para satisfacer necesidades humanas de cualquier clase.

con un rudimentario instrumento de piedra, hueso, un trozo de madera, apenas suficiente para procurarle los objetos necesarios para su existencia por medio de la caza y de la pesca. Es natural que de tales relaciones de dependencia frente a la naturaleza, deban nacer las más diversas concepciones religiosas. Veamos el labrador primitivo. Éste depende muy estrechamente de las fuerzas naturales: del sol, del viento, de la lluvia, del río que corre ante su campo. Mientras no pueda el hombre comprender estos fenómenos, preverlos y dominarlos, en mayor o menor grado, con ayuda de la técnica, buscará un medio de dominarlos con ayuda de la religión. Así, si se examinan las diferentes formas de sociedades y religiones, veremos en seguida que están siempre en estrecha relación con la actitud de la sociedad frente a la naturaleza.

La fuerza religiosa de los diferentes regímenes sociales

La segunda fuente de la religión está constituida por las relaciones mutuas de los hombres. Po ellas vemos que, en la sociedad, el individuo depende del conjunto de la colectividad, que representa para él una fuerza superior. En épocas primitivas la colectividad ejerce una influencia considerable sobre el individuo que se encuentra en un extraordinario estado de dependencia frente al clan o la tribu. Los hábitos, derechos, usos, etcétera, las prescripciones de la colectividad son para él mandatos a los que no puede sustraerse. Pero de ordinario no comprende ni el sentido ni el objetivo de estos mandatos, que influyen sobre él de un modo instintivo y automático. La sociedad primitiva no es, en sí misma, sino una especie de ser natural. Los mandatos, prescripciones, costumbres, etcétera, influyen sobre el individuo como fuerzas naturales que no alcanza a comprender.

Finalmente, las sociedades primitivas tienen, con respecto a sí mismas, la misma actitud que adoptan respecto a las fuerzas naturales. Este es el carácter particular de las relaciones sociales reflejadas con claridad por las concepciones religiosas, que

constituyen su fundamento y su sanción. Por esta causa encontramos entre los pueblos primitivos de las islas del Océano Pacífico muchas prescripciones “tabú”, es decir, prescripciones en las cuales tal o cual animal no deben coger ni comer tal o cual planta durante un determinado periodo.

Estas prescripciones tenían, en su época, una significación muy clara. Constituían sencillamente una reglamentación de las fuerzas productoras. Tenían por objeto conseguir determinada división del trabajo y cierta reglamentación del consumo, pero en lo sucesivo se hicieron incomprensibles, automáticas y fueron el origen de ciertas concepciones religiosas, según las cuales habían sido establecidas dichas reglas por tal o cual espíritu o demonio que sancionaba por sí mismo la ejecución o medios de castigo infligidos a quienes las violasen.

Una de las más antiguas concepciones religiosas, quizá la más antigua de todas, es el culto a los muertos, a los espíritus ancestrales. Precisamente en las antiguas religiones desempeña este culto un papel considerable. No pueden explicarse los espíritus ancestrales como la encarnación de un fenómeno natural, sino únicamente con la ayuda de las relaciones sociales. Las almas de los muertos, adoradas por sus descendientes, mantienen los lazos en la imaginación, naturalmente, entre las diferentes generaciones, y aseguran la continuidad del orden social tradicional. Este se halla encarnado en el espíritu ancestral de la familia o del clan.

Nos encontramos inmediatamente con fuentes muy abundantes de concepciones religiosas allí donde los antagonismos de clases hacen su aparición en la sociedad. En ese momento la religión se convierte en un medio que sirve de instrumento a la clase dominante para mantener en la obediencia y la sumisión a la clase explotada. Pero esto no es todo. En el momento en que aparecen los antagonismos de clase, se asiste a la formación de una clase o casta especial, cuya única función consiste en ocuparse de los asuntos religiosos. Es la casta de los sacerdotes, una casta que está más o menos libre de ejecutar un trabajo productivo y que se halla mantenida por el resto de

la colectividad. Para esta casta especial los conceptos religiosos se convierten rápidamente en un medio de explicar y mantener su situación privilegiada. No obstante, sería un error creer que los individuos que las integran engañan conscientemente al resto de la colectividad ya que ellos mismos son producto de las relaciones sociales. Por tanto, la religión es considerada como una verdad tanto por la masa popular como por los mismos adeptos. Representa la concepción del mundo adaptada a las condiciones de existencia y al pensamiento primitivo. También es preciso comprender que esta clase de sacerdotes desempeñó durante un cierto tiempo, un papel progresivo. En la época en que los hombres necesitaban luchar, mediante grandísimos esfuerzos, para procurarse los medios necesarios a su existencia, los sacerdotes, a consecuencia de su posición social particularísima, que le dispensaba de todo trabajo productivo, encontraron la posibilidad de consagrarse a una serie de tareas sociales, para cuya actividad era indispensable hallarse libre de toda participación directa en la producción. Vemos, por tanto, que los sacerdotes crearon los orígenes de la ciencia. Tanto es así que, en los principios de la astronomía se remontan a las investigaciones hechas por los sacerdotes egipcios y babilonios, y los primeros elementos de la geometría fueron encontrados por sacerdotes que necesitaban medir la tierra, trazar planos para la construcción de templos, prever el aumento o disminución de las aguas del Nilo, etcétera. Igualmente la casta de los sacerdotes desarrolló los primeros gérmenes de lo que más tarde había de ser la filosofía y las ciencias naturales, que un día acabarán con la existencia de los sacerdotes y de la religión misma.

CAPÍTULO III

EL PAPEL SOCIAL DE LA RELIGIÓN

La religión y sus relaciones con las formas sociales y de producción

Veamos ahora qué relaciones existen entre la religión y el modo de producción. En la antigüedad comprobamos inmediatamente que el desarrollo de las concepciones religiosas va estrechamente unido al desarrollo de las formas sociales. Tomemos como ejemplo el fenómeno de la fusión de los diferentes dioses locales. Del mismo modo que las familias se agrupaban en tribus, e inmediatamente las tribus constituían los poblados, los dioses primitivos de familias y aldeas se agrupaban en dioses de tribus, siendo considerado uno de ellos como el dios supremo de la tribu en cuestión. Cuando un cierto número de tribus se agrupaba para formar una nación, asistimos a la creación de un dios nacional, y, finalmente, cuando se constituye una unidad social más considerable aún, un imperio compuesto de diferentes naciones, el dios nacional deja su lugar al dios del imperio. Podemos comprobar este fenómeno de modo clarísimo en la China antigua, donde la jerarquía de dioses, demonios, espíritus, etcétera, corresponde exactamente a la estructura social. Tenemos en primer lugar los dioses de las familias y de los clanes, que son los antepasados. Después tenemos los dioses de aldeas, los dioses de pueblos y provincias y, finalmente, cuando a consecuencia de la fusión de un gran número de pequeños estados feudales llega China a ser una monarquía centralizada, asistimos igualmente a una centralización de las concepciones religiosas. “El Cielo” fue considerado como el dios supremo, y el gran sacerdote del cielo es el emperador. También en el imperio vemos a las más primitivas religiones nacionales reemplazadas por el cristianismo como religión universal.

El punto de partida del cristianismo así considerado, fue la religión nacional de una comunidad de Palestina: los judíos. El dios nacional judío fue elevado a la dignidad de dios mundial. Tenía, en efecto, particulares cualidades que le predestinaban a convertirse en el punto de partida de la religión mundial de la antigüedad, porque era el dios de un pueblo oprimido y, naturalmente, las clases y pueblos oprimidos del imperio romano fueron los primeros creyentes de esta nueva religión.

Unas palabras más sobre el cristianismo. Las relaciones del cristianismo con la estructura social no se manifestaron únicamente por la característica de su dios como dios universal, sino también en otro aspecto muy importante. El cristianismo se constituyó, en efecto, como la religión de los esclavos. Estos constituían la clase más explotada y oprimida del pueblo, la que sentía, por consiguiente, más necesidad de liberación. Estos esclavos eran conducidos a Roma desde todos los países. La opresión común y la vida en común hicieron desaparecer entre ellos todas las diferencias de orden nacional. Así se hicieron accesibles a la propaganda de una religión internacional. Se nos preguntará por qué, precisamente entre ellos, se incubó la necesidad de una religión nueva y por qué no se hicieron simplemente materialistas o ateos. Para ellos es preciso comprender que una clase no puede desembarazarse de la religión sino cuando posee la fuerza de edificar un mundo nuevo, un orden social y económico superior. No era éste el caso de los esclavos de la antigüedad. La esclavitud no tenía ninguna salida hacia un orden económico y social superior. La esclavitud originó la ruina del mundo antiguo, de la civilización griega y romana. Un desarrollo nuevo hacia un orden social superior no comenzó hasta que las tribus germánicas irrumpieron en el Imperio romano, aniquilaron la antigua sociedad y la antigua cultura y edificaron, sobre sus ruinas el régimen feudal. El sistema de la esclavitud no ofrece ninguna solución histórica. A causa de esto, la ideología de los esclavos en lucha contra el destino que les oprimía no podía ser sino una ideología religiosa. Su emancipación debía tomar necesariamente una forma imaginaria: un reino, dominado por

el redentor del mundo, con un régimen de consumo comunista. Este reino fue primeramente colocado en el mundo y después en el más allá: en el cielo. Del mismo modo, hace algunas décadas, hemos visto desarrollarse sentimientos religiosos, en extremo intensos, entre los esclavos modernos, por ejemplo, entre los de las plantaciones de algodón de los Estados meridionales de América del Norte, reaccionando contra la terrible opresión a que estaban sometidos y de la que no veían solución alguna.

El cristianismo feudal

Estas mismas relaciones entre el régimen social y las concepciones religiosas, las volvemos a encontrar en la Edad Media. El cristianismo de dicha época, sólo en apariencia es análogo al cristianismo de la antigüedad, porque del mismo modo que se transformaban entonces las relaciones sociales, se transformó el cristianismo. El Imperio Romano fue reemplazado en la Edad Media por un sistema de Estado feudal: nacieron los Estados nacionales y europeos modernos. Las relaciones económicas locales se estrecharon, se constituyó una jerarquía nueva y estos mismos síntomas fue experimentando la religión. Mientras el cristianismo primitivo conoció solamente una divinidad, compuesta por tres personas, el cristianismo de la Edad Media conoció una serie de seres celestiales clasificados según una jerarquía semejante a la feudal, que se hallaba organizada de la siguiente manera: en primer lugar, el señor feudal, vasallo de un conde o duque, a su vez sometido a la autoridad de un príncipe o un rey. Los príncipes, duques, reyes, etcétera, están colocados bajo el emperador. Esta es, exactamente, la misma jerarquía que nos encontramos en el cristianismo de la Edad Media. Tenemos primero el pueblo con su santo local; después, las provincias con sus santos particulares; después, las naciones con sus santos nacionales. Por encima de ellos encontramos los ángeles divididos en numerosas categorías; después los arcángeles y, finalmente, la Santísima Trinidad. Fijémonos, por tanto, en que en la Edad Me-

dia no han desaparecido los más primitivos conceptos religiosos. Las creencias paganas, tales como la creencia en espectros, en enanos, gigantes y toda clase de espíritus y demonios, se mantienen en el cristianismo, al que completan. La razón es que ellas tienen igualmente sus principios en las condiciones de existencia de la sociedad medieval

El papel de la religión en la sociedad capitalista

Veamos ahora el papel que desempeña la religión en la sociedad capitalista moderna. Podría creerse que en esta sociedad no tiene la religión ninguna razón de existir, ya que las relaciones de esta sociedad con la naturaleza son muy distintas a las sociedades pasadas. Mientras en la antigüedad y en la Edad Media se encuentra el hombre en un estado de completa dependencia frente a la naturaleza, en la sociedad capitalista moderna, por el contrario, la técnica y la ciencia le permiten dominarla y extender esta dominación al infinito. Ningún sabio moderno apelará a fórmulas mágicas para resolver sus problemas. El técnico que desea construir una máquina cualquiera, no procederá del mismo modo que un hechicero australiano o africano, sino que se basará en las propiedades comunes de la materia. Parece extraño, por lo tanto, que puedan existir aún concepciones religiosas en la moderna sociedad capitalista. Pero aquí, la fuente de la religión no es la naturaleza, sino la misma sociedad. Es un hecho sabido que la clase dominante en la sociedad capitalista conoce perfectamente el método que le permite dominar la naturaleza; pero no conoce ningún método para dominar racionalmente a la sociedad. Lo que caracteriza, en efecto, a la sociedad capitalista es que no está administrada de un modo racional, sino que, por el contrario, vive en medio de una ciega anarquía. La sociedad capitalista no domina su propia vida económica y social. Cada individuo, y la propia sociedad son dominados por esta vida. Así vemos que la actitud capitalista frente a su propia economía, no difiere de la del salvaje australiano ante el relámpago, el trueno, la lluvia, etcétera. Esta característica de la sociedad

capitalista se ve más claramente en las épocas de crisis económica, de guerra y de revolución. Efectivamente, en las épocas de crisis, millones de factores económicos se aniquilan, sin que puedan los individuos oponer ninguna resistencia y sin que puedan escapar a su suerte. La economía capitalista prosigue su desarrollo desde el paro de la producción a la prosperidad, y de ésta a la crisis, sin poder ejercer sobre este desarrollo una influencia dada, y sin poder prever el momento en que estallará la crisis; con mayor motivo, no puede evitar las catástrofes que, produciéndose bruscamente en la sociedad capitalista, son más terribles aún en las épocas de guerra en que, millones de hombres, inmensas cantidades de riquezas, resultan aniquilados sin que la sociedad pueda hacer nada por impedirlo; bien al contrario, el nacimiento de tales crisis es originado por el propio juego de la concurrencia capitalista. Se comprende, pues, por qué en tal sociedad los conceptos religiosos no han desaparecido y subsistirán tanto tiempo como la misma sociedad.

Una característica de las corrientes religiosas es que aparezcan más claramente, y bajo formas más o menos burdas, entre las clases dominantes, en las épocas de crisis, de guerra o de revolución. Por esta causa hemos asistido, durante la guerra, a un reforzamiento del movimiento religioso en la burguesía europea. A continuación de las revoluciones que estallaron después de la guerra, aparecieron corrientes análogas. En la actualidad, se advierte un resurgimiento del espiritismo, es decir, de la creencia en los espíritus que, en el fondo, no se diferencia en nada de las creencias de las tribus salvajes del África del sur. Junto a estas formas rudimentarias de la religión existen otras más refinadas, imposibles de distinguir a primera vista, pero que tienen más o menos semejanza con el concepto de los hombres primitivos, según el cual, las almas de los muertos poseen una existencia independiente del cuerpo e influyen sobre la vida humana. En épocas tales como la que vivimos actualmente, en que la burguesía europea se halla colocada frente a la amenaza de la revolución proletaria, la religión es para ella un medio de tranquilizar sus temores, un

apoyo que la sostiene en el momento en que ve abrirse el abismo ante sus ojos.

La burguesía revolucionaria y su lucha contra la religión y la Iglesia

Hubo, sin embargo, una época en que la burguesía sostuvo una encarnizada lucha contra la religión y la Iglesia. Basta recordar el papel desempeñado por los enciclopedistas y los materialistas franceses del siglo XVIII. Era, en efecto, la época en que la Iglesia constituía una parte integrante de la clase contra la cual debía hacer su revolución la burguesía. La Iglesia estaba estrechamente unida al feudalismo y a la monarquía absoluta. En esta época que, por otra parte, no fue muy duradera, la burguesía era antirreligiosa y llamaba al pueblo a luchar contra el feudalismo y contra la Iglesia. Pero cuando llegó al poder, con la ayuda del pueblo, inmediatamente modificó su punto de vista; se dio cuenta, en efecto, de que la religión también era para ella un medio excelente de opresión intelectual de la gran masa del pueblo. Así se explica que la burguesía, por miedo al proletariado, sostenga hoy a la Iglesia que en otro tiempo combatió.

La religión y la clase campesina

Examinaremos ahora el papel que desempeña la religión entre los campesinos. En la sociedad moderna, el campesino, y principalmente el pequeño campesino, está caracterizado por una particular situación social y económica que determina una actitud especial frente a la naturaleza. El pequeño campesino, no se halla, como el gran terrateniente capitalista, en posesión de los medios modernos de la técnica. Trabaja con instrumentos sencillos, relativamente primitivos, ya que su explotación no es lo suficientemente importante para permitirle utilizar, de lleno, las conquistas de la ciencia y de la técnica moderna. Por esta razón se encuentra en mayor dependencia de las fuerzas

de la naturaleza que el hacendado capitalista. Su suerte depende de la lluvia y del sol, de las características del suelo y de multitud de causas de orden natural que no puede dominar; tampoco puede ejercer sobre ellas sino una influencia muy restringida y, por tanto, se le aparecen como fuerzas superiores. Entre los pequeños campesinos la religión tiene, por tanto, sus raíces en su condición social, en su situación particular de clase. En la medida en que su explotación no representa ni siquiera una sencilla economía natural, el campesino es un productor de mercancías. Produce cereales y ganado que lleva al mercado, del que únicamente depende en qué se han de convertir estos cereales y este ganado y cuál será su precio de venta. Este mercado es el que ha de decidir si ha trabajado gratis, si recibe el valor total de su trabajo o una parte solamente. No es el mismo campesino el que determina el precio; su suerte depende de esa potencia económica superior que es el mercado. Tomemos como ejemplo un campesino que cultiva trigo. Si desea venderlo, el precio mediante el cual podrá encontrar comprado no depende sólo de la cantidad de trabajo que ha desarrollado para cultivar el trigo, sino que el precio en vigor en el mercado lo determina la Bolsa de París, de Londres o de Nueva York; y sucede con frecuencia que el campesino queda arruinado por estas leyes del mercado, que desconoce y que, aun en el caso de conocer, no puede dominar ni ejercer influencia alguna sobre ellas. Resulta claro que, dado este estado de dependencia extraordinaria en que viven los pequeños campesinos frente a los fenómenos de la naturaleza, por un lado, y frente a las condiciones del mercado capitalista, por otro, encontramos aquí nuevas fuentes de concepciones religiosas. Así se explica la persistencia de la religión entre los campesinos más pobres y atrasados

La religión y el proletariado

La clase de la sociedad moderna a la que, por su situación particular en ésta, se le ofrece mayor número de posibilidades de desembarazarse de las trabas religiosas es el proletariado.

La razón es bien clara: a consecuencia de su situación particular en la sociedad capitalista el proletariado es, en efecto, la clase más revolucionaria de la sociedad. Como tal clase revolucionaria se da perfecta cuenta de hasta qué punto los conceptos religiosos son para ella el medio de consolarla de sus miserias terrestres, haciéndola esperar las alegrías que obtendrá en el cielo. Se da cuenta igualmente, de que la burguesía, lejos de contentarse con los bienes celestiales se esfuerza, por el contrario, en acumular la mayor cantidad posible de bienes terrenos. Comprende que todas esas promesas hechas por la burguesía no tienen fundamento veraz. A esto tenemos que añadir el hecho de que el cristianismo, como religión de esclavos, predica un estado de completa sumisión espiritual. Este es, evidentemente, un precioso aspecto del cristianismo para las clases dominantes; pero también es la razón por la que los obreros le rechazan. Así se explica por qué la burguesía europea se esfuerza por propagar el cristianismo en los países coloniales: India, China, África, etcétera. Es sobremanera agradable al imperialismo que el misionero enseñe a los indígenas de los países coloniales a esperarlo todo del cielo, a ser modestos y obedientes, mientras el capitalista va a la iglesia el domingo y se esfuerza, durante todo el resto de la semana, en aprovecharse de las riquezas materiales que contienen las colonias. Así se explica también que allí donde penetran los capitalistas europeos, lleven siempre consigo, además de alcohol, la Biblia y el misionero.

Añadiremos otras razones todavía que impulsan al obrero moderno a lanzar la religión por la borda para identificarse con una concepción científica del mundo. El obrero moderno no adopta frente a la naturaleza la misma actitud que el campesino. Se halla colocado cerca de la máquina, conoce la técnica, no se le ocurrirá, por tanto, atribuir los fenómenos de la naturaleza a la acción de un ser supra terrestre. Gracias a la posición que ocupa en los procesos del trabajo, adopta el obrero una actitud natural, y no fantástica, frente a los fenómenos de la naturaleza. Por otra parte, en lo que se refiere a su actitud frente a las potencias sociales, el proletariado es la

clase que ha comprendido mejor el sentido de la economía capitalista y sabe que él es el llamado históricamente a revolucionar esta sociedad, que se deja llevar por el ciego azar de las fuerzas naturales, y a reemplazarla por la sociedad socialista en la que el hombre, no solamente domina la naturaleza, sino también la vida económica. Y esta peculiar actitud del obrero moderno es la que explica por qué puede desembarazarse más fácil y completamente de los conceptos religiosos. Hoy podemos comprobar, en todos los países capitalistas modernos, que únicamente la clase obrera se ha desligado por completo de los prejuicios religiosos. Naturalmente que aún existen obreros creyentes; pero esto se explica en último término por la influencia que todavía ejerce sobre ellos la Iglesia y la educación burguesa. Sólo mediante su propio esfuerzo podrán rechazar por completo esta influencia. En la sociedad capitalista nunca pasará de una minoría la parte de la clase obrera que pueda llevar a cabo esta emancipación intelectual absoluta. Y sólo cuando esta sociedad se haya transformado completamente, nacerán las condiciones que permitan a la clase obrera, en su totalidad, librarse de los conceptos religiosos.

Valor de uso de una mercancía es su capacidad para satisfacer necesidades humanas de cualquier clase.

Acabamos de ver por qué razones se mantiene en la sociedad capitalista la influencia de la religión y cómo el papel económico y social de las diferentes clases determina su actitud frente a ella. Examinemos ahora los diferentes puntos de vista que pueden adoptarse en esta cuestión. Se reducen a dos principales: el primero es el punto de vista del racionalismo, que considera simplemente la religión como algo totalmente irracional. Basta, por tanto, según él, una educación adecuada para liberarse de su influencia. La palabra “racionalismo” proviene de que los filósofos franceses del siglo XVIII adoptaron en sus luchas contra la religión y la Iglesia el punto de vista de la “razón”, según el cual la religión es sencillamente

un error remediable y que se remediará por medio de la educación.² Lo que caracteriza a esta corriente ideológica es su incomprensión total de la historia. No considera la religión como un fenómeno histórico, llamado a desaparecer un día como los fenómenos históricos. Si menciono este punto de vista, es solamente porque aún hoy se le encuentra con frecuencia en el anticlericalismo burgués. Dicho punto de vista, en apariencia muy radical, no tiene, sin embargo, gran eficiencia en la lucha contra la religión.

