

LA CONCEPCION MONISTA DE LA HISTORIA

Siguiendo el criterio de la edición soviética, enviamos al final las "Notas" y "Referencias" de este libro, figurando bajo la primera las correspondientes a Plejánov y bajo la segunda las correspondientes a la edición crítica soviética.

PREFACIO A LA SEGUNDA Y TERCERA EDICIONES RUSAS

En esta edición he procedido a enmendar tan sólo los "lapsus" y las erratas que se habían deslizado en la primera edición. No me consideré con el derecho a introducir ni la más mínima modificación en mis *argumentos*, sencillamente por ser este libro mío una obra *polémica*. En obras de esta índole, introducir cualesquiera modificaciones en su contenido, equivale enfrentar al adversario con nuevas armas, y obligándolo a él a seguir la brega, sirviéndose de las antiguas. Este es un procedimiento, en general, ilícito y, más aún, en nuestro caso, dado que el principal de mis adversarios, N. K. Mijailovski, ya no vive².

Los críticos a mis concepciones han afirmado que éstas, en primer lugar, son incorrectas de por sí; en segundo término, que son particularmente erróneas en su aplicación a Rusia, la que está destinada, según ellos, a seguir, en el terreno económico, su propia ruta original; en tercer lugar, alegan, que mis concepciones predisponen a sus partidarios a la pasividad y al "quietismo". Es muy poco probable que alguien se decida a repetir este reproche último en la actualidad. En lo que hace al segundo reproche, también ha sido refutado, palpablemente, por todo el curso de la evolución de la vida económica rusa de la última década. En lo que se refiere al primer reproche, bastaría con trabar conocimiento, aunque más no sea que con la literatura *etnológica* de los últimos tiempos, para convencerse de la justeza de *nuestra interpretación de la historia*. Toda obra seria acerca de la "cultura primitiva" se ve obligada, invariablemente, a recurrir a dicha interpretación cada vez que se trate de la conexión causal de los fenómenos de la vida social y espiritual de los pueblos "salvajes". A modo de empleo, señalaré la obra clásica de *Von den Stein*, "*Unter den Naturvölkern Zentral-Braziliens*"³. Pero de por sí, se entiende que aquí no puedo extenderme sobre esta materia.

A algunos de mis críticos doy una réplica en el artículo aquí incluido "Algunas palabras a nuestros adversarios", que he publicado bajo un seudónimo, motivo por el cual, en dicho artículo he tenido que referirme a mi libro como si su autor fuese otra persona, cuyas concepciones son también las mías⁴. Pero este artículo deja sin respuesta las críticas que el señor Kudrin me había formulado, en la revista

“Russkoe Bogatstvo”, ya después de la aparición de mi mencionado artículo ⁵. Sobre este último señor, diré aquí dos palabras.

Al parecer, el argumento más serio que contra el materialismo histórico esgrime el señor Kudrin, es —según él— el hecho de que una y la misma religión, digamos el budismo, es predicada, a veces, por pueblos situados a niveles sumamente diferentes de la evolución económica. Pero este argumento sólo a primera vista parece ser sólido. Las observaciones realizadas han mostrado que, en estos casos, “una y la misma religión” *cambia sustancialmente su contenido* de conformidad con el grado de desarrollo económico de los pueblos que la predicán.

También deseo replicar al señor Kudrin lo que sigue. Este señor ha encontrado un error en mi traducción del texto de Plutarco (véase la nota al pie N.º 199 del presente trabajo) y formula, a raíz de esa falla, algunas observaciones sumamente sarcásticas ⁶. Pero, en realidad, en tal falla yo “no tengo ni arte ni parte”. Estando de viaje durante la edición de mi libro, había enviado a Petersburgo los originales, en los que la cita de Plutarco no figuraba, indicando tan sólo los párrafos de este autor que habría de transcribir. Una de las personas que había intervenido en la edición —y que probablemente habría egresado del mismo liceo clásico en el que había estudiado el sabio señor Kudrin—, tradujo las citas por mí señaladas y... cometió el error marcado por el señor Kudrin. Ello, por supuesto, es digno de lamentarse. Pero también debe decirse que ésta fue la única laguna que pudieron probarme nuestros adversarios. A ellos también hay que proporcionarles alguna satisfacción moral. De modo, que por razones de “humanidad”, hasta estoy contento de esa laguna.

N. Beltov ⁷.

Capítulo Primero

EL MATERIALISMO FRANCÉS DEL SIGLO XVIII

“Si encuentra actualmente —dice el señor Mijailovski⁸— a un joven... que le manifiesta, incluso con un apresuramiento un tanto exagerado, que es “materialista”, ello no denotará que lo sea en el sentido filosófico general de este término, como lo eran antiguamente entre nosotros los admiradores de Buchner y Moleschott. Muy frecuentemente, su interlocutor no exteriorizará su más mínimo interés por el aspecto metafísico, ni por el científico del materialismo, e incluso, las nociones que tiene acerca de ellos son sumamente vagas. Lo que este joven quiere expresar, es que se considera un adepto de la teoría del materialismo económico, y ello, también en un sentido particular, convencional...”⁹.

No sabemos qué clase de jóvenes ha encontrado el señor Mijailovski. Pero las palabras de éste pueden dar motivo para pensar que la doctrina de los representantes del “materialismo económico” carezcan de toda conexión con el materialismo “en el sentido filosófico general”. ¿Será cierto esto? En realidad, el “materialismo económico”, ¿es tan estrecho y pobre de contenido como le parece al señor Mijailovski?

Una breve reseña de la historia de esta doctrina nos suministrará la respuesta.

¿Qué debe entenderse por “materialismo en el sentido filosófico general”?

El *materialismo* es algo directamente opuesto al *idealismo*. Este último tiende a explicar todos los fenómenos de la naturaleza, todas las peculiaridades de la materia, por unas u otras propiedades del *espíritu*. El materialismo procede justamente a la inversa. Trata de explicar los fenómenos síquicos por unas u otras propiedades de la *materia*, por esta u otra contextura del cuerpo humano, o, en general, del cuerpo animal. Todos los filósofos para quienes la *materia* es el factor primario, pertenecen al campo de los *materialistas*; en cambio, los que estiman que tal factor es el *espíritu*, son *idealistas*. Esto es todo lo que se puede decir acerca del materialismo, en general, acerca del “materialismo en el sentido filosófico general”, puesto que el tiempo ha erigido sobre su tesis fundamental las más diversas superes-

estructuras, que han dotado al materialismo de una época, de una apariencia completamente diferente, comparada con la del de otra época.

El materialismo y el idealismo son las dos únicas corrientes más importantes del pensamiento filosófico. Ciertamente es que a la par con ellas casi siempre han existido otros sistemas *dualistas*, los cuales afirmaban que la *materia* y el *espíritu* eran *sustancias* separadas e independientes. El dualismo jamás ha podido dar una respuesta satisfactoria al problema de cómo estas dos sustancias separadas, que no tenían nada de común entre sí, podían influir la una sobre la otra. Esta es la razón por la cual los pensadores más consecuentes y más profundos se inclinaban siempre al *monismo*, esto es, a explicar los fenómenos por un *principio fundamental único cualquiera* (*monos*, en griego, quiere decir único). Todo *idealista* consecuente es monista, en igual grado que lo es todo *materialista* consecuente. En este aspecto, no hay ninguna diferencia, por ejemplo, entre Berkeley y Holbach. El primero era un *idealista* consecuente, el segundo, un *materialista* no menos consecuente, pero uno y otro eran igualmente *monistas*; tanto el uno como el otro comprendían igualmente bien la falta de fundamento de la *concepción dualista del mundo*, tal vez la más difundida hasta entonces.

Durante la primera mitad de nuestro siglo imperaba en la filosofía el monismo *idealista*; durante su segunda mitad, en la ciencia, —con la cual, por aquel entonces la filosofía se había fusionado totalmente—, triunfó el monismo materialista, aunque no siempre, ni muchísimo menos, dicho sea de paso, fue consecuente.

No tenemos ninguna necesidad de exponer aquí toda la historia del materialismo. Para el objetivo que nos hemos propuesto bastará con analizar su desarrollo a partir de la segunda mitad del siglo pasado. Pero, aún así, será importante para nosotros no perder de vista una sola cosa principalmente —por cierto, la más fundamental—, su orientación; esto es, el materialismo de Holbach, Helvecio y de los correligionarios de éstos.

Los materialistas de esta tendencia habían librado una fervorosa polémica contra los pensadores oficiales de esa época, los cuales, invocando a Descartes —a quien difícilmente habían comprendido como es debido—, aseveraban la existencia, en el hombre, de ciertas *ideas innatas*, o sea, ideas independientes con respecto a la experiencia. Los materialistas franceses, al impugnar este punto de vista, no hicieron, propiamente hablando, sino exponer la doctrina de Locke, que ya a fines del siglo XVII había demostrado que tales *ideas innatas no existen* (*no innate principles*). Pero los materialistas franceses, al exponer la doctrina de este pensador inglés, la dotaron de una forma más consecuente, colocando los puntos sobre las *ies* y que Locke no quiso tocar, como buen liberal inglés bien educado que era. Los materialistas franceses eran *sensualistas* intrépidos, consecuentes hasta el final; esto es, consideraban que todas las funciones síquicas del hombre no eran más que una *variación de las sensaciones*. Sería inútil verificar aquí hasta qué punto sus argumentos, en éste o en el otro caso, fueron

satisfactorios desde el ángulo de miras de la ciencia de nuestra época. De por sí se entiende que los materialistas franceses no conocían muchas cosas que en la actualidad las sabe cualquier escolar; basta recordar los conceptos sobre química y física sustentados por Holbach, quien, sin embargo, conocía excelentemente las ciencias naturales de su tiempo. Pero los materialistas franceses contaban con el irrefutable e inmutable mérito de haber razonado consecuentemente desde el punto de vista de la ciencia de su época, y ello es todo lo que puede y debe reclamarse de los pensadores.

No sorprende que la ciencia de nuestra época haya avanzado mucho más allá que los materialistas franceses del siglo pasado; lo importante es que *los adversarios de estos filósofos, eran hombres atraídos, incluso ya en relación con la ciencia de aquel entonces*. Ciertamente, los historiadores de la filosofía suelen contraponer a los criterios de los materialistas franceses el punto de vista de Kant, a quien, por supuesto, sería gratuito reprocharle insuficiencia de conocimientos. Pero esta contraposición no es, ni muchísimo menos, fundada, y no sería difícil mostrar que tanto Kant como los materialistas franceses habían sustentado, en el fondo, un solo punto de vista. Pero lo utilizaron de distinta manera. Razón por la cual arribaron también a distintas conclusiones, de acuerdo con las diferencias existentes en las peculiaridades de las relaciones sociales, bajo cuyas influencias ellos vivían y pensaban. Sabemos que esta opinión les parecerá paradójica a las gentes habituadas a creer en la palabra de los historiadores de la filosofía. No tenemos la posibilidad de corroborarla aquí con argumentos sólidos, pero tampoco renunciamos a hacerlo, si es que nuestros adversarios así lo desearan.

Sea como fuere, todos saben que los materialistas franceses consideraban toda la actividad síquica del hombre como una variación de las *sensaciones (sensations transformées)*. Considerar la actividad síquica desde este ángulo de miras, equivale estimar todas las ideas, todos los conceptos y sentimientos del hombre como resultado de *la influencia que sobre él ejerce el medio ambiente que lo circunda*. Y así es justamente como los materialistas franceses miraban este problema. Constante, fervorosa y categóricamente, de modo absoluto anunciaban que el hombre, con todas sus concepciones y sentimientos, es lo que su medio ambiente hace de él, o sea, en primer lugar, *la naturaleza*, y, en segundo lugar, *la sociedad*. "L'homme est tout éducation" ("el hombre depende íntegramente de la educación"), asevera Helvecio, entendiendo por "educación" todo el conjunto de las influencias sociales. Este criterio acerca del hombre, como fruto del medio ambiente, es la base teórica principal de las demandas *innovadoras* de los materialistas franceses. En efecto, si el hombre depende del medio ambiente que lo rodea, si a éste le debe *todas* las peculiaridades de su carácter, le debe también, entre otras cosas, sus defectos; por consiguiente, si quieren luchar contra estos últimos, tienen, de un modo adecuado que transformar su medio ambiente, y, además, el medio

ambiente *social*, puesto que la naturaleza no hace al hombre ni malo ni bueno. Sitúen a los hombres en relaciones sociales racionales, esto es, en condiciones bajo las cuales el instinto de conservación de cada uno de ellos deje de impulsarlo a la lucha contra el resto de sus semejantes; concuerden el interés de cada hombre individual con los intereses de toda la sociedad, y la virtud (*vertu*) hará su aparición por sí misma, igual que la piedra carente de un sustentáculo, se viene por sí misma al suelo. La virtud no debe *predicarse* sino *prepararla* mediante una estructura racional de las relaciones sociales. Por la mano diestra de los conservadores y reaccionarios del siglo pasado, la moral de los materialistas franceses es, hasta hoy día, considerada como una moral *egoísta*. Ellos mismos la definieron correctamente, al decir que dicha moral, entre ellos, se transforma íntegramente en *política*.

La doctrina acerca de que el mundo espiritual del hombre representa el fruto del medio ambiente, no raras veces había llevado a los materialistas franceses a conclusiones que ni ellos mismos habían esperado. Así, por ejemplo, decían a veces que los criterios del hombre igualmente no ejercen ninguna influencia sobre su conducta; motivo por el cual la divulgación de éstas o de las otras ideas en la sociedad, no pueden aliviar ni un ápice su destino ulterior. Más adelante habremos de mostrar en qué radicaba el error de esta opinión, ahora, en cambio, dedicaremos la atención a otro aspecto de las concepciones de los materialistas franceses.

Si las ideas de todo hombre *dado* están determinadas por su medio ambiente, las ideas de la *humanidad*, en su evolución histórica, las forma el desarrollo del medio ambiente social, *la historia de las relaciones sociales*. Por consiguiente, si tuviéramos la intención de esbozar el cuadro del "progreso de la razón humana" y, además, de nos limitáramos a la cuestión de "¿cómo?" (*¿Cómo precisamente se había efectuado el movimiento histórico de la razón?*) y nos planteáramos el interrogante completamente natural, *¿Por qué?* (*¿Por qué se había efectuado precisamente así y no de otro modo?*), tendríamos que empezar por la historia del medio ambiente, por la historia del desarrollo de las relaciones sociales. El centro de gravedad de la investigación, habría sido trasladado, de esta manera, por lo menos durante los primeros tiempos, al aspecto de la investigación de las leyes que presiden la evolución social. Los materialistas franceses habían llegado de lleno a la consideración de esta tarea, pero no habían podido, no sólo resolverla, sino ni siquiera plantearla correctamente.

Cuando se les planteó el problema referente al desarrollo histórico de la humanidad, echaron en olvido su criterio sensualista con respecto al "hombre", en general, e igual que todos los "ilustrados" de esa época, afirmaban que el *mundo* (o sea las relaciones sociales de los hombres), *era gobernado por las opiniones* (*c'est l'opinion qui gouverne le monde*)¹⁰. En ello reside la contradicción básica que adoleció el materialismo del siglo XVIII, y que en los discursos de

sus partidarios se desintegró en toda una serie de contradicciones de segundo orden, derivadas, igual que el papel moneda se cambia por dinero suelto.

Posición. El hombre, con todas sus *peculiaridades* es el fruto de medio ambiente y, preferentemente, del medio social. Esta es la conclusión ineluctable de la tesis fundamental de Locke: *no innate principles, no existen ideas innatas*.

Contraposición. El medio ambiente, con todas sus peculiaridades es el fruto de las *opiniones*. Esta es una conclusión inevitable de la tesis fundamental de la filosofía histórica de los materialistas franceses: *c'est l'opinion qui gouverne le monde*¹¹.

De esta contradicción fundamental brotaron las siguientes contradicciones derivadas:

Posición. El hombre considera buenas las relaciones sociales que le son útiles; estima malas, las que le son nocivas. *Las opiniones de los hombres las determinan sus intereses. "L'opinion chez un peuple est toujours déterminée par un intérêt dominant"*, dice Suard ("La opinión de un pueblo dado está siempre determinado por el interés que impera en su medio")¹². Esta no es siquiera una *conclusión* de la doctrina de Locke, es una simple repetición de sus palabras: "*No innate practical principles... Virtue generally approved; not because innate, but because profitable... Good and Evil... are nothing but Pleasure or Pain, or that which occasions or procures Pleasure or Pain to us*". ("No hay ideas morales innatas... La virtud es aprobada por la gente no por ser innata de ella, sino por serle ventajosa... El bien y el mal... no son sino el placer o la aflicción, o lo que nos causa placer o pena")¹³.

Contraposición. Las relaciones dadas les parecen a los hombres útiles o nocivas, según el sistema general de opiniones de estos hombres. Según palabras del mismo Suard, todo pueblo "*ne veut, n'aime, n'approuve que ce qu'il croit être utile*" (Todo pueblo, "ama, apoya y aprueba solamente lo que considera útil"). Por consiguiente, todo, en última instancia, se reduce, una vez más, a las opiniones de quienes gobiernan al mundo.

Posición. Están muy equivocados los que piensan que la moral religiosa —digamos la prédica del amor al prójimo—, haya contribuido, aun cuando sea en parte, al mejoramiento moral de los hombres. Esta clase de prédica, como en general las ideas, son absolutamente impotentes frente a los hombres. Todo radica en el medio ambiente social, en las relaciones sociales¹⁴.

Contraposición. La experiencia histórica nos muestra "*que les opinions sacrées furent la source véritable des maux du genre humain*"¹⁵, y ello es completamente comprensible, puesto que si las opiniones, en general gobiernan al mundo, también las opiniones erróneas lo gobiernan, como lo hacen los tiranos sanguinarios.

Sería fácil aumentar la nómina de idénticas contradicciones de los

materialistas franceses, contradicciones que fueron legadas por ellos, a muchos de las actuales "materialistas en el sentido filosófico general". Pero eso estaría de más. Fijémonos mejor, en el carácter general de estas contradicciones.

Hay contradicciones y contradicciones. Cuando el señor V. V. se está contradiciendo a cada paso en sus "Destinos del capitalismo", o en el primer tomo del "Resumen de la investigación económica de Rusia"¹⁶, sus pecados lógicos, apenas pueden tener el valor de un "documento humano"; el futuro historiador de la literatura rusa, después de señalar estas contradicciones, tendrá que dedicarse a la cuestión —extraordinariamente interesante, en lo que se refiere a la psicología social—, del por qué estas contradicciones, que pese a toda su certeza y evidencia, han pasado desapercibidas para muchos y numerosos lectores del señor V. V. En lo que hace al sentido inmediato, las contradicciones de este escritor resultan estériles, como cierta higuera. Hay contradicciones de otro género. Tan indubitables como las del señor V. V., y que se diferencian de estas últimas en que no adormecen al pensamiento humano, no frenan su desarrollo, sino que lo impulsan hacia el avance, y a veces lo impulsan tan lejos y tan vigorosamente que, por sus consecuencias, resultan más fértiles que las teorías más armoniosas. Acerca de esta clase de contradicciones se puede decir, repitiendo las palabras de Hegel: "*Der Widerspruch ist das Fortleitende*" (la contradicción hace avanzar). Precisamente, entre esta clase de contradicciones se cuentan también las del materialismo francés del siglo XVIII.

Detengámonos sobre su contradicción básica: *las opiniones de los hombres están determinadas por el medio ambiente; éste, por las opiniones*. En cuanto a esta contradicción cabe decir lo que Kant dijo acerca de sus "antinomias": *la tesis es tan legítima como lo es la antítesis*. En efecto, no cabe ninguna duda de que las opiniones de los hombres están determinadas por el medio social que los rodea. Es exactamente indudable que ningún pueblo hará la paz con un régimen social que contradice sus concepciones: se sublevará contra este régimen y lo reconstruirá a su modo. Por consiguiente, es también cierto que las opiniones gobiernan al mundo. Pero, dos afirmaciones, justas de por sí, ¿cómo puede contradecir la una a la otra? Este hecho tiene una explicación muy sencilla. Se contradicen la una a la otra debido a que estamos examinando desde un punto de vista incorrecto: desde este ángulo de miras parece —e invariablemente debe parecer— que si es justa la tesis, la antítesis debe ser errónea, y viceversa. Pero una vez que hallen el punto de vista correcto, la contradicción desaparecerá, y cada una de las afirmaciones que los perturban, adoptarán un nuevo aspecto: resultará que la una complementa, más exactamente, *condiciona* a la otra, y no la excluye en absoluto; que si fuese falsa una afirmación lo sería también la *otra* que antes parecía ser su antagonista. ¿Cómo, pues, hallar este punto de vista correcto?

Tomemos un ejemplo. Frecuentemente se decía, sobre todo duran-

te el siglo XVIII, que la estructura de Estado de cualquier pueblo determinado, está condicionada al modo de vida de dicho pueblo. Y ello es absolutamente justo. Cuando desapareció el antiguo modo republicano de vida de los romanos, la República cedió el lugar a la Monarquía. Pero, por la otra parte, se afirmó con no menor frecuencia, que el modo de vida de un pueblo determinado está condicionado por su estructura de Estado. Esta afirmación también está fuera de toda duda. En efecto ¿de dónde surgió, entre los romanos, digamos de la época de Heliogábalo, el modo republicano de vida? ¿No está claro hasta la evidencia que el modo de vida de los romanos de la época del Imperio, tenía que haber representado algo opuesto al antiguo modo republicano de vida? Y si ello está claro, habremos de arribar a la conclusión general de que la estructura de Estado está condicionada por el modo de vida, y éste, condicionado, pues por la estructura de Estado. Pero ella es una conclusión contradictoria. Es probable que hayamos llegado a esta conclusión debido a lo erróneo de alguna de sus afirmaciones. ¿Cuál, precisamente es la errónea? Podrán romperse la cabeza cuanto quieran y no descubrirán ninguna inexactitud, ni en una, ni en otra de las afirmaciones; ambas son irreprochables, puesto que, efectivamente, el modo de vida de un pueblo determinado, influye sobre su estructura de Estado, y, en este sentido es su *causa*, pero, por otra parte, el modo de vida se halla condicionado por la estructura de Estado, y en este sentido, resulta ser su *efecto*. ¿Dónde, pues, está la salida? Habitualmente, en esta clase de problemas, las gentes quedan contentas al descubrir la *interacción*: el modo de vida influye sobre la Constitución, y ésta ejerce influencia sobre el modo de vida, todo se vuelve meridianamente claro, y las gentes que no se dan por satisfechas con parecida claridad, revelan una tendencia —digna de toda censura— a la *unilateralidad*. Así está razonando actualmente entre nosotros casi toda la intelectualidad (“inteligentsia”). Ella contempla la vida desde el ángulo de miras de la *interacción*: cada faceta de la vida ejerce influencia sobre todas las restantes, estando éstas, a su vez, sometidas a la influencia también de todas las restantes. Solamente un punto de vista así es digno de un “sociólogo” razonante, y quienes, como los marxistas, siguen inquiriendo algunas causas más profundas de la evolución social, ven hasta qué grado la vida social es compleja. Los enciclopedistas franceses también se mostraban propensos a este punto de vista cuando sintieron la necesidad de poner en orden sus puntos de vista con respecto a la vida social y resolver las contradicciones que les habían dominado. Las mentes mejor organizadas de entre ellos (ya no hablamos de *Rousseau*, quien, en general tuvo muy poco de común con los enciclopedistas) no rebasaron los límites de este punto de vista. Así, por ejemplo, Montesquieu sustenta el criterio de la interacción, en sus famosas obras “*Grandeur et Décadence des Romains*”, y “*De l’Esprit des lois*”¹⁷. Y este criterio, por supuesto, es un criterio correcto. *La interacción, indiscutiblemente, existe entre todos los aspectos de la vida social*. Lamentablemente, este criterio justo explica muy poco debido, simple-

mente, a que no ofrece indicaciones con respecto al *origen de las fuerzas interactuantes*. Si la misma estructura de Estado predispone el modo de vida sobre el cual ejerce influencia, es evidente que no es a aquélla a quien este último debe su primera aparición. Lo mismo cabe decir también en cuanto al modo de vida; si éste ya predispone la estructura de Estado, sobre la cual ejerce influencia, es evidente que no es el modo de vida el que había creado la estructura de Estado. Para desembarazarnos de este embrollo, tenemos que hallar el factor histórico que había dado a luz, tanto al modo de vida del pueblo en cuestión, como también a su estructura de Estado, *creando* con ello también *la posibilidad misma de su interacción*. Si encontramos este factor, descubriremos el criterio justo buscado y podremos, ya sin ninguna dificultad, resolver la contradicción que nos tiene confundidos.