El segundo punto de vista es el del materialismo dialéctico. Se distingue del anterior en que considera la religión como un fenómeno histórico, que tiene sus raíces en la estructura económica de la sociedad, y que ha desempeñado, incluso, un papel progresivo en su época. Esta concepción combate la religión, basándose en el hecho de que ésta se convierte actualmente en un obstáculo para el desarrollo social; pero se da perfecta cuenta de que posee aún en la sociedad capitalista fundamentos materiales. Vemos por ello, en la práctica, que no basta con tratar de suprimir simplemente la religión por medios educativos, sino que es necesario suprimir las causas materiales en que se apoya la religión para poder suprimir la religión misma. Para conseguir este objetivo es necesario ante todo reemplazar la sociedad capitalista por la sociedad socialista. Este cambio dará por resultado la desaparición de las raíces más profundas de la religión, raíces que se originan en el hecho de que la sociedad capitalista no domina su propio destino, sino que es dominada por él. También dará por resultado la completa modificación de la actitud de la sociedad y de sus individuos frente a la naturaleza. El socialismo descansa efectivamente sobre las conquistas que en el campo de la técnica hereda del capitalismo, aumentándolas hasta el infinito. Por esta causa, esas dos fuentes de concepciones religiosas no podrán suprimirse únicamente por medio de la educación, sino sólo por medio de una completa transformación social.

² No hay que confundir este término con el racionalismo de Descartes, ya que el racionalismo es normalmente idealista, hablando en términos gnoseológicos. (Nota del digitalizador)

Esto no excluye, ciertamente, la necesidad de la propaganda antirreligiosa, que constituye por sí misma un factor importante de la revolución. También contribuye a apreciar en su justo valor el papel de dicha propaganda, incorporándola de un modo eficaz al conjunto el trabajo de preparación revolucionaria.

El sucedáneo de la religión

Cabe aquí la siguiente pregunta: “¿Qué es lo que reemplazará a la religión cuando haya desaparecido ésta?”. Podríamos responder como el poeta alemán Goethe: “Quién tiene el arte y la ciencia tiene la religión. Quién no tiene el arte y la ciencia, que tenga la religión.” Dicho de otro modo, la religión se ha hecho para las gentes incultas. Pero esto que Goethe reserva a una pequeña “élite” será accesible a todos en el porvenir. En esta sociedad burguesa sólo un pequeño número de privilegiados puede liberarse intelectualmente; pero en la sociedad socialista podrán liberarse todos. Mas es necesario comprender bien que, si hoy constituye una rémora para el desarrollo social el hecho de que sólo una pequeña parte de privilegiados tengan posibilidad material de cultivarse libremente, en épocas anteriores era imposible, dada la insuficiencia de las fuerzas de producción, pretender alcanzar el estado actual de cosas en las que las condiciones materiales y morales de liberación de las grandes masas populares son posibles. La liberación de una minoría de la necesidad de participar directamente en los trabajos productivos fue una condición indispensable para el desarrollo de las ciencias naturales, y de la técnica, por consiguiente; y la técnica, una vez manifestadas las condiciones necesarias, crea la posibilidad material del libre desarrollo cultural de la colectividad. Esto nos demuestra que un fenómeno que es necesario y constituye un progreso en determinadas condiciones, cambia por completo de sentido en otras condiciones históricas, convirtiéndose en un obstáculo para el mismo progreso. El papel desempeñado por la religión en las distintas épocas históricas, nos muestra con suma claridad la ley general del desarrollo de las mismas, esto es, la ley del

desarrollo a través de contradicciones. Más adelante veremos cómo esta ley, no sólo puede aplicarse al movimiento histórico, sino a toda clase de movimientos.

CAPÍTULO IV

LA FILOSOFÍA MATERIALISTA EN LA ANTIGÜEDAD

Desarrollo de la concepción del mundo moderno

Las luchas de las cuales nació la concepción del mundo moderno duraron más de dos mil años. Esta concepción no se formó en unos días. A través de estas luchas tuvo lugar el desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales. El materialismo dialéctico constituye sólo el último eslabón de la cadena, el último resultado de las luchas que se remontan a las épocas más lejanas de la historia. El punto de partida de dicho desarrollo fue la Grecia antigua, cuna de la filosofía y de las ciencias naturales, donde se pusieron los cimientos de la concepción del mundo moderno. Por esta razón, comenzaremos por el estudio de la filosofía griega.

Causas de la decadencia de la religión y del desarrollo de la filosofía y ciencias naturales

Veamos ahora las condiciones generales materiales del desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales, así como también de la decadencia de la religión en la antigüedad. La causa principal de la descomposición de las religiones en la antigüedad se debe principalmente a los progresos realizados en el desarrollo de las fuerzas productoras, y, por tanto, del hombre sobre la naturaleza. Los progresos realizados en la primitiva fase comunista coinciden con la extensión de la propiedad privada y de la economía mercantil. En este sentido los factores preponderantes más inmediatos son: el desarrollo de la agricultura; después, la aparición del capital comercial y del capital-moneda, que desempeña un papel de importancia progresiva en la vida económica social. Vemos aquí entrar en escena a una nueva clase, que dispone de tiempo suficiente

para desarrollarse libremente y consagrarse al arte y la ciencia. En la antigüedad, el desarrollo económico se consigue gracias a los contingentes de la sociedad esclavista, en la que toda la producción pesa sobre el trabajo del esclavo. Por consiguiente, la base de todo este desarrollo, en el curso del cual la religión antigua comienza a descomponerse y en el que se constituyen los primeros gérmenes de la concepción del mundo moderno, es la aparición de la economía esclavista. Esta es la que permite la formación de una clase de gentes que dispone del ocio suficiente para consagrarse a una actividad no productiva. Como dijo Aristóteles, el ocio es la condición necesaria para el desarrollo de la filosofía. En una época más primitiva, antes de que la economía esclavista estuviese en pleno desarrollo, encontramos una fase intermedia en la que se crea una clase de campesinos y artesanos libres. Sobre esta clase social encuentra apoyo la dominación de los tiranos en los pueblos griegos. Estas grandes transformaciones económicas y sociales dieron por resultado un completo cambio de las concepciones morales y políticas tradicionales. Es natural que cuando aquellas se producen en un pueblo que ha vivido sin variar de condición durante cientos y miles de años, todos estos problemas tradicionales se ponen de nuevo en discusión. Especialmente en Grecia el desarrollo de la filosofía y de las ciencias naturales está estrechamente relacionado con el de las ciudades comerciales de las costas del Asia menor, donde se asiste, en los siglos VI y VII antes de Jesucristo, a la aparición de una filosofía materialista dirigida principalmente contra la clase de los sacerdotes.

Filosofía griega de la naturaleza y desarrollo de las ciudades comerciales del Asia menor

Examinemos brevemente las condiciones generales en que se forma la filosofía griega de la naturaleza. Se halla representada por los filósofos llamados “jónicos” por pertenecer al pueblo denominado Jonia. La base principal de esta filosofía es el desarrollo de las ciudades comerciales griegas de las costas

del Asia menor. Estas ciudades, entre las que se destacaban como más importantes Mileto y Efeso, se hallaban, vistas desde el punto de vista económico y cultural, muy por encima del nivel general de la Grecia de entonces. En estas ciudades fue donde se constituyó por primera vez, junto a la clase sacerdotal, una clase de gentes que adquirió grandes riquezas y encontró así la posibilidad de consagrarse al estudio de la ciencia. Este desarrollo fue aún favorecido por la circunstancia de que el horizonte intelectual de aquellos griegos del Asia menor se ensanchó considerablemente gracias a los progresos de la navegación comercial. Los primeros marinos mercantes griegos surcaban con sus navíos el Mar Mediterráneo, el Mar Negro, etcétera. Trabaron conocimiento con numerosos pueblos, religiones, usos y costumbres extranjeros, y así se explica por qué llegaron a adoptar fácilmente una actitud de crítica respecto a su propia religión, sus propias costumbres, etcétera, y aprendieron a juzgar estas materias desde un punto de vista más libre. Los progresos de la navegación y del comercio originaron también un desarrollo considerable de la técnica. Los artesanos griegos transformaban en su país las primeras materias que recibían del extranjero. De este modo nacieron grandes industrias: el hilado de lana; fabricación de cristalería y alfarería, ornamentos y piedras preciosas, etcétera; pero al mismo tiempo, el incremento de la importación de cereales y otros materiales de consumo dio lugar al empobrecimiento de los propietarios rurales indígenas. Los campesinos que trabajaban en los dominios de estos propietarios, emigraron a las ciudades para trabajar como artesanos y así constituyeron poco a poco una nueva clase de artesanado libre, dominada por un tirano, que solía ser un rico propietario rural, consagrado, al mismo tiempo, a los negocios comerciales y financieros. Debido a sus riquezas y a la existencia de gran número de ciudadanos libres sin tierras que buscaban una ocupación, pudieron constituir una milicia mercenaria y obtener el poder por la violencia. Tal fue la base material de la filosofía griega de la naturaleza. Los progresos de la técnica, de la industria fabril, de la navegación, el aumento de los conocimientos geográficos, crearon las condiciones que permitieron la inves-

tigación de una explicación natural del mundo, opuesta a la explicación que daban los sacerdotes. Los hombres que habían emprendido grandes viajes por el Mar Mediterráneo, que se habían familiarizado con los elementos de la astronomía, de la geografía, etcétera, necesarios para la navegación, y que habían entablado conocimiento con una multitud de pueblos extranjeros de distintas costumbres, pudieron elaborar una concepción del mundo científico. Ya hemos visto, por otra parte, que disponían para ello de libertad y de medios suficientes.

Tales de Mileto y su ensayo de explicación materialista del mundo

El primer filósofo jónico, desde el punto de vista cronológico, fue Tales, llamado también el padre de la filosofía, originario de Mileto, que era, en aquélla época, la más rica de todas las ciudades comerciales del Asia menor. Esta ciudad disponía de una gran flota comercial y extendía su dominación sobre un territorio extensísimo. Sabemos muy poco sobre las enseñanzas de Tales. Lo poco que conocemos se relaciona con su teoría de la formación del mundo. Era ésta una de las cuestiones fundamentales a la que la religión también se esforzaba por responder: “¿Cómo se ha formado el mundo?”. Tales, siguiendo un camino opuesto al de la religión, trató de dar una explicación natural. “El mundo, dijo, tiene por origen el agua. Este es el principio y la verdadera esencia de todas las cosas.” Quería decir con esto que todos los demás elementos (se distinguían entonces cuatro elementos fundamentales: el agua, el fuego, el aire y la tierra) provienen del agua. Esta explicación se basaba en la creencia de que todas las materias son iguales y pueden, por tanto, transformarse una en otra. Tales no tenía entonces, naturalmente, la posibilidad de probar esta afirmación como hace hoy día la química. Por otra parte, la explicación de Tales contenía igualmente la idea de que el agua era el origen de la vida. Hoy sabemos que las ciencias naturales declaran que todos los animales terrestres descienden de anima-

les acuáticos, y que fue en el mar donde apareció la vida por primera vez. Por tanto, la teoría de Tales contiene un pensamiento genial acerca de los futuros descubrimientos de la ciencia.

El hecho de que Tales afirmase que el agua es el origen material del mundo se explica, por otra parte, fácilmente, en un pueblo comercial cuyas riquezas provienen del mar, con el que está en contacto permanentemente. Se cuenta que Tales solía visitar a los sacerdotes egipcios que le proporcionaron gran parte de sus conocimientos. Esto confirma lo que hemos dicho anteriormente: que la ciencia de los sacerdotes egipcios fue uno de los puntos de partida de la filosofía. Dichos sacerdotes egipcios tenían motivos particulares para desarrollar sus conocimientos naturales. Toda la vida económica y cultural de Egipto, depende del riego artificial del país por medio de las aguas del Nilo. Sin estos riegos, el país sería un desierto; mas para poder regularizar este riego, debían prever los sacerdotes las épocas de ascenso y descenso de las aguas del Nilo, y para ello estudiar las estrellas. El riego, lo mismo que la construcción de los templos, necesitaban, para ser llevado a cabo, operaciones de agrimensura. Así se explica por qué se desarrollaron entre los sacerdotes egipcios los primeros elementos de la geometría, de la astronomía y de las matemáticas. Estos elementos fueron utilizados, clasificados y desarrollados por los filósofos jónicos.

Anaximandro

Como Tales, Anaximandro era oriundo de Mileto. Vivió en una época más próxima a la nuestra que la de Tales. Sus enseñanzas son, a grandes rasgos, las siguientes: El mundo proviene de una materia amorfa, cuyo desarrollo se prosigue por la separación de sus diferentes elementos. De esta materia están constituidos todos los cuerpos celestes. Los hombres descienden de animales acuáticos que penetraron lentamente el interior de la tierra. A la idea de la formación del mundo, de

los planetas y de los seres vivos, Anaximandro ligaba la idea del fin del mundo. Si la formación del mundo se debe a la división de la materia en los elementos que la constituyen, el fin del mundo, y la muerte de los seres vivos, se producirá por la disolución de los elementos que los componen. Según Anaximandro, la materia es eterna e indestructible. La filosofía y, por consiguiente, una filosofía materialista, se basa en causas naturales. Estudiándolos detenidamente, asombra la exactitud de estos conceptos, en una época que aún no se conocían los grandiosos resultados obtenidos por las ciencias modernas de la naturaleza: la química, la física, la astronomía, etcétera.

Heráclito

Heráclito, de Efeso, fue apodado “el oscuro” a causa de lo confuso y difícil de sus escritos. Nació en Efeso, que en aquella época era la rival de Mileto. Vivió en el siglo VI antes de Jesucristo. Su importancia en la historia de la filosofía consiste en que descubrió y elaboró las líneas generales de lo que más tarde habría de llamarse dialéctica. Heráclito llegó a su teoría de la formación del mundo mediante una generalización de las teorías existentes en su época sobre este problema.

Los filósofos que precedieron a Heráclito habían atribuido todos un origen diferente al mundo. Uno de ellos, Tales, le hacía nacer del agua; otros del aire; un tercero de la materia general. Heráclito formuló la teoría de la transformación constante de todas las cosas. Expresó este concepto en una forma asombrosa: todo cambia, es decir, todo está en vías de una transformación constante, nada permanece fijo. Esta idea la expresó aún en otra forma distinta: “Es imposible, decía, navegar por dos veces en la misma corriente.” En efecto, el río jamás permanece igual; se transforma a cada instante. Esta idea del río que se transforma a cada instante sirve a Heráclito para explicar todas las transformaciones que se verifican en la naturaleza y en la sociedad. Esta idea de la transformación

constante de todas las cosas puede considerarse como la idea fundamental de la dialéctica. Conforme a la concepción de Heráclito, el mundo en sí es eterno, es decir, ilimitado en el tiempo e infinito, es decir, ilimitado en el espacio; pero se transforma constantemente y no permanece jamás el mismo. Es preciso, sin embargo, no confundir esta idea de la transformación constante de todas las cosas, con la teoría moderna de la evolución. Conforme a la concepción de Heráclito, la transformación del mundo no continúa progresivamente hasta el infinito, sino que constituye lo que los físicos y químicos llaman un ciclo, es decir, una transformación constante de las cosas que vuelven siempre al punto de partida.

Veamos, por ejemplo: igual que todos sus predecesores, Heráclito distinguía también cuatro elementos fundamentales: el fuego, el agua, la tierra y el aire. Estos cuatro elementos se transforman constantemente unos en otros, pero de tal forma, que esta transformación se verifica siempre en el límite de estos cuatro elementos principales. En el concepto de Heráclito, esta transformación de las cosas no se prosigue de un modo arbitrario, sino mediante ciertas reglas determinadas. Es una transformación sujeta a ciertas leyes. Encontramos aquí una idea nueva, rica en consecuencias. Heráclito llama al mundo un fuego eterno. En realidad no piensa que el fuego sea la materia prima de que proviene el mundo. Es sólo, para él, la imagen de una transformación constante.

Otra idea fundamental de Heráclito es que esta transformación de las cosas se prosigue según esta ley: el opuesto sale siempre del opuesto; dicho de otro modo: que esta transformación se verifica siempre a través de contradicciones. Igualmente encontró para esta idea una expresión sorprendente en extremo: la lucha es la madre de todas las cosas. La lucha de las cosas opuestas es la fuerza motriz de toda transformación, de todo desarrollo. Esta es también una de las ideas fundamentales de la dialéctica, que Heráclito aplicó a las relaciones entre el ser y el no ser. Para él, el ser y el no ser, estos dos términos contradictorios en el más grado alto, están contenidos igualmente en la idea del devenir. Lo que deviene es y no es al

mismo tiempo. Dicho de otro modo, la esencia de todas las cosas y todos los procesos consiste en la coexistencia de los opuestos. Todas las cosas están hechas de contradicciones.

Heráclito y las relaciones de clase de su época

Esta doctrina correspondía precisamente a las formas de producción y a las relaciones entre las clases de su época. Heráclito pertenecía a la aristocracia de la ciudad de Efeso. Hemos visto anteriormente el papel que desempeñaba esta aristocracia en las ciudades. Al principio era la que ejercía el gobierno, pero bien pronto fue reemplazado este último por la dominación de los tiranos.

Los tiranos se apoyaban en la masa de pequeños artesanos y campesinos contra la aristocracia. Heráclito, que pertenecía a esa última clase, se encontró entonces en oposición frente al gobierno. No beneficiando a los intereses de su clase el régimen existente, se esforzaba en derribarlo. Así se explica en él la idea de que es una idea general para todas las cosas que no permanezcan tales como son, sino que deban transformarse, e incluso transformarse en su contraria. La situación que atravesaba su patria en aquella época le condujo a pensar que la lucha es el factor de toda transformación, y sacó la conclusión de que esto no era sólo verdad en lo referente a las condiciones políticas y sociales, sino a todas las cosas en general.

El atomismo, desarrollo lógico del materialismo de la antigüedad.

Hagamos aquí unas ligeras indicaciones sobre la teoría de los átomos. Esta teoría, que fue desarrollada por numerosos filósofos, consistía, en esencia, en la idea de que el mundo se compone de pequeñas partículas iguales de materia, separadas por el vacío. Según estos filósofos, todos los fenómenos de la naturaleza se explican por los diferentes movimientos de estas partículas de materia. Esta doctrina forma hoy parte integrante

de la ciencia moderna. En la antigüedad, constituía el desarrollo lógico de la concepción materialista del mundo, tal y como lo habían formulado los filósofos jónicos. Esta teoría de los átomos ha desempeñado un papel importante en todas las doctrinas materialistas posteriores.

CAPÍTULO V

LA FILOSOFÍA IDEALISTA EN LA ANTIGÜEDAD

La filosofía idealista y sus relaciones con la economía esclavista

A estos filósofos materialistas sucedió toda una serie de filósofos idealistas, entre los que se destacaron Platón y Aristóteles. Platón nació en el año 429, y Aristóteles en el año 384, ambos antes de Jesucristo. Pertenecen, por tanto, a una época posterior a la de los filósofos antes mencionados. Estos dos filósofos han ejercido inmensa influencia sobre muchas generaciones, sobre la filosofía de la edad media, como sobre la de la época moderna. Se puede decir que, incluso, todas las concepciones idealistas del mundo, sacaron sus ideas fundamentales de Platón y Aristóteles.

Vamos a examinar ahora las razones que explican este paso de la filosofía materialista a la filosofía idealista. La razón principal es el desarrollo de la economía esclavista como base de la sociedad griega y principio de su decadencia. Esta sociedad, basada en el trabajo de los esclavos, fue encontrándose en un callejón sin salida. En el siglo VII, el trabajo servil comenzó a implantarse solamente en las colonias griegas del Asia menor, aunque el comercio de esclavos estaba ya en plena prosperidad. Pero en los siglos IV y V, el trabajo servil también constituía la base de la vida económica en Atenas. La economía esclavista constituía, en aquella época, la principal relación de clases, y no, como se cree de ordinario, al antagonismo entre la aristocracia y la democracia, que no era sino un antagonismo en la clase dominante: la de los ciudadanos que, ricos o pobres, todos vivían del trabajo de los esclavos que no tenían ningún derecho e incluso, no eran considerados como hombres, sino como instrumentos vivos. Si el pueblo ateniense pudo consagrarse a la política, al arte y a la filosofía, a la

cultura del cuerpo y del espíritu, fue gracias a la afluencia abundante y continua de trabajadores esclavos.

Causas de la decadencia de la sociedad esclavista

La decadencia de la economía antigua tiene su explicación en las contradicciones en que cae necesariamente toda sociedad que se apoya en el trabajo de los esclavos. En primer lugar, para mantener la economía esclavista, no es suficiente el aumento natural de la población. Es ésta una experiencia comprobada, no solamente en la antigüedad, sino también en las plantaciones de los Estados meridionales de América del Norte, donde se hacía el trabajo por medio de esclavos. Para poder mantener la economía esclavista, es preciso un aumento constante de esclavos. Pero éstos no pueden reclutarse sino mediante guerras continuas, y éstas guerras, a las que se ve obligado todo Estado que depende de la economía esclavista, la debilitan naturalmente. El ciudadano que partía para la guerra debe procurarse un equipo que costaba bastante caro, sobre todo si tenía que guerrear a caballo. Además, debía mantener a su familia y mantenerse él mismo durante la campaña. El resultado fue que los pequeños campesinos e industriales que marchaban a la guerra se empobrecían lentamente. El poder del Estado disminuía, y bien pronto se veía amenazado por el peligro de ser vencido por otro Estado, en el que los campesinos no habían sido aún reducidos a la miseria. Y ser vencido tenía entonces otra significación que en la actualidad, porque la población era pasada a cuchillo o conducida en cautividad por entero: hombres, mujeres y niños.

Los ciudadanos pobres, parásitos del Estado.

Otra contradicción, en la que cae necesariamente toda sociedad fundada sobre el trabajo de los esclavos, la constituye la creencia natural, en el seno de esta sociedad, de que el trabajo es indigno de un hombre libre. Esta idea domina los cerebros

más privilegiados de la antigüedad. Esto originaba que los ciudadanos pobres, que no podían poseer esclavos, se convirtieran en parásitos, que vivían exclusivamente a costa del Estado.

El ciudadano pobre de la antigüedad no tiene ningún punto en común con el proletario moderno. Este se mantiene con su trabajo, mientras que, por el contrario, el ciudadano pobre de la antigüedad era mantenido por el Estado a expensas del trabajo de los esclavos. El Estado poseía una cantidad de esclavos cuyo trabajo le proporcionaba los recursos necesarios para el sostenimiento de los ciudadanos pobres. Además, tenía bajo su dominio toda una serie de ciudades que debían pagar sus tributos, los que se invertían en el mantenimiento de dichos ciudadanos pobres. Naturalmente, la existencia de una ciudad como ésta se hallaba grandemente amenazada; una sociedad que descansaba sobre bases tan frágiles, debía hundirse en una situación cada vez más difícil.

Desarrollo de los antagonismos sociales entre los ciudadanos libres

Finalmente, en el mismo seno de la clase de ciudadanos libres, debían hacer su aparición una serie de antagonismos, más violentos cada vez, y que amenazaban el equilibrio de la sociedad. En efecto; mientras las grandes fortunas se acumulaban en manos de una minoría, la masa de artesanos y campesinos iba empobreciéndose gradualmente y caía en una completa miseria. Así se agravó de día en día el antagonismo existente entre acreedores y deudores. Los lazos que unían a los habitantes de la ciudad se relajaban cada vez más, y así estallaron violentas guerras civiles que quebrantaban en gran medida del poder del Estado y amenazaban con poner fin a su existencia.