En la aplicación a la contradicción básica del materialismo francés, ello equivale a lo siguiente: habían estado muy equivocados los materialistas franceses cuando, contradiciendo su propio criterio con respecto a la historia, decían que las ideas no significaban *nada*, puesto que el medio ambiente lo significa *todo*. No menos equivocado estaba también su habitual criterio acerca de la historia (*c'es l'opinion qui gouverne le monde*)¹⁸, que declaraba a las opiniones, como la causa fundamental de la existencia de todo medio ambiente social determinado. Entre las opiniones y el medio ambiente existe una interacción indudable. Pero la investigación científica no puede detenerse en el reconocimiento de esta interacción, puesto que ella no nos explica ni muchísimo menos, los fenómenos sociales. Para comprender la historia de la humanidad, o sea, en el caso dado, la historia de sus opiniones, por un lado, y la de las relaciones sociales a través de las cuales atravesaron con el curso de su evolución, por el otro, es menester elevarse por encima del criterio de la interacción, es indispensable descubrir, si ello es posible, el factor determinante, tanto del desarrollo *del medio ambiente* social como *el de las opiniones*. La tarea de la ciencia social del siglo XIX radicaba precisamente en el descubrimiento de este factor.

El mundo está gobernado por las opiniones. Pero las opiniones no permanecen invariables. ¿Qué es lo que condiciona su cambio? "La difusión de la cultura", había contestado ya en el siglo XVII, *La Mothe le Vayer*. Esta es la expresión más abstracta y más superficial de pensamiento acerca del imperio de las opiniones sobre el mundo. Los enciclopedistas del siglo XVIII habían seguido vigorosamente este criterio, complementándolo, a veces, con reflexiones melancólicas acerca de que el destino de la cultura es, lamentablemente, poco seguro en general. Pero los más talentosos de entre ellos ya habían manifestado la conciencia de insatisfacción de este criterio. Helvecio hace notar que el desarrollo de los conocimientos está sujeto a ciertas leyes y que, por consiguiente, existen ciertas causas ocultas, desconocidas, de las cuales este desarrollo depende. Helvecio hace la tentativa

—tan en alto grado interesante que hasta hoy día no ha sido apreciada según se merece— de explicar la evolución social e intelectual de la humanidad *por sus necesidades materiales*. Esta tentativa ha terminado —además, por muchas causas no podía dejar de terminar— en el fracaso. Pero pareciera que esta tentativa quedara como legado para los pensadores del siglo siguiente que desearan continuar la obra de los materialistas franceses.

Capítulo Segundo

LOS HISTORIADORES FRANCESES DE LA EPOCA DE LA RESTAURACION¹⁹

“Una de las deducciones importantísimas que se pueden formular sobre la base del estudio de la historia, es la que se refiere a que el Gobierno constituye la causa más efectiva del carácter de un pueblo; que las virtudes y los defectos de las naciones, su energía o su debilidad, sus talentos, su cultura o su ignorancia casi nunca son el efecto del clima o de las peculiaridades de la raza en cuestión; que la Naturaleza suministra *de todos a todos*, y los gobiernos conservan o destruyen en los ciudadanos a ellos subordinados, las cualidades que constituyen, originariamente, los bienes comunes del género humano”. En Italia no se habían operado cambios ni en el clima, ni en la raza (la afluencia de los bárbaros era demasiado insignificante para modificar sus peculiaridades): “La Naturaleza fue la misma para los italianos de todos los tiempos; sólo los gobiernos habían cambiado, y estos cambios siempre habían sido precedidos por los cambios del carácter nacional o los habían acompañado”.

Así impugnaba *Sismondi* la teoría según la cual el destino histórico de los pueblos dependía exclusivamente del medio geográfico²⁰. Sus objeciones no carecen de solidez. En efecto, la *geografía* está muy lejos de explicar todo en la historia, precisamente por ser esta última una *historia*, o sea, debido a que, según se expresa *Sismondi*, los gobiernos cambian, mientras que el medio geográfico permanece sin cambiar. Pero esto es sólo de paso; a nosotros nos interesa un problema completamente distinto.

El lector habrá notado ya, probablemente, que al confrontar la mutabilidad de los destinos históricos de los pueblos, con la inmutabilidad del medio geográfico, *Sismondi* sincroniza estos destinos con un solo factor fundamental: “*al Gobierno*”, esto es, al régimen *político del país en cuestión*. El carácter de un pueblo está determinado íntegramente por el del Gobierno. Ciertamente, al emitir categóricamente esta afirmación, *Sismondi*, de inmediato y en forma sumamente esencial, la atenúa: los cambios políticos, dice, habían precedido a los del carácter nacional *o los habían acompañado*. De aquí ya se deriva que el carácter del Gobierno está, a veces, determinado por el carác-

ter del pueblo. Pero, en este caso, la filosofía histórica de Sismondi tropieza con nuestra ya conocida contradicción que había confundido a los enciclopedistas franceses: el modo de vida de un pueblo determinado, depende de su estructura política; esta última depende del modo de vida. También Sismondi había revelado poca capacidad para resolver esta contradicción; igual que los enciclopedistas se había visto obligado a tomar, alternativamente, como base de sus razonamientos, ya a uno, ya a otro miembro de esta antinomia. Pero, sea como fuere, una vez optado por uno de ellos, precisamente por el que reza que el carácter de un pueblo depende de su Gobierno, había atribuido al concepto de "Gobierno" una significación exageradamente amplia: según él, este concepto englobaba *decididamente todas las peculiaridades del medio ambiente social en cuestión*, todas las particularidades de las relaciones sociales dadas. Será más exacto decir que, según él, decididamente, todas las peculiaridades del medio ambiente social dado, son obra del "Gobierno", resultado de la estructura política. Este es el punto de vista del siglo XVIII. Cuando los materialistas franceses quisieron expresar, concisa y enérgicamente, su convicción con respecto a la influencia omnipotente del medio ambiente sobre el hombre, decían: *c'est la législation qui fait tout* (todo depende de la legislación). Y cuando se ponían a hablar de la legislación tenían ante la vista casi exclusivamente la *legislación política, la estructura de Estado*. Entre las obras del famoso J. B. Vico hay un pequeño articulo bajo el título "Ensayo de sistema de jurisprudencia, en el que el derecho civil de los romanos se explica por sus revoluciones políticas"²¹. Aún cuando este "ensayo" había sido escrito en el mismo comienzo del siglo XVIII, el criterio que expresa con respecto a la relación del derecho civil con el régimen del Estado, imperó hasta la Restauración francesa. Los enciclopedistas habían reducido todo a "política"²².

Pero la actividad política del "legislador" es, en todo caso, una actividad *consciente*, aun cuando, tampoco siempre, por supuesto, conveniente. La actividad consciente del hombre depende de sus "*opiniones*". Así, pues, los enciclopedistas franceses, en forma desapercibida para ellos mismos, habían retornado al pensamiento referente a *la omnipotencia de las opiniones*, incluso cuando quisieron expresar patentemente la idea de *la omnipotencia del medio ambiente*.

Sismondi aún sustenta el criterio del siglo XVIII²³. Los historiadores franceses más jóvenes ya sostienen otros criterios.

El curso y el desenlace de la revolución francesa, con sus sorpresas que situaron en un atolladero a los pensadores más "ilustrados", fue la refutación, patente hasta el extremo, del pensamiento acerca de la omnipotencia de las opiniones. Fue entonces cuando muchos se decepcionaron totalmente de la fuerza de la "razón", y los otros, que no se habían decepcionado, comenzaron a manifestar tanto más la propensión a aceptar la idea de la omnipotencia del *medio ambiente* como al estudio del curso de desarrollo *de este último*. Pero también el medio ambiente comenzó a ser examinado, durante la Restauración, con un

nuevo criterio. Los grandes acontecimientos históricos se burlaron tanto de los "legisladores", y de las Constituciones políticas, que se llegó al extremo que ya parecía extravagante aceptar a estos últimos, como si fuesen el factor fundamental, únicas peculiaridades del medio ambiente social dado. Las Constituciones políticas comenzaron a ser ahora examinadas como algo derivado, como *un efecto* y no como *una causa*.

La mayor parte de los escritores, científicos, historiadores o publicistas —dice Guizot en sus "*Essais sur l'histoire de France*"²⁴— se han esforzado por explicar el estado dado de una sociedad, el grado o género de su civilización, por las instituciones políticas de dicha sociedad. Sería más prudente comenzar por el estudio de la propia sociedad, para tomar conocimiento y comprender sus instituciones políticas. Estas últimas, antes de convertirse en una causa, son un efecto; la sociedad las crea antes de comenzar a cambiar ella misma bajo su influjo; y, en lugar de juzgar acerca del estado de un pueblo por las formas de su gobierno, es menester, ante todo, investigar el estado del pueblo, para juzgar cuál debía haber sido, cuál podía haber sido su gobierno... La sociedad, su composición, el modo de vida de las personas individuales según su posición social, las relaciones de las personas de diversas clases, en una palabra el modo de ser civil de las gentes (*l'état des personnes*), tal es, sin duda, el primer problema que atrae la atención del historiador que desea conocer cómo han vivido los pueblos, y del publicista que desea saber cómo han sido gobernados"²⁵.

Este es un criterio directamente opuesto al de Vico. Este explica la historia del derecho civil por las revoluciones políticas; Guizot explica el régimen político, por el modo de vida civil, esto es, por el derecho civil. Pero el historiador francés avanza aún más en el análisis de la "composición social". Según dice este historiador francés, entre todos los pueblos que han aparecido en la palestra histórica después de la caída del Imperio Romano Occidental, el "*modo civil de vida*" de las gentes se hallaba en un íntimo contacto con las *relaciones agrarias* (*état des terres*), razón por la cual, el estudio de estas últimas, debe preceder al de su modo civil de vida: "*Para comprender las instituciones políticas, hay que estudiar los diversos sectores existentes dentro de la sociedad, en sus relaciones recíprocas. Para comprender estos diferentes sectores sociales, hay que conocer la naturaleza de las relaciones agrarias*"²⁶. Partiendo desde este criterio, Guizot estudia también la historia de Francia en las primeras dos dinastías. Para él, ésta es la historia de la lucha de los diversos sectores de la sociedad de entonces. En su historia de la revolución inglesa, da un nuevo paso de avance, pintando este acontecimiento como la lucha de la burguesía contra la aristocracia, reconociendo, tácitamente, así, que para explicar la vida política de un país dado, hay que estudiar, no solamente sus relaciones agrarias, sino también todas sus relaciones patrimoniales en general²⁷.

Este criterio con respecto a la historia política de Europa, estaba muy lejos de ser entonces el patrimonio exclusivo de Guizot. Muchos

otros historiadores lo compartían, de los cuales señalaremos a *Augustin Thierry y Mignet*.

Augustin Thierry, en sus "*Vues des révolutions d'Angleterre*"²⁸, presenta la historia de las revoluciones inglesas, como la lucha de la burguesía contra la aristocracia. "Todos, cuyos antepasados habían pertenecido a los conquistadores de Inglaterra, —dice refiriéndose a la primera revolución— dejaban sus castillos, encaminándose hacia el campo realista, donde ocupaban los puestos que correspondían a sus títulos. Los habitantes de las ciudades se marchaban, por multitudes, al campo opuesto. Entonces se podía haber dicho que los ejércitos se reunieron: uno, bajo el estandarte la *ociosidad* y del *poder*; el otro, bajo los estandartes del *trabajo* y de la *libertad*. Todos los holgazanes, independientemente de su origen, todos los que buscaban en la vida tan sólo los deleites que se consiguen sin trabajo, se alistaban bajo las banderas realistas, en defensa de los intereses, idénticos a los suyos propios; y, por el contrario, los descendientes de los conquistadores que se dedicaban, por aquel entonces, a la industria, se incorporaron en el partido de los Comunes"²⁹.

El movimiento religioso de esa época, a juicio de este historiador, fue solamente el reflejo de los intereses materiales cotidianos. "Por parte de ambos bandos la guerra se libraba por los intereses materiales. Todo lo demás no era sino una apariencia o un pretexto. La gente que defendió la causa de los *súbditos*, eran, en su mayoría presbiterianos, esto es, no querían reconocer ninguna sujeción, ni siquiera de tipo religioso. Los que se adhirieron al partido adversario, profesaban la fe anglicana³⁰ o católica; ello se debía a que incluso en la esfera religiosa tendían al poder y a imponer contribuciones a la población". Thierry cita, además, las siguientes palabras de Fox en su "*History of the reing of James the Second*"³¹: "los wigs³² consideraban todas las opiniones religiosas con criterio político. Hasta su animosidad al papismo fue el resultado, no tanto de la superstición o la llamada idolatría de esta secta impopular, como a sus tendencias a instaurar la autoridad absolutista dentro del Estado".

A juicio de Mignet, "el movimiento social lo determinan los intereses imperantes. En medio de los diversos obstáculos, este movimiento tiende hacia su objetivo, deteniéndose una vez logrado éste, cediendo el lugar a otro movimiento que, al principio, pasa inadvertido y que se manifiesta tan sólo, cuando llega a ser el predominante. Tal fue el curso de la evolución del feudalismo. Este había existido en la necesidad de la gente, sin haber existido aún prácticamente. Esto es la primera época. En la segunda ya existía en la práctica, dejando gradualmente de corresponder a las necesidades, motivo por el cual terminó, finalmente, su existencia efectiva. Ni una sola revolución se había realizado a no ser marchando por esa ruta"³³.

Este historiador, en su historia de la revolución francesa examina los acontecimientos precisamente partiendo desde este criterio

de las "necesidades" de las diferentes clases sociales³⁴. La lucha de estas clases constituye, para él, el resorte principal de los sucesos políticos. Este criterio, por supuesto, no pudo caer bien a los eclécticos, ni siquiera en aquellos buenos tiempos, cuando sus cerebros trabajaban mucho más que ahora. Los eclécticos reprochaban a los partidarios de las teorías históricas modernas de *formalismo*, de parcialidad hacia el *sistema* (*esprit de systém*). Como suele suceder siempre en tales casos, los eclécticos, verdaderamente, no habían notado en absoluto los lados flacos de las teorías modernas, pero, en cambio arremetieron con tanta mayor energía, contra sus aspectos indiscutiblemente fuertes. Este sistema, dicho sea de paso, es tan antiguo como el mismo mundo, y, por eso, muy poco interesante. Mucho más lo es la circunstancia de que estos criterios modernos hayan sido defendidos por el *saintsimonista Bazard*, uno de los más brillantes paladines del socialismo de esa época.

Bazard no consideraba irreprochable el libro de Mignet sobre la revolución francesa. Según él, el defecto de este libro radicaba, entre otras cosas, en presentar el suceso descrito como un hecho aislado, que está totalmente al margen "de la larga cadena de esfuerzos que, una vez derrocado el viejo régimen social, tenía que facilitar la instauración del nuevo régimen". Pero el libro posee también virtudes que están fuera de toda duda. "El autor se había propuesto el objetivo de dar una caracterización de los partidos que, uno tras otro, tienen a su cargo el marcar el rumbo de la revolución, poner al descubierto la conexión existente entre estos partidos y las diferentes clases sociales, mostrar cómo, precisamente, la cadena de los acontecimientos les va colocando, a uno tras otro, al frente del movimiento y cómo, finalmente van desapareciendo". Este mismo "espíritu de sistema y de fatalismo" que los eclécticos reprochan a los historiadores de la orientación moderna, diferencia ventajosamente, a juicio de Bazard, los trabajos de Guizot y Mignet de las obras de los "historiadores-literatos" (o sea, de los historiadores preocupados únicamente de la belleza del "estilo"), quienes, no obstante su gran número, no hicieron avanzar ni un solo paso la ciencia histórica desde los tiempos del siglo XVIII³⁵.

Si se hubiese preguntado a Augustín Thierry, Guizot o a Mignet, si el modo de vida de un pueblo determinado crea su estructura de Estado, o, por el contrario, si es su estructura de Estado la que crea su modo de vida, cada uno de los interrogados hubiera contestado que por más grande y más indiscutible que fuera la interacción entre el modo de vida del pueblo y su estructura de Estado, tanto el uno como la otra, en últimas cuentas, deben su existencia a un tercer factor, más profundamente cimentado: "al modo civil de vida de los hombres, a sus relaciones patrimoniales". Así, pues, la contradicción en la que se vieron enredados los filósofos del siglo XVIII hubiera quedado resuelta y todo hombre imparcial hubiese reconocido que a Bazard le asiste la razón al afirmar que la ciencia había dado un paso de avan-

ce a través de los representantes de los criterios históricos modernos.

Pero nosotros ya sabemos que la contradicción recién mencionada no es sino un caso particular de la contradicción fundamental de los criterios sociales del siglo XVIII: 1) el hombre, con todos sus pensamientos y sentimientos, es el fruto del medio ambiente; 2) este último es una criatura hecha por el hombre, el fruto de sus "opiniones". Los criterios históricos modernos, ¿puede decirse que hubieran resuelto esta fundamental contradicción del materialismo francés? Veamos la idea que se habían formado los historiadores franceses de la época de la Restauración, acerca del origen del modo de vida civil, de las relaciones patrimoniales, cuyo estudio atento era, a su juicio, el único que podía ofrecernos la clave para la comprensión de los sucesos históricos.

Las relaciones patrimoniales de los hombres entran en la esfera de sus relaciones *jurídicas*. La propiedad es, ante todo, una institución jurídica. Decir que la clave para comprender los fenómenos históricos hay que buscarla en las relaciones patrimoniales de los hombres, equivale a decir que esta clave radica en las instituciones del derecho. Pero, ¿de dónde habían brotado estas instituciones? Guizot dice, con entera razón, que las Constituciones políticas habían sido un *efecto* antes de haber llegado a ser una *causa*; que la sociedad las había creado primeramente, y ya después dicha sociedad comenzó a cambiar bajo su influjo. Pero, en lo que concierne a las relaciones patrimoniales, ¿acaso no se puede decir exactamente lo mismo? Ellas, ¿acaso no habían sido, a su vez, un *efecto* antes de haber llegado a convertirse en una *causa*? Antes de experimentar su decisiva influencia, ¿la sociedad, acaso no tuvo que crear estas relaciones patrimoniales? A estos interrogantes absolutamente razonables, Guizot da una respuesta, en alto grado insatisfactoria. Entre los pueblos que habían aparecido en la palestra histórica después de la caída del Imperio Romano Occidental, el modo de vida civil se halla en una íntima conexión causal con la propiedad rural³⁶, la relación entre el hombre y la tierra determinaba su posición social. A lo largo de toda la época del feudalismo, todas las instituciones sociales estaban, en última instancia, condicionadas por las relaciones agrarias. En lo que hace a estas últimas, según dice el mismo autor, "inicialmente, durante el primer tiempo después de la invasión de los bárbaros", estaban determinadas por la posición social de los terratenientes: "la tierra adoptaba este o el otro carácter, según el grado en que su dueño era fuerte"³⁷.

Pero, ¿qué es lo que determinaba, en tal caso, la posición social de los terratenientes? ¿Qué es lo que determinaba "inicialmente, durante el primer tiempo después de la invasión de los bárbaros", el mayor o menor grado de libertad, el mayor o menor poderío de los propietarios rurales? ¿Habrán sido las anteriores relaciones políticas entre los bárbaros-conquistadores? Pues, el mismo Guizot ya nos ha dicho que las relaciones políticas son un efecto y no una causa. Para comprender el modo de vida político de los bárbaros durante la época

inmediatamente anterior a la caída del Imperio Romano Occidental, deberíamos, según el consejo de nuestro autor, estudiar su condición civil, su régimen social, las relaciones de las diversas clases dentro de su medio ambiente, etc.; y este estudio nos llevaría otra vez al problema referente a que es lo que determinan las relaciones patrimoniales de los hombres, que es lo que crea las formas de propiedad existentes dentro de la sociedad dada. Y, por supuesto, nada ganaríamos si, para explicar la posición de las diversas clases sociales, comenzásemos a referirnos a los relativos grados de su libertad y poderío. Ello no sería una respuesta, sino una repetición del problema en una forma nueva, con algunos pormenores.

Es apenas verosímil que Guizot concibiera el problema relativo al origen de las relaciones patrimoniales en forma de problema científico, rigurosa y exactamente planteado; desentenderse de él, como ya hemos visto, le había sido completamente imposible, pero ya la confusión reinante en las respuestas que a dicho problema diera, testimonia la falta de claridad de su formulación. En lo que toca al desarrollo de las formas de la propiedad, este autor lo explicaba con vagas referencias a la *naturaleza humana*. No es de sorprenderse que este historiador, a quienes los ecléticos habían acusado de sustentar criterios excesivamente metodizados, resultara ser él mismo un eclético considerable, por ejemplo, en sus obras de historia de la civilización³⁸.

Augustin Thierry, quien había considerado la lucha que libraban las diversas sectas religiosas y los diferentes partidos políticos partiendo del criterio de los "*intereses materiales*" de las diversas clases sociales y que simpatizaba apasionadamente con la lucha del tercer estado contra la aristocracia, había explicado el origen de estas clases y castas por la *conquista*. "*Tout cela date d'une conquête, il y a une conquête là dessous*" ("todo esto se remonta desde el tiempo de la conquista; todo descansa sobre la conquista"), dice, refiriéndose a las relaciones de clase y de casta existentes entre los pueblos más modernos, a los cuales se refiere exclusivamente en sus escritos. Este pensamiento lo desarrolla incansablemente, de diversas maneras, tanto en artículos, como también en sus posteriores obras científicas. Sin hablar ya de que la "conquista" —acto político internacional— hace retroceder a Thierry al criterio del siglo XVIII, el cual explicaba toda la vida social por la actividad del legislador, esto es, por la autoridad política, sino que todo hecho de conquista suscita inevitablemente el interrogante de ¿por qué fueron las consecuencias éstas y no otras? Antes de la invasión de los bárbaros germanos, Galia ya había atravesado por la conquista romana. Las consecuencias de esta última fueron muy diferentes que las de la conquista *germana*. Las consecuencias de la conquista de China por los mongoles, se parecen muy poco a las consecuencias políticas de la conquista de Inglaterra por los normandos. ¿A qué se debe esta diferencia? Decir que estas diferencias están determinadas por las que existían en el régimen social de los diversos pueblos que habían chocando entre sí en distintas

épocas, equivale a no decir nada, ya que sigue siendo desconocido el ¿qué es lo que determina a este régimen social? Invocar con motivo de este problema cualesquiera conquistas anteriores, significa girar en un círculo vicioso. Por más enumeraciones que hagan de las conquistas, llegarán, de todos modos y a fin de cuentas, a la conclusión ineludible de que en la vida social de los pueblos, existe cierta incógnita, cierto factor desconocido, que no sólo está condicionado por la conquista, sino que, por el contrario, *va condicionando las consecuencias de las conquistas*, e incluso, y es probable, *las conquistas mismas*, constituyendo la causa fundamental de las colisiones internacionales. Thierry, en su "Historia de la conquista de Inglaterra por los normandos", señala, él mismo, basándose en el testimonio de antiguos monumentos, los motivos que habían guiado a los anglosajones en su lucha encarnizada por la independencia. "Debemos batallar, dice uno de sus duques, no importa lo grande que sea el peligro, porque aquí no se trata, no de reconocer a un nuevo señor... sino de otra cosa totalmente distinta. El caudillo de los normandos ya había repartido nuestras tierras entre sus caballeros y entre su propia gente, que, en gran parte, ya se les habían reconocido, a cambio, vasallos suyos. Ellos querrán hacer uso de estas gratificaciones para el caso si el duque normando llegara a ser rey nuestro, el que se vería obligado a transferir en su autoridad nuestras tierras, nuestras mujeres e hijas. Todo ello ya se les había prometido de antemano. Querrán arruinarnos no solamente a nosotros, sino también a nuestros descendientes; querrán despojarnos de la tierra de nuestros antepasados, etc.". Guillermo el Conquistador, por su parte, dice a sus satélites: "Combatid valerosamente, dadles muerte a todos; si obtenemos la victoria, todos nos enriqueceremos. Lo que yo adquiero, lo adquiriréis todos vosotros, lo que yo conquisto, lo conquistáis vosotros; si yo tendré tierra, la tendréis vosotros también"³⁹. Aquí se ve con una claridad meridiana que la conquista, de por sí, no fue el objetivo, que "*debajo de ella*" descansaban ciertos intereses "positivos", esto es, *intereses económicos*. Surge el interrogante, ¿qué es lo que dotó a estos intereses, de este aspecto que tenía por aquel entonces? ¿cuál fue el motivo que, tanto nativos como conquistadores, manifestaran la propensión, precisamente, al feudalismo y no a cualquiera otra forma de propiedad rural? En es caso, la "conquista" no constituye ninguna explicación.