El trabajo servil, obstáculo para el progreso técnico

Otra consideración muy importante es que el trabajo servil constituía un serio obstáculo para el progreso técnico. Esto resulta evidente si nos fijamos en el hecho de que los esclavos trabajaban oprimidos y forzados, y no se podía, por esto, dejar en sus manos instrumentos delicados o de alguna complicación. Por esta causa, el trabajo de los esclavos no podía hacerse sino mediante los instrumentos más groseros. Cuando el trabajo de los esclavos constituye la base de la sociedad, se paraliza por completo la técnica y el desarrollo de las fuerzas de producción. Estos mismos síntomas podemos comprobarlos en el apogeo de la sociedad esclavista.

Decadencia de la sociedad griega y su influencia sobre el pensamiento

En aquella época ya no se volvió a plantear la cuestión como durante el principio de la sociedad griega, de saber cuál había sido el origen del mundo, sino que pasaron a primer plano las cuestiones sociales: ¿Cómo debe organizarse el Estado? ¿Cómo dirigir la economía? ¿Qué son el bien y el mal? ¿Qué debe estar permitido? ¿Qué debe estar prohibido? Todas las ideas morales tradicionales comenzaban a vacilar.

Otra consecuencia importante de la decadencia de la sociedad antigua fue el paso de la filosofía materialista a la filosofía idealista. Este paso tuvo su primer representante en Platón.

Según éste, la verdadera esencia de las cosas no reside en la materia, sino en un principio intelectual, no material. El mundo de los sentidos, el mundo de la percepción sensible, no es, en concepto de Platón, el mundo real, sino un mundo aparente y engañoso. Este mundo de los fenómenos sensibles no es sino una consecuencia, un reflejo de las ideas eternas, independientes de sus formas de expresión material. Así, la filosofía de Platón cambia por completo la verdadera relación de las cosas. Estas ideas no son solamente la verdadera esencia del

mundo, sino que constituyen el factor fundamental de todo el desarrollo de la naturaleza.

Esta filosofía la desarrolló Aristóteles del siguiente modo: la razón es la esencia y la fuerza motriz de la historia.

¿Cómo se explica este abandono del materialismo? No existe para la clase dominante ningún modo de salir de las contradicciones que hemos explicado con anterioridad. La economía esclavista no dispone de medios para pasar a una forma superior de sociedad. Ya vimos como la religión cristiana se constituyó en el seno de las clases oprimidas. Igualmente, la filosofía idealista tuvo su origen en el seno de la clase dominante. En la época del cambio histórico del Estado ateniense, esta filosofía tenía por objeto idealizar el orden social existente, suprimir las contradicciones que contenía y, por consiguiente, presentarlo como eterno. La primacía de la Idea, de la Razón, era debida al pensamiento de que las gentes razonables y los sabios son los que deben gobernar el Estado, entendiéndose por éstos a la clase dominante. Efectivamente, según ella, el pueblo es irracional y solo una minoría (es decir, la clase dominante), posee el monopolio de la razón. Al aplicar esta idea al mundo entero, aparece el origen de la filosofía idealista, a saber: que son el espíritu y la razón quienes gobiernan el mundo. Esta filosofía idealista se convirtió durante los siglos siguientes en una de las bases principales de la dominación de clase. Pero sería, sin embargo, un error decir que la filosofía de Platón y de Aristóteles era en aquella época una filosofía reaccionaria. La antigua sociedad no conocía ningún camino que le permitiese escapar a las contradicciones que la amenazaban. No comprendía que ninguna clase pudiese indicarle un camino hacia una forma de sociedad superior. En la cuestión de la esclavitud, la democracia de las ciudades griegas de la antigüedad no tenía ningún punto de vista distinto de la aristocracia, ni podía tenerlo, ya que su misma existencia dependía de los recursos que el trabajo de los esclavos a disposición del Estado. Sería un grave error confundir la democracia griega de la antigüedad con la democracia burguesa o la democracia proletaria de nuestra época. El antagonismo entre la de-

mocracia griega de la antigüedad y la democracia burguesa moderna, es mayor aún que entre esta democracia burguesa y la democracia proletaria. Las cuestiones fundamentales que se planteaban en la sociedad de la antigüedad no eran las cuestiones de democracia o aristocracia, ya que éstas no pasaban de ser cuestiones dominantes. La cuestión fundamental era la de la esclavitud, la de las relaciones de los esclavos con los ciudadanos libres. El aspecto reaccionario de esta filosofía se manifiesta únicamente en su actitud frente a la esclavitud, ya que es la filosofía de una sociedad basada en el trabajo de los esclavos, y aparece como reaccionaria frente al desarrollo que suprimió la esclavitud y la reemplazó por formas superiores de explotación. Pero esta filosofía no manifiesta solo un carácter reaccionario, sino que tiene también un carácter progresivo. Este es el que vamos a ver ahora.

CAPÍTULO VI

LA LÓGICA Y LA DIALÉCTICA EN LA ANTIGÜEDAD

La sociedad ateniense y la ciencia

El aspecto progresivo de la filosofía de Platón y Aristóteles consiste en que la clase dominante de la sociedad ateniense de aquella época consideraba que el objeto de la explotación del trabajo de los esclavos y de su propia dominación de clase, era el libre desarrollo de las facultades humanas y, ante todo, el progreso de la razón. Esto se explica por el hecho de que la producción esclavista no era exclusivamente, ni en su mayoría, una producción de mercancías, es decir, una producción por la plusvalía como sucede en la producción capitalista, sino una producción para el consumo directo, es decir, una producción de valores de uso. Esto dio por resultado que la clase dominante no se consagraba a la adquisición de riquezas, a los negocios, sino al desarrollo de las artes y las ciencias. Así se explica el interés considerable que manifiesta por el estudio de la razón humana y por el descubrimiento de las leyes del pensamiento. En esto los griegos desempeñaron un importante papel en la historia de la filosofía, desarrollando (principalmente Aristóteles), la enseñanza de las formas y leyes del pensamiento, lo que se llama de ordinario la lógica formal. Además, instauraron las bases de la dialéctica. Veremos a continuación lo que distingue a ésta de la lógica formal. La ciencia de las leyes del pensamiento, la lógica formal, recibió tal impulso, que es preciso esperar hasta el siglo XIX para ver cómo surge en esta materia un progreso duradero y decisivo.

Objeto de la lógica formal

¿Qué es la lógica formal? La lógica formal es la ciencia de las leyes del pensamiento y enseña cómo se forman las ideas y el modo de distinguirlas entre sí. Trata de las diferentes clases de

proposiciones y de las diferentes clases y formas de conclusiones; se supone, en pocas palabras, la enseñanza del modo justo de pensar.

Importancia para la ciencia de la lógica formal

De ordinario el hombre piensa de un modo natural, sin necesidad de un arte especial del pensamiento, lo que para la vida corriente es suficiente la mayoría de las veces. Pero al complicarse las relaciones y las cosas, desde el momento en que se originan problemas con consecuencias que dependen de toda una serie de condiciones, tan pronto como intervienen grandes razonamientos alejados de la percepción directa, aumenta la posibilidad de incurrir en errores, y se hace necesaria la seguridad de la exactitud del pensamiento. Por esto la lógica tiene en la ciencia una importancia considerable.

Las leyes de la lógica se dividen en dos fundamentales, que constituyen, por decirlo así, la base.

La primera es el principio de identidad, que se puede formular del siguiente modo: A es A; es decir, cada objeto es igual a sí mismo. Un hombre es un hombre. Un gallo es un gallo. Una patata es una patata.

La segunda ley es el principio de contradicción, o como se llama todavía, el principio de exclusión de un tercero. Se puede formular así: A es A; o no es A. No puede ser las dos cosas a la vez. Por ejemplo, una cosa que es negra no puede ser a la vez negra y blanca. Una cosa no puede ser al mismo tiempo ella misma y su contraria. Resulta prácticamente que, si se sacan de una premisa dada ciertas conclusiones y se comprueban contradicciones inmediatamente, es que se han producido errores en el razonamiento o que la premisa era falsa. Si de una premisa justa se llega a la conclusión de que 4 es igual a 5, es que, de acuerdo con el principio de contradicción, la conclusión es falsa. Esto es evidente. ¿Hay nada más claro que esto; el hombre es el hombre, el gallo es el gallo, una cosa

es una cosa? Del mismo modo resulta evidente que una cosa es grande o pequeña, negra o blanca y que no puede ser las dos cosas a la vez.

Las dos leyes fundamentales de la lógica desde el punto de vista de la dialéctica

Veamos ahora la cuestión desde el punto de vista de una enseñanza superior del pensamiento, es decir, desde el punto de vista de la dialéctica. Tomemos el primer principio que hemos formulado como el constituyente de la base de la lógica formal, a saber, el principio de identidad: A es A, una cosa es una cosa. Recurramos a otro principio de Heráclito que ya conocemos que podemos formular así: todo pasa; no se puede estar dos veces en el mismo río. ¿Podemos decir que el río es siempre el mismo? La tesis de Heráclito afirma lo contrario. En ningún momento permanece el mismo río. Se transforma constantemente. Por esta razón no se puede estar dos veces, o más exactamente, otra vez en el mismo río. Por consiguiente, la fórmula A es A no es cierta, sino suponiendo que las cosas son inmutables. Pero si se las considera en movimiento, A es al mismo tiempo A y otra cosa. Por consiguiente, A es al mismo tiempo no A. Esto es cierto, a fin de cuentas, para todas las cosas. También ha demostrado la ciencia que lo que aparentemente es inmutable se halla en realidad en vías de transformación constante. Por ejemplo: se consideran las rocas, las grandes montañas, como un símbolo de inmutabilidad; pero estas rocas (esto se demuestra por la historia de la tierra), se formaron en una época determinada y desaparecerán un día. Ciertamente que estas transformaciones se verifican tan lentamente con relación a la vida humana, que son imperceptibles a simple vista. Son mermadas poco a poco por el viento, la humedad, el frío y el calor. Pero estas transformaciones se verifican a través de grandes intervalos de tiempo. Podemos tomar, si preferís, el ejemplo de las plantas, que se transforman y crecen sin que podamos advertirlo a simple vista. Hoy es posible ya, con la ayuda del cinematógrafo, observar cómo

crece una planta. Hoy sabemos que las diferentes especies de plantas se modifican. Sabemos, por ejemplo, que el trigo, el centeno, el arroz, no han sido siempre como hoy los conocemos, sino que son el producto de una evolución. Lo mismo sucede con todas las especies animales, incluyendo la especie humana. Se nos preguntará: ¿El sistema planetario no es inmutable? No. La ciencia astronómica nos enseña que también el sistema planetario se constituyó poco a poco y acabará por desaparecer un día. También aquí, por consiguiente, hay transformación. Una transformación infinita e ilimitada.

Igualmente se ha creído durante largo tiempo (hasta hace muy poco) que los cuerpos químicos simples, en los cuales se podían descomponer todos los demás cuerpos, eran inmutables. Hoy se sabe que no es cierto esto y que, por ejemplo, el radium es objeto de una constante transformación. Actualmente se cree que todos los cuerpos químicos hasta hoy considerados como simples, están constituidos de cuerpos todavía más simples, los electrones, constituidos bajo determinadas condiciones y de presión y aún estos se disolverán y se transformarán también.³ ¿Qué queda entonces del famoso principio, según el cual una cosa es siempre igual a sí misma, si tenemos en cuenta lo que precede? Debemos decir que este principio no es absolutamente cierto, sino que es aplicable solamente para períodos de tiempo limitados y en sentido abstracto, es decir, considerando las cosas con abstracción de sus transformaciones constantes y suponiéndolas iguales a sí mismas durante cierto tiempo. Pero si generalizamos y planteamos este principio de modo absoluto, sin reserva alguna, llegaremos necesariamente a cometer grandes errores, porque esta ley de lógica formal no es suficiente, y es preciso apelar a la dialéctica, que demuestra cómo la igualdad está ligada a la desigualdad. No se puede, por tanto, distinguir en ningún objeto, de modo absoluto, la igualdad de la desigualdad. El objeto permanece él mismo en su constante transformación. Un filó-

³ Actualmente se consideran aún más elementos más pequeños que el átomo y que los electrones: los bosones, los quarks, los quantums, las cuerdas, etc. (Nota del digitalizador).

sofo burgués contemporáneo, Bergson, comete el grave error de olvidar la igualdad en la transformación general de las cosas y llega así a la conclusión de que la razón humana no puede conocer la verdadera esencia de las cosas, ya que la razón no puede actuar sino con conceptos definidos, inmutables. Bergson comete aquí el error opuesto al que se comete afirmando que el principio de identidad de las cosas vale en modo absoluto. Si se considera la transformación en el seno de una cosa, desde el punto de vista de que no existe igualdad entre dos estados diferentes de esta cosa, no se puede comprobar ninguna transformación, ni incluso decir que existen dos estados diferentes de una cosa. Para comprobar una transformación es necesaria una medida común. Ya la simple distinción numérica de dos cosas, o de dos estados de una cosa, no es posible sino cuando existe un sujeto de comparación. Si no existe igualdad sin diferencia, no existe diferencia sin igualdad.

El principio de contradicción desde el punto de vista de la dialéctica.

Examinemos ahora el segundo principio fundamental del pensamiento, o sea el principio de contradicción. Según este, una cosa no puede ser, al mismo tiempo, ella y su contraria. Determinada figura geométrica es o redonda o rectangular. Una línea es recta o curva. Ahora bien, si tenemos en cuenta lo que ya dijimos para el principio de identidad, comprobaremos que no sólo la contradicción no es imposible, sin que todo lo que se transforma debe contener en todo momento ciertas contradicciones. Hemos dicho antes que una cosa que se transforma es, al mismo tiempo, ella misma y otra cosa diferente a ella. Es, al mismo tiempo, igual a sí misma y diferente, o dicho de otro modo, en una sola y misma cosa existe una contradicción; este principio es verdadero para todas las cosas en vía de transformación.

Examinemos, por ejemplo, esta proposición. Una línea es rec-

ta o curva. ¿Cómo consideran esto los matemáticos, consideran la más pequeña porción de un círculo como una línea recta, de donde resulta necesariamente que una línea recta y una curva son iguales dentro de ciertos límites. Esto permite efectuar cálculos mucho más precisos que si diferenciamos absolutamente recto y curvo.⁴ Una figura es redonda o rectangular; pero como los matemáticos consideran el círculo como formado por una cantidad infinita de ángulos, vemos, por consiguiente, que lo redondo y lo rectangular son iguales. Toda una parte de las matemáticas está basada en este principio contradictorio.

La contradicción en el movimiento local

Por lo ya explicado, el principio de contradicción que plantea la lógica formal, podemos sustituirlo por el principio opuesto, a saber: que toda cosa lleva en sí una contradicción y se compone de contradicciones. Ya hemos visto esto al estudiar la idea de una transformación general de las cosas. Lo veremos igualmente estudiando lo que han dicho los antiguos griegos sobre el movimiento local.

Los filósofos pirronistas demuestran, en efecto, que todo movimiento local lleva en sí una contradicción, y es, por tanto, imposible. Sacaban la conclusión de que no existe el movimiento en general y que sólo es aparente. Demostraban esto por medio de dos paradojas célebres: la paradoja de la jabalina y la paradoja de Aquiles y la tortuga. El ejemplo de la jabalina es el siguiente: se pretende que si se lanza de una jabalina desde un punto determinado, no podrá llegar nunca a otro punto más alejado, porque si se lanza la jabalina desde cierto

⁴ Es preciso mostrar como ejemplo la famosa “campana de Gauss”, en la cual para realizar cálculos estadísticos en el marco de variables discretas (variables que no pueden ser representadas con números decimales), a veces se considera una parte de la curva como una recta para así utilizar cálculos de áreas de superficies, como el área de un triángulo o de un rectángulo. (Nota del digitalizador)

punto que llamaremos A, con objeto de alcanzar otro punto, B, es natural que deberá llegar a un punto intermedio, C; por consiguiente, deberá ir de A á C. Pero es igualmente cierto que antes de alcanzar el punto C deberá pasar por un punto medio, D. Más para alcanzar el punto D deberá pasar antes por el punto E, situado en la trayectoria A-D. Así se puede continuar hasta el infinito. Antes de haber alcanzado un punto determinado, la jabalina deberá siempre alcanzar un punto intermedio, hasta el infinito; por consiguiente, no podrá nunca alejarse del punto A, porque, como el número de distancias a recorrer es infinito, nunca podrá, en un tiempo limitado, recorrer la distancia de A a B. Por consiguiente, el movimiento es imposible.

Paradoja de Aquiles y la tortuga

El ejemplo de Aquiles y la tortuga es quizá más sencillo aún. Aquiles es una figura legendaria de “La Ilíada”. Estaba considerado como el mejor corredor de Grecia. La tortuga es, por el contrario, un animal que marcha muy lentamente. Si la tortuga tiene una ventaja determinada sobre él, Aquiles no podrá alcanzarla nunca. En efecto; supongamos que la tortuga lleva una ventaja de 100 metros, Aquiles hace cien metros por segundo y un metro la tortuga. ¿Cuál será el resultado? Mientras que Aquiles corre los 10 metros que aún le separan de la tortuga, ésta avanza un metro. Mientras Aquiles hace un metro, aún avanza la tortuga diez centímetros, y así podríamos continuar hasta el infinito. Siempre habrá determinada distancia entre ellos, y mientras Aquiles recorre esta distancia, cada vez avanza la tortuga una distancia diez veces menor, de donde resulta, por consiguiente, que Aquiles no alcanzará nunca a la tortuga.

La dialéctica de lo finito y de lo infinito y de lo continuo y lo discontinuo

Estas dos paradojas no son bromas, como podía creerse, sino que, por el contrario, tienen un sentido muy profundo. ¿Cuál es? Tanto en un caso como en otro, se demuestra que cierta cantidad finita puede dividirse hasta el infinito, y se saca la conclusión de que por este motivo una distancia finita no puede componerse ni dividirse en pequeñas partes infinitas. Pero el movimiento enseña que se puede componer, con ayuda de un número infinito de pequeñas distancias, cierta distancia finita; de otro modo: lo que aquí se nos presenta bajo esta forma, es el principio dialéctico que indicamos arriba. Se nos muestra que una distancia puede ser a la vez finita e infinita, y esto al mismo tiempo. Resulta, pues, que la jabalina puede ir de A a B y que Aquiles puede alcanzar a la tortuga.

Solución matemática de la paradoja de Aquiles y la tortuga

Tomemos este último ejemplo: antes de que Aquiles haya recorrido los 100 metros que le lleva de ventaja la tortuga, ésta ha hecho 10 metros más, etcétera; tenemos, por consiguiente: $+100 + 10 + 1 + 1/10 + 1/100 = 111,11$. o sea: 111 metros con once centímetros.

A esta distancia exacta alcanzará a la tortuga. En efecto, Aquiles necesita diez segundos para recorrer los 100 primeros metros, más un segundo para los 10 metros restantes, más una décima de segundo para el último metro, o sea, en total, once segundos, más una décima. Así queda resuelto el problema. Pero hemos probado de nuevo que el movimiento es contradictorio.

Relaciones de la lógica formal y la dialéctica

Vemos, por lo que precede, que existen siempre contradicciones en las cosas, lo cual no quiere decir que todas las contradicciones sean justas. No lo son más que cuando reflejan las transformaciones reales de las cosas. Existen, por tanto, contradicciones que tienen sentido y otras que no lo tienen. La dialéctica no es la ciencia de las contradicciones absurdas, sino de las contradicciones que tienen sentido. ¿En qué consiste, entonces, la diferencia entre la lógica formal y la dialéctica? En que la lógica formal considera las cosas en estado de reposo y separadas entre sí, mientras que la dialéctica las considera en movimiento y en sus relaciones recíprocas. La lógica formal es una observación limitada, secundaria, de las cosas. Es admisible en la medida que considera éstas en estado de reposo y separadas una de otras cada una para sí. Pero la dialéctica es una observación superior; más general; más exacta y más profunda de las cosas. Al considerarlas en estado de movimiento o en sus relaciones recíprocas, se ve que la lógica formal resulta insuficiente y es preciso apelar a la dialéctica.

La dialéctica materialista y la dialéctica idealista

Es preciso añadir aún que tanto en Platón como en Aristóteles la dialéctica tiene un carácter idealista, esto es, que ambos piensan que las contradicciones que se producen en el cerebro humano constituyen el elemento fundamental. Nosotros pensamos, por el contrario, que las contradicciones que se producen en el espíritu humano no son sino el reflejo del movimiento de las cosas. Para expresarnos de modo más claro, diremos: el dialéctico idealista cree que el movimiento de las cosas es el resultado de las contradicciones que existen en las ideas. El dialéctico materialista dice, por el contrario, que el movimiento de las cosas constituye el elemento primario y las contradicciones que se producen en las ideas sólo son el reflejo de este movimiento real.

Las raíces sociales de la dialéctica

Hemos visto razones por las cuales los primeros filósofos griegos formularon las bases del pensamiento dialéctico. Como buscaban una explicación a la formación del mundo, llegaron de un modo natural a la idea del movimiento universal y a la transformación general de las cosas. En Sócrates, Platón y Aristóteles estas razones fueron principalmente la investigación sobre la constitución del Estado, sobre las relaciones, etcétera, las cuales les condujeron a la idea de que toda cosa está en vías de transformación constante. En la vida pública, aparecían violentamente las más opuestas ideas. Se discutía sin interrupción sobre lo que es el bien y el mal, sobre la forma de organización del Estado, etcétera. Lo que uno decía, lo contradecía el otro. Se desarrolló, en fin, un arte de la conversación que fue el origen de la dialéctica. Ésta se llamó primeramente “arte de la conversación” porque en ella tuvo su origen.

La dialéctica, tal como fue formulada por Platón y Aristóteles, no era aún la dialéctica moderna que caracteriza al materialismo dialéctico. Era una dialéctica sin desarrollar, que correspondía de hecho a las condiciones sociales de la época. El objeto de estos pensadores de la antigüedad, Platón y Aristóteles, era el de encontrar en la transformación de los hechos sociales y políticos alguna norma fija, duradera, permanente; en pocas palabras: crear un Estado ideal, una sociedad ideal. No se proponían hacer la revolución, sino por el contrario, buscaban el medio de poner fin a la revolución que se había realizado en el orden social. Así se explica por qué Platón ideó un Estado utópico, que consideraba como el Estado ideal. Así se explica también la forma limitada, sin desarrollar, de la dialéctica en la antigüedad.

Se distinguen en esta dialéctica dos fases distintas. Por un lado la dialéctica de la sucesión, tal como fue expuesta por Heráclito, y por otro, la dialéctica de la coexistencia, tal como fue formulada por Platón y Aristóteles, es decir, la dialéctica que encontramos en la relación de las diferentes partes de un

todo en estado de reposo. Ésta es la más elevada forma de la dialéctica desarrollada en la antigüedad; pero es una forma de dialéctica limitada. La forma más elevada de la dialéctica es la que comprende a la vez la dialéctica de la coexistencia y la de la sucesión, llamada dialéctica histórica. Ésta última engloba a la vez la ley de las transformaciones de un todo y las relaciones entre las diferentes partes de un todo. Así es como en “El Capital” ha formulado Marx toda una serie de leyes económicas que demuestran cómo el capitalismo puede existir como un todo y cuáles son las relaciones que existen entre sus diferentes partes. Igualmente ha demostrado cómo el sistema capitalista proviene de otro sistema, el de la simple producción de mercancías, y por otra parte, cómo las leyes del modo de producción capitalista se transforman en el curso del tiempo en otras leyes que conducen fuera del capitalismo, hacia un sistema opuesto: el socialismo.