En "*Histoire du tiers état*"⁴⁰, del mismo Thierry⁴¹ y en todos sus esbozos de historia de las relaciones internas de Francia y de Inglaterra, disponemos de un cuadro bastante completo del movimiento histórico de la burguesía. Basta con tomar conocimiento, aunque no sea más que de este cuadro, para ver hasta qué grado es insuficiente el criterio que sincroniza con la conquista, el origen y evolución de un régimen social dado: pues, esta evolución había marchado completamente a contramano de los intereses y deseos de la aristocracia feudal, esto es, de los conquistadores y sus descendientes.

Sin temor a exagerar, se puede decir que el propio Thierry se

había preocupado de impugnar, mediante sus investigaciones históricas, su propio criterio con respecto al papel histórico de las conquistas⁴².

En cuanto a Mignet, nos encontramos con parecida maraña. Habla acerca de la influencia que la propiedad rural ejerce sobre las formas políticas. Pero, ¿de qué depende, por qué evolucionan las formas de la propiedad agraria en una o en otra dirección? Esto Mignet lo ignora. En última instancia, las formas de la propiedad agraria coinciden, según él, con la *conquista*⁴³.

Mignet siente que también en la historia de las colisiones internacionales no nos enfrentamos con conceptos abstractos, "conquistadores", "conquistados", sino con hombres vivos, de carne y hueso, que disponen de determinados derechos y contraen ciertas relaciones sociales, pero en este punto, su análisis no avanza mucho: "Cuando dos pueblos, que habitan un solo suelo, se mezclan entre sí, dice, pierden sus lados flacos y se transfieren mutuamente sus lados fuertes"⁴⁴.

Esta afirmación no cala muy hondo, y, además, carece completamente de claridad.

Si se hubiesen visto enfrentados con el problema relativo al origen de las relaciones patrimoniales, cada uno de los mencionados historiadores franceses de la época de la Restauración habría tratado, seguramente, salir del paso, al igual que Guizot, con referencias más o menos ingeniosas a la "*naturaleza humana*".

El criterio acerca de la "*naturaleza humana*", como instancia suprema en la que se ventilan todos los "casos casuísticos" en la esfera del derecho, de la moral, de la política y de la economía fue totalmente legado a los escritores del siglo XIX, por los enciclopedistas del siglo próximo pasado.

Si el hombre, al llegar al mundo, no trae consigo ninguna reserva preparada ya de "ideas prácticas" innatas; si la virtud es venerada, no por ser algo innato de los hombres, sino por ser una cosa útil, como afirmara Locke; si el principio de la utilidad social constituye la ley suprema, como dijera Helvecio; si el hombre es la medida de las cosas dondequiera que exista una cuestión de relaciones recíprocas humanas, resulta absolutamente natural concluir que la naturaleza del hombre, es también el criterio que debemos aplicar cuando tenemos que juzgar de lo útil o de lo nocivo, acerca de lo razonable o irrazonable de las relaciones en cuestión. Partiendo desde este criterio, los enciclopedistas del siglo XVIII habían enjuiciado, tanto el régimen social vigente por aquel entonces, como asimismo, a las reformas que consideraron deseables. La naturaleza humana, constituye, para ellos, el principalísimo argumento en las disputas contra sus adversarios. Hasta qué extremo consideraban grande el valor de este argumento, nos lo muestra excelentemente, por ejemplo, el siguiente razonamiento de *Condorcet*: "Las ideas de justicia y de derecho se forman, invariablemente, de igual modo entre todos los seres dotados de la facultad de sentir y de adquirir ideas. Por esta ra-

zón habrán de ser iguales". Ciertamente sucede que los hombres las tergiversan (*les altèrent*). "Pero todo hombre que razona correctamente, habrá de arribar, ineluctablemente, a determinadas ideas, tanto en la moral, como asimismo en la matemática. Estas ideas representan la deducción necesaria de la verdad incontrovertible de que los hombres son seres que sienten y raciocinan"⁴⁶. En realidad, los criterios sociales de los enciclopedistas franceses no fueron deducidos, por supuesto, de esta más que justa verdad, sino dictados por el medio ambiente en que vivían. El "hombre", del cual ellos pensaban, se distinguía, no tan solo con la facultad de sentir y raciocinar: su "naturaleza" reclamaba un determinado orden burgués (las obras de Holbach resumen justamente estas reclamaciones que, posteriormente, fueron llevadas a la práctica por la Asamblea Constituyente); fue esta "naturaleza" la que preceptaba la libertad de comercio, la no-intervención del Estado en las relaciones patrimoniales de los ciudadanos (*laissez faire, laissez passer!*)⁴⁷, etc., etc. Los enciclopedistas miraban a la naturaleza humana a través del prisma de las necesidades y relaciones sociales en cuestión. Pero no sospechaban que es la historia quien había colocado delante de sus ojos cierto prisma: se imaginaban que por sus bocas estaba hablando la mismísima "naturaleza humana", comprendida y apreciada, al fin, por los representantes iluminados de la humanidad.

No todos los escritores del siglo XVIII tenían igual noción acerca de la naturaleza humana. A veces discrepaban muy vigorosamente entre sí a raíz de este problema. Pero todos ellos, de igual modo, estaban convencidos de que sólo un criterio correcto con respecto a esta naturaleza puede ofrecer la clave para explicar los fenómenos sociales.

Antes hemos dicho que muchos de los enciclopedistas franceses ya habían notado que el desarrollo de la razón humana estaba sometido a ciertas leyes. Fue, ante todo, la *historia de la literatura*, la que les había infundido el pensamiento acerca de la existencia de estas leyes: "¿cuál es el pueblo —preguntaban—, que no haya sido antes poeta y recién después pensador?"⁴⁸. ¿Cómo se explica, pues, esta sucesividad? Por las necesidades sociales que son también las que determinan, incluso, el desarrollo del lenguaje, contestaban los enciclopedistas. "El arte de hablar, como también todas las artes, es el fruto de las necesidades e intereses sociales", había demostrado el abate Arnaud, en un discurso, que acabamos de mencionar en una nota al pie⁴⁹. Las necesidades sociales cambian y por eso cambia también el curso del desarrollo de las "artes". Pero, ¿qué es lo que determina las necesidades sociales? Estas últimas, las necesidades de los hombres que integran la sociedad, están condicionadas por la naturaleza humana; por consiguiente, es en esta última donde cabe buscar también la explicación de éste, y no de otro curso, del desarrollo intelectual.

La naturaleza humana, para poder desempeñar el papel de módulo supremo, tenía que haber sido considerada como algo dado de una

vez para siempre, algo *inmutable*. Los enciclopedistas afectivamente así la habían considerado, como puede ver el lector por las palabras de Condorcet, que hemos citado anteriormente. Pero, si la naturaleza humana es inmutable, ¿cómo se puede explicar por ella el curso de desarrollo intelectual o social de la humanidad? ¿Cuál es el proceso de todo desarrollo? Una serie de cambios. Con ayuda de algo inmutable, de algo dado de una vez para siempre, ¿se pueden explicar los cambios que forman el proceso de desarrollo? Porque una cantidad constante permanece fija, ¿cambia por eso la cantidad variable? Los enciclopedistas se apercibieron que esto *no es así*, y, para salvar los obstáculos, señalaban que la *misma cantidad constante es variable dentro de ciertos límites*. El hombre atraviesa por diversas edades: infancia, juventud, virilidad, etc. Durante estas diferentes edades, sus necesidades no son iguales: “En la infancia, el hombre vive por los sentimientos, la imaginación y la memoria; busca la sola recreación, tiene necesidad tan sólo de cantos y de cuentos. Después llega la edad de las pasiones; el alma requiere conmociones y emociones. Después se desarrolla la facultad de raciocinio, se desarrolla la razón que, a su vez, requiere ejercicios, actividad que se extiende a todo lo que es capaz de despertar la curiosidad”.

Así se desarrolla el hombre individual: estos tránsitos están condicionados por su naturaleza; y precisamente, debido a que radican en su naturaleza, estos tránsitos se advierten también en el desarrollo espiritual *de toda la humanidad*; ellos, estos tránsitos, explican el por qué los pueblos se inician con la poesía épica, pero terminan con la filosofía⁵⁰.

Es fácil ver que las “explicaciones” de este género, sin haber explicado igualmente nada, habían dotado la descripción del curso de desarrollo de la humanidad de cierta forma pintoresca (la similitud siempre acentúa con mayor resplandor las peculiaridades del objeto descrito). Es fácil ver también que, habiendo dado explicaciones de esta índole, los pensadores del siglo XVIII habían girado en nuestro ya conocido círculo vicioso: el medio ambiente crea al hombre, éste crea el medio ambiente. En realidad, por una parte resulta que el desarrollo intelectual de la humanidad, o sea, dicho en otras palabras, el desarrollo de la naturaleza humana, es explicado por las necesidades sociales, mientras que, por la otra, se deduce que el desarrollo de las necesidades sociales, es explicado por el desarrollo de la naturaleza humana.

Esta contradicción, como vemos, no la habían eliminado tampoco los historiadores franceses de la época de la Restauración; con ellos, tan sólo había adoptado un nuevo aspecto.

Capítulo Tercero

LOS SOCIALISTAS UTOPICOS

Si la naturaleza humana es inmutable y si, conociendo sus peculiaridades fundamentales, se pueden deducir de éstas, de manera matemática, postulados auténticos, valederos en las esferas de la moral y de la ciencia social, tampoco sería difícil idear un régimen social que, correspondiendo plenamente a las demandas de la naturaleza humana, sería, precisamente por eso, un *régimen social ideal*. Ya los materialistas del siglo XVIII se lanzan de buenas ganas a la investigación en el terreno de una *legislación perfecta* (*législation parfaite*). Estas investigaciones representan el *elemento utópico* en la literatura del enciclopedismo⁵¹.

Los socialistas utópicos de la primera mitad del siglo XIX se entregan con toda su alma a estas investigaciones.

Los socialistas utópicos de esa época siguen íntegramente los criterios antropológicos de los materialistas franceses. Igual que estos últimos, consideran al hombre fruto del medio ambiente social⁵², e igualmente que ellos, se encierran en un círculo vicioso, explicando las peculiaridades mutables del medio ambiente, por las inmutables de la *naturaleza humana*.

Todas las numerosas utopías de la primera mitad de nuestro siglo, no representan sino la tentativa de concebir una legislación perfecta, tomando la *naturaleza humana* como módulo supremo. Así, Fourier toma como punto de arranque el análisis de las *pasiones humanas*; así R. Owen, en su "*Outline of the rational system of society*"⁵³, parte de los "*principios fundamentales* de la ciencia relativa a la naturaleza humana" ("*first Principles of Human Nature*") y asevera que un "Gobierno racional" debe ante todo "definir la naturaleza humana" (*ascertain what Human Nature is*); así, los *saintsimonistas* proclaman que su filosofía está cimentada sobre un nuevo concepto de la naturaleza humana (*sur une nouvelle conception de la nature humaine*)⁵⁴; así, los fourierristas dicen que la organización social ideada por su maestro, representa una serie de conclusiones irrefutables sobre las leyes inmutables de la naturaleza humana⁵⁵.

El criterio con respecto a la naturaleza humana, como el

módulo supremo, no había impedido, por supuesto, a las diversas escuelas socialistas discrepar entre sí, en la definición de las peculiaridades de dicha naturaleza humana. Por ejemplo, a juicio de los saintsimonistas, "los planes de Owen contradicen las propensiones de la naturaleza humana, al extremo que la popularidad de que, al parecer, gozan en la actualidad (*escrito en 1825*), parece, a primera vista, algo inexplicable"⁵⁶. En el folleto polémico de Fourier, "*Pièges et charlatanisme des deux sectes Saint Simon et Owen, qui promettent l'association et le progrès*"⁵⁷, se pueden hallar no pocas respuestas ásperas acerca de que también la doctrina saintsimonista está en contradicción con todas las inclinaciones de la naturaleza humana. Ahora, al igual que en tiempos de Condorcet, resultaba que concordar en la definición de la naturaleza humana era mucho más difícil que definir ésta o la otra figura geométrica.

Por cuanto los socialistas utópicos del siglo XIX seguían el criterio de *naturaleza humana* no hicieron sino repetir los equívocos de los pensadores del siglo XVIII, pecado que, dicho sea de paso, había cometido toda su ciencia social coetánea⁵⁸. Pero entre ellos se advierte la fuerte tendencia a escapar de los estrechos marcos de los conceptos abstractos y apoyarse sobre una base concreta. Más formidables que otros en este aspecto son los trabajos de *Saint Simon*.

Mientras que los enciclopedistas franceses consideraban frecuentemente a la historia de la humanidad, como a una serie de accidentes más o menos felices que se fueron formando⁵⁹, Saint Simon busca en la historia, ante todo, la *vigencia de leyes*. La ciencia relativa a la sociedad humana puede y debe llegar a ser una ciencia tan rigurosa, como lo son las ciencias naturales. Debemos estudiar los hechos de la vida pasada de la humanidad, para descubrir en ellos las leyes que determinan su *progreso*. Solamente el que haya *comprendido* el *pasado*, es capaz de prever el *futuro*. Al plantear, así, el objetivo de la ciencia social, Saint Simon emprendió el estudio de la historia de la Europa Occidental a partir de la caída del Imperio Romano. Hasta qué punto fueron nuevas y amplias sus concepciones, puede verse en el hecho de que su discípulo Thierry, pudo realizar casi toda una revolución en el análisis de la historia francesa. Saint Simon era de opinión de que también Guizot había copiado de él sus concepciones. Dejando de lado la cuestión insoluble referente a la propiedad teórica, haremos notar que Saint Simon pudo avanzar más en el camino de seguir los movimientos del desarrollo interno de las sociedades europeas, que los *historiadores especializados*, coetáneos a él. Así, si tanto Thierry, como Mignet y Guizot señalaron las relaciones patrimoniales como el fundamento de todo el régimen social, Saint Simon, el primero en dilucidar, y con extraordinaria claridad, estas relaciones en la Europa moderna. Avanzó mucho más al formularse el interrogante: ¿A qué se debe que sean precisamente éstas, y no cualesquiera otras relaciones, las que desempeñen un papel tan importante? La respuesta hay que buscarla, a su juicio, en *las necesida-*

des del desarrollo industrial: "hasta el siglo XV el poder mundano se hallaba en manos de la nobleza, y ello fue útil, por cuanto los nobles fueron en esa época los industriales más capaces. Ellos dirigían las faenas agrícolas, y estas últimas fueron entonces el único género de ocupación industrial"⁶². A la pregunta del por qué las necesidades de la industria tenían el valor más decisivo en la historia de la humanidad, Saint Simon contestaba que ello se debía a que la producción constituye la finalidad de toda asociación social (*le but de l'organisation sociale, c'est la production*). Atribuía este valor a la producción, debido a que identificaba lo útil con lo productivo (*l'utile - c'est la production*)⁶³, y proclamaba categóricamente que *la politique... c'est la science de la production*⁶⁴.

Parecería que el desarrollo lógico de tales concepciones tenía que haber llevado a Saint Simon a la conclusión de que las leyes que rigen la producción, son también las que determinan, en última instancia, el desarrollo social; y el estudio de ellas debía ser la tarea del pensador que se esfuerza por prever el futuro. En algunos lugares parece acercarse a esta idea, pero solamente en algunos lugares, y tan sólo acercándose.

Para la producción hacen falta las herramientas de trabajo. Estas herramientas no las suministra la Naturaleza hechas; son inventadas por el hombre. La invención, e incluso el simple empleo de una herramienta determinada, presupone en el productor cierto grado de desarrollo intelectual. El desarrollo de la "industria" representa, por eso, el resultado incondicional del desarrollo intelectual de la humanidad. Parece aquí que la opinión, el pensamiento, la "ilustración" (*lumière*), también gobierna sin contrapartida el mundo. Y, cuanto más se pone en claro el importante papel de la industria, tanto más se viene corroborando, al parecer, este criterio de los filósofos del siglo XVIII. Saint Simon lo sigue aún más consecuentemente que los enciclopedistas franceses, puesto que, al considerar resuelta la cuestión relativa a que las ideas tienen su origen en las sensaciones, tiene menos motivos para reflexionar sobre la influencia que el medio ambiente ejerce sobre el hombre. El desarrollo de los conocimientos es, según él, el factor fundamental del movimiento histórico⁶⁵. Se esfuerza por descubrir las leyes que rigen este desarrollo: así, establece la misma ley de las tres fases: teológica, metafísica y positiva, que, posteriormente Augusto Comte habría de presentar, con gran éxito, como su propio "descubrimiento"⁶⁶. Pero también a estas leyes, Saint Simon las explica, en resumidas cuentas, *por las peculiaridades de la naturaleza humana*. "La sociedad está integrada por individuos --dice-- motivo por el cual el desarrollo de la razón social sólo puede ser una reproducción del desarrollo de la razón individual en gran escala". Partiendo de este postulado fundamental, Saint Simon estima que sus "leyes" del desarrollo social están definitivamente dilucidadas y probadas toda vez que logra encontrar, para su confirmación, una airosa analogía con el desarrollo del individuo. Asevera, por

ejemplo, que el papel de la *autoridad* en la vida social quedará con el tiempo reducido a *la nada*⁶⁷. La reducción paulatina, pero constante, de este papel, es una de las leyes de desarrollo de la humanidad. ¿Cómo prueba Saint Simon esta ley? El argumento principal en su favor es la referencia al desarrollo individual de los hombres: en la escuela primaria, el niño está obligado a obedecer incondicionalmente a los mayores; en la secundaria, el elemento de *obediencia* queda relegado poco a poco a segundo lugar para ceder definitivamente el lugar a la acción *independiente* en la edad madura. Todos, no importa el criterio que tengan con respecto a la historia de la "autoridad", estarán ahora de acuerdo que aquí como en todas partes, la comparación no es ninguna prueba. El desarrollo embriológico de todo *individuo* determinado (la *ontogenesis*) representa muchas analogías con la historia de la especie a que pertenece ese individuo: la *ontogenesis* ofrece muchas importantes indicaciones relativas a la *filogénesis*. Pero, ¿qué diríamos ahora respecto al biólogo que se le ocurriese afirmar, que es en la ontogénesis donde cabe buscar la última explicación de la filogénesis? La biología contemporánea procede justamente a la inversa: explica la historia embriológica del *individuo*, por la de la *especie*.

El apelar a la naturaleza humana dotó de un aspecto completamente original a todas las "leyes" del desarrollo social, formuladas, tanto por el propio Saint Simon, como también por sus discípulos.

Esa apelación los ha encerrado en un círculo vicioso. *La historia de la humanidad se explica por su naturaleza*. Pero, ¿cómo llegaremos a conocer la naturaleza del hombre?: a través de la historia. Está claro que, girando en este círculo es imposible comprender la naturaleza del hombre, ni su historia; sólo se pueden hacer éstas u otras referencias aisladas, más o menos profundas, acerca de ésta o la otra esfera de los fenómenos sociales. Saint Simon hizo algunas referencias sutiles, a veces, verdaderamente geniales, pero su objetivo principal —hallar una firme base científica para la "política"— quedó sin cumplirse.

"La ley suprema del progreso de la razón humana —dice Saint Simon— somete a todo, impera sobre todo; los hombres para ella no son sino instrumentos... Y, aún cuando esta fuerza (o sea, esta ley) parte de nosotros (*dérivex de nous*), nosotros podemos desembarazarnos tampoco de su influencia, o aún sometida a ella, como sería modificar a nuestro antojo la acción de la fuerza que obliga a la Tierra a girar en torno del Sol. Lo único que podemos hacer es subordinarnos conscientemente a dicha ley (a nuestra auténtica providencia), tomando conocimiento del movimiento que ella nos prescribe, en lugar de someternos a ella ciegamente. De paso haremos notar que precisamente en ello habrá de radicar también el paso de avance que deberá dar a la conciencia filosófica de nuestro siglo"⁶⁸.

Así, pues, la humanidad se halla íntegramente subordinada a la ley de su propio desarrollo intelectual; ella no podría eludir su in-

fluencia aunque lo deseara. Vamos a examinar más atentamente esta tesis y, para mayor claridad, tomaremos la ley de las tres fases. La humanidad había atravesado del raciocinio teológico al metafísico, y de éste al positivismo. Esta ley había actuado con la fuerza de las leyes mecánicas.

Es muy posible que ello sea así, pero se plantea el siguiente interrogante, ¿cómo entender el pensamiento de que la humanidad, *aún deseándolo*, no podría modificar la acción de esta ley? Quiere esto decir que, ¿la humanidad no hubiera podido evitar la metafísica, aún si hubiese tenido conciencia de la superioridad del raciocinio positivo, ya a fines del período teológico? Evidentemente, no; y si no hubiera podido evitarlo, no es menos evidente que existe cierta falta de claridad en la propia concepción de Saint Simon con respecto a la vigencia de leyes del desarrollo intelectual. ¿En qué consiste esa falta de claridad? ¿De dónde procede dicha falta de claridad?

Ella consiste en *la propia contraposición de la ley al deseo de modificar su acción*. Una vez que semejante deseo aparece entre el género humano se transforma en un hecho para la historia del desarrollo intelectual de la humanidad, y la ley debe acoger este hecho y no chocar contra él. En tanto que admitamos la posibilidad de tal colisión, sin haber dilucidado el propio concepto relativo a la ley, caeremos indefectiblemente en uno de los dos extremos: o abandonamos el criterio de vigencia de la ley y nos situamos en el *de lo deseable*, o dejamos totalmente fuera lo deseable —más exactamente dicho *lo deseado* por los hombres de una época determinada— de nuestro campo de visión y, con ello, dotaremos *la ley* de cierto matiz místico, convirtiéndola en una especie de “*fatum*”. Precisamente, un “*hado*” de esta clase es la “*ley*” de Saint Simon y, en general, de los utópicos, en la medida en que hablan de la vigencia de leyes. Advirtamos, a propósito que cuando los “*sociólogos subjetivos*” rusos se arman en defensa de la “*personalidad*”, de los “*ideales*” y de las demás buenas cosas, bregan precisamente contra la doctrina *utópica*, confusa, incompleta y, además inconsistente, relativa al “*curso natural de las cosas*”. Nuestros sociólogos, al parecer, jamás oyeron hablar de lo que constituye, *la concepción científica moderna de la vigencia de leyes en el proceso histórico social*.

¿De dónde procede la falta utópica de claridad en el concepto relativo a la vigencia de leyes? Esta confusión trae su origen en el defecto fundamental —que ya hemos señalado— de que adolece el punto de vista con respecto al desarrollo de la humanidad, sustentado por los utópicos, y que como ya lo sabemos, tampoco son los únicos. Una vez dada esta naturaleza, están dadas también las leyes que rigen el desarrollo histórico, está dada, como diría Hegel, *an sich* ya toda la historia. El hombre puede intervenir tan poco en el curso de su desarrollo, como puede dejar de ser hombre. *La ley* de desarrollo aparece en forma de una Providencia.

Este es el fatalismo histórico, aparecido como resultado de la

doctrina que estima que los éxitos de los conocimientos —por consiguiente, de la actividad consciente del hombre— eran el resorte fundamental del movimiento histórico.

Pero prosigamos.

Si la clave para comprender la historia la suministrara la naturaleza del hombre, lo que reviste importancia, no es tanto el estudio de los hechos de la historia, sino la correcta comprensión, precisamente, de esta naturaleza humana lo que importa para nosotros. Una vez en posesión de un certero criterio con respecto a dicha naturaleza del hombre, yo pierdo casi todo el interés por la vida social, *tal como ella es*, para concentrar toda mi atención en la vida social, *tal como ella debe ser de coformidad con la naturaleza humana*. El fatalismo en la historia no está reñido, en absoluto, con una actitud utópica frente a la realidad en la práctica. Todo lo contrario, la facilita al romper el hilo de la investigación científica. *El fatalismo, en general, no raras veces, marcha mano a mano con el subjetivismo más extremista*. El fatalismo, a cada paso, proclama su propio estado de ánimo, como ley irrevocable de la historia. Con respecto a los fatalistas vienen precisamente bien las palabras del poeta:

*Was sie den Geist der Geschichte nennen
Ist nur der Herren heigner Geist* ⁶⁹.

Los saintsimonistas aseveraban que la cuota del producto social que los explotadores obtienen del trabajo ajeno va reduciéndose paulatinamente. Tal reducción, según ellos, constituía una importantísima ley que presidía el desarrollo económico de la humanidad. Para probar esta afirmación, aducían la disminución gradual de *la tasa de interés y la de la renta del suelo*. Si, en este caso, hubiesen aplicado los procedimientos de la investigación rigurosamente científicos, habrían hallado las causas económicas del fenómeno que señalaban, y, para este fin, hubieran tenido que estudiar atentamente los procesos de la producción, de la reproducción y de la distribución de productos. Al haberlo hecho así, habrían visto, posiblemente, que la baja de la tasa de interés y hasta de la renta del suelo, si ésta efectivamente se estaba operando, no probaba, ni muchísimo menos, la reducción de la cuota que pasaba a poder de los propietarios. Su "ley" económica habría obtenido, entonces, por supuesto, una formulación completamente distinta. Pero no tenía interés en esto los saintsimonistas. La fe que habían depositado en la omnipotencia de leyes misteriosas, derivadas de la naturaleza humana, marcaba el rumbo a la labor de su pensamiento en una dirección totalmente diferente. La tendencia, hasta hoy predominante en la historia, no podrá sino acrecentarse en el futuro, decían; la constante disminución de la parte que les toca a los explotadores, acabará, necesariamente por desaparecer del todo, esto es, la desaparición de la propia clase de los explotadores. Frente a tal perspectiva, ahora mismo, decían los utópicos, habremos de idear las nuevas formas de una organización social en la que no haya ya, en absoluto, ningún lugar para los explotadores. Basándose en las otras peculiaridades

de la naturaleza humana, proseguían afirmando los utópicos, se puede ver que dichas formas nuevas habrán de ser de esta o de otra índole... El plan de la reorganización social se podría preparar muy rápidamente: el pensamiento extraordinario de la vigencia de leyes de los fenómenos sociales, quedaba así reducido a unas cuantas recetas utópicas...

Los utopistas de esa época consideraban que la tarea más importante del pensador radicaba en la preparación de similares recetas. Este o el otro postulado de la economía política no era, en sí, importante. La importancia era adquirida en virtud de las deducciones prácticas que de dicho postulado se derivaban. J. B. Say entabla un debate con Ricardo acerca de qué es lo que determina el *valor de cambio* de las mercancías. Es muy posible que éste sea un problema importante desde el punto de vista de los entendidos en la materia. Pero más importante aún es, según los utopistas, saber qué es *lo que debe* determinar el valor. Pero de esta cuestión, lamentablemente los entendidos ni piensan. Pensemos nosotros por ellos, se dicen los utopistas. La naturaleza humana —meditan— nos sugiere en forma inteligible, tal o cual cosa. Una vez que comencemos a prestar oído a su voz, veremos, con asombro, que la disputa, importante según el parecer de los especializados en la materia, no reviste, en el fondo, tanta importancia. Se puede estar de acuerdo con Say, puesto que de sus postulados se derivan deducciones, plenamente concordantes con los requerimientos de la naturaleza humana. Pero también se puede concordar con Ricardo, por cuanto también sus afirmaciones, bien interpretadas y debidamente complementadas, no pueden sino apuntar dichos requerimientos. Así, el pensamiento utópico con ese desparpajo intervenía en los debates científicos, cuya importancia seguía ignorante. Y fue así que hombres cultos y bien dotados por la naturaleza, como por ejemplo *Enfantin*, resolvían las cuestiones litigiosas de la economía política de aquel entonces.

Enfantin es el autor de no pocas investigaciones económicas y políticas, que si bien no pueden considerarse como un aporte serio a la ciencia, tampoco pueden dejarse de lado, como lo vienen haciendo hasta hoy día los historiadores de la economía política y del socialismo. Los trabajos económicos de Enfantin tienen valor como interesante fase en la historia del desarrollo del pensamiento socialista. Pero cuál es la actitud de este autor frente a las disputas de los economistas, ilustra suficientemente el siguiente ejemplo.

Se sabe que *Malthus* había impugnado perseverante, y dicho sea a propósito, desacertadamente, la teoría de la renta de *Ricardo*. Enfantin piensa que la verdad está, propiamente hablando, de parte del primero y no del segundo. Pero tampoco refuta la teoría de este último, no lo considera necesario. A su juicio, todos “los razonamientos sobre la naturaleza de la renta en lo que se refiere al efectivo aumento o disminución de la cuota que el propietario despoja al trabajador”, deberían ser reducidos a una sola cuestión: ¿cuál es la naturaleza de las relaciones que

deben existir, en interés de la sociedad, entre el productor que se había distanciado de los negocios (así califica Enfantin a los terratenientes), y el productor en actividad (esto es, el granjero)? Cuando lleguemos a conocer estas relaciones, será suficiente con dilucidar cuáles son los recursos que conducen a la instauración de dichas relaciones. Además habrá que considerar también el estado actual de la sociedad más no por eso toda otra cuestión (fuera de la planteada anteriormente) sería de segundo orden y solamente entorpecerían esas combinaciones; ellas deben contribuir a poner en movimiento el uso de los medios antes mencionados ⁷⁰.

La tarea principalísima de la economía política, a la que Enfantin hubiera preferido dar el nombre de "*historia filosófica de la industria*", radica en instruir, tanto en lo que hace a las relaciones recíprocas entre los diversos sectores de los productores, como también referente a la actitud de toda la clase de los productores, frente a las demás clases sociales. Estas instrucciones deben cimentarse sobre el estudio del desarrollo histórico de la clase industrial, además que, como base de dicho estudio, debe servir "al nuevo concepto con respecto al género humano", es decir, dicho con otras palabras, el concepto acerca de la naturaleza del hombre ⁷¹.

La impugnación de Malthus, a la teoría de la renta de Ricardo, estaba íntimamente vinculada con la refutación de la muy conocida —como ahora suele decirse entre nosotros— teoría del valor basado en el trabajo. Enfantin, poco metido en el fondo del debate, se apresuró a encontrarle solución mediante un utópico complemento (*enmienda*, como está de boga ahora decir entre nosotros) a la teoría de la renta de Ricardo: "Si es que hemos entendido bien esta teoría —dice Enfantin— cabría añadirle, al parecer, que los trabajadores remunerar (esto es, pagan en forma de renta) a alguna gente por el descanso al que ésta está entregada, y por el derecho de hacer uso de los medios de producción".

También aquí Enfantin entiende por trabajadores, e incluso preferentemente, a los granjeros-empresarios. Lo que dice acerca de la actitud de estos últimos frente a los propietarios rurales, es absolutamente justo. Pero, su "enmienda" se reduce a expresar en forma más aspera el fenómeno que también Ricardo conocía excelentemente. Además, esta expresión áspera (Adam Smith se expresaba a veces más severamente), no sólo no resuelve la cuestión relativa al valor, ni la referente a la renta, sino que la desaloja totalmente del campo de visión de Enfantin. Pero, para él estas cuestiones tampoco existían; a él lo que le interesaba exclusivamente era la futura organización social; para él lo importante era convencer al lector de que la propiedad privada sobre los medios de producción *no debía existir*. Enfantin dice directamente que si no fuera por esta clase de cuestiones prácticas, todas las discusiones de los científicos acerca del valor, sería una simple disputa por palabras. Este es, por así decirlo, el *método subjetivo* en la economía política.

Los utopistas jamás habían recomendado directamente este “método”, pero que estaban propensos a él, lo demuestra, entre otras cosas el hecho de haber reprochado Enfantin de excesiva objetividad a Malthus⁷². La objetividad, como si ésta hubiese sido el principal defecto del que Malthus adoleciera. El que conoce las obras de este escritor, sabe que precisamente la objetividad (característica, por ejemplo, de Ricardo) siempre había sido algo ajeno al autor de “Ensayo sobre el principio de la población”. No sabemos si Enfantin había leído al propio Malthus (todo hace suponer que, por ejemplo, los criterios de Ricardo los conocía únicamente por los extractos que de sus obras habían hecho los economistas franceses), pero si lo hubo leído, es poco probable que lo apreciara tal como se merecía, es poco probable que tuviese la capacidad para comprobar que la realidad, contradecía a Malthus. Enfantin, ocupado por las consideraciones acerca de lo que debería ser, careció de tiempo y de deseos para reflexionar atentamente sobre lo que es. “Tiene usted razón, —estuvo dispuesto a decir al primer impostor que se le cruzara por el camino—, en la vida social actual, las cosas se vienen sucediendo tal como usted las está describiendo, pero usted es demasiado *objetivo*; considere la cuestión desde el ángulo de miras humanitario y verá que nuestra vida social debe ser reorganizada de nuevo”.

El “dilettantismo” utópico se había visto obligado a hacer concesiones teóricas a todo defensor, más o menos erudito, del orden burgués. El utopista, para remediar la conciencia que va teniendo de su propia impotencia, se consuela reprochando de objetividad a sus adversarios: admitamos —piensa— que usted, según dicen, es más culto que yo, pero, en cambio, yo soy más bueno. El utopista no impugna a los eruditos defensores de la burguesía; lo único que hace es formular “acotaciones” y “enmiendas” a su teorías.

Una actitud idéntica, completamente utopista, frente a la ciencia social, salta a la vista del lector atento en cada página de las obras de los sociólogos “subjetivos”. Aún tendremos mucho que hablar sobre este tema. Por ahora citaremos dos ejemplos palpables.

En el año 1871 se había publicado una disertación del difunto N. Sieber: “La teoría del valor y del capital de Ricardo, en relación con los posteriores complementos y aclaraciones”. En el Prólogo, el autor, benevolentemente, aunque sólo de pasada, se refiere a un artículo escrito por Zhukovski, “La orientación de Adam Smith y el positivismo en la ciencia económica” (este artículo había aparecido ya en la revista “Sovremennik” del año 1864). Con motivo de esta referencia de paso, el señor Mijailovski hace notar: “Tengo el agrado de recordar que en el artículo *Acerca de la actividad literaria de I. Zhukovski* he hecho gran justicia a los méritos de nuestro economista. He señalado, precisamente, que el señor Zhukovski hace mucho que había emitido la idea acerca de la necesidad de retornar a las fuentes de la economía política que contienen los datos para una solución correcta de los problemas fundamentales de la ciencia, datos

completamente tergiversados por la actual economía política escolar. Pero ya entonces había señalado que el honor de ser el *primerizo* de esta idea, que posteriormente resultaba ser tan fértil en las vigorosas manos de Carlos Marx, pertenece, en la literatura rusa, no al señor Zhukovski, sino a otro escritor, al autor de los artículos *Actividad económica y legislación* (Sovremennik de 1859), *Capital y trabajo* (1860), *Comentarios sobre Mill*, y otros⁷³. Aparte de su mayor edad, la diferencia entre este escritor y el señor Zhukovski, puede expresarse del siguiente modo patente. Si, por ejemplo el señor Zhukovski, en forma sólida y rigurosamente científica, y hasta un tanto pedantescamente, prueba que el trabajo es la medida de todo valor y que todo valor lo produce el trabajo, el autor de los artículos recién mencionados, sin dejar de vista el aspecto teórico de la cuestión, acentúa preferentemente la deducción lógica y práctica de la idea de que todo valor, por ser producido y medido por el trabajo, debe pertenecer a éste⁷⁴. No hace falta ser un gran entendido en economía política para saber que *el autor de los Comentarios sobre Mill* no había comprendido, en absoluto, la teoría del valor que, posteriormente había obtenido un desarrollo tan brillante en *las vigorosas manos de Marx*. Y todo el que conozca la historia del socialismo comprenderá el *porqué* este autor, contrariamente a las aseveraciones del señor Mijailovski, precisamente *había dejado de vista el aspecto teórico de la cuestión* y se había apasionado por las consideraciones referentes a cuál ha de ser la norma que *debe regir* el intercambio de los productos en una sociedad bien ordenada. El autor de los *Comentarios sobre Mill* había contemplado los problemas económicos desde el ángulo de miras de un *utopista*. Ello fue completamente natural en su época. Pero es muy extraño que el señor Mijailovski no supiera despojarse de este criterio en la década del 70 (y tampoco lo abandonó después, de lo contrario hubiera enmendado su error en la nueva edición de sus obras), cuando era fácil formarse, hasta a través de las obras populares, un concepto más correcto acerca de estas cuestiones. El señor Mijailovski no ha comprendido lo que dijo acerca del valor, *el autor de los Comentarios sobre Mill*. Ello es debido a que él también *ha dejado de vista el aspecto teórico de la cuestión, y se ha dejado seducir por la deducción práctica que de ella se puede sacar*, esto es, por la consideración acerca de que todo valor debe pertenecer al trabajo. Ya sabemos que el apasionamiento por las deducciones prácticas siempre repercutieron perniciosamente sobre los juicios teóricos de los utopistas. Y cuán antigua es la deducción, que ha llegado a desorientar al señor Mijailovski, nos lo muestra el hecho que ya en la década del 20, los utopistas ingleses la habían sacado de la teoría del valor de Ricardo⁷⁵. Pero, como utopista que es, el señor Mijailovski no muestra interés ni siquiera por la historia de las utopías.

Otro ejemplo. El señor V. V. había explicado de la siguiente manera, en 1882, la aparición de su libro "Los destinos del capitalismo en Rusia":

“La recopilación que aquí se ofrece, la forman los artículos publicados en diversas revistas. Al editarlos en una publicación aparte, los hemos dotado tan sólo de una unidad externa, distribuyendo algo distinto el material, suprimiendo las repeticiones (no todas, ni muchísimo menos; sigue habiéndolas y numerosas en el libro, señor V. V. - J. P.). Su contenido continúa siendo el mismo de antes; muy pocos hechos y argumentos nuevos se han aducido, y si no obstante ello, nos decidimos a ofrecer por segunda vez a la atención del lector nuestros trabajos, lo hacemos con la única finalidad de, haciendo uso de todo el arsenal, desencadenar un ataque cruzado a su concepción del mundo, para obligar a la intelectualidad (*intelligentsia* - Trad.) a prestar atención al problema planteado (un cuadro: el señor V. V., *haciendo uso de todo el arsenal*, ataca a la concepción del mundo del lector, y la intelectualidad, atemorizada, se rinde capitulando, presta atención, etc. - J. P.), desafiar a nuestros eruditos y publicistas profesionales del capitalismo y del populismo a un estudio de la ley que rige el desarrollo económico de Rusia, fundamento de todas las demás manifestaciones de la vida del país. Sin el conocimiento de esta ley, es imposible una actividad social metódica y acertada, y las ideas que imperan entre nosotros con respecto al futuro más próximo de Rusia, es dudoso que puedan ser calificadas de ley (las ideas... ¡¿pueden ser calificadas de ley?! - J. P.), y es poco verosímil que sean capaces de ofrecer una base firme para una concepción práctica del mundo”. (Prólogo, pág. 1).

En 1893, el mismo señor V. V., quien ya tuvo tiempo de convertirse en publicista “profesional”, aun cuando —¡ay!— no todavía erudito, del populismo, se muestra ya a cien leguas de distancia del pensamiento acerca de que la ley que rige el desarrollo económico, constituye “el fundamento de todas las demás manifestaciones de la vida del país”. Ahora, “haciendo uso de todo el arsenal”, lanza un ataque contra la “concepción del mundo” de los hombres que sustentan tal “concepción”; ahora piensa que en esta “concepción”, el proceso histórico, en lugar de un derivado del hombre, se convierte en una fuerza creadora, y el hombre, en su docil instrumento⁷⁶; ahora estima que las relaciones sociales son “un derivado del mundo espiritual del hombre”⁷⁷, y con extraordinaria suspicacia, fija su actitud frente a la teoría relativa a la vigencia de leyes de los fenómenos sociales, contraponiendo a ésta, la “filosofía científica de la historia, del profesor de historia N. I. Kareiev”. (Pongámonos en razón y resignémonos, pues, ¡ahora está con nosotros el mismísimo señor profesor!)⁷⁸.

¡Qué viraje, Dios mediante! ¡Qué lo ha provocado? He aquí lo sucedido. En 1882, el señor V. V. estuvo buscando “la ley que preside el desarrollo económico de Rusia” habiéndose figurado que esta ley no sería sino la expresión científica de sus ideales propios, de los del señor V. V. Estuvo hasta seguro de haber hallado dicha “ley”, precisamente la “ley” de la natimortalidad, que el capitalismo

ruso era un feto muerto antes de nacer. Pero para algo sirvió que el señor V. V. siguiera viviendo once años más. Al cabo de los cuales tuvo que reconocer, aun cuando no “en voz alta”, que el capitalismo, esta “criatura nacida muerta” se estaba desarrollando cada vez más y más, resultando que el desarrollo del capitalismo había llegado a ser, tal vez la más incontestable “ley que rige el desenvolvimiento económico de Rusia”, en vista de lo cual, el señor V. V. “alargó el paso” para “cambiar la casaca” de su “filosofía de la historia”: él, que anduvo a caza de la “ley” comenzó a argüir que semejante búsqueda era un pasatiempo totalmente inútil. El utopista ruso se muestra entonces, dispuesto a apoyarse en la “ley”, pero de inmediato abjura de ella, tanto como el apóstol Pedro había negado a Jesús. Tan pronto comprueba que la “ley marcha de contramano” al “ideal”, él tiene necesidad de apuntalarla, no tanto por temor, cuanto sí por razones de conciencia. Además, el señor V. V. tampoco ahora “había roto para siempre sus amistades” con la “ley”. “La tendencia natural a sistematizar las concepciones — escribe el señor V. V. — habría de llevar a la intelectualidad rusa a construir un esquema independiente del desarrollo de las relaciones económicas que correspondan a las necesidades y condiciones del desenvolvimiento de nuestro país; esta labor, sin duda alguna, será cumplida en el futuro más cercano” (*Nuestros rumbos*, pág. 114). La intelectualidad rusa, al “construir” su “esquema independiente” habrá de entregarse, evidentemente a la misma tarea a la que se había entregado el señor V. V. en “Destinos del capitalismo ruso” cuando iba en busca de la “ley”. Cuando el esquema será hallado —y el señor V. V. “pone a Dios por testigo” que esto ha de suceder en el futuro más próximo—, nuestro autor hará la paz con la vigencia de leyes, como había hecho la paz el “padre de los Evangelios con su hijo pródigo”. ¡Gracioso!

De por sí se entiende que incluso cuando el señor V. V. aún estaba buscando la “ley”, no se había dado clara cuenta del sentido que esta palabra podía tener, para su empleo en los fenómenos sociales. Contemplaba la “ley” del mismo modo como la habían contemplado los utopistas de la década del 20. Sólo así se explica el que abrigara la esperanza de descubrir la ley de desarrollo de *un solo país*, de Rusia. Pero, ¿qué motivo tiene para achacar sus propios procedimientos de pensamiento a los marxistas rusos? Se equivoca si piensa que en su concepción relativa a la vigencia de leyes de los fenómenos sociales, los marxistas rusos no habían avanzado más que los utopistas. Y de que piensa así, lo muestran todas las objeciones que contra ellos viene formulando. Sí, y no es el único que piensa así, de igual modo piensa el propio “profesor de historia”, señor Kareiev; lo mismo piensan todos los adversarios del “marxismo”. Comienzan por imputar a los marxistas un criterio utópico de la vigencia de leyes de los fenómenos sociales, para después terminar en la tentativa de destrozar dicho criterio, con un éxito más o menos dudoso. ¡Una auténtica batalla contra molinos de viento!

Y a propósito, veamos lo que refiere el erudito "profesor de historia". He aquí los términos en que recomienda la concepción subjetiva del desarrollo histórico de la humanidad. "Si en la filosofía de la historia nos interesamos por el problema del progreso, se está ofreciendo, con ello, una alternativa del contenido sustancial de la ciencia, de sus hechos y de su agrupamiento. Pero los hechos no pueden inventarse, ni situarlos en relaciones ideadas (por consiguiente, ni en la alternativa, ni en el agrupamiento, ¿no debe haber nada arbitrario? Por lo tanto, el agrupamiento ¿debe corresponder plenamente a la realidad objetiva? ¡Sí! ¡ojá! - J. P.). Y la imagen del curso de la historia seguirá siendo objetiva, desde cierto punto de vista, en el sentido de la fidelidad a la imagen. Aquí aparece en el escenario la subjetividad de otro género: la síntesis creadora puede producir todo un mundo ideal de normas, el mundo tal como debe ser, el mundo de la verdad y la justicia, con el cual se confrontará la historia real, esto es, la imagen objetiva de su curso, agrupada, de cierto modo, desde el ángulo de miras de los cambios esenciales operados en la vida de la humanidad. Sobre la base de esta confrontación brota la valoración del proceso histórico, la que, sin embargo, tampoco debe ser una valoración arbitraria. Es menester probar que los hechos agrupados, según se nos los ofrecen, tienen realmente el valor que les atribuimos, "habiéndonos situado sobre cierto punto de vista, habiendo adoptado cierto criterio para su valoración".

En una obra literaria del gran escritor ruso, Schedrin, "un venerable historiador moscovita", jactándose de su objetividad, dice: "a mí me da igual que Iaroslav haya aniquilado a Iziaskav, o éste a aquél". El señor Kareiev, después de haberse creado "todo un mundo ideal de normas, un mundo tal como debe ser, el mundo de la verdad y de la justicia", se halla al margen de ese género de objetividad. Simpatiza, pongamos por caso, con Iaroslav y, aun cuando no se permite representar la derrota de éste en forma de un triunfo del mismo ("los hechos no se pueden inventar"), se reserva, sin embargo el precioso derecho a derramar una que otra lágrima por la triste suerte de Iaroslav, y no puede contenerse de proferir maldiciones contra el triunfador de éste. Es difícil formular alguna objeción a una "subjetividad" de esta clase. Pero en vano el señor Kareiev la presenta en forma decolorida, y, por eso, inofensiva. Presentaría así, equivale no comprender su auténtica naturaleza ahogar a esta última en las aguas de una fraseología sentimental. En realidad, el rasgo distintivo de los pensadores "subjetivistas" reside en que "el mundo tal como debe ser el mundo de la verdad y de la justicia", se encuentra, según ellos, fuera de todo vínculo con el curso objetivo del desarrollo histórico: por un lado, está el mundo "tal como debe ser", por el otro, "real", y estos dos campos están separados el uno del otro, por todo un principio. El mismo que, según los dualistas, separa el mundo material, del mundo espiritual⁷⁹. La tarea de la

ciencia social del siglo XIX residía, entre otras cosas, en levantar un puente sobre este precipicio, al parecer insondable hasta tanto no construyamos este puente, forzosamente habremos de cerrar los ojos ante *lo real*, después de haber concentrado toda nuestra atención en lo "*tal como debe ser*" (como lo hicieron, por ejemplo, los saintsimonistas), con esto, no se hace sino retardar la realización de lo "*tal como debe ser*". Puesto que se entorpece la adquisición de una concepción correcta al respecto.

Ya sabemos que los historiadores de la época de la Restauración, por oposición a los enciclopedistas del siglo XVIII, consideraban que las instituciones políticas eran el resultado del modo civil de vida de todo país dado. Este nuevo criterio se había difundido y consolidado, en su tiempo, a tal grado que, en su empleo a problemas prácticos, había llegado a extremismos tan extraños, que en la actualidad se han vuelto casi incomprensibles. Así, J. B. Say había afirmado que los problemas políticos, no debían interesar al economista, ya que la economía nacional puede, igualmente, desarrollarse bien incluso bajo regímenes políticos diametralmente opuestos. Esta afirmación de Say, la había ensalzado Saint Simon, dotándola, por cierto, de un contenido un tanto más profundo. Todos los utopistas del siglo XIX, con excepción de muy pocos, compartían este criterio en cuanto a "política" se refiere.

Este criterio, teóricamente, es erróneo en dos aspectos. Primero, los que lo sustentaban, olvidaron que la vida social, como por doquier donde se esté frente a un *proceso*, y no frente a un fenómeno aislado, el efecto, a su vez, se convierte en causa, y ésta llega a ser un efecto, pero dejaron de lado en el momento menos indicado el punto de vista de la *interacción*, al que, en otros casos, y también inoportunamente, circunscribieron su análisis. Segundo, si las relaciones *políticas* son un efecto de las *sociales*, no se puede comprender de qué modo, efectos extremadamente diversos (las instituciones políticas de carácter diametralmente opuesto) pueden ser suscitados por una y misma causa, por el mismo estado de la "riqueza". Evidentemente, aquí el concepto mismo de la conexión causal entre instituciones políticas de un país y un estado económico, sigue siendo, en grado sumo, confuso. Y, en efecto, no sería difícil mostrar la confusión que, acerca de este concepto sufrían todos los utopistas.