En realidad, si esta dialéctica de la antigüedad fue limitada es porque era la dialéctica de una clase dominante, de una clase cuya existencia reposaba sobre el trabajo de los esclavos. Ni Platón ni Aristóteles, los pensadores más notables de aquel tiempo, podían imaginarse una transformación de las condiciones sociales tal, que la esclavitud acabase por desaparecer un día y que el antagonismo entre los hombres libres y los esclavos fuera suprimido. Por esta causa, la idea que ellos se formaban de la transformación de las cosas, no podía pasar de cierto límite social; es decir, que la idea de la esclavitud debía ser una cosa eterna.

CAPÍTULO VII

HEGEL Y FEUERBACH

La escolástica de la Edad Media

Antes de pasar al estudio de los predecesores inmediatos de Marx y Engels, o sean Hegel y Feuerbach, es necesario hacer algunas advertencias generales sobre el gran intervalo que separa la filosofía de la antigüedad de la filosofía moderna. Entre las dos se extiende el periodo del feudalismo. Su expresión ideológica es la concepción del mundo feudal, que domina toda la Edad Media; es decir, un período de unos mil años, desde el año 500 hasta el 1500 aproximadamente, ambos después de Jesucristo. Todo este período está impregnado de la influencia poderosísima de la Iglesia, que constituía el más fuerte sostén ideológico del modo de producción y del orden feudal. Bajo la férula de la Iglesia; la filosofía y las ciencias naturales no desempeñaron ningún papel independiente. La filosofía se dedicaba únicamente a explicar las enseñanzas feudales de la Iglesia. Era, como se decía entonces, la sierva de la Iglesia. Esta época de la filosofía se designa en la historia de la misma con el nombre de filosofía escolástica, de la palabra latina “*scola*”, que significa escuela. Es, por tanto, la filosofía de las escuelas superiores eclesiásticas de la Edad Media, en que se formaban los altos dignatarios de la Iglesia. No es necesario detenerse mucho en esta filosofía escolástica, que no desempeñó ningún papel independiente ni realizó ningún progreso digno de mención. Igualmente los progresos realizados por las ciencias naturales durante toda la Edad Media fueron muy pocos. Pero ya la burguesía se desarrolla en el mismo seno de la sociedad feudal, haciendo su aparición en escena por primera vez a fines del siglo XV. Los principales

hechos que caracterizan este cambio histórico son: el descubrimiento de América, el invento de la imprenta, de la pólvora, la aplicación general del compás a la navegación y otros muchos inventos. Pero lo que caracteriza más particularmente ese cambio histórico es el desarrollo del comercio mundial, no solamente a consecuencia de extenderse las relaciones comerciales al continente americano recién descubierto, sino también gracias al desarrollo del comercio marítimo con los países de oriente que, precisamente en esta época, hizo considerables progresos. Paralelamente a este desarrollo del modo de producción burgués comienza una lucha general contra la institución suprema del orden feudal: la Iglesia. Precisamente a principios del siglo XVI comienza esta lucha a tomar formas violentas en extremo. En esta época aparece el movimiento de la reforma, movimiento de lucha contra la Iglesia, pero dentro de la religión.⁵

La filosofía burguesa moderna como forma de lucha contra el feudalismo

Pero la forma más generalizada y más radical de la lucha de los intelectuales contra la sociedad feudal en general, y la Iglesia en particular, fue la filosofía burguesa. Es característico el que esta filosofía aparezca primeramente en los países donde el desarrollo de la burguesía había progresado más: en Inglaterra, en los Países Bajos, después en Francia y, finalmente, en Alemania. Los hombres considerados de ordinario como los padres de la filosofía burguesa moderna son el inglés Bacon y el francés Descartes, que vivieron durante la primera mitad del siglo XVII. El desarrollo de la filosofía burguesa marcha al compás del desarrollo de la lucha religiosa. Esta filosofía constituye el punto culminante de la lucha de

⁵ Para aquellos que deseen profundizar más en este tema, pueden leer sobre las distintas guerras de religión en Europa, que inician bajo el reinado de Carlos V de Austria (y I de España), hasta la famosa “Paz de Westfalia”. (Nota del digitalizador)

clases, llevada a cabo por la burguesía contra la concepción del mundo feudal, así como la forma más general del desarrollo de la conciencia de clase de la burguesía.

Objetivos principales de la filosofía burguesa

Los objetivos principales de la filosofía burguesa son los siguientes:

1º) Descomposición de los conceptos fundamentales de la religión en general y de la religión cristiana en particular; extensión del dominio de la razón hasta donde entonces había dominado la fe religiosa.

2º) Desarrollo de las ciencias naturales. Esta es una de las condiciones principales del desarrollo económico de la sociedad burguesa. Las ciencias naturales fueron un arma poderosa contra las creencias religiosas, especialmente las ciencias más desarrolladas en los siglos XVII y XVIII, que fueron la mecánica y la astronomía. El desarrollo de estas ciencias ejerció a su vez una influencia considerable sobre el desarrollo de la filosofía. En el siglo XVIII, con el materialismo francés, encuentra su más firme expresión la alianza de las ciencias naturales y la filosofía para luchar contra la religión y la concepción del mundo feudal en general. Bastará que mencionemos aquí los dos nombres más representativos del materialismo francés. El primero es Diderot, el más inteligente de todos los materialistas franceses. El segundo es Helvecio, que coordinó el materialismo del siglo XVIII en un sistema único.

Los escritores más notables del mencionado siglo, Voltaire y Rousseau, emprendieron también la lucha contra la Iglesia y las instituciones feudales, aunque no fueron tan radicales, desde el punto de vista filosófico, como Helvecio y Diderot. Por otra parte, tampoco eran materialistas, sino deístas, es decir, partidarios de una religión de la razón. Se esforzaban por arrancar del cristianismo su carácter feudal. En suma, querían un cristianismo burgués.

La filosofía alemana

En Alemania fue donde alcanzó su punto culminante la filosofía burguesa. El desarrollo económico y político de dicho país fue más lento que los de Francia e Inglaterra, lo que explica por qué la revolución burguesa se hizo en una fase más avanzada de su evolución que en los países ya mencionados, y a un nivel ideológico mayor. No mencionaré aquí más que los dos representantes principales de la filosofía alemana, Hegel y Feuerbach, porque los dos tienen entre sí relaciones directas y por ser los predecesores inmediatos del materialismo dialéctico de Marx y Engels. Pero Hegel y Feuerbach desempeñaron papeles muy diferentes. El de Hegel consistió en llevar a su fin el desarrollo de la filosofía burguesa y de la filosofía en general, mientras que el papel de Feuerbach fue el de atacar a la vez a la religión y a la filosofía.

Hegel y su época

En 1806 terminó Hegel su obra fundamental; es decir, el mismo año en que Napoleón infligió una grave derrota a la Alemania feudal, en la batalla de Jena, a continuación de la cual sometió Prusia, dividiendo a Alemania en dos partes: norte y sur. Murió Hegel en 1830, el mismo año de la Revolución Francesa de julio ⁶ y del “bill” de la Reforma en Inglaterra. Hegel representa el final de la filosofía burguesa y de la antigua. Resume y lleva a su término el desarrollo intelectual de veinticinco siglos.

⁶ El autor se refiere a la sublevación popular contra el monarca Carlos X y su sustitución por Felipe D'Orleans acaecida en Julio de 1830 (Nota del digitalizador).

Nuevo descubrimiento y perfeccionamiento del método dialéctico

El elemento más importante y más revolucionario de la filosofía de Hegel fue el método dialéctico. Se puede decir que Hegel descubrió de nuevo la dialéctica, porque la elevó a un nivel que no había alcanzado nadie hasta entonces. Constituía esto, de su parte, un trabajo revolucionario en el más alto grado. En efecto, la dialéctica es un método revolucionario en extremo. Nos enseña que nada, ni en la realidad ni en el cerebro humano, permanece tal como es, sino que se transforma sin cesar; que toda cosa, toda institución, tiene un principio, y, por consecuencia, un fin, pasando por una fase ascendente y una fase descendente en su desarrollo. La dialéctica enseña que toda cosa, toda institución, toda idea, muere, transformándose en su contraria. La dialéctica no se detiene ante nada. Nada hay para ella sagrado ni inmutable. Pero esta fuerza destructora de la dialéctica es, en concepto de Hegel, la fuerza motriz más considerable del progreso histórico. Como decía Goethe: “Todo lo que existe merece desaparecer.” Podemos añadir entonces que la dialéctica es la fórmula más general de la revolución.

El idealismo absoluto de Hegel

La segunda característica fundamental de la filosofía de Hegel es ser idealista, e idealista en la forma más absoluta. Según Hegel, el movimiento de las ideas (por lo que él entiende, las ideas generales) constituye el factor primario. La idea es para él el motor y el generador de la realidad material, tanto de la naturaleza como de la historia. El movimiento de las ideas es, en una palabra, el creador del movimiento universal. La idea es la que crea la realidad.

Veamos un ejemplo de esta manera de concebir la historia:

Según la concepción materialista, el cristianismo es una religión que refleja las condiciones de la producción feudal y las

relaciones de las clases de la sociedad feudal. Las relaciones de producción de la Edad Media constituían el elemento fundamental, primario, de donde se desprenden todas las ideas de la Edad Media, en la que el cristianismo es la expresión ideológica más general. Según la concepción de Hegel, es todo lo contrario. Para él es el cristianismo de la Edad Media lo que constituye el elemento fundamental. Sobre la base de este cristianismo se desarrolla el modo de producción feudal, las relaciones entre las clases de la Edad Media, las formas políticas del feudalismo, etcétera. Por consiguiente, según Hegel, el mundo y su desarrollo dependen del movimiento de las ideas. De esta forma, Hegel muestra una serie de relaciones universales ente todas las partes del conjunto social, de su estructura intelectual y material. También enseña (cosa que representa ya un considerable progreso sobre sus predecesores) que las formas sociales constituyen una escala histórica, una serie de desarrollos que se prosiguen a través de las contradicciones, y que estas contradicciones internas que contiene cada forma social constituyen las fuerzas motrices que hacen pasar a la sociedad de un período histórico a otro. Estas contradicciones no las busca en las condiciones materiales, sino en la expresión ideológica del período en cuestión. Hegel hizo los mayores descubrimientos en el campo de la historia, mostrando, a su manera, las relaciones internas de la vida histórica. Aunque la forma de su filosofía esté trastocada, su contenido constituye, no obstante, un inmenso progreso científico.

Negación del desarrollo de la naturaleza

Otro rasgo característico de la filosofía de Hegel (que constituye una laguna considerable de esta filosofía), es que no ve el desarrollo más que en la historia, pero no en la naturaleza. En la concepción de Hegel, la naturaleza se mueve eternamente en los mismos caminos. Aquí Hegel retrocedió un paso con relación a Kant, quien se esforzó en explicar la formación de nuestro sistema planetario mediante una teoría mecánica. Lo mismo sucede en lo que concierne a su actitud frente a la reli-

gión. No se encuentra en él ningún violento antagonismo entre la religión y la filosofía. Pero la filosofía de Hegel extra la religión de la intimidad del hombre, dando a todos sus dogmas un sentido filosófico, considerándolos de la misma manera que a los principios fundamentales de la lógica o de la dialéctica, de manera que, de hecho, no queda ya nada de lo que constituye el verdadero carácter de la religión. Pero Hegel no tocó las formas exteriores de ésta. Esta actitud, por otra parte, correspondía perfectamente a la fase de la lucha de clases en que se encontraba Alemania en aquella época. Estaba entonces en la fase preparatoria de la revolución burguesa. La lucha franca contra la Iglesia y el régimen absolutista no había comenzado aún. Así se explica igualmente cómo pudo Hegel ser profesor en la principal universidad del Estado prusiano, del Estado absolutista contra el que iba dirigida, precisamente, la revolución burguesa. También se explica así el hecho de que esta filosofía fuese en extremo oscura y abstracta, lo que daba por resultado que no era asequible sino para una pequeña minoría de hombres familiarizados con las especulaciones filosóficas. Las autoridades del Estado absolutista prusiano no se dieron cuenta de que esta filosofía, oscura y abstracta, que Hegel enseñaba en la Universidad de Berlín, era una filosofía altamente revolucionaria.

Los jóvenes hegelianos y su abierta ruptura con el cristianismo

Pero fue sobre todo entre sus discípulos donde se manifestó el carácter revolucionario de la filosofía de Hegel. Cierta número de ellos se opuso directamente al cristianismo, que era entonces la religión del Estado. Este ataque contra la religión cristiana era también, por tanto, un ataque contra el orden existente.

El más saliente y más radical de estos discípulos fue Ludwig Feuerbach. Si Hegel pudo ser todavía profesor en la Universidad de Berlín, su discípulo, Feuerbach, corrió distinta suerte.

Se esforzó durante algún tiempo a dedicarse a la enseñanza en las universidades prusianas en calidad de profesor libre; pero fracasó y fue obligado finalmente a retirarse a una pequeña aldea, donde escribió sus principales obras.

La filosofía de Feuerbach era tan revolucionaria que fue eliminada de las universidades de la Prusia absolutista. Feuerbach rompió abiertamente con la religión, lo que no hizo Hegel, y éste carácter tiene su libro titulado "*La esencia del cristianismo*", aparecido en 1841. Feuerbach no sólo rompió con la religión, sino también con la filosofía como ciencia particular, porque, según él, la filosofía es la última forma de la religión.

Feuerbach representa el paso del idealismo al materialismo. Según él, el contenido de la religión es siempre, bajo una u otra forma, la creencia en un ser supraterráneo, fantástico, a la vez creador y director del mundo. Esto es lo que enseña también la filosofía, aunque de forma distinta. El "Espíritu absoluto" que, según Hegel, rige el universo, no es otra cosa que el Dios del cristianismo, pero bajo otra forma. El secreto que se oculta tras este "Espíritu absoluto" y que los hombres se representan como existiendo en el más allá, fuera de sus percepciones sensibles, es la razón y la voluntad humanas. El hombre es el verdadero secreto de la religión y de la filosofía. Para expresarnos en términos más sencillos: la religión cristiana, como la judía, pretenden que Dios ha creado al hombre a su imagen. Feuerbach dice que no es Dios el que ha creado al hombre a su imagen, sino, por el contrario, éste es el que ha creado a su imagen a Dios. Esta es una idea análoga a la que expresaba un filósofo griego de la antigüedad, que decía: "Si los bueyes se fabricasen un dios, este dios sería un buey, y si se lo fabricasen los negros, tendrían un dios de nariz aplastada y gruesos labios." Feuerbach no hace sino generalizar esta idea extendiéndola a la filosofía, que no es para él más que una forma refinada de la religión, de la creencia en Dios.

El fin del conocimiento suprasensible o de la metafísica

Según Feuerbach, el verdadero conocimiento no es posible sino como conocimiento de las cosas materiales, sensibles. No existe conocimiento suprasensible, según afirman la religión y la filosofía, conocimientos sin percepción sensible. Lo que ordinariamente se representa como conocimiento suprasensible no es más que una transformación fantástica del conocimiento sensible. Por eso no existe ninguna filosofía especial capaz de construir el mundo mediante el cerebro humano. Un conocimiento verdadero del mundo es imposible sin la base de la experiencia sensible. No se puede construir el universo con la ayuda del cerebro, como creen los filósofos. Por ello es preciso acabar de una vez para siempre con la filosofía, que cree construir el mundo con ayuda de las ideas. El pensamiento es inseparable de la materia.

Carácter incompleto del materialismo de Feuerbach

Lo que constituye la mayor importancia de la doctrina de Feuerbach es, ante todo, el hecho de que pone fin a la filosofía como ciencia especial, y en segundo lugar, que pone fin al idealismo, pasando al materialismo. Pero este trabajo de Feuerbach ha sido negativo en parte. Por el contrario que a Hegel, lo que le faltó a Feuerbach fue la dialéctica. Feuerbach careció de una clave materialista, de un conocimiento materialista de la historia. Sólo respecto a la naturaleza pudo pensar de un modo materialista, pero no supo explicar la historia de modo análogo. Fue el suyo, por consiguiente, un materialismo incompleto, y este carácter incompleto del materialismo de Feuerbach fue una de las causas que impulsaron a Marx y Engels a sobrepasarle para llegar al materialismo dialéctico.

CAPÍTULO VIII

DEL MATERIALISMO FORMAL AL MATERIALISMO DIALÉCTICO

Fuentes del materialismo dialéctico

El progreso decisivo sobre el materialismo de Feuerbach fue realizado por Marx y Engels a partir del año 1840, es decir, algunos años antes de la revolución de 1848.⁷ El mismo Feuerbach había escrito en 1841, su libro *“La esencia del cristianismo”*, y en 1843 sus *“Pensamientos sobre la filosofía del porvenir”*. Pocos años faltaban para que Marx y Engels pudieran sobrepasar el punto que Feuerbach alcanzó. Feuerbach no era sino un filósofo revolucionario burgués, perteneciente a la tendencia más radical, más avanzada, de la revolución burguesa.

Marx y Engels comenzaron del mismo modo su carrera política, como revolucionarios burgueses radicales, para pasar en seguida al lado de la clase obrera y llegar a ser los fundadores del socialismo científico. Sólo convirtiéndose en revolucionarios socialistas y proletarios fue como pudieron sobrepasar la concepción burguesa radical.

Marx y Engels eran discípulos de Hegel y Feuerbach. Pero no sólo partiendo de la filosofía alemana fue como llegaron al materialismo histórico o dialéctico, sino que contribuyeron igualmente otros fenómenos de la época. Sobre todo la lucha de clases que por entonces se desarrollaba en Inglaterra. Era la época del movimiento cartista, el primer movimiento obrero moderno de gran importancia. En Inglaterra, que era en aque-

⁷ Revolución ocurrida sobretodo en Francia que propició la declaración de la Segunda República Francesa. Fue una revolución proletaria. Para saber más se puede consultar el libro *“La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850”*, de Karl Marx (Nota del digitalizador).

lla época el país más desarrollado económicamente, podía advertirse fácilmente que la verdadera causa, la explicación de las luchas políticas, residía en la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado. Por otra parte, era evidente, para quién siguiese con atención la lucha de clases en Inglaterra, que ésta se explicaba por la situación económica de las dos clases en pugna, por el hecho de que la burguesía tenía en su mano el monopolio de los medios de producción y acumulaba riquezas sobre riquezas, mientras que la clase obrera, que no poseía dichos medios, estaba condenada a vender su fuerza de trabajo. Allí había que buscar, por consecuencia, la explicación materialista de los acontecimientos de la época. Friedrich Engels pasó muchos años de su juventud en Inglaterra, donde se interesó de cerca por el movimiento obrero y donde recibió los primeros estímulos que le condujeron poco a poco al materialismo histórico.

El segundo elemento que contribuyó a la formación del materialismo histórico fue el estudio de la Revolución Francesa, que influyó particularmente sobre Marx, residente entonces en París. Los escritores burgueses de la Revolución Francesa ya habían comprendido que los acontecimientos de esta revolución encontraban su significado en la lucha entre las diferentes clases de la sociedad. La concepción de la lucha de clases como fuerza motriz de la historia política se hizo particularmente clara para Marx gracias al estudio de la historia de la Revolución Francesa, mientras que Engels, por su parte, veía con precisión la base económica de la lucha entre el proletariado y la burguesía. La reunión de estos dos hombres, Max y Engels, la aplicación que hicieron a la historia del método dialéctico que aprendieron de Hegel y el paso que dieron con Feuerbach, del idealismo al materialismo, todo esto creó la base de la formación del materialismo histórico, así como la del socialismo científico.

Explicación materialista de la historia y refutación de la religión y la filosofía

¿En qué consiste, pues, el progreso realizado por Marx y Engels sobre Feuerbach? Feuerbach encontró la clave de la explicación materialista de la naturaleza. Marx y Engels encontraron la clave de la explicación materialista de la historia. Esta clave la encontraron observando la manera cómo se procuran los hombres sus medios de subsistencia. Emplearon para ello la expresión “modo de producción”. El modo de producción no significa otra cosa que la manera por la que se procuran los hombres sus medios de vida, lo que Engels ha resumido de un modo rudo: “El hombre tiene necesidad de comer y beber antes de poder filosofar.” Todo lo restante viene después; depende del modo por el cual los hombres se procuran la bebida y la comida. Esta sencilla verdad es la base de la explicación materialista de la historia. Esta explicación aniquila por completo el idealismo y arroja de su último refugio la concepción de la historia. Feuerbach eliminó a Dios de la naturaleza, Marx y Engels lo eliminaron, a su vez, de la historia. Según la concepción idealista, Dios no reinaba sobre el mundo del modo grosero que afirmaban las viejas religiones; esto es, influyendo personalmente en todos los acontecimientos de la historia, sino de un modo mucho más delicado. No es Dios en persona, sino las ideas, las que determinan, como otros tantos pequeños dioses, los acontecimientos históricos. Del mismo modo que, según la Biblia, Dios creó el mundo de la nada, según la concepción idealista, es el “Espíritu absoluto” quién lo creó.

Marx y Engels rompieron completa y radicalmente con esta concepción. Ellos no reconocieron en la historia Dios ninguno, ni grande ni pequeño, ni rudimentario ni delicado, sino que demostraron que tanto en la naturaleza como en la historia, es la base material la que determina la base intelectual, las ideas. Rechazaron así completamente la noción de seres o fuerzas supra terrestres y, por consiguiente, refutaron en absoluto la religión y la filosofía como explicaciones del mundo.

La dialéctica materialista, resultado final del desarrollo del pensamiento filosófico

Otro progreso fundamental llevado a cabo por Marx y Engels sobre Feuerbach consiste en que éstos aprovecharon el método dialéctico que Feuerbach abandonó, pero empleándolo de distinto modo a como lo había hecho Hegel. La dialéctica de éste es idealista. En Marx, por el contrario, es materialista. En efecto, Marx considera la dialéctica como la suma de las leyes generales del movimiento del mundo material y de las leyes del desarrollo del pensamiento humano que corresponden a las primeras. Dicho de otro modo: el mundo material es dialéctico. Su desarrollo obedece a las leyes de la dialéctica, la cual no es más que el reflejo del movimiento real de las cosas en el pensamiento. Estableciendo esta tesis, Marx y Engels llegan a la conclusión de que todo desarrollo del pensamiento filosófico, no es más, según el materialismo dialéctico que una simple acumulación de errores. Todo el esfuerzo de la filosofía por dar una explicación particular del mundo, opuesta a la explicación materialista, ha sido vana y no ha logrado sino acumular errores sobre errores. Pero la filosofía ha obtenido, sin embargo, un resultado positivo, que es la comprensión de las facultades intelectuales del hombre. En el curso de veinte a treinta siglos, durante los cuales el hombre se ha ocupado de la filosofía, se ha realizado un progreso real que es la dialéctica, la teoría del conocimiento y la lógica. En Feuerbach desapareció la dialéctica. En Marx y Engels, por el contrario, reaparece y se desarrolla para convertirse en la dialéctica materialista.

Teoría del conocimiento: la existencia del mundo externo

Examinemos ahora la teoría del conocimiento desde el punto de vista del materialismo histórico. La primera cuestión, a la que es preciso responder, la cuestión fundamental que diferencia a la concepción idealista de la concepción materialista, es la de las relaciones del pensamiento con el mundo externo,

la cuestión de saber si el mundo exterior existe independientemente de nuestra conciencia. Esto es lo que en filosofía se llama la cuestión de la existencia del mundo externo. A esta cuestión encuentra una rápida respuesta el sentido común. Este poste que veo ante mí, existe independiente de mi conciencia y la prueba es que me haré daño si me doy contra él. Igualmente si una piedra cae sobre mi cabeza, me veo obligado a comprobar que existe independientemente de mi conciencia. Pero el sentido común no es el juez supremo en las cuestiones de la ciencia. A esta enseñanza del sentido común le han hecho objeciones muy importantes los filósofos idealistas, diciendo que en último término la piedra no cae físicamente sobre mi cabeza, sino que cae como una representación. Dicho de otro modo: no hace sino entrar en mi conciencia. Y si examino atentamente lo que me sucede, encuentro, según la concepción idealista, que todo lo que sé no es más que una serie de representaciones que se suceden en mi conciencia. Así como el idealismo llega a la conclusión de que el mundo no existe independientemente de la conciencia humana y que solo existe en esta, no se puede saber nada que no sea un fenómeno de la conciencia. De esto resulta que la conciencia es todo; cuando creo que existen cosas fuera de mí es sencillamente un error que comete el sentido común. Esto no sólo es verdad para la piedra, le poste, etcétera, sino también para los hombres, y, al fin y al cabo, este punto de vista me lleva a la conclusión de que sólo existimos yo y mi conciencia y que todo lo demás no existe más que en mi conciencia. Tal es la última consecuencia a la que nos lleva esta concepción idealista del mundo.

Otras consecuencias de la concepción idealista

También se derivan otras consecuencias interesantes de la afirmación según la cual el mundo no existe más que en mi conciencia. Siendo así, en efecto, la tierra no puede haber existido cuando el hombre no existía aún. Del mismo modo, cuando se duerme (suponiendo que al dormir no se sueña), el

mundo deja de existir, puesto que durante ese tiempo no sucede nada en la conciencia. Estas son consecuencias necesarias de la concepción idealista. ¿Cómo refutar esta afirmación de que no existe nada fuera de la conciencia?

Relaciones del ser y del no ser con la conciencia

Podría quizá decirse: compruebo que el poste existe independientemente de mí cuando me lanzo contra él; pero a esto hemos visto que el idealista responde: cuando me golpeo contra un poste no lo compruebo sino por mediación de mi conciencia. El dolor que siento es una representación, una parte de mi conciencia. Pero preguntaremos: ¿Lo que existe en mi conciencia es toda la realidad? Basta plantear la cuestión para darse cuenta inmediatamente de que esta conciencia contiene en lo más profundo de sí misma la certidumbre de que no es ella todo, sino solamente una parte del mundo. Por otra parte, esta convicción es la que permite el pensamiento, sobre ella reposa. Así, la solución del problema es en la propia conciencia donde la encontraremos. Consiste en la convicción de que la conciencia no es todo, sino que existe un mundo diferente de ella o, dicho de otro modo: el pensamiento es una parte del ser y proviene del ser; pero la recíproca no es cierta. Y así es, finalmente, como queda resuelta la cuestión, según lo había hecho ya el sentido común, no con los medios ordinarios de dicho sentido común, sino gracias al resultado de un estudio milenar del pensamiento humano, que constituye en realidad todo el contenido de la filosofía.

Volvamos al ejemplo del poste. Como ya he dicho, existe en mi conciencia. Sólo así puedo saber algo de él; pero al mismo tiempo, me diferencio del mismo en mi conciencia; sé que soy una cosa distinta; gracias a esta distinción, únicamente, resulta posible el pensamiento. Con ésta se relaciona todavía otra pequeña cuestión. No existen sólo representaciones correspondientes a las cosas reales, sino también representaciones puramente subjetivas. Por ejemplo, miro el cielo durante la

noche y advierto que en cierto lugar el centelleo de una estrella. Esta estrella puede existir en realidad, pero también es posible que sea sólo una ilusión, un error de mis sentidos. ¿Cómo saber entonces si está en realidad la estrella donde yo la veo o si soy víctima de una ilusión?

Representaciones subjetivas y representaciones objetivas

Pondré otro ejemplo para que la cuestión sea más clara. Es sabido que existen personas con trastornos psiquiátricos y psicológicos⁸ que experimentan ciertas representaciones erróneas. El enfermo cree, por ejemplo, escuchar ciertos ruidos que no existen más que en su imaginación. ¿En qué se distingue, pues, un ruido real de otro imaginario? ¿Y cómo darse cuenta de si la percepción del ruido corresponde a un ruido real?

La respuesta es bien sencilla: averiguando si todos los demás hombres perciben lo que percibo yo. Éste es el medio decisivo de distinguir los fenómenos subjetivos de los fenómenos objetivos. Las impresiones subjetivas se perciben únicamente por aquellos que las experimentan, mientras que las impresiones objetivas son percibidas por todo el mundo.

La materialidad del mundo externo

Llegamos ahora a la segunda cuestión, que es la de saber si este mundo externo que acabamos de probar existe objetivamente, independientemente de nuestra conciencia, es un mundo material. Esto es lo que afirma el materialismo. ¿O es espiritual? Esto es lo que afirma el idealismo, por ejemplo, el de Hegel, que declara que las cosas no existen independientemente de la conciencia humana. Igualmente afirma que las

⁸ En el texto original dice: “Es sabido que existen enfermos del espíritu...”
Se ha sustituido la frase por la actual para evitar cualquier equívoco
(Nota del digitalizador).

cosas no tienen una esencia material sino una esencia espiritual. Esto es lo que se llama idealismo subjetivo.

El materialismo pretende que el mundo externo es de una esencia material. Esto es lo que han probado desde hace mucho tiempo las ciencias naturales.

El pensamiento y el cerebro

Si el mundo no es sino materia en movimiento, ¿qué es entonces el pensamiento? A esto se responde: nosotros comprobamos que el pensamiento en sí está ligado a una substancia material, al cerebro humano. Es una función que existe, como la función muscular, o la función de las glándulas, que consisten en elaborar jugos, etcétera. Pero este pensamiento no funciona más que en relación con cuerpos materiales, con percepciones sensoriales. En este doble sentido, el pensamiento es igualmente material. En general, la sensación, la forma más sencilla de la conciencia, está ligada a la existencia del ser vivo. El grado más desarrollado de la conciencia, o sea la inteligencia y la razón, depende del organismo humano, de un órgano especial: el cerebro.

CAPÍTULO IX

LA TEORÍA MATERIALISTA DEL CONOCIMIENTO

La variedad infinita y la unidad infinita de la materia y sus funciones

En lo concerniente a la materia se puede decir que es tan infinitamente variada como infinitamente única. En lo referente a la unidad de la misma, los químicos y físicos se aproximan cada vez más en la actualidad a conocerla, gracias a la descomposición de diferentes partículas iguales. Vemos, por otra parte, cómo esa materia única se combina de infinitos modos, en diferentes cuerpos. No sólo la naturaleza contiene una cantidad ilimitada de cuerpos diferentes, sino que el hombre añade otros aún fabricándolos con la ayuda de la química. Lo dicho para la materia podemos aplicarlo igualmente para el movimiento; el cual está indisolublemente unido a la primera. También el movimiento es único e infinitamente variable y múltiple. Desde el más sencillo movimiento local hasta el pensamiento hay una gama infinitamente variada de formas de actividad de la materia.

Relaciones del pensamiento con la realidad

Se nos presenta ahora la siguiente cuestión fundamental: la de las relaciones del pensamiento con la realidad. Se puede plantear la cuestión del modo siguiente: ¿Percibimos las cosas como son en sí? ¿Podemos captar la “esencia” de las cosas, o solamente los “fenómenos”? O de otro modo: ¿La realidad puede tomarse? Y en este caso: ¿Por completo o solo parcialmente? ¿El pensamiento es susceptible de conocer las cosas de un modo ilimitado o existen límites al conocimiento de las cosas, límites en la naturaleza misma del pensamiento? Y finalmente, hay todavía una cuestión derivada de la primera,

que es la siguiente: ¿Existen características de la realidad de las cosas? ¿Cuáles son estas?

El punto de vista idealista

Comencemos por exponer las objeciones que opone la concepción idealista a la afirmación según la cual podemos conocer las cosas tales como son en realidad. Según la concepción idealista, no es posible conocer la esencia de las cosas ya que todo conocimiento sólo puede verificarse mediante el pensamiento y se obtiene por él. Ahora bien; el pensamiento no toma las cosas como son en sí, sino solamente transformándolas por él. El pensamiento es un instrumento, y como todo instrumento, modifica la materia sobre la que opera. Al igual que el alfarero transforma el barro que trabaja, dándole determinada forma, también el pensamiento transforma las cosas que quiere conocer. A esto se podría objetar: nosotros conocemos las cosas tal como son en sí, si hacemos caso omiso de la forma que les da el pensamiento. Pero si suprimimos esta forma, quedan las cosas fuera de éste. Por consiguiente, el dilema, la contradicción es la siguiente en apariencia: o bien quedan las cosas fuera del pensamiento, en cuyo caso no pueden ser conocidas, o bien suceden en el pensamiento, y entonces son transformadas por él, de tal modo, que en ningún caso podemos conocerlas como en realidad son. Tal es el punto de vista de la concepción idealista.

El pensamiento, estudiado como caso particular del sistema general de acción y reacción recíproca de las cosas

A esto responderemos que lo que pretenden los idealistas es algo absurdo, en contradicción con la naturaleza de las cosas. Cuando el pensamiento entra en contacto con las cosas, en general ocurre lo mismo que al ponerse en contacto dos cosas. Cuando dos cosas entran en contacto, actúan recíprocamente una sobre la otra. La cosa A actúa sobre la cosa B, y recípro-

camente. El Sol ejerce una atracción sobre la Tierra que, a su vez, ejerce una atracción sobre el Sol. El Sol actúa sobre la Tierra y la Tierra actúa sobre el Sol. No hay acción sin reacción. La naturaleza propia de las cosas se manifiesta en su acción y reacción recíprocas. Pretender suprimir la acción de una cosa sobre otra, equivale a pretender suprimir la cosa en sí. Las cosas actúan sobre el pensamiento y éste sobre aquellas. La relación del pensamiento con las cosas corresponde a la acción general que ejercen entre sí dos cosas. Si se pide que el pensamiento reconozca las cosas sin transformarlas, esto equivale a pedir algo absurdo, al suprimir la reacción se suprime también la acción y, por tanto, la cosa misma y la “esencia” esta cosa. Es ésta una contradicción no dialéctica, sino metafísica. Es como si se pretendiera que el estómago digiera determinadas materias sin que éstas lleguen a él o sin que actúe sobre ellas.

Particularidades de los órganos de los sentidos del hombre

Añade el idealismo: el hombre no puede conocer la esencia de las cosas tales como son en sí porque sus órganos son de una naturaleza peculiar y captan las cosas de un modo especial que corresponde a su naturaleza. Sabemos que determinados matices son captados por el ojo humano en el color azul; pero una abeja o una hormiga no ven este mismo color igual que nosotros lo vemos. Los órganos sensoriales del hombre perciben las cosas de un modo particular, distinto del modo que tienen otros seres vivos de ver esas mismas cosas.

Veamos otro ejemplo referente al olfato. Sabemos que existen ciertas plantas con determinado olor, mediante el cual atraen a ciertos insectos. Existen, por ejemplo, plantas con olor parecido al de la carne descompuesta o al de la carroña. Este olor aleja a los hombres, pero atrae a determinados animales. Es preciso admitir, por lo tanto, que este olor actúa sobre los animales en cuestión de distinto modo que en el hombre. Podríamos citar muchos ejemplos. Tomemos la sensibilidad. Se

puede admitir de un modo absoluto que a una determinada temperatura en que el hombre experimenta frío, un animal de sangre fría, por ejemplo, un pez, la siente de distinto modo. Lo mismo ocurre en el campo de los sonidos; está comprobado que la sensibilidad de los insectos y de los peces respecto a los sonidos, es distinta a la de los hombres.

Estos ejemplos tienen por objeto demostrar que los órganos de los sentidos del hombre, ojo, oído, etcétera, son de un género particular y se diferencian de los de los demás seres vivos en el modo de percibir las cosas. El idealismo deduce de esta afirmación que el conocimiento humano no percibe las cosas tales como son, sino transformadas de un modo particular y correspondiendo a la naturaleza especial, no sólo del pensamiento humano, sino también de los órganos de los sentidos del hombre.

Limitación de los órganos sensoriales del hombre

Pero no solamente los órganos de los sentidos del hombre son de un género particular y se diferencian de los otros seres vivos, sino que precisa decir aún que estos órganos sensoriales tienen restringidas las facultades de percepción. Se plantea entonces el problema de saber si existen cosas, fenómenos que no son accesibles totalmente a los sentidos del hombre. Sabemos que existen colores que no puede percibir el ojo humano, pero cuya existencia puede comprobarse por otros medios. Estos colores son los situados en el límite del espectro solar: el infrarrojo y el ultravioleta. Esto no es cierto solamente para la percepción de los colores, sino también para los matices de claridad. Los animales nocturnos, como el búho o el gato, ven los matices en la oscuridad, matices que el ojo humano no puede captar. Podemos decir lo mismo de los restantes campos de percepción sensorial. Cada órgano de los sentidos tiene su campo, límites de percepción superiores e inferiores, límites cualitativos y cuantitativos, del mismo modo que tienen, dentro de su campo de percepción, límites cua-

litativos y cuantitativos de diferenciación (y también de semejanza).

Supresión por medio del pensamiento de las particularidades y limitaciones de los órganos sensoriales del hombre

El hombre tiene un medio bien sencillo de rebasar la estrechez y el carácter particular de sus órganos sensoriales; este medio es el pensamiento. Es posible que el perro posea mejor olfato que el hombre; que el águila tenga una mirada más aguda y que otros animales puedan percibir mejor ciertas cosas; pero no es menos cierto que la facultad de conocimiento del hombre es mucho mayor que la de cualquier otro ser vivo, porque tiene la posibilidad de elevarse por medio del pensamiento sobre las particularidades y limitaciones de sus órganos sensoriales, y no solamente gracias al pensamiento, sino también con la ayuda de su mano, dirigida por éste, y con ayuda de instrumentos especiales por él creados. No es necesario enumerar los telescopios, microscopios y demás instrumentos y aparatos mediante los cuales extiende y hace más precisos y agudos sus órganos sensoriales. Y lo esencial es que el espíritu humano no sobrepasa las particularidades de los órganos sensoriales del hombre. Por ejemplo: los colores tales como los ve el físico, se deben a las vibraciones de cierto órgano material, que no tienen relación directa con el ojo humano. También el físico atribuye los sonidos y los olores a vibraciones del aire. Esto tampoco tiene nada que ver con la percepción directa por el oído. Por consiguiente, la ciencia, el pensamiento, puede excluir las particularidades de las percepciones sensoriales del hombre.

Podemos plantear entonces la siguiente cuestión: ¿Qué queda de la limitación de los sentidos del hombre? ¿No es posible que existan ciertas propiedades de las cosas no perceptibles por los sonidos? Ya se ha indicado anteriormente que existen determinados colores que no puede percibir el hombre a simple vista: el ultra violeta y el infrarrojo. ¿Pero cómo conoce

entonces estos colores? ¿Cómo puede percibirlos? Con ayuda de ciertos instrumentos especiales. Al fin y al cabo, todas las propiedades de las cosas son accesibles al hombre, directa o indirectamente, con ayuda de sus órganos o mediante órganos artificiales. Así vemos que no existe ninguna propiedad en las cosas que no ejerza una acción cualquiera y que las acciones ejercidas por ellas constituyen una cadena que se puede seguir eslabón por eslabón.

Pondremos otro ejemplo: no se puede sentir el calor con la mano más allá de determinada temperatura; pero el físico o el técnico pueden medirla con ayuda de un termómetro especial. ¿Y cómo se puede percibir con el termómetro? Sencillo: leyendo los grados de calor que indique. Así resulta que, a fin de cuentas, se percibe el calor, no con la mano, sino con la vista. Añadamos a esto que la perceptibilidad ilimitada de las cosas se realiza en un proceso ilimitado, dentro de límites constantes que se sobrepasan también constantemente. Este alejamiento incesante de los límites de la perceptibilidad de las cosas se prosigue de un modo continuo, pero mediante avances más o menos considerables.

Criterio de la verdad

La cuestión que ahora se plantea es la de saber cuáles son las características del conocimiento mediante las cuales pueda comprobarse que una vez establecida la afirmación corresponde a la realidad. A esta cuestión se contesta de ordinario del siguiente modo: se reconoce la verdad en que no es contradictoria. La contradicción es la característica del error. ¿Hay algo más claro ni más seguro? Pero esta pretendida característica de la verdad se derrumba si la estudiamos con detenimiento. Por ejemplo, sabemos que se atribuyen al espacio tres dimensiones: largo, ancho y alto. Pero si se dice que el mundo tiene diez dimensiones, esta afirmación no lleva en sí ninguna contradicción, y no obstante, no corresponde a la realidad.

Es sabido que existen leyendas en las que se habla de la serpiente marina. Según estas leyendas, éste es un animal en forma de serpiente que nada en el mar y tiene una longitud de 100 o 1.000 metros. Ahora bien; la idea de la serpiente marina no contiene en sí ninguna contradicción y, sin embargo, este animal no existe.

En ciertas supersticiones populares intervienen dragones, espectros, etcétera. Estas representaciones no son en sí contradictorias; se puede pensar en ellas de un modo lógico. La característica de su irrealidad no reside, pues, en una contradicción interna, sino en algo diferente.

Por otra parte, hemos visto que en las matemáticas hay contradicciones que no permiten distinguir lo verdadero de lo falso y que puede haber contradicciones sin que impliquen por ello un error.

La observación y la experimentación como criterio de la verdad

El criterio de la verdad no consiste, pues, en comparar entre sí las diferentes nociones, sino en compararlas con la realidad. Esto se hace primeramente por medio de la observación. Es posible que la idea de los espectros no lleve en sí ninguna contradicción; pero está, sin embargo, en contradicción con la experiencia general por la que sabemos que las funciones espirituales se hallan siempre ligadas a los órganos corporales. Respecto a la idea del dragón, es posible imaginarse un animal semejante, pero no existe ni se le encuentra en la realidad.

Tomemos otro ejemplo referente a las creaciones del pensamiento humano. Se sabe que las leyes del movimiento de los planetas fueron establecidas por primera vez por el astrónomo Johannes Kepler. Se puede comprobar su exactitud y grado de precisión observando la marcha de los planetas.

Uno de los medios principales de comprobar si se han reconocido las cosas tal y como son en la realidad, es la experimen-

tación. Si queremos darnos cuenta de la exactitud de que el agua está compuesta de dos cuerpos, el oxígeno y el hidrógeno, combinados mediante ciertas relaciones de peso, ¿cómo se puede comprobar si es justa esta afirmación? Por medio de la experimentación y gracias a dos formas diferentes de ésta. Primero, combinando oxígeno e hidrógeno en ciertas condiciones de temperatura y presión y obteniendo el agua mediante estos dos cuerpos; segundo, descomponiendo el agua mediante una determinada reacción química en hidrógeno y oxígeno.⁹ Gracias a estos dos métodos de experimentación se comprueba que esta idea del agua no es una apariencia falsa, sino que corresponde, en efecto, a la naturaleza de las cosas.

Tales experimentos se realizan no sólo en la naturaleza, sino también en la sociedad. La política no es otra cosa, en definitiva, que una serie de experimentos efectuados en el terreno social.

Si se establece, por ejemplo, la necesidad de ganar para la revolución a los pequeños campesinos, repartiendo entre ellos las tierras de los grandes terratenientes, esto puede ser verdadero o falso. Solamente aplicando esta ley de reparto nos daremos cuenta de si es verdadera o falsa.

¿Es posible un conocimiento completo o absoluto de las cosas?

Llegamos, por consiguiente, a la siguiente conclusión: la experiencia, la actividad de los hombres, es la piedra de toque mediante la cual se dan cuenta de si tienen un conocimiento verdadero de las cosas y en qué medida las conocen. Si se puede fabricar el agua con ayuda de oxígeno e hidrógeno, es que no se conoce de un modo exacto la naturaleza del agua. Se plantea ahora la cuestión de saber si es posible un conocimiento exacto o absoluto de las cosas. Debemos responder a

⁹ Dicha reacción química es denominada “electrolisis”. (Nota del digitalizador)

esto: ninguna cosa se puede conocer definitivamente a primera vista. El proceso, tanto para el conocimiento de una cosa aislada como para el conocimiento del universo, es un proceso infinito. Dicho de otro modo: el conocimiento completo de las cosas no llega a realizarse sino por medio de una serie de conocimientos relativos incompletos. Pero esta serie continua representa el conocimiento absoluto o completo. Ella nos da, al mismo tiempo, la medida de la relación entre la noción de lo verdadero y lo falso. En la vida ordinaria se oponen estas contradicciones de un modo claro y absoluto. Tal cosa, se dice, es verdadera o falsa; no hay término medio. En realidad, el conocimiento inmediato de las cosas contiene en cada momento una parte de verdad; pero también una parte de error. Así vemos que la ley general que rige el movimiento de los planetas alrededor del sol, la ley de la gravedad, fue reconocida primeramente por el gran naturalista inglés Isaac Newton, en el siglo XVII, y ha sido estimada como justa hasta el siglo XX, en que Einstein estableció una teoría precisa. Pero sería una puerilidad decir que la ley de Newton es falsa y la de Einstein verdadera. Realmente la ley de Newton contiene una extraordinaria aproximación a la verdad y, por otra parte, un elemento de imprecisión. La ley de Einstein contiene un elemento mayor de verdad y otro menor de error e imprecisión. Una y otra contienen al tiempo una parte de verdad y otra de error; pero la de Einstein se aproxima más a la verdad que la de Newton.

¿Es posible conocer el mundo en su totalidad?

En estrecha relación con lo precedente, se plantea la cuestión de saber si es posible conocer el mundo en su totalidad o sólo una parte de este todo. Es posible conocerlo en su totalidad; pero no de una vez, porque es demasiado vasto. Sólo poco a poco es posible conocerlo en sus diferentes partes. Para ello es preciso penetrar en las diferentes ciencias. Finalmente, y a medida de los progresos de la ciencia, el conjunto se hace cada vez más rico y variado.