Esta confusión producía en la práctica, dos clases de efectos. Por un lado, los utopistas, quienes se llenaban la boca hablando de la *organización del trabajo*, estaban a veces dispuestos a repetir el lema de siglo XVIII, "*laissez faire, laissez passer*". Así, Saint Simon, quien había visto en la organización de la industria la más grande tarea del siglo XIX, dice: "*l'industrie a besoin d'être gouvernée le moins possible*" (la industria necesita ser gobernada lo menos posible) ⁶⁰. Por el otro lado, los utopistas, una vez más con algunas excepciones, pertenecientes a la época más posterior, se mostraban absolutamente indiferentes a la política de actualidad a los problemas políticos del día.

El régimen político es un efecto y no una causa. Un efecto siempre lo sigue siendo, sin convertirse, a su vez, en una causa. De aquí se deriva la deducción directa, de que la "política" no puede servir de medio para llevar a la práctica, "ideales" económico-sociales. Se comprende, por eso, la psicología del utopista que da la espalda a la política. Pero, ¿en qué cifraban sus cálculos para llevar a efecto sus planes de transformación social? ¿Cuál fue la base de sus esperanzas prácticas? *Todo y nada. Todo*, en el sentido de haber esperado recibir ayuda de los elementos más opuestos. *Nada*, en que todas sus esperanzas carecían absolutamente de fundamento.

Los utopistas se figuraban ser hombres extraordinariamente prácticos. Odiaban a los "doctrinarios"⁸¹, y a todos sus principios más resonantes, sacrificaban, sin reflexionar, en holocausto de sus *idées fixes*⁸². No eran ni liberales, ni conservadores, ni monárquicos, ni republicanos; indistintamente estaban dispuestos a marchar, *tanto con liberales, como con conservadores, tanto con monárquicos, como con republicanos*, con tal de ver realizados sus planes "*prácticos*" y, según se les parecía, extraordinariamente *viabiles*. De entre los utopistas viejos, fue Fourier el más particularmente notable a este respecto. Igual como un Kostanzhoglo gogoliano⁸³, se esforzaba por utilizar para la causa a cuanto ruín encontraba por el camino. Ya seducía a los usureros con la perspectiva de los inmensos intereses que sus capitales habrían de reportarles en la sociedad futura; ya apelaba a los aficionados de melones y alcachofas, tentándoles con los formidables melones y alcachofas del futuro; ya aseveraba a Luis Felipe que las princesas de la Casa Orleans, a las que actualmente menosprecian los príncipes de sangre, no podrán dar abasto a los pretendientes que tendrían bajo el nuevo régimen social. Se agarraba a un clavo ardiendo. Pero, ¡ay! Ni los usureros, ni los aficionados a melones y alcachofas, ni el "rey-ciudadano", como quien dice, "echaba la pulga detrás de la oreja", ni prestaban la más mínima atención a los cálculos "convicentes" de Fourier. Su patriotismo se veía, de antemano, condenado al fracaso por la desolada asechanza de *alguna dichosa casualidad*.

Ya los enciclopedistas del siglo XVIII se habían dedicado asiduamente a la persecución de una dichosa casualidad. Cifrando sus esperanzas, precisamente, en una casualidad de esta índole es como se habían esforzado también, por todos los medios posibles de entablar relaciones de amistad con los "legisladores" y aristócratas más o menos ilustrados de esa época. Por lo general, se suele pensar que una vez que una persona se ha convencido de que las opiniones gobiernan al mundo, ya no le queda más motivos para desalentarse con respecto al futuro: *la raison finira pas avoir raison*⁸⁴. Pero eso no es así. ¿Cuándo y por qué vía habrá de triunfar la razón? Los enciclopedistas decían que en la vida social todo

* Aquí Plejánov expone el razonamiento de los utopistas. (N. del T.).

dependía, al fin y a la postre, del "legislador". Por ello, también los enciclopedistas estaban a la caza de los legisladores. Pero estos mismos enciclopedistas sabían muy bien que el carácter y las concepciones de una persona dependían de la educación, y que, hablando en general, esta última no predisponía a los "legisladores" a la aceptación de las doctrinas enciclopedísticas. Por eso, no han podido dejar de tener conciencia de que pocas esperanzas se podían abrigar con respecto a los legisladores. Sólo les quedaba esperar una feliz casualidad. Imáginese que usted tiene una inmensa urna llena de mucha bolitas negras y sólo dos o tres bolitas blancas. Usted va sacando de la urna bolita tras bolita. En cada caso singular, usted tiene incomparablemente menos probabilidad de sacar una bolita blanca que una negra. Pero, después de repetir la operación muchas veces sacará, al final, una blanca también. Lo mismo sucedía con los "legisladores". En cada caso individual, era incomparablemente más verosímil que el legislador estuviese en contra de los "filósofos", pero, al final, puede aparecer también alguno que esté de acuerdo con ellos. Este haría todo lo que la razón prescriba. Así, *literalmente así*, había razonado Helvecio⁸⁵ y⁸⁶. *La concepción idealista subjetiva de la historia* ("las opiniones gobiernan el mundo"), que, *al parecer, reserva un lugar tan vasto para la libertad del hombre, en realidad lo presenta como un juguete en manos de la casualidad*. Es por eso que esta concepción, *en el fondo, es una concepción carente de esperanza, desolada*.

Así, por ejemplo, no conocemos nada tan desolado, como los criterios de los utopistas de fines del siglo XIX, esto es, de los populistas y sociólogos subjetivos rusos. Cada uno de ellos tiene un plan preparado para salvar la comuna agraria, y, con ella, también a los campesinos. En general; cada uno tiene su propia "fórmula de progreso". Pero, ¡ay! La vida sigue su propio curso, sin prestar atención a sus fórmulas, a las que no les queda otra cosa que hacer que desbrozar también su propia ruta —independiente de la vida— en el terreno de las abstracciones, las fantasías y las lógicas desventuradas. Vamos a escuchar, por ejemplo, al Aquiles de la escuela subjetiva, señor Mijailovski:

"La cuestión obrera en Europa es una cuestión revolucionaria, por cuanto allí requiere la *transferencia* de las condiciones (¿?) del trabajo a manos del trabajador, o sea la expropiación a los actuales propietarios. La cuestión obrera en Rusia es una cuestión conservadora, ya que aquí se requiere tan sólo la *conservación* de las condiciones del trabajo en manos del trabajador, y la garantía de su propiedad a los actuales propietarios. Tenemos en los alrededores de San Petersburgo... localidades pobladas por fábricas, usinas, parques, casas de veraneo; existen aldeas, cuyos pobladores viven sobre *su propio terreno*, queman *su propia* leña, comen *su propio* pan, visten casacas y capotes *confeccionados por ellos mismos* de lana de *sus propias* ovejas. Dándoles una sólida garantía de todo lo que es propiedad de ellos y se tendrá resuelta la cuestión obrera rusa. Y para conseguir este objetivo, se puede entregar todo, si entendemos, como es debido,

el valor de una garantía sólida. Se dirá: no se puede continuar eternamente con el arado de madera y la economía de rotación de cultivos trienal, con los métodos antediluvianos de fabricación de casacas y capotes. No se puede. Para salir de esta dificultad hay dos sendas. Una, aprobada por el punto de vista práctico, muy simple y cómodo: elevar los aranceles, disolver la comuna agraria. Sí, con ello, probablemente, será suficiente. La industria, a la igual que la inglesa, crecería como los hongos. Pero esta senda devorará al trabajador, lo expropiará. Hay también la otra senda, por supuesto muchísimo más difícil. Pero la solución fácil de un problema no significa que sea una solución justa. La otra senda radica en desarrollar las relaciones de trabajo y de propiedad que ya existen en la realidad, pero en forma rudimentaria y primitiva. Por supuesto, este objetivo no se puede lograr sin un vasta intervención del Estado, cuyo primer acto debe ser la consolidación legislativa de la comuna agraria”⁸⁷.

En medio del vasto mundo
Para el corazón libre
Hay dos sendas:
Pondera la fuerza soberbia
Sopesa la voluntad, la firme,
Por la cual has de marchar⁸⁸.

A nosotros se nos ocurre que todo el razonamiento de nuestro autor trae un fuerte olor a melones y alcachofas. Y es dudoso que el sentido del olfato nos engañe. ¿Cuál fue el pecado que Fourier había cometido en el negocio de los melones y alcachofas? El haberse calado en la “sociología subjetiva”. Un sociólogo objetivo se hubiera preguntado: ¿hay alguna probabilidad de que un aficionado de melones y alcachofas se deje cautivar por el cuadro que le habían pintado? y, a renglón seguido se preguntaría: este aficionado de melones y alcachofas, ¿está en condiciones de modificar las relaciones sociales existentes y el curso dado de su desarrollo? Lo más seguro de todo, es que él mismo se hubiera dado una respuesta negativa a cada una de estas preguntas y, por consiguiente, no perdiese el tiempo en conversar con estos “aficionados”. Pero así hubiera procedido un sociólogo *objetivo*, o sea, un hombre que basa todos sus cálculos en el curso dado, sujeto a leyes del desarrollo social. El sociólogo subjetivo, en cambio, expulsa a la *nigencia de leyes*, en nombre de lo “*deseable*”, motivo por el cual no le queda más salida que esperar una casualidad. “A veces y de sopetón, hasta pueden disparar una vara y un bastón”, ésta es la única consideración consoladora en que puede apoyarse el buen sociólogo subjetivo.

“A veces y de sopetón, hasta pueden disparar una vara y un bastón”. Pero la vara tiene dos puntas y no se sabe por cual de ellas dispara. Nuestros populistas y, si es que así puede expresarse, subjetivistas ya habían hecho la prueba con una gran multitud de varas (hasta la consideración acerca de la conveniencia del cobro de las deudas atrasadas, con el sistema de la agricultura comunal, aparecía a veces

también en el papel de una vara mágica). En la inmensa mayoría de los casos, las varas vinieron a desempeñar el papel de armas totalmente inservibles, y si alguna vez, por casualidad, habían disparado, "el tiro les salió por la culata", cayendo contra los propios señores populistas y subjetivistas. Recordemos el caso del Banco Campesino. ¡Cuántas esperanzas no se habían depositado en dicho Banco, en el sentido de consolidar sus "principios vigentes". Cómo se habían regocijado los señores populistas cuando la inauguración de dicho Banco, y ¿cuál fue el resultado? La vara había disparado precisamente contra los regocijantes; ahora ellos mismos ya reconocen, que el Banco Campesino⁹⁰ —institución, de todos modos, muy útil—, no hace sino desintegrar los "principios vigentes"; y este reconocimiento equivale a que ellos, los regocijantes, fueron también —a lo menos durante algún tiempo— charlatanes inútiles⁹¹.

Pero el Banco, pues, desintegra los principios vigentes tan sólo debido a que su Reglamento y su práctica no corresponden plenamente a nuestra idea. Si se hubiese llevado a efecto en forma íntegra nuestra idea, los resultados habrían sido por completo otros...

En primer término, no habrían sido otros en absoluto: el Banco, en todo caso, habría contribuido al desarrollo de la economía monetaria, y ésta, infaliblemente hubiera llegado a minar los "principios vigentes", en segundo término, cuando oímos esta infinidad de "pero si", nos parece, no sabemos porqué, que bajo nuestra ventana un repartidor vocifera: "aquí traigo melones, alcachofas, ¡muy buenos!".

Ya en la década del 20, del siglo actual, los utopistas franceses habían señalado incesantemente el carácter "conservador" de las reformas que habían ideado. Saint Simon amenazaba, directamente, tanto al Gobierno, como también —como se dice entre nosotros— a la sociedad, con una insurrección popular, que, por aquel entonces, la imaginación de los "conservadores" debía habérsela presentado en forma del terrible y vivamente recordado movimiento de los "*sans-coulots*". Pero esta amenaza, por supuesto, terminó en la nada, y si la historia nos ofrece efectivamente algunas *lecciones*, una de las más ilustrativas habrá de ser la que nos proporcione el testimonio de la completa inviabilidad de todos los planes de todos los utopistas, supuestamente viables.

Cuando los utopistas, al señalar el carácter conservativo de sus planes trataban de ganar al Gobierno para que ayudara a su realización, solían presentar, para corroborar su pensamiento, un estudio del desarrollo histórico de su país que abarcaba un período más o menos prolongado, estudio del cual quedaba evidente que en tal o cual momento se habían cometido "errores" que habían revestido a todas las relaciones sociales de una forma completamente nueva e indeseable hasta el extremo máximo. El Gobierno sólo tendría que haber tomado conocimiento y enmendar estos "errores", para de inmediato instalar sobre la tierra casi una especie de reino celestial.

Así, Saint Simon había asegurado a los Borbones que antes de la revolución, el principal rasgo distintivo del desarrollo interno de

Francia, había sido la alianza de la monarquía y los industriales. Esta alianza fue igualmente conveniente para ambas partes. Durante la revolución, el Gobierno, debido a un *malentendido*, se había lanzado contra las demandas legítimas de los industriales, y éstos últimos, debido también a un *igual deplorable malentendido*, se habían rebelado contra la monarquía. De aquí, todo el mal de período posterior. Pero hora, cuando ya se ha descubierto la raíz del mal, hace falta tan sólo hacer las paces, sobre ciertas condiciones, con el Gobierno. Esta habría sido la salida *conservadora* más racional de las numerosas dificultades para ambas partes. Está de más añadir que ni los Borbones, ni los industriales, habían atendido al buen consejo de Saint Simon.

“En lugar de seguir firmemente nuestras seculares tradiciones; en lugar de desarrollar el principio de la íntima conexión de los medios de producción con el productor directo, principio que hemos heredado; en lugar de utilizar las adquisiciones de la ciencia de la Europa Occidental y aplicarlas para desarrollar las formas de la industria basadas en la propiedad de los campesinos sobre los instrumentos de producción; en lugar de elevar la productividad de su trabajo mediante la concentración de los medios de producción en sus manos; en lugar de utilizar, no sólo la forma de producción, sino su organización misma, tal como viene funcionando en Europa Occidental... en lugar de todo esto, nos hemos encaminado por una vía totalmente opuesta. No sólo que no hemos entorpecido el desarrollo de las formas capitalistas de producción, pese a que éstas se basan en la expropiación de los campesinos, sino, por el contrario, nos hemos esforzado, con todas nuestras energías, para contribuir a una ruptura fundamental de toda nuestra vida económica, ruptura que había conlucido al hambre del año 1891”⁹². Así es como se está lamentando el señor N.-on, al recomendar a la “sociedad” a enmendar este error cometido, después de haber resuelto la tarea “extremadamente difícil”, pero no “imposible” de “desarrollar las fuerzas productivas de la población en forma que pudieran ser aprovechadas, no por una insignificante minoría, sino por todo el pueblo”⁹³. Todo radica en enmendar el “error” cometido.

Es interesante que el señor N.-on se figura estar lo más posible ajeno a toda clase de utopías. A cada instante está invocando a la gente, a quien debemos la crítica científica del socialismo utópico⁹⁴. Todo radica en la economía del país, viene repitiendo, venga o no al caso, siguiendo a esa gente. Todo el mal parte de aquí: “por eso, el medio para eliminar el mal, una vez hallado, debe residir precisamente también en el cambio de las propias condiciones de la producción”. Para aclarar bien esta cuestión, una vez más se refiere a uno de los críticos del socialismo utópico: “estos medios no deben ser inventados con la cabeza, sino que con ayuda del pensamiento hay que encontrarlos en las condiciones materiales existentes de la producción”.

Pero, estas "condiciones materiales de la producción", que han de aproximar a la sociedad a la solución, o aunque no sea más que a comprender la tarea que la encomienda el señor N.-on, ¿en qué residen? Esto sigue siendo un misterio, no sólo para los lectores, sino que, por supuesto, para el propio autor quien, por su "tarea", ha mostrado muy convincentemente que en sus concepciones históricas, sigue siendo un utopista de las más puras aguas, no obstante las citas que saca de las obras de escritores que no son en absoluto utopistas⁹⁵.

¿Puede decirse que los planes de Fourier estaban en contradicción con las "condiciones materiales" de la producción de su tiempo? No, no sólo que no contradecían, sino que se basaban íntegramente, y hasta en sus defectos, en estas condiciones. Pero ello no impedía a Fourier ser utopista, puesto que, una vez que había cimentado su plan, con la "ayuda del pensamiento", sobre las condiciones materiales de la producción de su tiempo, no supo sincronizar con estas mismas condiciones su realización, motivo por el cual, y completamente sin resultado, importunaba con la "gran tarea" a los sectores y clases sociales que, en virtud de estas mismas condiciones materiales, no pudieron tener ni la propensión de emprender su solución ni la posibilidad de hacerlo. El señor N.-on es culpable de este mismo pecado tanto como Fourier o el para él antipático Rodbertus. Más que a otros nos recuerda, precisamente, a este último, ya que las referencias del señor N.-on a los principios seculares vigentes están justamente concordantes con el espíritu de este escritor conservador⁹⁶.

Para persuadir de la "sociedad", el señor N.-on señala el ejemplo espantoso de Europa Occidental. Con idénticas alusiones, hace tiempo que nuestros utopistas se esforzaban por darse la apariencia de gente realista que no se dejan seducir por las fantasías, sino que sólo saben aprovechar las "lecciones de la historia". Pero, este procedimiento tampoco es nuevo en absoluto. Ya los utopistas franceses habían intentado infundir temor y hacer entrar en razón a sus coetáneos con el ejemplo de Inglaterra, donde "una inmensa distancia separa al empresario del obrero" y donde sobre este último pesa el yugo del despotismo de un género especial. "Los demás países que siguen a Inglaterra por la senda del desarrollo industrial —decía el "Producteur"⁹⁷— han de comprender que es menester tratar de impedir, que similar régimen aparezca en su propio suelo"⁹⁸. Como único obstáculo efectivo para impedir la aparición de los métodos ingleses en otros países, podía servir la "organización del trabajo y de los trabajadores"⁹⁹ saintsimonista. Con el desarrollo del movimiento obrero en Francia, el teatro principal de los sueños de evitar el capitalismo, llega a ser Alemania, donde, representada por sus utopistas, larga y perseverantemente, se contrapone a "Europa Occidental" (*den westlichen Ländern*) En los países occidentales, decían los utopistas alemanes, la depositaria de las ideas de una nueva organización social, es la clase obrera, en nuestro país, son las clases cultas (lo que en Rusia se califica con el nombre de *inteliguentsia*). Precisa-

mente fue la "inteliguentsia" alemana la que se consideraba llamada a desviar de Alemania el cáliz del capitalismo¹⁰⁰. El capitalismo les parecía tan horrible a los utopistas alemanes que, para evitarlo, estaban dispuestos, en el último extremo, hacer las paces con el estancamiento completo. El triunfo del orden constitucional —razonaban—, conduciría al imperio de la aristocracia monetaria. Por eso, mejor que no tengamos un orden constitucional¹⁰¹. Alemania no ha evitado el capitalismo. Ahora el evitar otro tanto están discutiendo los utopistas rusos. Así vagan las ideas utópicas de Occidente a Oriente siendo por doquier los precursores del triunfo del mismo capitalismo, contra el cual se sublevan y pelean. Pero, cuanto más se introducen en el Oriente, tanto más va cambiando su significación histórica. Los utopistas franceses fueron, en su tiempo, *innovadores* valerosos, geniales; los alemanes se mostraron ser inferiores a ellos; los rusos, en cambio, no son capaces ahora sino de espantar a la gente occidental por su apariencia antdiluviana.

Es interesante que ya los enciclopedistas franceses emitieron el pensamiento relativo a evitar el capitalismo. Así, Holbach se acongoja fuertemente porque el triunfo del régimen constitucional en Inglaterra había conducido al pleno imperio de *l'interêt sordide des marchands*¹⁰². Le entristece la circunstancia de que los ingleses buscasen constantemente nuevos mercados. Esta carrera por los mercados les distrae de la filosofía. Holbach condena también la desigualdad de bienes existente en Inglaterra. El, como también Helvecio quisieran preparar el triunfo de la razón y de la igualdad, y no el de los intereses mercantiles. Pero, ni Holbach, ni Helvecio, ni ninguno de los enciclopedistas había podido oponerse al curso, de las cosas de entonces más que panegíricos a la razón y preceptos justicieros dirigidos al "*peuple d'Albion*"¹⁰³. En este aspecto mostraron ser tan impotentes como nuestros coetáneos utopistas rusos,

Una observación más y pondremos término al análisis sobre los utopistas.

El punto de vista de la "*naturaleza humana*" dio vida, en la primera mitad del siglo XIX, al abuso de las *analogías biológicas*, que hasta hoy día aún se dejan sentir muy vigorosamente en la literatura sociológica occidental y, sobre todo, en la literatura *quasi-sociológica* rusa.

Si las claves de todo el movimiento social histórico hay que buscarlas en la naturaleza del hombre, y, si la sociedad, como con toda razón ya lo había hecho notar Saint Simon, está integrada por individuos, es también la naturaleza del individuo la que debe proporcionar la clave para explicar la historia. La *fisiología*, en la amplia acepción de esta palabra, o sea, la ciencia que engloba también los *fenómenos síquicos*, es la que se dedica al estudio de la naturaleza del individuo. Es por eso que la fisiología para Saint Simon y sus discípulos era la base de la *sociología*, a la que daban el nombre de *física social*. En las "*Opinions philosophiques, littéraires et industrie-*

les''¹⁰⁴, editadas todavía en vida de Saint Simon y con su más activa participación, se ha publicado un artículo extraordinariamente interesante, pero lamentablemente no terminado, de un anónimo doctor en medicina, con el título de "*De la physiologie appliquée a l'amélioration des institutions sociales*" (De la fisiología en su aplicación al mejoramiento de las instituciones sociales). El autor considera la ciencia relativa a la sociedad como una parte integrante de la "fisiología general", la cual, después de haberse enriquecido por las observaciones y experimentos realizados por la "fisiología especial" sobre individuos, "se entrega a consideraciones de orden superior". Para ella, los individuos "no son sino órganos del cuerpo social", cuyas funciones viene estudiando, *al igual que la fisiología especial estudia las funciones de los individuos*", La fisiología general estudia (el autor usa el término "*expresa*") las leyes de la existencia social, con las cuales habrán de concordar también las leyes escritas. Los sociólogos burgueses, por ejemplo, Spencer, utilizaron posteriormente la teoría referente al organismo social, para sacar las deducciones más conservadoras. Pero el doctor en medicina que estamos citando es, ante todo, un reformador. Este estudia el "cuerpo social" con vistas a una *reorganización social*, ya que solamente la "fisiología social" y, la íntimamente vinculada a ella, "higiene", ofrecen "bases positivas, sobre las cuales se puede construir un sistema de organización social, requerida por el estado actual del mundo civilizado". Pero, como se ve, la fisiología y la higiene social no han alimentado mucho a la fantasía reformadora del autor, ya que, al fin y a la postre, se ve obligado a dirigirse a los médicos, o sea, a la gente que trata con organismos individuales, solicitándoles que den a la sociedad, "*en forma de una receta higiénica*", un sistema de "reestructuración social".

Este criterio con respecto a la "física social", fue posteriormente alambicado, o, si quieren, desarrollado por Augusto Comte en sus diversas obras. He aquí lo que dijo este último acerca de la ciencia social todavía cuando era joven y colaboraba en el "Producteur" saintsimonista¹⁰⁶: "Los fenómenos sociales, en tanto que fenómenos humanos, deben ser, sin duda, englobados entre los fenómenos fisiológicos. Pero, aun cuando la física social debe, por eso, contar con su propio punto de partida en la fisiología individual y mantener con ella un contacto permanente, debe ser, sin embargo, considerada y elaborada como una ciencia completamente aparte, dado que las diversas generaciones de hombres influyen, progresivamente, unas sobre las otras. Siguiendo un punto de vista meramente fisiológico, no es posible estudiar como es debido, esta influencia a cuya valoración debe destinarse el lugar *principal* en la física social"¹⁰⁷.

Veamos, pues, en que contradicciones insolubles caen los que contemplan la sociedad desde este ángulo de miras.