Recíprocamente se puede decir que la representación general del universo es la condición de todas las diferentes ciencias. Sin esta condición primordial, a saber, que todas las ciencias constituyen un conjunto, no se encontrará un punto de partida para estas diferentes ciencias, las cuales suponen la ciencia del mundo en general; y recíprocamente esta ciencia del mundo en general no se realiza sino por medio de las diferentes ciencias particulares. Pero la concepción general del mundo es asunto de la dialéctica. Por ello podemos decir: las diferentes ciencias particulares suponen la dialéctica, así como la dialéctica supone las diferentes ciencias particulares. Una y otras se condicionan recíprocamente.

¿Existen ideas innatas?

Durante mucho tiempo se han preguntado los filósofos si existen ideas innatas en el espíritu humano. El hombre, al venir al mundo, ¿posee ideas que no tienen necesidad de aprender por experiencia? Podemos responder a esto: no tiene idea innata del gato o del perro, del burro, del árbol o del camello. El hombre lo aprende todo mediante la experiencia. No existe siquiera una idea general innata, sino una cualidad innata fundamental del pensamiento, una propiedad fundamental natural del pensamiento, del mismo modo que la sal, el agua y el hierro tienen sus propias cualidades especiales. Más adelante veremos en qué consiste esta propiedad innata del pensamiento. A continuación podemos decir que esta propiedad no se confirma sino en relación con la experiencia concreta. Esto es lo mismo para el pensamiento como para los distintos órganos; por ejemplo, el estómago, que no digiere más que cuando tiene algo que digerir; la función fundamental del pensamiento no se confirma tampoco sino cuando existe objeto sobre el cual pueda ejercerse.

CAPÍTULO X

LA DIALÉCTICA

Principales etapas del desarrollo de la dialéctica

Hemos visto que la dialéctica tiene una historia ya antigua y ha pasado por diferentes etapas de desarrollo.

Podemos señalar las principales fases siguientes: 1º) La dialéctica de los filósofos jónicos, representada sobre todo por Heráclito; 2º) La dialéctica de Platón y Aristóteles; 3º) La dialéctica hegeliana; 4º) La dialéctica materialista.

La propia dialéctica experimenta un desarrollo dialéctico. Más adelante veremos lo que esto significa.

Heráclito, que representa la primera fase de la dialéctica, desarrolló la dialéctica de la sucesión. Platón y Aristóteles, que representan la segunda fase, la dialéctica de la coexistencia. Esta segunda fase de la dialéctica está en contradicción con la primera, de la que es la negación. Hegel reunió las dos y las elevó a una fase superior, desarrollando al mismo tiempo la dialéctica de la sucesión y la de la coexistencia, pero en una forma idealista. Es una dialéctica histórica idealista.

La dialéctica en la antigüedad era limitada en extremo. Ya hemos visto anteriormente que la causa residía en el modo de producción y en las relaciones de clase de la Grecia antigua, y más particularmente en la economía esclavista y las relaciones sociales a que daba lugar dicha economía. La dialéctica materialista suprime por completo esas trabas: es una dialéctica generalizada. Es la de los pensadores que se colocan en el punto de vista de la clase obrera y de la revolución proletaria. En efecto, este punto de vista tiende a la supresión de las clases y, por consiguiente, a la sociedad de clases en general. Con la supresión de las clases y de la sociedad de clases cae el último obstáculo que se opone al desarrollo social y por tanto,

a la idea del desarrollo en general. Para Platón y Aristóteles, así como para Hegel, la sociedad de clases era una forma de sociedad que no podía sobrepasar la evolución social. La economía esclavista, para los dos primeros, y la sociedad burguesa para el último, constituían un verdadero obstáculo para llevar a cabo el completo desarrollo de la dialéctica. Pero en el materialismo histórico, o desde el punto de vista de la clase obrera, la sociedad de clases no es en sí nada definitivo, y no constituye un límite absoluto del desarrollo social.

La dialéctica misma está sometida a un desarrollo dialéctico y ocupa lugar en el conjunto del desarrollo social. De la generalización de este punto de vista se deriva, naturalmente, la forma generalizada y al mismo tiempo materialista de la dialéctica.

Definición de la dialéctica

Se puede definir la dialéctica como la ciencia de las relaciones generales que existen, tanto en la naturaleza como en la historia y el pensamiento. Lo contrario de la dialéctica es la observación aislada de las cosas, únicamente cuando se hallan en estado de reposo. La dialéctica sólo considera las cosas en sus relaciones más generales, de dependencia recíproca, no en estado de reposo, sino de movimiento.

¿Cuáles son las fuentes de la dialéctica? La primera es la naturaleza, la observación de los fenómenos naturales. Así llegó Heráclito a la idea de la dialéctica. La segunda es el estudio de la historia humana y las transformaciones producidas en el curso de las diferentes épocas históricas; transformaciones en el modo de producción, en las formas sociales y en las ideas derivadas de estas. La tercera, en fin, es el estudio del pensamiento en sí.

Aquí se plantea otra cuestión. ¿Cómo sabemos que las leyes del pensamiento dialéctico, tales como las encontramos en nuestro espíritu, concuerdan con las leyes de la realidad, con

las leyes de las transformaciones que se producen en la naturaleza y en la historia? No hay en ello nada particularmente milagroso, puesto que el hombre no es sino una parte de la naturaleza. El pensamiento humano es un fenómeno natural del mismo género que cualquier otro fenómeno de la naturaleza. No tiene, pues, nada de asombroso que las leyes del pensamiento humano concuerden con las de la naturaleza y las de la historia. Podríamos decir, incluso, que lo asombroso e incomprensible sería lo contrario.

Los tres principios esenciales de la dialéctica

Examinemos ahora los principales fundamentos de la dialéctica, que son tres: el primero y más general, del que se derivan los demás, es la ley de la penetración de los opuestos. Esta ley implica inmediatamente otra. En seguida nos encontramos con el hecho indudable de que todas las cosas, todos los fenómenos, todas las ideas, llegan finalmente a una unidad absoluta; dicho de otro modo: el hecho de que no existe ninguna contradicción ni diferencia que no se pueda reducir a la unidad. La segunda ley de la dialéctica, que es tan absoluta como la primera, es que todas las cosas son a la vez tan absolutamente distintas y opuestas, como absolutamente iguales entre sí. Puede llamarse ésta ley de la unidad polar de todas las cosas. Es aplicable para cada cosa aislada, para cada fenómeno aislado como para el mundo en general. Si se considera solamente el pensamiento y su método, también puede formularse esta ley del siguiente modo: el espíritu humano puede agrupar las cosas en unidades, aún las contradicciones y antagonismos más violentos y, por otra parte, puede, de un modo ilimitado, disgregar las cosas en antagonismos. El espíritu humano puede comprobar esta unidad y esta diferenciación ilimitada de las cosas, porque una y otra se dan en la naturaleza.

La unidad ilimitada o absoluta y la igualdad de las cosas

Podemos presentar más clara esta ley con ayuda de unos cuantos ejemplos. Tomemos el ejemplo del día y la noche. Existe un día de doce horas y una noche de doce horas; de una parte, el período de luz, y de otra, el período de oscuridad. El día y la noche son dos opuestos que se excluyen entre sí. Pero esto no impide que el día y la noche sean iguales y constituyan dos partes de un mismo día de veinticuatro horas. Por consiguiente, la contradicción entre el día y la noche se suprime en la idea del día de veinticuatro horas.

Veamos otro antagonismo: el macho y la hembra. Macho y hembra son dos términos contradictorios, lo cual no impide que el hombre y la mujer constituyan una unidad y que concuerden como variantes de la idea de hombre en general. Son, por tanto, completamente iguales en el sentido de que los dos son aspectos del hombre.

Veamos otros antagonismos: por ejemplo, el que existe en la naturaleza entre el reposo y el movimiento. Lo que está en reposo, está en reposo, y lo que está en movimiento, está en movimiento. Por el contrario, el físico considera el reposo como una especie particular del movimiento y, recíprocamente, puede considerar el movimiento como una especie de reposo.¹⁰

Otro antagonismo aún, que parece también absoluto, es el que se acostumbra a ver entre la naturaleza y el arte. El arte, decimos, es una creación del hombre, contraria a las creaciones de la naturaleza. Pero al fin de cuentas, el arte es igualmente una parte de la naturaleza, puesto que el hombre no es sino una parte de la misma, etcétera.

¹⁰ El autor hace referencia a la teoría de la relatividad espacial, que enuncia que el movimiento depende del marco de referencia. Es decir, considerar que algo está en movimiento depende de la perspectiva del observador; eso quiere decir que el reposo es movimiento y el movimiento, reposo (Nota del digitalizador).

Los obstáculos de la dialéctica

En las condiciones ordinarias, para cosas sencillas de comprender por recepción directa y aquellas en las que no hay que tener en cuenta poderosos intereses de clase, no se tropieza con dificultad alguna para llegar a la comprensión de que no existen contradicciones que no puedan ser reducidas a la unidad; pero los obstáculos para la comprensión de esta idea comienzan precisamente allí donde los intereses sociales se encuentran en oposición y donde no se trata de ideas próximas, sino alejadas de la percepción directa. He aquí algunos ejemplos: comprendemos hoy perfectamente que tanto el propietario de esclavos como el esclavo mismo son hombres, aunque existe entre ellos el mayor antagonismo social que podamos concebir. Pero si al griego más culto de aquellos tiempos se le hubiese dicho que el propietario de esclavos y el esclavo son iguales como hombres, no lo hubiese admitido. Hubiera respondido que son completamente opuestos y que no puede haber ningún género de igualdad entre ellos. Pero tomemos una relación moderna: el capitalista y el proletario, el empresario y el obrero. Cualquiera burgués comprenderá inmediatamente que el capitalista y el obrero son diferentes uno del otro. Pretenderá incluso, que esta diferencia ha existido y existirá siempre. Mas para darse cuenta de que este antagonismo es un antagonismo histórico, transitorio, es preciso ya colocarse en el punto de vista de la clase obrera revolucionaria.

Veamos otro ejemplo de más fácil comprensión: hemos hablado anteriormente del hombre y de la mujer. Todo el mundo reconoce que, científicamente, el hombre y la mujer pertenecen a una misma especie, que son iguales como seres humanos; pero en lo concerniente al aspecto social se comprueban en seguida contradicciones. Para poder comprender que la mujer debe tener los mismos derechos que el hombre, para poder comprender esto y llevar a cabo esta reivindicación, ha sido precisa una larga serie de revoluciones históricas. En gran número de países, considerados algunos como los más avanzados, aún hoy no está realizada esta igualdad.

En todas estas cuestiones, el hombre que no ha aprendido a pensar dialécticamente y que se deja llevar por sus prejuicios sociales, afirmará que estas contradicciones son absolutas; sólo un hombre que sepa pensar dialécticamente comprenderá en este caso la penetración de los opuestos. Naturalmente que esto no depende sólo del modo que tenga de comprender la dialéctica, sino también del punto de vista de clase, del punto de vista social en que se coloque. Mencionaré aún otra cuestión que proviene del mismo campo. Es sabido que en los Estados Unidos de América existe una profunda diferencia social entre los blancos y los hombres de color, y en las colonias, entre el europeo y el indígena. Ahora bien; para darse cuenta teórica y prácticamente de que estos antagonismos no son absolutos, sino que se reducen a la idea de humanidad en general, de la que participan igualmente los blancos, negros y amarillos, es preciso, no sólo un pensamiento habituado a la dialéctica, sino también colocarse en determinado punto de vista de clase. Pero el hombre que no está habituado a pensar dialécticamente, encuentra también dificultades cuando se trata de ideas generales, y tanto mayores cuanto más abstractas sean y más alejadas se encuentren de la percepción o de la representación concreta. Es fácil comprender que el día y la noche son partes iguales del día de veinticuatro horas; pero la cuestión resulta más difícil cuando se trata de contradicciones, tales como la verdad y el error, y más aún de la idea más general, más vasta y más pobre, al mismo tiempo, del ser y del no ser. El hombre vulgar preguntará:

¿Cómo es posible reunir cosas tan contradictorias como el ser y el no ser? Una cosa es o no es. No puede haber entre las dos término medio ni común. Ya hemos visto a propósito de Heráclito cómo, efectivamente, en cada cosa en vía de transformación, las ideas de ser o no ser penetran recíprocamente, están contenidas al mismo tiempo e igualmente, porque una cosa en vías de desarrollo es y no es al mismo tiempo. Convirtiéndose en hombre deja de ser niño; pero, sin embargo, no es todavía un hombre porque no ha llegado aún esta fase de su desarrollo. Así, la idea de llegar a ser contiene a la vez las

ideas de ser y no ser.

Tomemos el ejemplo del movimiento local ordinario, el de un cuerpo que se mueve de un punto a otro. Cuando se está desplazando, se halla en un sitio determinado y no se halla, al mismo tiempo. Finalmente mencionaremos una tercera contradicción en la cual tropieza a menudo el pensamiento ordinario, a saber: la contradicción entre lo material y lo espiritual, entre el ser y el pensamiento, o entre el ser y la conciencia. La razón no cultivada cree que no existe nada en común entre dos términos contradictorios. Lo material no es espiritual, y lo espiritual no es material. Sin embargo, ya hemos mostrado cómo estos términos contradictorios se unifican, cómo el pensamiento, lo espiritual, es una actividad material unida, por tanto, a lo material.

La variedad ilimitada o absoluta del antagonismo de las cosas

Veamos ahora el reverso de la cuestión, el otro aspecto del principio de la penetración de los opuestos. Ya hemos visto que no existe ninguna contradicción que no se pueda llevar a la unidad, ni términos contradictorios entre los cuales no exista ninguna igualdad. Ahora veremos que no hay cosas iguales entre las que no exista ninguna diferencia o contradicción, o para emplear una fórmula más breve: el antagonismo entre las cosas es tan ilimitado como su igualdad.

El filósofo alemán Leibnitz, que vivió a fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII, estableció el principio de que no existen en el mundo dos cosas iguales. Cierta día en que se paseaba con un grupo de cortesanos, salió a colación este principio y alguien propuso observar si en un árbol que había al borde del camino se encontraban dos hojas que fuesen absolutamente iguales. Los caballeros y las damas del grupo examinaron atentamente las hojas y, efectivamente, no encontraron dos que fuesen absolutamente iguales entre sí. Lo mis-

mo sucede en la naturaleza de las cosas que en la de la razón: no hay dos cosas iguales. Lo mismo puede decirse de dos gotas de agua. Nunca será una exactamente igual a la otra. Y aún examinando las más pequeñas partículas de la materia, los electrones, veremos igualmente que no existen dos que se parezcan en absoluto, cosa que podemos afirmar con toda seguridad aunque no sepamos aún nada de las particularidades individuales de un electrón (por lo que se refiere a los átomos y las moléculas, podemos al menos determinar distintas clases). Esta afirmación general descansa en el principio de la penetración de los opuestos, que implica la idea de que la igualdad de las cosas es tan ilimitada como su desigualdad. La facultad del espíritu de igualar las cosas tiene una característica tan ilimitada que lo que las distingue y opone corresponde tanto a la igualdad como a la desigualdad ilimitada de las cosas de la naturaleza. Este es el elemento primario. Se le vuelve a encontrar cuando se comparan entre sí las ideas más generales, como el ser y el no ser, el ser y el pensamiento. Ya hemos manifestado que el ser y el no ser existen a la vez en el devenir y que constituyen partes iguales de este devenir, lo que no impide que sean en absoluto diferentes y contradictorios.

El principio de la penetración de los opuestos se halla en todo principio que tenga un contenido cualquiera

El principio de la penetración de los opuestos sorprende en el primer momento como algo completamente nuevo en lo que nadie había pensado hasta ahora; pero por poco que se reflexione nos daremos cuenta de que es imposible hacer ninguna proposición, cualquiera que sea su contenido, que no implique este principio. Exceptuando algunas proposiciones, tales como “Un león es un león”, en la que el sujeto y el atributo son iguales, proposición que no tiene ningún contenido, se encontrarán en todas el principio de la penetración de los opuestos. Veamos, por ejemplo, una proposición ordinaria: “El león es un animal salvaje.” En esta proposición, una cosa A (el león) es considerada como igual a una cosa B (un animal salvaje);

pero al mismo tiempo, se distingue A de B, el león del animal salvaje. El león es igual a un animal salvaje, pero al mismo tiempo se diferencia de él. Generalizando, no se puede hacer ninguna proposición que no conduzca a la fórmula $A = B$. Todas las proposiciones, cualquiera que sea su contenido, tienen una forma determinada por el principio de la penetración de los opuestos.

Las fuentes de la primera ley fundamental de la dialéctica

¿Cuál es el origen de esta ley fundamental? Es una sencilla generalización de la experiencia, confirmada por la experiencia de la vida cotidiana y por la ciencia, las cuales se ocupan constantemente en investigar las igualdades y desigualdades de las cosas. La experiencia, en efecto, enseña que no existe ningún límite inmutable para el descubrimiento de las igualdades y desigualdades de las cosas. Si hay límites, son esencialmente mutables, relativos, provisionales, que se suprimen, se desplazan, suprimiéndose de nuevo, etcétera.

Por otra parte, hemos visto que esta ley de la penetración de los opuestos se deriva del estudio del pensamiento mismo. Es a la vez una ley de la naturaleza y del pensamiento. Respecto al pensamiento, esta ley se basa en la conciencia, en el sentido de que yo sé que constituyo una parte del universo, una parte del ser y, al mismo tiempo, me diferencio del mundo exterior y de todas las demás cosas. La estructura fundamental del pensamiento es ya de por sí unidad polar, contradictoria, y de esta unidad contradictoria se derivan todas las demás leyes del pensamiento.

El segundo principio fundamental de la dialéctica: la ley de la negación de la negación

La segunda ley fundamental de la dialéctica es la ley de la negación de la negación, o ley del desarrollo a través de las contradicciones. Es la ley más general del movimiento del pensamiento. La formularemos a continuación ilustrándola

por medio de ejemplos. Mostraremos en qué se basa y las relaciones que mantiene con la primera ley mencionada anteriormente de la penetración de los opuestos. Ya encontramos un presentimiento de esta ley, particularmente en Heráclito, pero no se formuló definitivamente hasta Hegel.

Todas las cosas implican un proceso

Esta ley es verdadera para todo movimiento o transformación de las cosas, tanto para las cosas reales como para sus reflejos en el cerebro, que son las ideas. Dice así: todas las cosas, todas las ideas se mueven, se transforman, se desarrollan; o de otro modo: todas las cosas son procesos. Toda extinción de las cosas no es sino relativa, limitada. Por el contrario, su movimiento, transformación o desarrollo es absoluto, ilimitado. Al unificarse, el movimiento absoluto coincide con el reposo absoluto. Ya vimos, al tratar a Heráclito, algunos ejemplos del principio según el cual todas las cosas constituyen un proceso. No insistiremos más.

La transformación se prosigue a través de contradicciones

La ley de la negación de la negación tiene un contenido más especial aún que la simple afirmación según la cual todas las cosas se transforman constituyendo procesos. Contiene otro punto sobre la forma más general de estas transformaciones, movimientos o desarrollos. Primeramente dice que todo movimiento, desarrollo o transformación se prosigue a través de las contradicciones o mediante la negación de una época. Esta expresión de negación se refiere a la transformación de las ideas.

La negación constituye el movimiento o transformación de las cosas

El movimiento real de las cosas aparece en el cerebro como una negación perpetua. Dicho de otro modo: la negación es la forma más general de reflejarse en el cerebro el movimiento,

o la transformación de las cosas. Esta es la primera fase de este proceso. La negación de una cosa, punto de partida de la transformación, está en sí sometida a la ley de la transformación de las cosas en su opuesta. La negación es a su vez negada. Por esto hablamos de la negación de la negación.

La doble negación en el lenguaje. Negación y afirmación como operaciones intelectuales polares

La negación de la negación tiene algo de positivo, tanto desde el punto de vista lógico, en el pensamiento, como en la realidad. La negación y la afirmación son nociones polares. La negación de la afirmación implica la negación. La negación de la negación implica la afirmación. Cuando se niega algo se dice no, primera negación; pero si se repite la negación, significará sí. Segunda negación. El resultado es algo positivo.

La aparición de un elemento nuevo por medio de una doble negación

Así, hasta en el lenguaje ordinario una doble negación significa una afirmación. Pero (y este es el aspecto característico de la cosa) una doble negación en la dialéctica no restablece la primitiva afirmación ni conduce simplemente al punto de partida, sino que da por resultado una nueva cosa. La cosa cuyo estado de proceso ha comenzado y se restablece a un nivel superior. El proceso de la doble negación ha hecho aparecer propiedades nuevas. Una nueva forma que suprime y contiene a la vez las propiedades primitivas.

Tesis, antítesis, síntesis

Si la expresión ley de la negación de la negación parece extraña, se puede emplear la expresión más sencilla de la ley de la formación de lo nuevo con ayuda de lo antiguo. Esta ley ha sido igualmente formulada como ley del pensamiento. Como

tal tiene la siguiente forma: el punto de partida es la proposición positiva o “tesis”. El pensamiento comienza con una proposición, una afirmación cualquiera. Esta proposición que niega la primera se llama contradicción o “antítesis” y constituye la segunda fase del proceso. Esta segunda proposición, la antítesis, es, a su vez, negada, obteniéndose la tercera proposición o “síntesis”, que no es otra cosa que la negación de la tesis y de la antítesis en una proposición positiva superior, obtenida por medio de una doble negación.

Dos alteraciones de la ley de la negación de la negación

Para comprender bien esta ley, es preciso prevenirse contra dos clases de error.

La proposición y la contradicción están unidas dialécticamente en la última proposición, en la síntesis. Es preciso no confundir la unión dialéctica con la simple adición de propiedades de dos cosas opuestas, porque entonces no se tendría un desarrollo dialéctico, sino sólo una simple mezcla de contrarios que daría por resultado obstaculizar el desarrollo. La característica del desarrollo dialéctico es que se prosigue a través de las negaciones. Sin negaciones no tenemos procesos, desarrollos, aparición de nuevas características. Socialmente esta negación se expresa en la lucha que suprime el antiguo estado de cosas. La falsa dialéctica quiere establecer entre el antiguo estado de cosas y el nuevo una entente, un compromiso, esforzándose por unir lo antiguo con lo nuevo sin suprimir aquél. Añadiremos a continuación que todo compromiso no implica necesariamente una negación de la lucha, porque puede ser igualmente un medio de lucha.

Esta falsa comprensión de la dialéctica del movimiento consiste en que se olvida que la negación constituye un factor esencial de la unión. Pero existe todavía otro error, consistente en que se olvida que lo nuevo que sale del proceso del desarrollo no sólo niega y suprime lo antiguo, sino que lo contiene también. No dándose cuenta de esto se llega a una alteración

de la dialéctica del desarrollo, como sucede, por ejemplo, en el caso de Bergson. En éste, el desarrollo se convierte en un proceso místico e incomprensible, en el cual las relaciones ente lo antiguo y lo moderno son consideradas sólo como contrarias, en vez de considerarlas al mismo tiempo como identidades.

El error fundamental de Bergson consiste precisamente en no tener en cuenta que lo nuevo, originado por lo antiguo, por la vía del desarrollo, no está solamente en contradicción con lo antiguo, no es sólo su negación sino que, al mismo tiempo, tiene algo de común con él.

Si se prosigue la marcha del pensamiento en Bergson, se ve que ésta se suprime por sí misma. Sólo existe una clase de negación en la que el objeto negado no tiene nada de común con el elemento origen del desarrollo. Esta es la negación completa, absoluta; en una palabra: la nada. Si se niega completamente una cosa queda ésta aniquilada; pero entonces el desarrollo queda completamente detenido. Si se impulsa el propio desarrollo más allá de sus límites, como en el caso de Bergson, si se le hace absoluto, se transforma en su contrario, en un estado de término o inmovilidad del desarrollo. La negación que existe en el seno del proceso dialéctico no es una negación completa, absoluta, sino sólo una negación parcial, relativa. La dialéctica no conoce más que la negación concreta. La primera alteración de la dialéctica, de la que hemos hablado, consiste en olvidar la negación, podríamos llamarla con una fase que se emplea frecuentemente en política: la desviación oportunista de la dialéctica. La segunda, de la que acabamos de hablar y que consiste en olvidar que o nuevo tiene algo de común con lo antiguo, podríamos llamarla desviación anarquista de la dialéctica. Estas dos clases de desviaciones opuestas de la dialéctica, tanto el oportunismo como el anarquismo, conducen, al fin y al cabo, al mismo resultado: suprimir el desarrollo en sí. La primera porque suprime la negación como fuerza motriz del desarrollo; y la segunda, porque suprime la relación entre los términos contradictorios, que hace posible su fusión en una unidad superior.

Algunos ejemplos

Para comprender mejor lo que precede pondremos unos cuantos ejemplos. Tomemos un grano de trigo. ¿Qué haremos para que este grano de trigo sea el punto de partida de un proceso de desarrollo? Lo enterraremos. ¿Qué pasará entonces? Asistiremos a la primera negación del grano de trigo, que desaparecerá para que nazca la espiga. Primera negación: el grano de trigo ha desaparecido y se ha transformado en una planta. Segunda fase: la planta crece y produce a su vez granos de trigo; después muere. Segunda negación: la planta ha desaparecido después de reproducir el grano de trigo que la originó, y además no sólo un grano de trigo, sino una cantidad de granos de trigo que pueden, incluso, tener cualidades nuevas. Estas pequeñas variaciones de calidad son ciertamente muy pequeñas; pero su acumulación, como sabemos por la teoría de Darwin, es el origen de nuevas especies. Este ejemplo demuestra a donde conduce la negación de la negación. La doble negación restablece el punto primitivo de partida, pero a un nivel más elevado y también en cantidades diferentes. En realidad, la desviación bergsoniana de la dialéctica se explica por la situación actual de la burguesía. En efecto, la dialéctica muestra que la burguesía, como todas las demás clases de la historia, está destinada a perecer y marcha inevitablemente hacia su ruina; por eso la dialéctica de Bergson suprime la ley histórica y la reemplaza por el milagro, por lo arbitrario, por el misterio, en los que nada hay imposible.

La desviación anarquista de la dialéctica consiste en negar una cosa, de tal modo, que no pueda desarrollarse; por ejemplo, en lugar de enterrar el grano para que germine y origine una planta, se le destruye pura y simplemente aplastándolo en un mortero. El carácter de esta negación es tal, que detiene todo desarrollo. Resulta de esto que para cada cosa hay una clase determinada de negación, adaptada al carácter particular de esta cosa y gracias a la cual es posible el proceso de desarrollo.

La segunda clase de desviación “oportunistá” de la dialéctica, consiste (ya lo hemos visto) en hacer caso omiso de la nega-

ción. El individuo a quien doy el grano de trigo puede decir que dicho grano se desarrollará él solo, sin que sea preciso enterrarlo, y lo dejará simplemente sobre la mesa. El resultado es que el grano de trigo no se desarrollará y acabará por desaparecer como organismo vivo. Este ejemplo demuestra de un modo concreto cómo estas dos desviaciones opuestas de la dialéctica conducen al mismo resultado; no se produce ningún desarrollo y el objeto desaparece. Por el contrario, si se niega de un modo justo, es decir, de manera que se provoque un proceso de desarrollo, el objeto desaparece, pero para dar nacimiento a un nuevo objeto superior. Pondremos otro ejemplo obtenido de la evolución de las formas sociales y económicas. Sabemos que el modo de producción más antiguo que se conoce es el comunismo primitivo, es decir, la posesión en común de los principales medios de producción por un pequeño grupo de hombres. Este comunismo primitivo constituye el punto de partida de todo el desarrollo social, es decir, de la “tesis”. Decimos que este comunismo primitivo es negado a continuación. La propiedad común de los medios de producción y la producción en común dejan lugar a la producción privada, a la economía esclavista, a la producción feudal; después, a la simple producción de mercancías y, finalmente, a la producción capitalista, esto es, la “antítesis”. La negación del comunismo primitivo resulta de la producción privada en sus diferentes formas históricas. La tercera fase es una negación de la producción privada, el restablecimiento de la propiedad colectiva y de la producción colectiva, es decir, el comunismo en un grado superior. Gracias a esta doble negación, el desarrollo vuelve a su punto de partida, pero esta vez con un nivel superior. La producción socialista y comunista, tal como se origina de la producción capitalista, ya no es el comunismo primitivo, sino el comunismo en un grado mucho más desarrollado, dependiente de la medida en que las conquistas técnicas del capitalismo se hallen contenidas en esta fase superior del comunismo. Ahora domina el hombre a la naturaleza, que le dominaba a él en la fase de comunismo primitivo. Así también, las dimensiones que puede alcanzar la moderna sociedad comunista son incomparablemente mayores que las de

las primitivas agrupaciones comunistas. El comunismo primitivo podía agrupar como máximo, en una sola unidad económica, un pequeño número de familias, mientras el socialismo moderno o comunismo puede englobar toda la economía mundial. Vemos, por tanto, la gran diferencia entre el comunismo moderno y el primitivo. Pero, por otra parte, el comunismo primitivo se halla contenido igualmente en el comunismo moderno, en el sentido de que la propiedad colectiva de los medios de producción queda restablecida por entero. El capitalismo es negado, suprimido, en el seno del comunismo. Pero esta negación no es una negación absoluta o abstracta; es una negación relativa, concreta, parcial. La técnica capitalista, lo mismo que la cooperación producida por el capitalismo, subsisten en la fábrica comunista. Precisamente con este ejemplo mostraremos las dos desviaciones de la dialéctica de las que anteriormente hemos hablado. La primera, que no se ocupa de la necesidad de suprimir o negar el capitalismo para llegar al socialismo, es una concepción designada con el nombre de reformista u oportunista. La segunda, que tiene por base la aniquilación completa del capitalismo, y, por tanto, la destrucción de los elementos que ayudarán a la edificación del socialismo, es la concepción anarquista. La experiencia histórica enseña que estas dos desviaciones conducen de hecho al mismo resultado.

Relaciones entre las dos primeras leyes fundamentales de la dialéctica

¿De dónde proviene la ley de la negación de la negación? ¿Qué relaciones guarda con la ley de la penetración de los opuestos? Es manifiesto que guarda estrecha dependencia con ésta, y es la penetración de los opuestos, como proceso. La primera ley, o sea la de penetración de los opuestos, caracteriza las relaciones generales de las cosas en estado de reposo, o sea, desde el punto de vista estático. La segunda ley, la de negación de negación, caracteriza estas relaciones de las cosas como procesos, en estado de movimiento, esto es, desde el

punto de vista dinámico. Estas dos leyes guardan entre sí estrecha dependencia. Se puede aplicar simultáneamente y del mismo modo para cada fenómeno, para cada cosa. Se penetran recíprocamente constituyendo un mismo todo. Podría decirse que la primera corta transversalmente al mundo, y la segunda lo corta en sentido longitudinal.

La tercera ley fundamental de la dialéctica: transformación de la cualidad en cantidad y de la cantidad en cualidad.

Llegamos ahora a la tercera ley fundamental de la dialéctica, es decir, la ley de la transformación de la cualidad en cantidad y de la cantidad en cualidad. Esta ley significa el simple aumento de una o varias cosas dan por resultado una transformación de la cualidad, de las propiedades de esta o estas cosas y, recíprocamente, que la transformación cualitativa origina por consecuencia una transformación cuantitativa.

Veamos algún ejemplo para comprender mejor esta ley. Sabemos que elevando la temperatura del agua hasta cierto grado no se calienta ésta a medida que se eleva la temperatura, sino que, a partir de un límite determinado, se transforma en vapor. Por el contrario, cuando se hace descender la temperatura, tampoco se enfría el agua indefinidamente, sino que, a partir de cierto grado, se transforma en hielo. El agua se congela a consecuencia de la disminución del movimiento de las moléculas que la integran. La temperatura no es otra cosa que la expresión del movimiento de pequeñas partículas de materia denominadas moléculas. Si se modifica la intensidad del movimiento molecular, se modifican hasta cierto punto las propiedades del agua, y del estado líquido pasa al sólido o al gaseoso. Recíprocamente no se consigue transformar el hielo en agua y ésta en vapor, sino modificando la intensidad del movimiento molecular. El estudio de los átomos proporciona actualmente el ejemplo más demostrativo de la ley de la transformación de la cantidad en cualidad. Las diferentes cualidades de los átomos en los elementos químicos corresponden a

las reacciones numéricas de sus partículas más ínfimas, que son los electrones. Pondremos aún otro ejemplo obtenido de la zoología y la botánica, del estudio de los animales y de las plantas. Sabemos que, tanto las plantas como los animales, están, en lo último, compuestos de pequeñas partes elementales llamadas células. Cada ser vivo proviene de una o varias células. Todas las diferencias existentes entre los seres vivos se deben a la diferente cantidad de células que los componen. Si aumenta el número de éstas, se obtienen otros seres vivos con otras cualidades, diferente estructura, etcétera. Recíprocamente, si se sustraen de un ser vivo cierto número de células, no le ocasionará mucho perjuicio. Proseguirá igual. Pero si se continúa quitándole células, al pasar cierta cantidad, tendremos por resultado una modificación de su cualidad. No es peligroso cortarse el cabello, por ejemplo; pero varía la cosa si se trata de cortar un brazo o una pierna. Semejante operación dará por resultado, no sólo modificar la cualidad del paciente, sino que puede ponerle en peligro de muerte. Del mismo modo, quitando cierta cantidad de sangre a cualquiera, no se le ocasiona gran perjuicio; pero pasando de un límite, se le ocasionará la muerte con seguridad, lo que significaría que ha producido en su organismo una modificación cualitativa.

Finalmente pondremos un ejemplo, obtenido de la economía política. Ésta nos enseña que una cantidad de dinero no puede constituir un capital más que cuando pasa de cierto límite mínimo. Un peso, por ejemplo, no constituye un capital, como tampoco diez pesos, pero diez mil pesos pueden ya, en determinadas condiciones, convertirse en un capital. Así, gracias a un simple cambio de cantidad, se transforma en capital una suma de dinero, adquiere propiedades diferentes, una eficacia diferente; en resumen, se transforma su cualidad. Si ese capital se aumenta por medio de la concentración y de la centralización, se produce una nueva transformación cualitativa del capital simple en capital monopolizador. La economía política nos enseña que el capital monopolizador imprime su sello a toda una fase del desarrollo capitalista, llamada la fase imperialista.

Recíprocamente, desde el momento en que el capitalismo entra en la fase del capitalismo monopolizador, donde adquiere cualidades nuevas el capital, se transforman éstas también en ciertas relaciones cuantitativas. El capital monopolizado alcanza tasas de beneficio mayores que las del capital simple; los precios del monopolio son mayores en general que bajo un régimen de libre competencia.

La tercera ley fundamental de la dialéctica no es sino un caso particular de la primera

Si nos preguntamos ahora en qué relaciones se halla la tercera ley fundamental de la dialéctica con respecto a las dos primeras, comprobaremos que la ley de la transformación de la cantidad en cualidad, y viceversa, no es sino un simple caso particular de la ley de la penetración de los opuestos. En efecto, la cualidad y la cantidad son contradicciones polares. La cualidad es la cantidad suprimida, y recíprocamente, la cantidad es la cualidad suprimida. Una manzana, una pera y una ciruela tienen cualidades diferentes. Es imposible adicionarlas sin hacer abstracción de esas cualidades diferentes y sin considerarlas sólo como frutas. Por consecuencia, la cualidad negada es la cantidad, y la cantidad negada es la cualidad. Todas las cosas contienen estas contradicciones, porque toda cosa implica cierta cantidad y cierta cualidad al mismo tiempo. Toda cosa tiene a la vez una cualidad y una cantidad que se penetran como opuestas, transformándose una en otra.

Tales son las tres leyes fundamentales de la dialéctica; bien entendido que este ensayo no agota la cuestión, pues estas leyes generales que hemos esbozado rápidamente implican una serie de diferentes leyes que no podemos examinar aquí. Lo interesante es llegar a comprender a grandes rasgos lo que es la dialéctica. Resumiendo, diremos que es el estudio de las cosas en sus relaciones recíprocas, en el espacio y en el tiempo a la vez.

En los capítulos siguientes trataremos de aplicarlas en el terreno de la historia.

CAPÍTULO XI

LA CONCEPCIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA

Importancia de la concepción materialista de la historia

La concepción materialista de la historia no es más que la aplicación de los principios del materialismo dialéctico en el campo de la misma. Igualmente que la dialéctica, la concepción materialista de la historia no es un medio de simple observación, sino un medio de acción. La teoría revolucionaria no es más que un instrumento para la práctica de la política revolucionaria. El materialismo histórico o dialéctico es para el revolucionario lo que el compás o el sextante para el navegante, o las leyes físicas para el técnico. La dialéctica es el instrumento universal, y la concepción materialista de la historia un instrumento especial que permite comprender las leyes del desarrollo de la sociedad. Sólo gracias al conocimiento de las leyes del movimiento se puede llegar a una previsión científica del porvenir, y sobre esta base desarrollar una acción revolucionaria justa. La considerable importancia de la concepción materialista de la historia reside en el hecho de ser la primera que nos permite prever el porvenir histórico en sus grandes líneas, ejercer una influencia oportuna sobre el mismo y aún dirigirlo, dentro de ciertas condiciones. No es, por tanto, solamente y en primer lugar una explicación de la historia, sino, sobre todo, la base teórica de la acción mediante la cual se hace la historia. La comprensión de las leyes de la naturaleza es indispensable para poder actuar sobre ella. La comprensión de las leyes de la historia abre el camino a la libertad humana. La concepción materialista de la historia, separada de la práctica revolucionaria, es una cosa sin vida. Ya se ha dicho que el que comprende la química solamente no puede comprender ni aún la química. Quien no se esfuerce por com-

prender el pasado de un modo materialista, no podría comprender ni el pasado.

Diferencia fundamental entre la concepción materialista y la concepción idealista de la historia.

Ya formulamos anteriormente el principio fundamental del materialismo histórico, diciendo que es el modo que tienen los hombres de procurarse sus medios de subsistencia, cosa que determina todos los demás aspectos de la vida social. El modo que tienen los hombres de procurarse los medios de subsistencia determina, ante todo, sus concepciones, sus ideas o representaciones sociales; en pocas palabras, lo que vulgarmente se llama “la conciencia social”. Dicho de otra manera: la vida material determina la intelectual, o valiéndonos de una expresión de Marx: el ser social es el que determina la conciencia social.¹¹ Sentada la base de que lo material determina lo espiritual, incluso en los asuntos sociales, esta enseñanza recibe el nombre de materialismo histórico. Después de lo dicho acerca de la dialéctica, vemos en seguida que esta enseñanza no es más que una aplicación particular de la dialéctica materialista a las condiciones sociales en que viven los hombres.

¹¹ Se advierte al lector que la relación entre el modo de procurarse sus medios de subsistencia y la conciencia social es una relación dialéctica. Tal como se lo indica Engels a Bloch en una carta en 1890: “[...] si alguien la tergiversa [la concepción materialista de la historia] afirmando que el elemento económico es el único determinante, la transforma en una teoría sin sentido, absurda y abstracta. La situación económica es la base, pero en muchos casos ejercen influencia o prevalecen diversos elementos de la superestructura: formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, como por ejemplo, una constitución [...] e incluso el reflejo de todas estas batallas en el cerebro de quienes participan: teorías políticas, jurídicas y filosóficas [...]. Si no fuese así la aplicación de la teoría marxista sería más fácil que la solución de un simple problema matemático de primer grado.” (Nota del digitalizador)

La concepción materialista de la historia y el sentido común

Desde el primer momento aparece bien clara esta enseñanza, pero es preciso no olvidar que es contraria al sentido común ordinario. Este se representa las cosas del modo siguiente: toda acción humana tiene su punto de partida en el cerebro y está inspirada en fines que se plantea el individuo. Éste obrará de una u otra forma, según los objetivos que se propone o los proyectos que se traza. De esta manera podemos decir que el sentido común ordinario es desfavorable a la concepción materialista de la historia. Pero si examinamos la cuestión más de cerca, nos daremos cuenta de que esta concepción corriente no ve sino la superficie, porque se pregunta inmediatamente el origen de los objetos y representaciones mediante los cuales actúan los hombres. ¿De dónde proviene tal o cual contenido concreto? ¿Cuál es la causa de que el obrero de 1930 piense de distinto modo al obrero de 1830? O ¿Por qué causa el capitalista tiene sobre las huelgas y los sindicatos un punto de vista completamente diferente al del obrero? Tan pronto como planteamos estas cuestiones, nos salimos inmediatamente del campo de las ideas y nos vemos obligados a investigar las causas por las cuales hace algunos cientos o miles de años tenían los hombres distintas ideas que hoy y los obreros tienen puntos de vista diferentes a los de los capitalistas. Si estas diferentes cuestiones no las explicamos más que por otras concepciones, ello equivaldría en realidad a no explicar absolutamente nada e incluso a renunciar a toda clase de explicación. Para comprender cómo han desaparecido en el curso de la historia ciertas concepciones sociales, siendo reemplazadas por otras, o cómo en una misma sociedad las diferentes clases pueden tener diferentes puntos de vista acerca del bien o del mal, debemos remontarnos a las causas materiales que explican estos diferentes puntos de vista. Es decir, debemos remontarnos de la conciencia social al ser social. El materialismo histórico no excluye ni mucho menos la existencia y el papel del pensamiento y de la conciencia; no niega que los hombres tengan ideas en su cerebro ni que actúen según ciertas concepciones determinadas, sino que explica estas concepciones

y estos fines por la estructura material de la sociedad. En oposición a todas las teorías idealistas, no considera la idea como el elemento esencial primario, sino como algo secundario, como la consecuencia de ciertas condiciones materiales.

¿Qué es el modo de producción?

Vamos a ver ahora en qué consiste el elemento esencial, es decir, los medios que tiene el hombre de procurarse sus medios de existencia, o como dice Marx, el modo de producción.

¿A qué se le llama modo de producción? El materialismo histórico entiende que son las relaciones que existen entre los hombres cuando producen o trabajan; más brevemente dicho: las relaciones mutuas de los hombres en el trabajo. En el fondo se reduce esto a la siguiente cuestión: ¿Cómo se agrupan los hombres alrededor de los medios de producción?

¿A quién pertenecen los medios de producción? ¿Cómo se los emplea?

El medio más eficaz de comprender lo que se entiende por modo de producción consiste en tomar cierta cantidad de estos modos de producción e investigar en ellos lo que tienen de fundamental y esencial. Tomemos por ejemplo el modo de producción capitalista, caracterizado por los siguientes medios de producción: las máquinas, las fábricas, las materias primas, etcétera. Los medios de producción no pertenecen a los que producen, los obreros. Tenemos, de una parte, una clase de hombres que poseen los medios de producción, pero no trabajan, y de otra parte, otra clase de hombres, los obreros, que no poseen ningún medio de producción, sino solamente su fuerza de trabajo, y que no pueden trabajar si esta fuerza de trabajo no es puesta al servicio de los poseedores de los medios de producción, es decir, de los capitalistas.

La segunda característica del modo de producción capitalista es que los obreros son jurídicamente hombres libres; la tercera es que los medios de producción, las máquinas, los instrumen-

tos, las materias primas, son empleados socialmente, es decir, que siempre trabajan al mismo tiempo cierto número de obreros en las máquinas de una fábrica.

Comparemos ahora el modo de producción capitalista con el régimen de la simple producción de mercancías, tal como lo encontramos en el pequeño artesanado o en las pequeñas o medianas explotaciones agrícolas, y veremos que en éstas las relaciones mutuas de los hombres son distintas a las del modo de producción capitalista. El que trabaja es, al mismo tiempo, propietario de los medios de producción; el campesino lo es de la tierra, de las viviendas, de los arados, del ganado; el industrial o artesano, del lugar donde trabaja, de sus herramientas y de sus materias primas. Pero lo que más caracteriza a este régimen de simple producción de mercancías es que no se efectúa el trabajo en común en una misma empresa, como sucede en el modo de producción capitalista: aquí el productor trabaja aislado con ayuda de sus propias herramientas. Los medios de producción son de su propiedad individual, y de ellos se sirve individualmente. En la explotación campesina o artesana de este tipo el productor trabaja con ayuda de sus propios instrumentos, como hemos dicho; pero lo más característico de este modo de producción es que no existe la colaboración directa, metódica, entre los distintos productores y que la sociedad se divide en una considerable cantidad de ellos, trabajando independientes unos de otros. En la producción capitalista, la producción constante que realizan multitud de hombres tiene lugar en una fábrica o en un conjunto de fábricas agrupadas en una sola unidad económica. En la simple producción de mercancías, la colaboración consciente es, en todo caso, la del artesano con un limitado número de compañeros o la del campesino con los miembros de su familia.

Un tercer ejemplo característico nos lo proporciona el comunismo primitivo. La sociedad comunista primitiva es la única propietaria de los principales medios de producción. La posesión individual de los medios de producción desempeña solamente un papel muy restringido, el trabajo es directamente social. No es ni lo que en la simple producción de mercancías

ni lo que en la economía capitalista.

Estos son algunos ejemplos de las relaciones existentes entre los hombres y los medios de producción que caracterizan los diferentes modos de esta.

La producción y el reparto

El modo de producción determina igualmente el modo de reparto. Este aserto se confirma claramente en el modo de producción capitalista. La clase poseedora de los medios de producción posee también los productos resultantes del trabajo, es decir, las mercancías. Por esto la clase obrera, que no posee los medios de producción, no tiene ningún derecho sobre los productos de su trabajo, y obtiene solamente una pequeña parte de la producción; tampoco recibe sus medios de subsistencia más que bajo la forma de salario, de manos de los poseedores de dichos medios de producción. Vemos en seguida que allí donde no existe propiedad privada de los medios de producción, es decir, en el comunismo primitivo, los productos del trabajo pertenecen a la colectividad y son consumidos en común o repartidos entre los individuos mediante ciertas reglas bien determinadas. De esta manera, el modo de producción determina el modo de reparto en la sociedad.