En primer término, por cuanto la "física social" tiene la fisiología individual "por su punto de partida", se halla construida sobre una base netamente *materialista*: en la fisiología no hay lugar para

un criterio *idealista* sobre el objeto. Pero, esta misma física social ha de dedicarse, principalmente, a la valoración de la influencia progresiva de una generación sobre otra. Una generación dada, ejerce influencia sobre la que la sucede, transfiriéndola, tanto los conocimientos que había heredado de las generaciones que la habían antecedido, como también los conocimientos que ella misma había adquirido. La "física social" considera, por consiguiente, la evolución del género humano desde el punto de vista del desarrollo de los conocimientos, y, en general, de la "ilustración" (*lumières*). Este ya es el criterio netamente idealista del siglo XVIII: *las opiniones gobiernan el mundo*. Habiendo "vinculado íntimamente", según aconseja Comte, este criterio idealista con el criterio netamente materialista de la fisiología individual, nos convertimos en *dualistas* de la más pura cepa. Y no hay nada más fácil que seguir de cerca la influencia nociva del dualismo sobre las concepciones sociológicas, aun en las del mismo Comte. Pero, esto no es todo. Pues, ya los pensadores del siglo XVIII habían hecho notar que en el desarrollo de los conocimientos existe cierta vigencia de leyes. Comte es un fuerte partidario de esta última, planteando en primer plano la famosa ley de las tres fases: la teológica, la metafísica y la positivista.

Pero, ¿por qué, entonces, el desarrollo de los conocimientos atraviesa por estas tres fases? "Tal es ya la naturaleza del intelecto humano", replica Comte. Por su naturaleza (*par su nature*), el intelecto humano atraviesa, por doquier donde actúa, tres diversos estados teóricos¹⁰⁸. Excelente; y bien, para estudiar una "naturaleza" tenemos que dirigimos a la fisiología individual, y si esta última no nos proporciona una explicación suficiente, tendremos que referirnos, otra vez más, a las "generaciones", y éstas nos remitirán a la "naturaleza". Esto se llama ciencia, pero aquí no hay ni rastro de ciencia; lo lo hay aquí es solamente un movimiento infinito dentro de un círculo cerrado.

Nuestros sociólogos "subjetivistas", supuestamente originales, sustentan íntegramente el criterio del utopista francés de la década del 20.

"Aún hallándome bajo la influencia de Nozhin —relata el señor Mijailovski, refiriéndose a su persona—, y, en parte, bajo su dirección, me he interesado por las cuestiones relativas a las fronteras de la biología y de la sociología y de la posibilidad de acercarlas... No puedo apreciar, suficientemente la elevada utilidad que me ha reportado el contacto con el círculo de ideas de Nozhin, pero en ellas hubo, de todos modos, mucho de accidental, en parte debido a que en el propio Nozhin estas ideas estaban desarrollándose, en parte, por su poco conocimiento en el campo de las ciencias naturales. Yo he recibido de Nozhin, exactamente, sólo un impulso hacia cierta dirección, pero un impulso vigoroso, terminante y saludable. Sin el propósito de dedicarme especialmente a la biología, he leído sin embargo, mucho por indicación de Nozhin, y como si ello fuese su legado. Esta

nueva corriente de lectura ha proyectado un reflejo original y extraordinariamente cautivante sobre el material, práctico e ideológico que había acumulado antes, material considerable, aun cuando desordenado y, en parte, simplemente inservible.”¹⁰⁹.

El señor Mijailovski hace figurar a Nozhin, en sus esbozos “Alternativamente”, bajo el nombre de Bujartsev. Este “soñaba de una reforma en las ciencias sociales, con ayuda de las ciencias naturales, y ya había elaborado un vasto plan de dicha reforma”. De cuáles fueren los procedimientos de esta actividad reformadora, se pueden ver de lo que sigue. Bujartsev, que se había propuesto traducir del latín al ruso, un extenso tratado de zoología, acompaña la traducción con sus propias acotaciones, en las que se propone “incluir los resultados de todos sus propios trabajos independientes”, y a estas acotaciones hace nuevas notas de carácter “sociológico”. El señor Mijailovski, oficiosamente, da a conocer al lector una de estas notas de segundo orden: “En general, no puedo, en mis complementos a Van der Hoeven, incursionar demasiado en consideraciones y deducciones teóricas con respecto a la aplicación de todas estas cuestiones netamente anatómicas, a la solución de los problemas económicos y sociales. Por eso llamo nuevamente la atención del lector sobre el hecho de que toda mi teoría anatómica y embriológica, tiene por principal objetivo el de hallar las leyes que rigen la fisiología de la sociedad, y, por eso, todas mi posteriores obras se basarán, por supuesto, en los datos científicos expuestos por mí en este libro”¹¹⁰.

La teoría anatómica y embriológica “tiene por principal objetivo ;“el de hallar las leyes que rigen la fisiología de la sociedad”! Eso está dicho muy incoherentemente no obstante, es muy característico de un sociólogo utopista. Construye una teoría anatómica, apoyándose en la cual se propone recetar una serie de “remedios higiénicos” para la sociedad que lo circunda. A estas recetas se reduce; para él, la “fisiología” social. La “fisiología” social de Bujartsev no es, propiamente una “fisiología”, sino la “higiene” que ya conocemos; no es una doctrina de lo que existe, sino una de la que debería existir sobre la base... de la “teoría anatómica y embriológica” del mismo Bujartsev.

Aun cuando Bujartsev está copiado de Nozhin, representa, de todos modos y hasta cierto punto el producto de la creación artística del señor Mijailovski (si es que se puede hablar de creación *artística* en su aplicación a los esbozos mencionados). Por eso es posible que su incoherente acotación tampoco haya existido nunca en la realidad. Si así fuese, esta acotación es tanto más característica para el señor Mijailovski, quien se refiere a ella con gran veneración

“De todos modos me ha tocado encontrar en la literatura un reflejo directo de las ideas del invidable amigo y maestro”, dice Tiomkin, en nombre de quien está hecho el relato. Las ideas de Bujartsev-Nozhin han reflejado y siguen reflejando, al señor Mijailovski.

El señor Mijailovski tiene su propia "fórmula de progreso". Esta fórmula reza: "El progreso es una aproximación gradual a la integridad de los individuos, a una división, más plena y en todos los aspectos, del trabajo entre los órganos y una división, la menor posible, del trabajo entre los hombres. Es inmoral, injusto, nocivo, irracional, todo lo que frena este movimiento. Es moral, justo, racional y útil, solamente lo que reduce la heterogeneidad de la sociedad, aumentado con ello la heterogeneidad de sus diversos miembros individuales"¹¹¹.

¿Cuál es la significación científica de esta fórmula? ¿Explica ella el movimiento histórico de la sociedad? ¿Nos dice cómo se ha realizado este movimiento y por qué se realizó de esta manera y no de otra? En absoluto, pero tampoco este es el "principal objetivo" que se había propuesto. Esta fórmula no nos cuenta del curso que ha seguido la historia, sino del curso que debiera haber seguido para hacerse merecedora de la aprobación del señor Mijailovski. Esta es una "receta higiénica", ideada por un utopista, sobre la base de "exactas investigaciones de las leyes que presiden el desarrollo orgánico". Esto es precisamente lo que había buscado el médico saintsimonista.

... "Hemos dicho que el uso exclusivo, en la sociología del método objetivo sería igual, si ello fuese posible, a sumar arshins* con puds**, de lo cual, a propósito, se deriva, no que el método objetivo debe ser completamente alejado de este campo de investigaciones, sino tan sólo que el control superior debe estar a cargo del método subjetivo"¹¹².

"Este campo de investigaciones" es precisamente la "fisiología" de la *sociedad deseable*, el campo de las utopías. Ni que decir que el uso, en este campo, del "método subjetivo" facilita en mucho la labor del "investigador". Pero este uso no se basa, en absoluto, sobre cualesquiera "leyes", sino en el "encanto de las bellas ficciones". El que se haya entregado una vez a este método no se rebelará más. Ni siquiera contra el empleo en uno y mismo "campo" —ciertamente gozando de derechos distintos—, de ambos métodos, subjetivos y objetivos, aun cuando esta clase de maraña metodológica sea en realidad una verdadera suma de "metros con kilogramos"¹¹³.

* Medida rusa de longitud. (N. del T.).

** Medida rusa de peso. (N. del T.).

Capítulo Cuarto

LA FILOSOFIA IDEALISTA ALEMANA

Los materialistas del siglo XVIII estaban firmemente seguros de haber logrado asestar un golpe de muerte al idealismo. Lo consideraban una teoría caduca y abandonada para siempre. Pero ya a fines del mismo siglo comienza una reacción contra el materialismo, y durante la primera mitad del XIX, el propio materialismo descien- de a la condición de un sistema, al que todos consideran decrépito, de- finitivamente sepultado. El idealismo, no sólo resucita de nuevo, sino que obtiene un desarrollo inaudito, verdaderamente brillante. Para que tal cosa ocurriera, existían, por supuesto, las apropiadas cau- sas sociales, pero, sin examinarlas ahora aquí, sólo analizaremos si el *idealismo* del siglo XIX tuvo ciertas ventajas frente al *materialismo* de la época precedente y, en caso afirmativo, en qué residían dichas ventajas.

El materialismo francés había revelado una sorprendente e increíble debilidad, cada vez que debió enfrentarse con los problemas de la evo- lución en la Naturaleza o en la Historia. Tomemos, aunque más no sea, el problema del *origen del hombre*. Aun cuando el pensamiento acerca de la evolución gradual de esta especie no les parecía a los materia- listas algo "contradictorio", consideraban, sin embargo semejante "conjetura" muy poco probable. Los autores de "*Système de la nature*" (véase el capítulo sexto de la primera parte), dicen que si alguien se hubiese rebelado contra semejante conjetura, si alguien hubiese replicado "que la naturaleza actúa con ayuda de cierto con- junto de leyes generales e inmutables", y añadiese, además, que "el hombre, el cuadrúpedo, el pez, el insecto, el vegetal, etc, existen desde los siglos y permanecen eternamente inmutables", los autores de la obra antes mencionada "tampoco se hubieran opuesto a esto". Sólo harían notar que tampoco esta concepción estaba en contradicción con las verdades que ellos expusieron. "El hombre no puede saberlo todo; no puede conocer su origen", esto es todo lo que, en defini- tiva, dicen los autores del libro mencionado con respecto a este im- portante problema.

Helvecio, al parecer, estuvo más inclinado a la idea de la evolu- ción gradual del hombre. "La materia es eterna, pero sus formas cam-

bian", hace notar, recordando que tampoco ahora el género humano varía de aspecto por la acción del clima¹¹⁴. En general, considera incluso mutables todas las especies animales. Pero este pensamiento razonable lo formula de un modo harto extraño. Según él resulta que las causas de la "disparidad entre las diversas especies de animales y vegetales radican, ya en la peculiaridad de su *embrión*, o en la diferencia del medio ambiente que las circunda, o en la diferencia de su crianza"¹¹⁵.

La *herencia* excluye, así, la *mutabilidad*, y viceversa. Una vez que hemos aceptado la teoría de la variabilidad, tenemos que presuponer, por consiguiente, que de cada "embrión" determinado puede obtenerse, existiendo las condiciones adecuadas, cualquier animal o vegetal: del embrión de un roble, por ejemplo, un toro o una jirafa. Por supuesto que *semejante* "conjetura" no pudo arrojar ninguna luz sobre el problema del origen de las especies, y Helvecio mismo, una vez que la emitió de pasada, no volvió a hablar más ni una vez más de ella.

Los materialistas franceses no supieron explicar bien los fenómenos del desarrollo *social*. Los diferentes sistemas "legislativos" los presentan exclusivamente como el fruto de la actividad creadora consciente de los "legisladores"; los diversos sistemas religiosos, como fruto de la astucia de los sacerdotes, etc.

Esta impotencia del materialismo francés, frente a los problemas del desarrollo en la naturaleza y en la historia empobrecía su contenido filosófico. En la teoría de la naturaleza, este contenido se reducía a la lucha contra el concepto unilateral de los *dualistas* acerca de la materia; en la teoría del hombre, este contenido se circunscribía a la repetición infinita y a algunas variaciones de la tesis de Locke: *no existen ideas innatas*. Por más útil que fuese esta repetición en la lucha contra las teorías morales y políticas caducas, hubiera podido tener un valor científico serio, si los materialistas hubiesen logrado emplear su concepto para explicar el desarrollo espiritual de la especie humana. Ya hemos dicho antes que los materialistas franceses habían hecho algunas tentativas muy notables en esta dirección (es decir, y precisando, por Helvecio), pero que habían terminado con un fracaso. (Si hubiesen tenido éxito, el materialismo francés se hubiera encontrado muy fortificado en los problemas del desarrollo). Pero los materialistas, en su concepción de la historia, se situaron en un punto de vista netamente idealista: *las opiniones gobiernan el mundo*. Sólo de vez en cuando, muy raramente, el materialismo irrumpía en sus razonamientos históricos, en forma de acotaciones acerca de que un solo átomo juguetón cualquiera que cayera en la cabeza de un "legislador" y ocasionara en ella un trastorno en las funciones cerebrales, hubiera podido, por siglos enteros, cambiar el curso de la historia. En el fondo, este materialismo fue un *fatalismo* que no dejaba lugar para la previsión de los acontecimientos, o sea, dicho

de otro modo, no dejaba lugar para la actividad histórica consciente del pensamiento individual.

No es de sorprenderse, por eso, que a hombres capaces y talentosos, no incorporados a la lucha de las fuerzas sociales, en la que el materialismo era una terrible arma teórica del partido de extrema izquierda, esta doctrina les pareciera *seca, tenebrosa, funesta*. Así la calificó, por ejemplo, Goethe¹¹⁶. Para que ese reproche dejara de ser merecido, el materialismo hubiese tenido que abandonar los razonamientos secos y abstractos, e intentar comprender y explicar, desde un nuevo punto de vista, la "vida viva", la compleja y multicolor cadena de los fenómenos concretos... Pero, en su forma de aquel entonces no fue capaz de resolver esta gran tarea, y la *filosofía idealista* se apoderó de ella.

En el proceso de desarrollo de esta filosofía, el sistema hegeliano constituye el eslabón principal y su coronamiento, motivo por el cual, en nuestra exposición, a él preferentemente nos referiremos.

Hegel calificaba de *metafísica*, la concepción de los pensadores —no importa sean estos idealistas o materialistas—, que, incapaces de comprender el proceso de evolución de los fenómenos, por fuerza los conciben y los explican como petrificados, inconexos, incapaces de pasar del uno al otro. A esta concepción contraponía la *dialéctica*, que estudia los fenómenos, precisamente en su desarrollo y, por consiguiente, en su conexión mutua.

La dialéctica, según Hegel, forma *el principio de toda vida*. No raras veces se encuentran personas que, después de haber emitido cierta opinión abstracta, reconocen de buenas ganas que, posiblemente, se habían equivocado y que puede ser que la opinión correcta sea la opuesta a la de ellas. Esta gente bien educada, está saturada hasta la médula de "tolerancia". "Vivir y dejar vivir", dicen a su propio entendimiento. La dialéctica no tiene nada de común con la indulgencia escéptica de la gente mundana, pero sabe reconciliar los criterios abstractos directamente opuestos. El hombre es mortal, decimos, considerando la muerte como algo que se encuentra arraigado en las circunstancias externas y completamente ajeno a la naturaleza del hombre vivo. Resulta que el hombre posee dos peculiaridades: primera, la de ser vivo, y segunda, también la de ser mortal. Pero, con un examen posterior y más cercano, vemos que la *vida* misma lleva implícitos los embriones de la *muerte*. Y que, en general, todo fenómeno es contradictorio, en el sentido de que de sí mismo viene desarrollando los elementos que, tarde o temprano, han de poner término a su existencia y la convertirán en su propio contrario. Todo fluye, todo cambia, y no hay fuerza capaz de detener este perenne fluir, suspender este perpetuo movimiento; no hay fuerza que pueda oponerse a la dialéctica de los fenómenos. Goethe personifica la dialéctica en forma de un espíritu¹¹⁷:

*In Lebensfluthen, in Thatensturm
Wall' ich auf und ab*

*Webe hin und her
 Geburt und Grab -
 Ein ewiges Meer
 Ein wechselnd Weben,
 Ein glühend Leben,
 So schaff'ich am sausen den Webstuhl der Zeit
 Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid* ¹¹⁸

En un momento dado, un cuerpo en movimiento se halla en un determinado punto, pero, al mismo tiempo ya está fuera de él, de lo contrario, si se hallara tan sólo en dicho punto, se convertiría, a lo menos en este instante, en algo *inmóvil*. Todo movimiento es un proceso dialéctico, una viva contradicción, y, puesto que no hay ni un sólo fenómeno de la naturaleza que, al explicarlo, no tengamos que recurrir, en última instancia, al movimiento, hay que convenir con Hegel que había dicho que la *dialéctica constituye el alma de todo conocimiento científico*. Y lo dicho se refiere no solamente al conocimiento de la Naturaleza. Por ejemplo, el viejo aforismo de *summum jus summa injuria* ¹¹⁹, ¿qué significación tiene? ¿Acaso que cuando más correctamente estamos procediendo, rindiendo tributo al derecho, al mismo tiempo la desobedecemos? No, razonar así sólo puede "la experiencia vulgar, mentalidad de estúpidos". Este aforismo significa que todo derecho abstracto, al llegar a su lógico final, se convierte en una arbitrariedad, esto es, en su propio contrario. "El mercader de Venecia", de Shakespeare, puede servir de brillante ilustración para nuestro caso ¹²⁰. Fijaos ahora en un fenómeno de carácter económico. ¿Cuál es el lógico final de la "libre competencia"? Cada empresario tiende a abatir a sus competidores a fin de quedar él, dueño único del mercado. Y no raras veces, por supuesto, sucede que algún Rothschild o algún Vanderbilt, logra llevar felizmente a la práctica esta tendencia. Pero ello está mostrando que la libre competencia desemboca en el monopolio, esto es, en su propio contrario. O mirad a qué conduce el llamado *principio de la propiedad basado en el trabajo*, que tanto ensalza nuestra literatura populista. A mí me pertenece sólo lo que he creado con mi trabajo. Ello no puede ser más justo. Pero tampoco es menos equitativo cuando de una cosa que yo he creado, hago el uso que se me antoja: la utilizo para mí mismo o la permuto por otra cosa que, por algún motivo, deseo más. Exactamente justo es también, finalmente, el que yo de otra vez el uso que se me antoja a la cosa permutada, por serme más grato, mejor y más conveniente. Supongamos ahora que yo había vendido un producto de mi propio trabajo, y por el dinero obtenido he contratado a un trabajador asalariado, o sea, he comprado la fuerza de trabajo ajena. Haciendo uso de esta mano de obra ajena, llego a ser el dueño de un valor que es considerablemente superior al del que yo he gastado para comprarlo. Esto, por un lado, es muy justo, puesto que todos habían ya reconocido que yo puedo hacer uso de una cosa permutada, según me sea mejor y más conveniente; pero, por el otro, esto es muy injusto, por cuanto

estoy explotando el trabajo ajeno, negando, así, el principio que forma la base de mi concepto de justicia. La propiedad que yo he adquirido con mi trabajo personal, me produce una propiedad creada por el trabajo de otro. *Summum jus summa injuria*. Y es la propia fuerza de las cosas, la que da luz a tal *injuria* en la economía de casi cada artesano adinerado de casi cada agricultor floreciente ¹²¹.

Así, pues, cada fenómeno, por la acción de las mismas fuerzas que condicionan su existencia, tarde o temprano, pero ineludiblemente, se convierte en su propio contrario.

Habíamos dicho que la filosofía idealista alemana contemplaba todos los fenómenos desde el ángulo de miras de su desarrollo y que ello equivale a verlos en forma *dialéctica*. Hay que hacer notar que los metafísicos se muestran capaces de tergiversar la propia doctrina relativa al desarrollo. Aseveran que ni en la naturaleza, ni en la historia existen saltos. Cuando hablan del nacimiento de cualquier fenómeno o institución social, presentan la cosa de modo como si ese fenómeno o institución fuese, en algún otro tiempo sumamente pequeño, totalmente imperceptible y después ha ido creciendo paulatinamente. Cuando se trata de la destrucción del mismo fenómeno e institución, se presupone, por el contrario, su gradual disminución que va prolongándose hasta que se vuelve totalmente imperceptible en virtud de sus propias proporciones microscópicas. El desarrollo, explicado de este modo, igualmente no explica nada. Presupone la existencia de los mismos fenómenos a los que debe explicar, y sólo toma en consideración los cambios cuantitativos que en ellos se efectúan. El imperio del raciocinio metafísico había sido, en algún otro tiempo tan vigoroso en las ciencias naturales, que muchos naturalistas no habían podido imaginarse de otro modo el desarrollo, sino precisamente en forma de tal gradual aumento o disminución de las proporciones del fenómeno estudiado. Aun cuando, desde los tiempos de Harvey se había reconocido que "*todo lo vivo se desarrolla a partir del huevo*", evidentemente, tal desarrollo a partir del huevo no estaba vinculado a ninguna imagen exacta. Y el descubrimiento del espermatozoo, sirvió de inmediato de motivo para dar a luz una teoría, según la cual, ya la célula espermática encerraba un animal plasmado, completamente desarrollado pero microscópicamente pequeño, de modo que todo su "*desarrollo*" se reducía al crecimiento. Completamente así razonan ahora los ancianos juiciosos, y entre ellos muchos famosos sociólogos-evolucionistas europeos acerca del "*desarrollo*", por ejemplo, de las instituciones políticas: la historia no da saltos; *va piano*...

La filosofía idealista alemana se sublevó terminantemente contra este desfigurado concepto relativo al desarrollo. Hegel lo había ridiculizado sarcásticamente, probando en forma irrefutable, que tanto en la naturaleza, como también en la sociedad humana, los saltos constituyen un factor tan necesario en el desarrollo, como los cambios cuantitativos graduales. "Los cambios del ser —dice— no residen

solamente en que una cantidad se transforma en otra, sino también en que la calidad pasa a la cantidad y, por el contrario; cada uno de los tránsitos de este último género forma una *solución de continuidad* (*ein Abbrechen des Allmählichen*), suministrando al fenómeno un nuevo aspecto, cualitativamente distinto del anterior. Así, el agua, al congelarse, no se vuelve sólida de modo gradual... sino de golpe; que, ya habiéndose enfriado hasta el punto de congelación, sigue siendo líquida, si sólo conserva un estado de quietud, pero que entonces basta la más leve sacudida para que se vuelva de golpe sólida... En el mundo de los fenómenos morales también tienen lugar los tránsitos de lo cuantitativo a lo cualitativo, o, dicho en otras palabras, las diferencias en las cualidades también se fundamentan en diferencias cuantitativas. Así, un *poquito menos*, un *poquito más*, forma la frontera donde la imprudencia deja de ser tal para convertirse en algo completamente distinto, en delito... Así, los Estados, teniendo las demás condiciones iguales, obtienen un carácter cualitativamente distinto tan sólo a consecuencia de las diferencias existentes en la cantidad. Las leyes dadas y la estructura del Estado dada, adquieren una significación completamente distinta al extenderse el territorio de dicho Estado o el aumento del número de sus ciudadanos...''¹²².

Los naturalistas contemporáneos saben excelentemente cómo los cambios de cantidad conducen frecuentemente a los de calidad. ¿Por qué una parte del espectro solar nos produce la sensación del rojo, otra, del verde, etc? La física replica que aquí todo reside en el número de oscilaciones de las partículas del éter. Se sabe que este número va cambiando para cada color espectral, aumentando desde el rojo hasta el violeta. Eso no es todo. La tensión del calor en el espectro va en aumento a medida de su acercamiento a la zona exterior de la banda roja y llega al grado más alto a cierta distancia de ella por la salida del espectro. Resulta que en el espectro existe una clase especial de rayos que ya no dan luz y sólo calor. También en este caso, dice la física, que la calidad de los rayos cambia a consecuencia del cambio del número de oscilaciones de las partículas del éter.

Pero aun esto no es todo. Los rayos solares producen cierto efecto químico, como lo muestra, por ejemplo, las materias que se destiñen al sol. Los rayos violetas y los llamados ultra-violetas son los que se distinguen con la mayor fuerza química; estos rayos ya no nos producen sensación luminosa. La diferencia en la acción química de los rayos solares se explica, una vez más, no por otra cosa sino por las diferencias existentes en las oscilaciones de las partículas del éter: *la cantidad pasa a calidad*.

La química lo confirma también. El ozono tiene otras peculiaridades que el oxígeno común. ¿De dónde procede esta diferencia? La molécula del ozono tiene un número distinto de átomos que la del oxígeno ordinario. Tenemos tres compuestos de hidrocarburo: CH₄ (gas palúdico), C₂H₆ (dimetilo) y C₃H₈ (metilo-etilo). Todos ellos están integrados siguiendo la fórmula de n átomos de oxígeno y $2n + 2$

átomos de hidrógeno. Si n es igual a 1 tenemos gas palustre; sin n es igual a 2, tenemos dimetilo; si n es igual a 3, tenemos metilo-etilo. Así, pues, se van componiendo series enteras de cuya significación puede hablar cualquier químico, y todas estas series corroboran unánimemente el postulado de los antiguos idealistas dialécticos: *la cantidad pasa a calidad*.

Ahora ya estamos enterados de los principales signos distintivos del raciocinio dialéctico, pero el lector no se siente satisfecho. Pero, ¿dónde está, pues, la famosa *triada* —pregunta— la triada que encierra, como sabe, toda la esencia de la dialéctica hegeliana? Perdónese, lector, no hemos mencionado la triada, por la sencilla razón de que *ella no desempeña, ni muchísimo menos el papel que en Hegel se le atribuye*, por gente que no tienen noción de la filosofía de este gran pensador, que la habían estudiado, digamos por caso, por el “*manual de derecho penal*” del señor Spasovich¹²³. Esta gente frívola, llena de santa simpleza, está convencida de que todos los argumentos del idealista alemán quedaron reducidos a referencias a la triada; que cualquiera fuera la dificultad con que haya tropezado este anciano, la dejaba, con una sonrisa serena, para que otros se rompieran con ella sus pobres cabezas “profanas”, y que él mismo construyó de inmediato un silogismo: todos los fenómenos se efectúan según una triada; yo estoy frente a un fenómeno; por consiguiente, recurriré a la triada¹²⁴. Esto es simplemente una *frustrería insensata*, como se expresa uno de los personajes de Karonin, o *charla desnaturalizada*, si agrada más la expresión de Schedrin. En ninguno de los 18 tomos de las obras de Hegel, la “*triada*” ni una sola vez desempeña el papel de *argumento*, y quien conozca, aunque sea algo, su doctrina filosófica, comprenderá que *en modo alguno podía haberlo desempeñado*. Para Hegel, la triada tiene el mismo valor que la tuvo ya para Fichte, cuya filosofía difiere sustancialmente de la hegeliana. Se entiende que sólo un ignorante rematado puede considerar como principal signo distintivo de un solo sistema filosófico a un indicio, peculiar, *por lo menos*, de dos sistemas completamente diferentes.

Lamentamos mucho que la triada nos haya desviado de nuestra exposición, pero, ya que hemos comenzado a hablar de ella, tenemos que terminar. Veamos, pues, qué clase de pájaro es.

Todo fenómeno, habiéndose desarrollado hasta el final, se convierte en su propio contrario; pero, puesto que el nuevo, opuesto al primer fenómeno, a su vez también se transforma en su contrario, la tercera fase del desarrollo tiene una *similitud formal con el primero*. Por ahora dejemos la cuestión de que hasta qué punto tal curso del desarrollo corresponde a la realidad; admitamos que la gente se había equivocado habiendo creído que sí, que correspondía enteramente. Pero, de todos modos, está claro que la “*triada*” tan sólo se *deriva* de uno de los postulados de Hegel, pero que no le sirve, en absoluto, de tesis fundamental. Esta es una diferencia sumamente sustancial, por cuanto si la triada figurase como proposición funda-

mental, bajo su sombra hubiera podido buscar protección la gente que le imputan un papel tan importante. Pero dado que no figura como tal solamente ocultarse detrás de ella la gente que "*habían oído sonar campanas, pero no saben dónde*".

De por sí se entiende que el estado de cosas no se hubiera modificado sustancialmente, si los dialécticos, sin ocultarse detrás de la "tríada", ante el "más mínimo peligro", se escondieran "bajo la sombra" del postulado que afirma que todo fenómeno se convierte en su propio contrario. Pero los dialécticos jamás habían procedido así, y no lo habían hecho debido a que el postulado señalado no agota, ni mucho menos, su concepción con respecto al desarrollo de los fenómenos. Los dialécticos, además, dicen, por ejemplo, que en el proceso del desarrollo, la cantidad pasa a la calidad, y ésta a aquélla. Por consiguiente, tienen que tomar en consideración, tanto el aspecto cualitativo, como cuantitativo del proceso; y ello presupone una actitud atenta frente a su curso *real, efectivo*; y esto significa que ellos no se dan por satisfechos con las *deducciones abstractas de postulados abstractos*, o, a lo menos, no deben contentarse con tales deducciones, si es que quieren permanecer leales a su propia concepción del mundo.

"En cada página de sus obras, Hegel señalaba, constante e incesantemente, que la filosofía es idéntica con el *conjunto de lo empírico*, que la filosofía no exige nada con tanta insistencia como el ahondar en las ciencias empíricas... Un material práctico, sin un pensamiento, tan sólo tiene un valor relativo, mientras que el pensamiento sin el material práctico es una simple quimera... La filosofía es la *conciencia*, a la que llegan las ciencias empíricas con respecto a sí mismas. Ella no puede ser otra cosa" ¹²⁵.

He aquí el criterio que con respecto a la tarea de un investigador-pensador, había deducido Lasalle del estudio de la filosofía hegeliana; los filósofos deben ser especialistas entendidos en las ciencias a las que desean prestar ayuda, para adquirir la "conciencia de sí mismas". Parece ser que entre el estudio especial de una materia, y la charlatanería irreflexiva para gloria de la "tríada", hay una gran distancia. Y que no nos digan que Lasalle no fue un auténtico hegeliano, que pertenece a los "izquierdistas" y que reprochaba enérgicamente a los "derechistas" el haberse éstos dedicado únicamente a construcciones abstractas. Pues el hambre nos dice sin rodeos haber asimilado su opinión directamente de Hegel.

Además, es posible que vayan a querer recusar el testimonio del autor de "Sistema de derechos adquiridos", igual que se rechaza en los tribunales los testimonios de familiares. No nos vamos a poner a discutir eso, ni a contradecir, solamente vamos a citar, como testigo, a un hombre completamente ajeno, el autor de "Bosquejos del período de Gogol".

Rogamos prestar atención: el testigo hablará extensa, y como es habitual en él sensatamente.

"Somos tan poco adéptos de Hegel como lo somos de Descartes o de Aristóteles. Hoy Hegel ya pertenece a la historia, el tiempo actual

tiene otra filosofía y ve bien los defectos del sistema hegeliano; pero haye que reconocer que los principios expuestos por Hegel, efectivamente estaban muy próximos de la verdad, y algunos de sus aspectos habían sido expuestos, por este pensador, con un vigor verdaderamente sorprendente. De estas verdades, algunas constituyen el mérito personal de Hegel. Las otras, aún cuando no son patrimonio exclusivo de su sistema, ya que lo son de toda la filosofía alemana a comenar desde Kant y Fichte, tienen la virtud de que nadie antes que él las había formulado con tanta nitidez y proferido con tanto vigor, como Hegel en su sistema.

Señalaremos, ante todo, el principio más fructífero de todo progreso, el que, tan expresiva y espléndidamente distingue a la filosofía alemana, en general, y, sobre todo, al sistema de Hegel, de los criterios hipócritas y pusilánimes que habían imperado en esa época (principios del siglo XIX) entre franceses e ingleses: "La verdad es el objetivo supremo del raciocinio, busquen la verdad, ya que en ella reside el bien; no importa cual fuera la verdad, ella está mejor de todo lo no verdadero; el primer deber de un pensador es no retroceder ante ningunos resultados; debe estar dispuesto a sacrificar sus más favoritas opiniones a la verdad. El error es la fuente de toda perdición; la verdad es el bien supremo y la fuente de todos los demás bienes". Para apreciar la excepcional importancia de esta demanda, común de toda la filosofía alemana, iniciada desde Kant, pero pronunciada con particular energía por Hegel, es menester recordar las extrañas y estrechas condiciones que habían limitado la verdad del pensador de otras escuelas de aquel entonces; no se dispusieron a filosofar sino para "justificar sus queridas convicciones", esto es, no buscaban la verdad, sino un punto de apoyo para sus prejuicios; cada uno tomaba de la verdad sólo lo que le agradaba y rechazaba toda verdad que no le era agradable, habiendo reconocido descaradamente que un extravío agradable le parecía muchísimo mejor que una verdad imparcial. Esta manera de preocuparse, no por la verdad, sino para corroborar los prejuicios gratos, fue aprobado por los filósofos alemanes (sobre todo Hegel) "raciocinio subjetivo". (¡ Por todos los Santos! ¿ No sería por eso que nuestros pensadores subjetivistas tildan a Hegel de escolástico? *El autor*). Un filosofar por placer personal, y no para la necesidad viva de la verdad. Hegel puso rudamente al desnudo este entretenimiento hueco y nocivo (¡ Oíd! ¡ Oíd!). Hegel, como medio preventivo necesario contra la tentación de rehusar la verdad, para complacer los deseos personales y filosofar por placer personal, y no para la necesidad viva de la verdad. Hegel puso rudamente al desnudo este entretenimiento hueco y nocivo (¡ Oíd! ¡ Oíd!). Hegel, como medio preventivo necesario contra la tentación de rehusar la verdad, para complacer los deseos personales y los prejuicios, presentó el famoso "método dialéctico del pensamiento". La esencia de este último radica en que el pensador no debe darse por satisfecho con cualquier deducción positiva, sino que ha de inquirir si el objeto sobre el cual piensa, no posee cualidades y fuerzas opuestas a las que exhibe a primera vista. De este modo, el pensador

se veía en la necesidad de pasar revista de todos los aspectos del objeto, y la verdad aparecía, como resultado de la lucha de todas las clases posibles de opiniones opuestas. De esta manera, en lugar de los anteriores conceptos unilaterales acerca del objeto, aparecía, poco a poco, una investigación plena, en todos los aspectos y se formaba una noción viva acerca de todas las cualidades efectivas del objeto. Explicar la realidad, se convirtió en el deber esencial del raciocinio filosófico. De aquí nace la extraordinaria atención que se presta a la realidad, de la cual antes no se pensaba mucho, deformándola descaradamente, para comodidad de los propios perjuicios unilaterales. (*¡De te fabula narratur!*)¹²⁷. Así pues, la investigación concienzuda e infatigable ocupó el lugar de las anteriores interpretaciones caprichosas. Pero, en realidad, todo depende de las circunstancias, de las condiciones del lugar y del tiempo. Por esta razón Hegel reconocía que las anteriores frases comunes con las que se juzgaba acerca del bien y el mal, sin examinar las circunstancias y causas del nacimiento del fenómeno dado, estas sentencias abstractas, comunes, no eran satisfactorias: cada objeto, cada fenómeno tiene su propio valor, y juzgar acerca de este último, debe hacerse por la consideración de las circunstancias entre las cuales dicho fenómeno existe; esta norma tuvo su expresión en la fórmula de "no hay una verdad abstracta; la verdad es concreta", esto es, se puede pronunciar un determinado juicio solamente acerca de un hecho concreto, después de haber examinado todas las circunstancias de los cuales este hecho depende¹²⁸.

Así tenemos que, por un lado, se nos dice que el rasgo distintivo de la filosofía hegeliana era la investigación más atenta de la realidad, la actitud más concienzuda frente a todo objeto; su estudio en medio de sus condiciones de vida efectivas con todas las circunstancias del tiempo y del lugar que condicionan o acompañan su existencia. En este caso, la deposición de N. G. Chernishevski es idéntica a la de F. Lasalle. Pero, por el otro lado, se nos quiere hacer creer que esta filosofía fue un escolasticismo hueco, toda el alma de la cual residía en el uso sofisticado de la "tríada". La deposición del señor Mijailovski, en este caso, concuerda completamente con la del señor V. V. y de toda una legión de otros escritores rusos contemporáneos. ¿Cómo se explica esta discrepancia entre los testigos? Explíquese la como les plazca, pero no olviden que Lasalle y el autor de "Bosquejos del período de Gogol", conocían la filosofía de la que hablaban, mientras que los señores Mijailovski, V. V. y consortes, seguramente no se tomaron el trabajo de estudiar, aunque no fuera, más que una sola obra cualquiera de Hegel.

Y tomen en cuenta que al caracterizar el raciocinio dialéctico, el autor de los "Bosquejos", ni con una sola palabra había mencionado la tríada. ¿Cómo es posible que no haya visto al mismo elefante, que el señor Mijailovski y compañía, tan obstinada y solemnemente, presentaban con tanta ostentación a todos los papanatas? Una vez más: no olviden que el autor de los "Bosquejos del período de Gogol" conocía la filosofía de Hegel, mientras que el señor Mijailovski y compañía, no tienen de ella ni la más mínima noción.

Puede ser que al lector le plazca que le recordemos algunos otros comentarios del autor de "Bosquejos del período de Gogol" con respecto a Hegel. Pueda ser que ¿nos señalara el famoso artículo "*Crítica de los prejuicios filosóficos contra la agricultura comunal*"? En este artículo se habla, precisamente de la tríada y, al parecer, es presentada como la principal manía del idealista alemán. *Pero ello es solamente "al parecer"*. El autor, al discurrir sobre la historia de la propiedad, afirma que en la fase tercera, la superior, de su desarrollo, ella retorna a su punto de partida, o sea, que la propiedad privada del suelo y de los medios de producción, ceden el lugar a la social. Tal retorno —dice—, es una ley general que se manifiesta en todo proceso de desarrollo. Los argumentos del autor, en el caso dado, no son, efectivamente, sino una referencia a la tríada. Y en ello reside su defecto sustancial: *son abstractos*; el desarrollo de la propiedad es examinado al margen de su relación con las condiciones históricas concretas; por eso, también los argumentos del autor son ingeniosos, brillantes, pero no convincentes; sólo sorprenden, asombran, pero no convencen. Pero, ¿es Hegel el que tiene la culpa de esta diferencia de la argumentación del autor de "*Crítica de los prejuicios filosóficos*"? Si el autor hubiera examinado el objeto precisamente tal como Hegel, según sus propias palabras, aconsejaba examinar todos los objetos, es decir, situándose sobre el suelo de la realidad, ponderando todas las condiciones concretas, todas las circunstancias del tiempo y del lugar, ¿creen que su argumentación hubiera sido abstracta? Parece que no; parece que en tal caso no hubiera habido, precisamente, en el artículo la deficiencia que hemos señalado. Pero, en tal caso, ¿qué es lo que dio vida a esta deficiencia? El hecho de que el autor del artículo "*Crítica de los prejuicios filosóficos contra la agricultura comunal*", al refutar los argumentos abstractos de sus adversarios, echó en olvido los buenos consejos de Hegel, *resultó ser desleal al método del pensador a quien él había invocado*. Lamentamos que en una obra polémica haya cometido tal error. Pero una vez más, ¿tiene la culpa Hegel de que, en este caso, el autor de "*Crítica de los prejuicios filosóficos*" no se haya mostrado capaz de hacer uso de su método? ¿Desde cuándo se valoran los sistemas filosóficos, no por su contenido intrínseco, sino por los errores que suelen cometer las gentes que los invocan?

Y una vez más, a pesar de la insistencia del autor de los mencionados artículos, invoca la tríada, pero tampoco allí la presenta como la principal manía del método dialéctico; también allí; la tríada es, para él, no un fundamento, sino tal vez algo así como un efecto irrefutable. El fundamento, el rasgo, distintivo principal de la dialéctica, lo señala en las siguientes palabras: "*El cambio eterno de las formas, la reprobación perpetua de la forma, nacida por cierto contenido o tendencia, a consecuencia del acrecentamiento de dicha tendencia, del desarrollo superior de dicho contenido...* quien haya comprendido esta ley grandiosa, perpetua, universal, quien haya aprendido a em-

plearla a todo fenómeno ¡oh!, con qué serenidad calificará con probabilidad de éxito lo que a otros les produce confusión, etc”¹³¹.

“El cambio eterno de las formas, la reprobación perpetua de la forma, nacida por cierto contenido”... los dialécticos, efectivamente, consideran tal cambio, tal “reprobación de las formas”, como una ley grandiosa, perpetua, universal. Esta convicción no la comparten, en la actualidad, con los dialécticos solamente los representantes de algunas ramas de la ciencia social, carentes de valor para mirar directamente la verdad de frente, y que se esfuerzan por mantener, aunque sea con ayuda de extravíos, sus queridos prejuicios. Con tanta más razón hemos de apreciar los méritos de los grandes idealistas alemanes, que ya desde los principios mismos del presente siglo repitieran incesantemente, acerca del cambio eterno de las formas, de su perpetua reprobación, como resultado del acrecentamiento del contenido que había dado vida a estas formas.

Antes habíamos dejado un “*por ahora*” sin examinar la cuestión acerca de que si es exacto que todo fenómeno se convierte, como lo pensaban los idealistas dialécticos alemanes, en su propio contrario. Ahora, así lo esperamos, el lector habrá de concordar con nosotros que, esta cuestión, propiamente hablando, se puede dejar de examinar *en absoluto*. Cuando empleen el método dialéctico al estudio de los fenómenos es menester que recuerden que *las formas cambian eternamente como resultado “del superior desarrollo de su contenido”*. Este proceso de reprobación de las formas lo deben seguir observando en toda su plenitud, si es que quieren agotar el objeto. Pero si la nueva forma habrá de ser opuesta a la vieja, esto lo mostrará la experiencia, y saberlo por anticipado no tiene, absolutamente, ninguna importancia. Es cierto que, precisamente, sobre la base de la experiencia histórica de la humanidad, todo jurista entendido en la materia dirá que toda institución jurídica, tarde o temprano, se convierte en su propio contrario: hoy esta institución facilita la satisfacción de ciertas necesidades sociales; hoy es útil, necesaria, precisamente ante la vista de estas necesidades. Después comienza a ser cada vez peor y peor para satisfacer esas necesidades; finalmente se convierte en un *estorbo* para su satisfacción: de *necesaria* se convierte en *perjudicial* y entonces queda destruida. Tomen lo que quieran —la historia de la literatura o la de las especies—, y, por doquier donde hay desarrollo verán idéntica dialéctica. Pero, de todos modos, si hubiera alguien que, queriendo penetrar en la esencia del proceso dialéctico, comenzará, precisamente, por la verificación de la teoría de los *contrarios de los fenómenos*, que se encuentran situados unos al lado de otros en cada proceso dado de desarrollo, habría abordado la cuestión desde el punto menos adecuado.

En la elección del ángulo de miras para tal verificación, siempre hubiera tendo mucho de *arbitrario*. Hay que abordar esta cuestión desde su costado objetivo, dicho en otras palabras, hay que adquirir claridad acerca de ¿qué es el cambio ineludible de las formas,

condicionado por el desarrollo del contenido dado? Es el mismo pensamiento expresado con otras palabras. Pero al verificarlo, ya no queca lugar para lo arbitrario, dado que el punto de vista del investigador, está determinado por el *carácter mismo de las formas y del contenido*.

Según palabras de Engels, el mérito de Hegel reside en haber sido el primero en abordar todos los fenómenos desde el ángulo de miras de su *desarrollo*, desde el punto de vista de su nacimiento y muerte¹³². “Si fue el primero en hacerlo es una cuestión que se presta a ser discutida —dice el señor Mijailovski—, pero, en todo caso, no fue el último, y las actuales teorías de desarrollo —el evolucionismo de Spencer, el darwinismo, las ideas de desarrollo en la sicología, en la física, en la geología, etc.—, no tienen nada en común con el hegelianismo”¹³³.

Si las ciencias naturales actuales vienen confirmando a cada paso la genial idea de Hegel relativa al tránsito de la cantidad a calidad, ¿se puede, acaso, decir, que ella no tiene nada en común con el hegelianismo? Ciertamente, Hegel no fue el “último” de los que hablaban de este tránsito, pero ello se debe, precisamente, a la misma causa, por la cual Darwin no fue el último de las personas que hablaban de la variabilidad de las especies, ni Newton, el último de los newtonistas. ¿Qué quiere que le haga? ¡Tal es ya el curso de desarrollo del intelecto humano! Enuncien un *pensamiento correcto* y seguro que no será el “último” de los que lo defiendan; digan una estupidez, y aun cuando la gente se encariña con ella, corren, aún así, el riesgo de ser el “último” de sus defensores y depositarios. Así, a nuestro modesto juicio, el señor Mijailovski corre el fuerte riesgo de ser el “último” partidario del “método subjetivo en la sociología”. Hablando con franqueza, no vemos motivo para afligirnos de tal curso de desarrollo de la razón.

Proponemos al señor Mijailovski según quien “se presta a ser discutido” todo en el mundo y mucho más, que refute la siguiente tesis nuestra; por doquier donde aparece la idea de desarrollo, —“en la sicología, en la física, en la geología, etc.”—, ésta, infaliblemente tiene mucho “de común con el hegelianismo”, esto es, en cada teoría de desarrollo moderna, se vienen repitiendo algunos postulados generales de Hegel. Decimos *algunos* y no *todos*, debido a que muchos de los evolucionistas contemporáneos, carentes de la adecuada formación filosófica, entienden la “evolución” de un modo *abstracto, unilateral*. Ejemplo: los señores, mencionados anteriormente, que aseveran que ni la naturaleza, ni la historia hacen saltos. Esta gente sacaría mucho provecho al conocer la *lógica* de Hegel. Que nos refute el señor Mijailovski, pero que no olvide que tampoco es posible refutarnos conociendo a Hegel tan sólo por el “Manual de derecho penal” del señor Spasovich, ni siquiera por la “Historia de la filosofía” de Lewis. Hay que tomarse el trabajo de estudiar al propio Hegel.

Al decir que las teorías contemporáneas de los evolucionistas siempre tienen mucho “de común con el hegelianismo”, no afirmamos con

ello que los actuales evolucionistas hayan asimilado de Hegel sus criterios. Totalmente al contrario. Muy a menudo tienen de él una idea tan errónea como la del señor Mijailovski. Y si, pese a ello, sus teorías aunque en parte —y precisamente allí donde muestran ser correcta— constituyen una nueva ilustración del “hegelianismo”. Este hecho no hace sino acentuar el sorprendente vigor del pensamiento del idealista alemán: gente que jamás lo había leído, se ven obligadas, por la fuerza de los hechos, por el evidente sentido de la “realidad”, a hablar como hablaba él. Un mayor triunfo para un filósofo no se puede ni idear, mientras sus *lectores* lo pasan por alto, la *vida* corrobora sus criterios.

Hasta ahora aún es difícil decir hasta qué punto los criterios de los idealistas alemanes habían ejercido la correspondiente influencia sobre las ciencias naturales germanas. Aun cuando está fuera de toda duda de que durante la primera mitad del siglo actual, hasta los naturalistas en Alemania se dedicaban a la filosofía en el curso de sus estudios en las Universidades, y que, *tales* expertos en las ciencias biológicas, como lo expresa Haeckel, estudiaron las teorías evolucionistas de algunos filósofos naturalistas. Pero la filosofía de la naturaleza fue el lado flaco del idealismo alemán. Su fuerza radicaba en *las teorías relativas a diversos aspectos del desarrollo histórico*. Y en lo que hace a estas últimas, sería bueno que el señor Mijailovski recuerde —si es que alguna vez lo supo— que fue precisamente de la escuela de Hegel, de donde salió toda la brillante pléyade de pensadores e investigadores que dotaron de una forma completamente nueva, al estudio de la religión, de la estética, del derecho, de la economía política, de la filosofía, de la historia, etc. En todas estas “disciplinas”, durante algún período —el más fértil— no hubo un solo participante descollante que no debiera a Hegel por su desarrollo y criterios nuevos referente a las materias científicas de su especialidad. ¿Piensa el señor Mijailovski que también esto se “presta a ser discutido”? Si así lo cree, que haga la tentativa.

El señor Mijailovski, al hablar de Hegel, se esfuerza por hacerlo en forma de hacerse entender por la gente no iniciada en los misterios “de la caperuza de bufón filosófica de Yegor Fiedorovich”, como, irreverentemente se expresaba Bielinski, habiendo levantado la bandera de la sublevación contra Hegel ¹³⁴. “Para este fin”, el señor Mijailovski toma dos ejemplos del libro de Engels “Herrn Eugen Dühringis Umwälzung der Wissenschaft” ¹³⁵. (¿Por qué no tomarlo del propio Hegel? Proceder así, sería más oportuno para un escritor “versado en los misterios”, etc.).