Diferencia entre el modo de producción y la técnica

Igualmente hay que distinguir entre el modo de producción y la técnica, con la que a menudo se le confunde. El modo de producción es una relación entre hombres, o sea una relación social. La técnica, por el contrario, es el modo que tienen los hombres de dominar la naturaleza. Por esto las expresiones como producción mecánica, etcétera, no caracterizan un modo de producción o una relación de producción. Lo mismo sucede al hablar de la edad de piedra, del cobre, del bronce, del hierro, que son épocas diferentes de la prehistoria y de la his-

toria, en las que el hombre se servía de instrumentos de piedra, de cobre, de bronce, de hierro, lo que no es una división impuesta por el modo de producción, sino por la técnica.

¿Qué causas determinan el desarrollo del modo de producción?

Hemos visto que el modo de producción determina el carácter y desarrollo de todas las demás relaciones sociales, constituyendo la fuerza motriz que hace avanzar todo desarrollo social. Pero ahora cabe la siguiente pregunta: ¿Qué causas determinan a su vez el desarrollo del modo de producción? ¿Por qué motivo pasa la sociedad del comunismo primitivo a la economía esclavista, de ésta al feudalismo, del feudalismo al capitalismo y del capitalismo al socialismo? La ley general que rige las transformaciones del modo de producción es el desarrollo de la productividad del trabajo. Examinando la serie de diferentes modos de producción por los que ha pasado la humanidad, nos daremos cuenta de que la ley general que explica el paso de un modo de producción a otro es el aumento de las fuerzas productivas. Cada modo de producción tiene por base un nivel técnico determinado. La fuerza motriz que obliga a la sociedad a pasar de uno a otro modo de producción, que impulsa adelante todo el desarrollo, es la contradicción existente en el seno del modo de producción dado que entre éste y las fuerzas productivas, o sea las fuerzas mediante las cuales se fabrica cierta cantidad de productos. Cada modo de producción sólo permite el desarrollo de las fuerzas productivas o de rendimiento de trabajo hasta cierto límite, pasado el cual se convierte en un obstáculo para el desarrollo de las fuerzas productivas, no obstante habiendo sido hasta entonces un factor positivo de dicho desarrollo. Este obstáculo se suprime con el paso a un nuevo modo de producción, superior a aquél. Cuando la sociedad está dividida en clase dominada y clase dominante esta transición puede realizarse por medio de una revolución social.

Podemos explicar esto con ayuda de un ejemplo obtenido del desarrollo de la agricultura. Primitivamente se practicaba ésta en común. La agricultura primitiva atravesó una larga serie de fases de desarrollo técnico y económico hasta el momento en que el modo de explotación en común constituyó un obstáculo al progreso. Entonces se verifica el paso a una nueva forma de producción, que fue la explotación campesina individual, la de simple producción de mercancías. La propiedad colectiva del suelo ha dejado el paso a la propiedad individual del mismo y de los medios de producción agrícola. Ello permite un trabajo mucho más intenso y facilita el aumento de las fuerzas productivas. Pero esta clase de economía llega a su vez al límite y aparece atrasada desde el momento en que hacen su aparición métodos superiores y se introduce la maquinaria en la agricultura. En las condiciones de explotación agrícola individual de la tierra no es posible utilizar la fuerza del vapor, de la electricidad y demás invenciones de la técnica moderna. Esto supone ya el paso a la explotación capitalista, que se desarrolla y alcanza sus límites, determinados por las particularidades de dicho modo de producción capitalista. La etapa de progreso siguiente en este desarrollo la constituye el paso a la agricultura socialista. Vemos que lo que regula el paso de un modo de producción a otro en la agricultura, como igualmente en las distintas ramas de la producción, es el desarrollo de las fuerzas productivas.

Este paso de un modo a otro de producción no se produce por sí mismo, automáticamente, sino que es realizado por el hombre y por la parte o clases de la sociedad para las cuales el modo de producción existente se ha convertido en un obstáculo a su desarrollo y cuyo papel en la producción ha hecho ya nacer en ellas los gérmenes de un modo de producción superior.

Las clases

Esto nos conduce directamente a estudiar el papel desempeñado por las diferentes clases. Estas no han existido ni existirán siempre. La división de la sociedad en clases no apareció sino después de un desarrollo relativamente prolongado y después de la división del trabajo que se manifestó en la sociedad primitiva sin clases. Históricamente, la división de la sociedad en clases apareció a continuación de la descomposición del comunismo primitivo y se halla estrechamente unida a la aparición de la propiedad privada. La pertenencia de los hombres a una clase está determinada por las relaciones de éstos frente a los medios de producción. Si examinamos la sociedad capitalista actual, ¿qué clases principales distinguiremos y en qué se diferencian?

- 1) Los poseedores de los medios de producción, que no trabajan, y ponen estos medios de producción en movimiento mediante la fuerza de trabajo de otro; es decir, la clase capitalista.
- 2) Aquellos que no poseen ningún medio de producción y se ven obligados a poner su fuerza de trabajo a disposición de los capitalistas, es decir, los obreros. Estas dos primeras clases constituyen las principales de la sociedad capitalista actual.
- 3) La clase de los que poseen sus medios de producción trabajando ellos mismos; lo pequeños campesinos y pequeños industriales. Esta clase es precapitalista, pero se mantiene en el régimen capitalista.

En la antigüedad griega o romana se destacan, de una parte, los propietarios de esclavos, poseedores de los medios de producción y de los esclavos; después los esclavos mismos, que no poseían ningún medio de producción, ni su propia fuerza de trabajo. Igualmente había en la antigüedad pequeños artesanos y campesinos libres, es decir, simples productores de mercancías. Aquí también, por consiguiente, la pertenencia de clase, como el régimen capitalista, se determina por las relaciones de los hombres con los medios de producción.

CAPÍTULO XII

LA LUCHA DE CLASES

División del trabajo social y formación de las clases

Hemos visto que la formación de las clases proviene de la división del trabajo social. Pero es preciso darse cuenta que no toda división del trabajo social coincide necesariamente con la formación de las clases. Así vemos que en una horda australiana existe cierta división del trabajo social, pero no existen clases. Igualmente existe cierta división del trabajo en una familia de campesinos que no emplee fuerzas de trabajo extrañas; pero esta división del trabajo no tiene de ningún modo un carácter de clase. Las clases aparecen sólo cuando la división del trabajo da por resultado la fabricación regular de cantidades de productos, que sobrepasan las necesidades mínimas, y uno o varios grupos sociales se apropian con regularidad, total o parcialmente, de la sobreproducción de otro grupo. La explotación económica de una parte de la sociedad por otra es la base de la formación de las clases. Pero el aspecto esencial en este asunto es que la explotación se verifique en el interior de la misma clase y no sea fortuita e irregular, sino regular y permanente. La base de la constitución de las castas y Estados es igualmente la división de clases; pero aquí intervienen otras causas, tales como la herencia, el matrimonio en el seno de cada grupo, etcétera. La formación de clases es aquí la base general, lo que no impide la existencia de castas y Estados. La división en clases fortalece y asegura a su vez la explotación. Toda formación de clases se agrupa alrededor de dos polos, o sea alrededor de aquellos que rinden el sobreproducto y la plusvalía y aquellos otros que se apropian del sobreproducto sin trabajar. Para expresarnos con brevedad, diremos que el antagonismo de clases no es otra cosa que el antagonismo entre el grupo de los explotadores y de los explotados.

El antagonismo de clases

Resulta de esto que al hablar de clases se habla necesariamente también de este antagonismo de clases, o sea, de grupo económicos que tienen intereses opuestos. No es necesario que una determinada sociedad de clase se reduzca a dos clases solamente: explotada y explotadora, sino que aún pueden existir otras clases y éste es el caso general. El papel que desempeñan, de un lado la clase explotadora y de otro la explotada, ejerce una influencia preponderante en sus relaciones mutuas. El antagonismo de clases sólo significa que en una sociedad de clases dada existen clases que tienen intereses económicos opuestos, es decir, que desempeñan funciones opuestas en la producción, la circulación y en toda la vida social en general. El antagonismo de clases es, por consiguiente, algo objetivo, real, independiente de la conciencia. Es algo tan objetivo como el antagonismo entre la electricidad positiva y la electricidad negativa, cuyo antagonismo no depende de saber si las pequeñas partículas eléctricas conocen ellas mismas si son positivas o negativas. Igualmente no depende este antagonismo entre los hombres de la cuestión de saber si ellos se dan cuenta o no de la existencia de dicho antagonismo

La lucha de clases

El antagonismo de clases origina necesariamente la lucha de clases mutua, que no es otra cosa que dicho antagonismo expresado por la acción, o si se quiere de otro modo, el antagonismo de clases como procesos.

Por consiguiente, la lucha de clases es el modo de existencia ordinaria de una sociedad de clases. Es imposible imaginar una sociedad de clases sin lucha de clases, del mismo modo que no es posible imaginarse la materia sin movimiento o una partícula de la materia sin las vibraciones calóricas de las moléculas que la componen. Por tanto, la lucha de clases no es

una invención de Karl Marx. Esto es verdad en doble sentido. Primeramente, Marx y Engels no fueron los primeros en descubrir la existencia de clases y sus luchas en la historia. Este descubrimiento lo hicieron otros antes de ellos. Lo que ellos comprobaron no fue la existencia de clases ni las luchas que sostienen entre sí, sino la importancia preponderante de estos factores en la historia de la sociedad de clases. Ellos vieron en la lucha de clases la clave de toda la historia. Esta es su aportación original en la teoría. Por otra parte, sería ridículo pensar que no hubo lucha de clases antes de Marx y Engels, y que fueron provocadas por ellos. En suma, han existido estas luchas desde que existen sociedades de clases. Existieron durante muchos miles de años antes de nacer Marx y Engels; lo que éstos descubrieron en tal sentido, lo que dieron a la clase obrera y a otras clases explotadas, es una comprensión clara de sus intereses y del antagonismo de estos intereses con los de las clases dominantes; han proporcionado el método la conciencia, el espíritu de organización en la lucha de clases del proletariado. Cuando se habla de la actitud de los comunistas o socialistas en la lucha de clases, se entiende siempre por esto ciertas formas y cierto contenido de la lucha de clase, o sean las formas superiores, conscientes, organizadas, de esta lucha en oposición con sus formas elementales, desorganizadas.

Diferentes formas de la lucha de clases

La lucha de clases implica una serie de formas diferentes, tan diferentes como el movimiento de una materia. Por ejemplo tomemos un trozo de hierro a una baja temperatura; obtendremos movimientos lentos, y al elevar aquella, tendremos movimientos más rápidos en las moléculas. A cierto grado de temperatura y presión se modifica por completo la composición molecular del hierro, pasando al estado líquido o al gaseoso. Además, las formas del movimiento pueden ser muy diferentes. Así hablamos de movimientos mecánicos, movimientos calóricos, movimientos químicos, etcétera. En el mo-

vimiento mecánico distinguimos de nuevo grados diferentes, movimientos más o menos rápidos o reposo absoluto, etcétera. Por consiguiente, lo mismo que tenemos aquí formas y grados de movimientos diferentes, existen también formas distintas en la lucha de clases, pudiendo adoptar éstas multitud de ellas. La más primitiva es aquella en que la clase obrera se revuelve contra la opresión que ejercía el capitalismo en sus principios; fue la destrucción de las máquinas, el movimiento de los “luddistas”. Al mismo tiempo que destruyeron las máquinas, los obreros se entregaron al sabotaje y al incendio de las casas de los fabricantes.

Esta forma primitiva del movimiento dio paso bien pronto a otras formas de lucha, como huelgas de fábricas, de ramas de industrias, de industrias enteras y la huelga de la masa política o económica, que es la forma de huelga más desarrollada. Aparece en seguida la lucha de clases en el campo político: la agitación y la propaganda oral y escrita, la lucha electoral, las manifestaciones en la calle. Finalmente, la lucha pasa a las distintas formas de la lucha armada: guerras de partidos, insurrecciones armadas, guerras revolucionarias, etcétera. Estas formas de lucha tienen cada una, a su vez, sus sectores, sus fases, sus aspectos determinados. El hecho de que se concierten armisticios a veces, y que se establezcan pausas en la lucha, no impide que ésta sea un fenómeno permanente en la sociedad de clases. Una guerra no deja de ser una guerra por el hecho de que se interrumpan los combates, se efectúen las retiradas, reagrupamiento de fuerzas, haya intervalos de calma o se concierten armisticios. Lo mismo ocurre en la lucha de clases. Esta lucha, no sólo reviste diferentes formas y pasa por grados distintos, sino que también se interrumpe por armisticios, pausas, etcétera. Por otra parte, estas interrupciones no se refieren a la lucha de clases en general, sino sólo a ciertas formas de esta lucha. Así se explica que los reformistas, que tienen por principio la colaboración de la burguesía con el proletariado, no puedan suprimir la lucha de clases y se esfuerzan en atenuarla, reducirla o anularla. Sobre todo, se esfuerzan en impedir que degenera en lucha armada para la

conquista del poder. Pero son incapaces de suprimirla. Por tanto, no significa gran cosa prácticamente el hecho de reconocer o no la lucha de clases.

En cuanto a las formas de lucha, no son éstas arbitrarias. Están determinadas por la naturaleza de las clases contra las que luchan y también por la de las aliadas; dicho de otro modo, por el conjunto de las relaciones de clases y el grado de madurez de todas ellas. Veamos algunos ejemplos: la huelga es una forma natural de la lucha obrera, porque corresponde de hecho al papel particular que desempeña en la producción. Pero la huelga no era un arma posible para la burguesía cuando luchaba contra las clases feudales por la conquista del poder. En su lucha contra el feudalismo, la burguesía empleó distintos medios, principalmente la hostilidad hacia los impuestos como arma de ataque. Utilizó su potencia económica para arrancar o comprar ciertos derechos a las clases feudales o a la monarquía absoluta. En 1905, en Rusia, y recientemente en China, hemos visto a ciertas fracciones de la burguesía utilizar la huelga como arma, lo cual es un síntoma que demuestra que la clase obrera asume el papel dirigente de la lucha y transfiere las formas de lucha proletaria a ciertas fracciones de la burguesía, de donde resulta que las formas de lucha de las diferentes clases, lejos de ser arbitrarias, guardan estrecha relación con el papel económico y social de cada una de estas clases y sus relaciones recíprocas.

Los objetivos de la lucha de clases

Tan varias y diferentes como las formas de la lucha de clases son los contenidos u objetivos de esta lucha en sí. Pueden ser de orden económico, político, cultural, etcétera. La lucha puede tener por objeto un aumento de salario, o la mejora de las condiciones de trabajo, es decir, tener un carácter económico. También puede ser una lucha electoral, es decir, tener un carácter político. La lucha para la mejora de la enseñanza es una lucha cultural. Vemos que la lucha de clases puede tener los

contenidos u objetivos más diferentes. Además, estos objetivos, lo mismo que las formas de lucha, están estrechamente determinados por la naturaleza de la clase en cuestión. Así, la burguesía, en su lucha contra el feudalismo, perseguía fines distintos que la clase obrera en lucha contra la burguesía o el campesinado en lucha contra el feudalismo.

Conciencia de clase e ideología de clase

El antagonismo de clases crea la lucha de clases. Esta, a su vez, crea la conciencia o ideología de clase. ¿Qué es la conciencia de clase? Es la conciencia: 1º) De la comunidad de intereses de los miembros de una clase determinada; 2º) La conciencia del antagonismo de intereses de esta clase con los de la clase adversa. Esta conciencia de clase no existe en todo tiempo, sino que aparece solamente durante el curso de la lucha, conducida al principio sin objeto, instintivamente, sin conciencia común. El antagonismo de clase crea primeramente la conciencia del antagonismo que oponen las clases oprimidas a las clases dominantes, y ésta, la conciencia de la comunidad de intereses de la clase oprimida.

No es de extrañar esto, porque, al principio, las clases oprimidas no son dominadas únicamente por la fuerza material, sino también por la fuerza intelectual, por las ideas de la clase dominante. La conciencia de clase se desarrolla sólo en el curso de la lucha y es en éste donde aparece más clara y precisa. De otra parte, esta conciencia engloba fracciones cada vez más considerables de la clase en cuestión. Al principio sólo una pequeña minoría comprende que existen intereses comunes entre los miembros de una clase; pero poco a poco va apareciendo más clara esta conciencia de clase. Se experimenta la necesidad de poseer órganos especiales que encarnen la conciencia más clara de la clase. De esta necesidad nacen los partidos políticos, que agrupan a los elementos caracterizados por una conciencia particularmente clara de la situación y de las tareas que ésta impone a dicha clase, y que conducen metódi-

camente, conscientemente y de modo organizado la lucha de esta clase contra la clase adversa.

Conciencia de clase, verdadera y falsa, e ilusiones de clases

La conciencia de clase puede reflejar de un modo más o menos justo los intereses de una clase determinada. Por esta razón, si no queremos caer en el confucionismo, debemos distinguir entre una conciencia de clase en sentido estricto y una conciencia de clase en sentido amplio. Esta engloba a la vez la conciencia justa y la conciencia falsa de los intereses y de la situación de la clase en cuestión. Se emplea igualmente para aquélla la expresión “ideología de clases”, es decir, todas aquellas representaciones que una determinada clase se forja de sus intereses, sin tener en cuenta la justeza o falsedad de ello.

Por conciencia de clase, en el sentido estricto, entendemos la conciencia justa, la exacta comprensión de los intereses y de la situación de la clase en cuestión; y en este sentido se emplea por la clase obrera. Cuando se habla de obreros más o menos conscientes, se quiere decir con ello obreros que comprenden de un modo más o menos claro la solidaridad, la igualdad de los intereses de la clase obrera y el antagonismo fundamental que les opone a los intereses de la burguesía. Del mismo modo se da la falsa conciencia de clase en nombre de ilusiones de clase, es decir, las ilusiones que se hace una clase en lo que se refiere a su verdadera situación e intereses. Semejantes ilusiones de clase se producen tan a menudo, como sucede a veces a un hombre aislado hacerse ilusiones sobre sí mismo. Como materialistas dialécticos, distinguimos entre lo que una clase es verdaderamente y lo que cree ser. Son estas dos cosas diferentes, entre las que es preciso hacer una severa distinción. Una de esas ilusiones más comunes y frecuentes es aquella en que caen las clases explotadoras y explotadas en lucha contra una tercera clase, cuando se imaginan al princi-

pio que no existe entre ellas ningún antagonismo de intereses. La prensa, la literatura, la enseñanza, el cine, etcétera, de las clases dominantes no son, al fin y al cabo, sino medios de difundir ideas falsas y enturbiar la conciencia de las clases oprimidas. El grado más elevado de conciencia de clase reside en la comprensión científica de la naturaleza de las clases y de sus leyes de desarrollo, teniendo por base el materialismo dialéctico

Pertenencia de clase y conciencia de clase

Acabamos de ver que la situación de clase determina generalmente la conciencia e ideología de clase, así como las ilusiones de clase. Esta ley es aplicable a la gran masa de cada clase. Para comprender mejor todo, pondremos un ejemplo de física. Se sabe que en la teoría de los gases se dan ciertas explicaciones referentes al movimiento general de una masa gaseosa y al movimiento medio de una partícula gaseosa; pero es imposible explicar el movimiento de cada partícula gaseosa. Se llaman estas leyes, leyes medias o estadísticas. Lo mismo sucede en el terreno social. La determinación de la conciencia de clase por la situación de clase es aplicable por el término medio de los miembros de una clase para la clase en su totalidad, lo cual no impide que ciertos miembros de esta clase puedan pasar a otra, puedan tomar la conciencia de otra clase y viceversa. Pondremos el ejemplo de Marx y Engels, fundadores del materialismo dialéctico. Marx y Engels provenían ambos de la clase burguesa y, sin embargo, se convirtieron en los representantes de la clase obrera. Modificaron su conciencia de clase, elaboraron el socialismo científico y dirigieron durante varias décadas el movimiento de la clase obrera. En pocas palabras, pasaron de una clase a otra. Por el contrario, tenemos una multitud de casos de obreros que pasan a la burguesía y, por consiguiente, no adquieren una conciencia de clase proletaria, sino burguesa, y hacen todos los esfuerzos posibles por propagarla a su alrededor. Pero estos fenómenos aislados no anulan la ley general, sino que, por el

contrario, forman parte de ella, del mismo modo que las excepciones forman parte integrante de la regla. Fenómenos tales como el paso de algunos miembros de una clase a otra, son frecuentes en las épocas de grandes cambios históricos en que, por ejemplo, una revolución burguesa se transforma en revolución proletaria. No es cierto esto solamente para el caso de Marx y Engels, sino también para la historia de la Revolución rusa y de todas las demás revoluciones.

Las clases y las demás agrupaciones sociales

No constituyen las clases la única agrupación de hombres en una sociedad de clase determinada. Además de la agrupación de clase existen otras diferentes, como las agrupaciones constituidas sobre la base de la profesión, de la religión, del grado de cultura, de la raza, de la nacionalidad. Entre todas estas agrupaciones, las últimas, o sean las de razas y nacionalidades, ofrecen una importancia particular y han constituido la base de ciertas teorías históricas. Existe, entre otras, una teoría que pretende que la raza constituye el factor decisivo de la historia. El materialismo histórico no niega que junto a las agrupaciones de clase hayan existido y existan aún otras muchas agrupaciones; pero cree que la agrupación de clase ejerce una influencia preponderante en la marcha de la historia de la sociedad de clases, mientras que las demás agrupaciones no desempeñan sino un papel secundario.

Evolución y revolución

Mencionaremos, para terminar, dos nociones que desempeñan un papel importante en la teoría de la historia, a saber: las nociones de evolución y revolución. Es imposible comprender de un modo preciso la relación entre estas dos nociones si no se comprende dialécticamente, es decir, en el sentido de que la evolución y la revolución son a la vez opuestas y unidas entre sí. Se entiende por revolución la transformación comple-

ta de las relaciones de fuerzas de las clases, de tal modo, que la clase hasta entonces dominante es derrumbada para dejar paso a una clase hasta entonces oprimida. Cada paso de un modo de producción a otro se realiza en las sociedades de clases con la ayuda de revoluciones políticas y sociales. El carácter externo de una revolución es la forma repentina de la violencia, lo que no quiere decir, entiéndase bien, que todo acto violento o repentino sea un acontecimiento revolucionario. Lo esencial es la transformación completa de la relación de fuerzas. La revolución persigue la solución violenta de las contradicciones sociales fundamentales, de los antagonismos de clase y constituye la fuerza motriz de la historia en las sociedades de clases.

En cuanto a la evolución, caracteriza el desarrollo social en los límites de ciertas relaciones de clase. La relación entre estas dos nociones en la sociedad de clases es como sigue: la revolución hace el balance de la evolución que la ha precedido, mientras que la evolución prepara la revolución. Por otra parte, toda revolución, una vez efectuada, toda transformación de cierta relación de fuerzas, se traduce en una nueva evolución. La revolución es el paso de cierta forma de sociedad a otra que se halle en las condiciones de la sociedad de clases; pero solamente en estas condiciones. En efecto, el paso de una forma de sociedad a otra en una sociedad sin clases, no se efectúa por una revolución. De esto resulta: Primero, que tenemos una serie de formas de sociedad antes de la aparición de la sociedad de clases, las cuales se substituyen otra sin revolución social; segundo, que después de la supresión de la sociedad de clases, tendremos un desarrollo social que no se continuará en forma revolucionaria. ●