“Un grano de avena cae en condiciones favorables: echa brotes y, con ello, *se niega como tal*, como grano; en su lugar aparece un tallo, que es la *negación* del grano; la planta se va desarrollando, da frutos, esto es, nuevos granos de avena, y cuando éstos maduran, el tallo perece: él, la *negación* del grano, *se niega* a sí mismo. Y después,

este mismo proceso de la "negación" y de la "negación de la negación" se viene repitiendo una cantidad innumerable de veces (¡sic!). La base de este proceso la forma la *contradicción*: el grano de avena es un grano y, al mismo tiempo no lo es, puesto que siempre se halla en un estado de desarrollo efectivo o potencial". El señor Mijailovski, por supuesto, opina que esto "se presta a una discusión". He aquí como, según él, se transforma esta *posibilidad* cautivante en una *realidad*.

"El primer grado, el del grano, es la tesis, la proposición; el segundo, hasta la formación de los nuevos granos, es la antítesis, la contraproposición; el tercer grado es la síntesis, o la reconciliación (el señor Mijailovski se ha propuesto escribir en forma popular, motivo por el cual, no deja las palabras griegas, sin explicarlas o traducirlas); todo esto en conjunto forma una tríada, o tricotomía. Y este es el destino de todo lo vivo: nace, se desarrolla y da principio a su repetición, después de la cual, muere. Una inmensa cantidad de las manifestaciones singulares de este proceso surge inmediatamente en la memoria del lector, y la ley de Hegel resulta justificada a lo largo de todo el mundo orgánico (por ahora no vamos más adelante). Si echamos, sin embargo, una mirada más de cerca a nuestro ejemplo, veremos la extrema superficialidad y arbitrariedad de nuestra síntesis. Hemos tomado un grano, un tallo, y otra vez un grano, más exactamente, un grupo de granos. Pero, la planta, antes de dar el fruto, florece. Cuando hablamos de la avena o de otro cereal que tiene un valor económico, podemos tener en cuenta el grano sembrado, la paja y el grano recolectado, pero no hay ninguna razón para considerar agotada la vida de la planta con estos tres elementos. En la vida de la planta, el momento del florecimiento va acompañado de una extraordinaria y singular tensión de fuerzas, y, puesto que la flor no brota en forma inmediata del grano, aun siguiendo la terminología de Hegel, obtenemos, no una tricotomía, sino, por lo menos, una tetracotomía, una división cuádruple: el tallo niega al grano, la flor al tallo, el fruto a la flor. La omisión del momento de florecimiento tiene además un valor importante también en otro aspecto, en el siguiente. En la época de Hegel, posiblemente, era permitido también tomar el grano como punto de partida de la vida de la planta, y desde el punto de vista económico lo es permitido, tal vez, ahora también: el año económico se inicia con la siembra del grano. Pero, la vida de la planta no comienza desde el grano. Ahora nosotros lo sabemos muy bien que el grano es algo muy complejo por la estructura y constituye, él mismo, el producto de desarrollo de la célula, y las células, necesarias para la multiplicación, se forman, precisamente, en el momento del florecimiento. De esta manera en el ejemplo de la vida de la planta, tanto el punto de partida está tomado arbitraria e inexactamente, como también todo el proceso está encerrado artificial y de nuevo arbitrariamente dentro de los marcos de una tricotomía¹³⁶. Conclusión: "*ha llegado el momento de dejar de creer que la avena brota según lo indica Hegel*"¹³⁷.

¡Todo fluye, todo cambia! En nuestros tiempos, o sea, cuando el que escribe estas líneas se había dedicado, en sus años de estudiante, a las ciencias naturales, la avena brotaba “según lo indica Hegel”, pero ahora, “*nosotros lo sabemos muy bien*”, que ello es una estupidez; ahora “*nous avons changé tout cela*”¹³⁸. Pero, ¡vamos! ¿seguro que “nosotros sabemos” bien, de lo que “nosotros” estamos hablando?

El señor Mijailovski expone el ejemplo —copiado de Engels— del grano de avena completamente distinto de como lo expone el propio Engels. Este dice: “el grano, como tal grano, se extingue, es negado, y en su lugar brota la planta, que nace de él o sea de la negación del grano, ¿Y cuál es la marcha normal de la vida de esta planta? La plantata crece, florece, se fecunda y produce, por último, nuevos granos de cebada¹³⁹, y tan pronto como éstos maduran, muere la espiga, se niega a su vez. Y como fruto de esta negación de la negación, nos encontramos otra vez con el grano de cebada inicial, pero ya no en forma simple, sino en número diez, veinte, treinta veces mayor”¹⁴⁰ y ¹⁴¹. Para Engels, la negación del grano es toda la *planta entera*, en cuya marcha de la vida entran, entre otras cosas, tanto el *floreecimiento*, como también la *fecundación*. El señor Mijailovski “niega” la palabra planta, colocando en su lugar la palabra *tallo*. Este, como se sabe, es *tan sólo una parte* de la planta y, por supuesto, *es negada* por las otras de sus partes: *omnis determinatio est negatio*¹⁴². Pero, precisamente por eso el señor Mijailovski “niega” también la expresión de Engels, sustituyéndola por la suya propia: el tallo niega al grano, vocifera, la flor al tallo, el fruto a la flor, aquí, cuando menos, ¡hay una tetracotomía! Claro, señor Mijailovski, pero todo ello demuestra tan sólo que, en la disputa con Engels, no ha retrocedido ni siquiera... ¿cómo decirlo lo más suavemente posible?, no ha retrocedido ni siquiera ante el “*elemento*”... *de la variación de las palabras de su adversario*. Este procedimiento es un tanto... “*subjetivo*”.

Una vez que el “*elemento*” de la suplantación haya cumplido lo suyo, la odiosa tríada se derrumba como un castillo de naipes. Ha omitido usted el momento del *floreecimiento*, reprocha el “*sociólogo ruso al socialista alemán*”, y la “*omisión del momento del florecimiento tiene un importante valor*”. El lector ha visto que el “*momento del florecimiento*” ha sido omitido, no por Engels, sino por el señor Mijailovski al exponer el pensamiento de aquél; el lector sabe también que a esta clase de “*omisiones*” se atribuye, en la literatura, un valor importante aunque completamente negativo. También aquí, el señor Mijailovski ha puesto en marcha un “*elemento*” feo. Pero, ¿qué le vamos a hacer? la tríada está tan odiosa, la victoria, tan grata, y las “*gentes completamente no iniciadas en los misterios*” de la conocida “*caperuza*”, ¡tan crédula!

Todos somos cándidos de nacimiento,
 Todos tenemos en mucho nuestro honor;
 Pero hay tropiezos,
 Que simplemente sin querer pecamos...¹⁴³

La flor es un órgano de la planta y, como tal órgano, niega tan poco a la planta, como la cabeza del señor Mijailovski niega a su señor dueño. Pero el “fruto”, o sea más exactamente, el huevo fecundado es, efectivamente, la negación del organismo dado, en tanto que punto de partida de desarrollo de una nueva vida. Engels también examina el curso de vida de la planta, desde el principio de su desarrollo a partir del huevo fecundado. El señor Mijailovski, con aire de experto erudito, hace notar: “la vida de la planta no comienza desde el grano. Ahora nosotros sabemos muy bien”, etc., hablando brevemente, ahora sabemos que el huevo es fecundado durante el florecimiento. Engels, por supuesto, lo conoce no peor que el señor Mijailovski. Pero, ¿qué es lo que eso está mostrando? Si al señor Mijailovski le place, sustituiremos *el grano* por *huevo fecundado*, pero ello no modifica el sentido del curso de vida de la planta, no refuta la “tríada”. La avena, de todos modos, seguirá creciendo “según Hegel lo indica”.

A propósito. Admitamos por un instante que el “elemento del florecimiento” echa por tierra todos los argumentos de los hegelianos. ¿Cómo según el señor Mijailovski habrá de proceder con las plantas que carecen de flores? ¿Es que las dejará dependientes de la tríada? Ello será inútil, ya que, en este caso, la tríada contará con un inmenso número de súbditos.

Pero, este interrogante lo hacemos, tan sólo para esclarecernos sobre el pensamiento del señor Mijailovski. En lo que nos concierne a nosotros, seguimos manteniendo la convicción de que él, de la tríada, no le será posible salvarse ni siquiera con “la flor”. ¿Acaso somos los únicos que así pensamos? He aquí, lo que dice, por ejemplo, el experto botánico *P. Van-Tieghem*: “No importa cuál sea la forma de una planta, ni el grupo a que pertenezca en virtud de dicha forma, su cuerpo procede de otro cuerpo el cual ha existido antes y del cual se había separado. Ella, a su vez, separa de su masa, en un determinado tiempo, ciertas partes que se convierten en un punto de partida, en embriones de nuevos cuerpos, etc. En una palabra, ella se reproduce igual como había nacido: por la disolución”¹⁴⁴. ¡Dignaos de ver! un venerable científico, miembro de Instituto, profesor en el Museo de Historia Natural, y razona, como un auténtico hegeliano: comienza por una disociación —dice— y de nuevo vuelve a ella ¡Y ni una sola palabra del “momento del florecimiento”! Nosotros también entendemos cuán sumamente amargo habrá de ser esto para el señor Mijailovski, pero nada podemos hacer: la verdad, como se sabe, está por encima de Platón.

Admitamos una vez más que el “elemento del florecimiento” invalida a la tríada. Entonces, “siguiendo la terminología de Hegel, obtenemos, no una tricotomía, sino cuando menos, una tetracotomía, una división cuádruple”. La “terminología de Hegel” nos trae a la memoria la “Enciclopedia” de éste. Abrimos su primera parte y de allí nos enteramos de que se dan muchos casos en que la tricotomía se convierte en una tetracotomía y que, en general, la tricotomía impera, propia-

mente, tan sólo en la esfera del espíritu¹⁴⁵. Resulta que la avena crece “según Hegel lo indica”, como nos lo asevera Van-Tieghem, pero Hegel piensa de la avena, según lo indica el señor Mijailovski, como nos lo garantiza la “*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*”¹⁴⁶. ¡Un milagro, y nada más que un milagro! “Ella lo manda a él, y él me lo remite a mí, y yo se lo despacho al cantinero Petrusha”...

El otro ejemplo, copiado de Engels por el señor Mijailovski para la persuasión de los “no iniciados”, se refiere a la doctrina de Rousseau¹⁴⁷.

“En el estado natural y salvaje, los hombres eran iguales; y... Rousseau... tiene perfecta razón cuando aplica el criterio de la igualdad de los animales... también a los hombres-bestias. Pero estos hombres-bestias... llevaban a los demás animales la ventaja de ser seres susceptibles de perfeccionamiento, y aquí es donde reside la fuente de la desigualdad. Rousseau ve... en el nacimiento de la desigualdad, un progreso. Pero este progreso era antagónico”. “Todos los progresos posteriores... fueron otros tantos pasos dados aparentemente hacia la perfección del individuo humano, pero, en realidad, hacia la decadencia de la especie... La elaboración de los metales y la agricultura fueron las dos artes, cuyo descubrimiento provocó esta gran revolución”... Para el poeta, el oro y la plata, para el filósofo, el hierro y el trigo, civilizaron al hombre y arruinaron al género humano. Cada nuevo avance de la civilización es, a la vez, un nuevo avance de la desigualdad y llevan... hasta un punto en que la desigualdad, agudizada hasta el máximo... se trueca de nuevo en lo contrario de lo que es: ante el déspota, todos los hombres son iguales, pues todos quedan reducidos a cero. De este modo, la desigualdad se trueca de nuevo en igualdad... en la igualdad del contrato social”.

Así transmite el señor Mijailovski el ejemplo citado por Engels. Como por sí mismo se entiende, para el señor Mijailovski, también esto “se apresta a ser discutido”.

“Se podría formular algún reparo, con motivo de la exposición de Engels, pero para nosotros es importante saber qué fue, precisamente en el tratado de Rousseau (“*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*”)¹⁴⁹, lo que Engels aprecia. El no se refiere a la cuestión de que si Rousseau había comprendido correcta o incorrectamente el curso de la historia, a Engels sólo le interesa que Rousseau “raciocina dialécticamente”: apercibe la *contradicción* en el contenido mismo del progreso y dispone su exposición de modo de poder ajustarla a la fórmula hegeliana de la *negación* y de la *negación de la negación*. Y, en efecto esto es posible, aun cuando Rousseau no conoció la fórmula dialéctica hegeliana”.

Esta es tan sólo la primera ofensiva, de vanguardia, contra el “hegelianismo” representada por Engels. A continuación sigue el ataque *sur toute la ligne*¹⁵⁰.

“Rousseau, sin haber conocido a Hegel, piensa como éste lo indica, dialécticamente. ¿Por qué, precisamente, Rousseau, y no Voltaire, y

no el primer hombre de la calle? Porque todos los hombres, por su propia naturaleza, piensan dialécticamente. Sin embargo se ha escogido precisamente a Rousseau, hombre que se había destacado fuertemente de entre los coetáneos, no tanto por su talento —en este aspecto, muchos no eran inferior que él—, cuanto por su mentalidad misma y el carácter de su concepción del mundo. Un fenómeno tan excepcional, no debería —así parece— tomarse para verificar por medio de él una norma universal. Pero nosotros *somos muy dueños*. Rousseau es interesante e importante, por haber sido el primero en mostrar, con suficiente agudeza, el *carácter contradictorio* de la civilización, y la contradicción constituye la condición infalible del proceso dialéctico. Sin embargo, es menester hacer notar que la contradicción, vista por Rousseau, no tiene nada en común con la contradicción en el sentido hegeliano de esta palabra. La contradicción hegeliana reside en que cada cosa, hallándose en un proceso constante de movimiento, de cambio (y precisamente por un vía triple sucesivamente), en cada unidad del tiempo *es ella, y, al mismo, no es ella*. Si se dejan de lado los tres estadios obligatorios del desarrollo, la contradicción aquí es simplemente una especie de forro de los cambios, del movimiento, del desarrollo. Rousseau también habla acerca del proceso de los cambios. Pero no ve, ni muchísimo menos, la contradicción en el hecho mismo de los cambios. Una parte considerable de sus reflexiones, tanto en *Discours sur l'inégalité*¹⁵¹, así como también en otras obras pueden resumirse así: el progreso intelectual ha sido acompañado por una regresión moral. Evidentemente, el raciocinio dialéctico no tiene, decididamente nada que hacer aquí: aquí no hay ninguna “negación de la negación”, sino solamente una mención de la existencia simultánea del bien y del mal, en el grupo dado de fenómenos, y toda similitud con el proceso dialéctico se apoya en la *palabra contradicción*. Ello, no obstante, es sólo un lado de la cuestión. Engles ve, además, en el razonamiento de Rousseau una nítida tricotomía: tras de la igualdad primitiva sigue su negación, la desigualdad, luego aparece la negación de la negación, la igualdad de todos, en los Estados despóticos orientales, ante el khan, el sultán, el jeque. *Este grado último de la desigualdad es también el punto máximo que corona el círculo y nos hace retornar a nuestro punto de partida*¹⁵². Pero la historia no se detiene aquí, sigue desarrollando nuevas desigualdades, etc. Las palabras citadas son palabras auténticas de Rousseau, y es a ellas a las que quiere referirse, sobre todo, Engels, como testimonio evidente de que Rousseau piensa según Hegel lo indica¹⁵³.

Rousseau “se había destacado fuertemente de entre los coetáneos”. Ello es cierto. ¿Por qué se había destacado? Por haber pensado *dialécticamente*, mientras que sus coetáneos fueron casi enteramente *metafísicos*. Su criterio con respecto al origen de la desigualdad es, precisamente, un *criterio dialéctico*, aunque lo niegue el señor Mijailovski.

Según las palabras del señor Mijailovski, Rousseau sólo había señalado que el progreso intelectual fue acompañado en la historia de la civi-

lización, por una regresión moral. No. No solamente eso había señalado Rousseau. Para él, el progreso intelectual fue la *causa* de la regresión moral. De ello se podría convencer aun sin haber leído las obras de Rousseau; bastaría recordar, a base del extracto citado anteriormente, el papel que él había atribuído a la elaboración de los metales y a la agricultura, que provocaron una gran revolución, habiendo aniquilado la igualdad primitiva. Pero quien haya leído al propio Rousseau, no habrá olvidado, por supuesto, el siguiente pasaje de su "*Discours sur l'origine de l'inégalité*"¹⁵⁴: "*Il me reste á considérer et á rapprocher les différents hasards qui ont pu perfectionner la raison humaine en détériorant l'espèce, rendre un être méchant en le rendant sociable...*" (Me queda por considerar y reunir, los diferentes casos fortuitos que ha podido perfeccionar la razón humana deteriorando la especie y produciendo de este ser malo, un animal sociable...).

Este pasaje es particularmente formidable, por cuanto arroja una excelente luz respecto del criterio de Rousseau relativo a la facultad de la especie humana para el progreso. Acerca de esta peculiaridad hablaron no poco sus "coetáneos" también. Según Rousseau, esta facultad "*jamás hubiera podido desarrollarse de por sí*". Para desarrollarse tuvo necesidad de constantes impulsos desde el exterior. Esta es una de las importantísimas peculiaridades del criterio *dialéctico* con respecto al *progreso* intelectual, comparado con el criterio *metafísico*. Aún tendremos que hablar de ella posteriormente. Ahora lo que consideramos importante es que el pasaje citado expresa, del modo más manifiesto, la opinión de Rousseau con respecto a la conexión *causal* de la *regresión* moral, con el *progreso* intelectual¹⁵⁵. Y ello es muy importante para dilucidar el criterio de este escritor referente al curso de la civilización. Según el señor Mijailovski resulta que Rousseau había señalado simplemente la "contradicción" y hasta, posiblemente había derramado algunas generosas lágrimas con este motivo. En realidad, Rousseau consideraba esta contradicción, el resorte fundamental del desarrollo histórico de la civilización. El fundador de la sociedad civil y, por lo tanto el sepulturero de la igualdad primitiva, había sido el hombre que, habiendo cercado una parcela de tierra, se le ocurrió decir "esto es mío"; dicho en otras palabras, la base de la sociedad civil la forma la propiedad que provoca tantos pleitos entre los hombres, suscitando en ellos tanta codicia, deteriora su moral. Pero la aparición de las propiedades presupone cierto desarrollo de la "*técnica y de los conocimientos*" (de l'industrie et des lumières). Así, pues, las relaciones primitivas habían perecido precisamente en virtud de este desarrollo; pero en tanto, este desarrollo había conducido al triunfo de la propiedad privada. Las relaciones primitivas de los hombres, por su parte, ya se hallaban en un estado tal, que la continuación de su existencia se había vuelto *imposible*.¹⁵⁶ Si hemos de juzgar a Rousseau por la manera como presenta el señor Mijailovski, la "*contradicción*" señalada por aquél se podía pensar que el famoso ginebrino no fue más que un "sociólogo subjetivo"

llorón que, en el mejor de los casos, fue capaz de idear una “fórmula de progreso” altamente moral, para remediar con ella las calamidades humanas. En realidad, Rousseau aborrecía, más que todo, precisamente esta clase de “fórmulas” y las batía toda vez que se le presentaba la oportunidad.

La sociedad civil había brotado sobre los escombros de las relaciones primitivas, que resultaban incapaces de continuar existiendo. Estas relaciones llevaban implícito el germen de su propia negación. Rousseau, al probar este postulado, ilustró anticipadamente un pensamiento de Hegel: todo fenómeno se destruye a sí mismo, se convierte en su contrario. El razonamiento de Rousseau acerca del despotismo, puede considerarse una nueva ilustración de este pensamiento.

Juzgad vosotros mismos de cuánta comprensión de Hegel y de Rousseau revela el señor Mijailovski, al decir: “evidentemente, el raciocinio dialéctico no tiene, decididamente, nada que hacer aquí”. Y suponiendo, igualmente, que Engels había incluido, arbitrariamente, a Rousseau en el bando dialéctico, basándose únicamente en que éste usaba los términos de “contradicción”, “círculo”, “retorno al punto de partida”, etc.

Pero, ¿por qué Engels había invocado a Rousseau, y no a ningún otro? “¿Por qué precisamente a Rousseau y no a Voltaire, no al primer hombre de la calle? Pues porque, todos los hombres, por su propia naturaleza, piensan dialécticamente”...

Se equivoca, señor Mijailovski, no todos, ni muchísimo menos; a ustedes, Engels jamás los habría aceptado por dialécticos. Le bastaría con echar una lectura de su artículo “Carlos Marx ante el tribunal del señor Zhuovski”¹⁵⁷ para englobarlos, rotundamente, entre los metafísicos incorregibles.

Engels, refiriéndose al raciocinio dialéctico, dice: “El hombre pensó dialécticamente mucho antes de saber lo qué era dialéctica, del mismo modo que habló en prosa, mucho antes de que existiera esta palabra. Hegel no hizo más que formular nítidamente por vez primera esta ley de la negación de la negación, ley que actuó en la naturaleza y en la historia, como actuaba también inconscientemente en nuestras cabezas, antes de que fuese descubierta”¹⁵⁸. Como puede ver el lector, aquí se trata del raciocinio dialéctico inconsciente, que dista aún muchísimo del consciente. Cuando decimos que los “*extremos se tocan*”, sin percatarnos de ello, estamos enunciando un criterio dialéctico de las cosas; cuando nos desplazamos, una vez más sin sospecharlo, nos dedicamos a una dialéctica aplicada (antes ya hemos dicho que el movimiento es una contradicción realizada). Pero, ni el movimiento, ni los aforismos dialécticos, aun no nos resguardan de la metafísica en la esfera del sistema de pensamiento. Todo lo contrario. La historia nos muestra que a lo largo de mucho tiempo, la metafísica se iba fortaleciendo cada vez más —y necesariamente tenía que haberse fortalecido—, a costa de la dialéctica ingenua primitiva

va: "El análisis de la naturaleza en sus diferentes partes, la clasificación de los diversos fenómenos y objetos naturales en determinadas categorías, la investigación interna de los cuerpos orgánicos según su diversa estructura anatómica fueron otras tantas condiciones fundamentales a que obedecieron los progresos gigantescos realizados durante los últimos cuatrocientos años, en el conocimiento de la naturaleza. Pero estos progresos nos han legado, a la par, el hábito de concebir las cosas y los fenómenos de la naturaleza aisladamente, sustraídos a la gran concatenación general; por tanto, no en su movimiento, sino en su inmovilidad; no como sustancialmente variables, sino como consistencias fijas; no en su vida, sino en su muerte. Por eso este modo de conceptuar las cosas, al trasplantarse con Bacon y Locke, de las ciencias naturales a la filosofía, provocó la estechez específica característica de estos últimos siglos, el *modo metafísico de especulación*".

Así nos habla Engels, de quien nos enteramos también que "la nueva filosofía, aun teniendo alguno que otro brillante portador de la dialéctica (como, por ejemplo, Descartes y Spinoza), había ido cayendo cada vez más, influida, principalmente, por los ingleses, en la así llamada manera metafísica de pensar, por la que, también los franceses del siglo XVIII, a lo menos en sus obras especialmente filosóficas, estaban dominados casi totalmente. Fuera del campo estrictamente filosófico, también ellos habían creado obras maestras de dialéctica; como testimonio de ello basta citar "*El sobrino de Rameau*" de Diderot, y el estudio de Rousseau sobre *El origen de la desigualdad entre los hombres*"¹⁶⁰.

Parece claro el porqué Engels habla de Rousseau, y no de Voltaire, ni del primer hombre de la calle. No nos atrevemos a pesar que el señor Mijailovski no haya leído íntegramente este mismo libro de Engels, al cual cita y del cual toma los "ejemplos" por él analizados. Y si el señor Mijailovski importuna a Engels con "el primer hombre de la calle", no nos queda sino presuponer una sola cosa: nuestro autor, también aquí lanza a rodar el ya conocido "elemento" de la suplantación, el "elemento" de la conveniente tergiversación de las palabras de su contrincante. La explotación de este "elemento" le puede parecer tanto más conveniente, cuanto que el libro de Engels no está traducido al ruso y no existe para los lectores que no conocen el alemán¹⁶¹. Ahora también "somos muy dueños". Aquí también se cae en una nueva tentación, y una vez más "*sin querer pecamos*".

Oh, dioses, de veras que os divierte

*Cuando nuestro honor da volteretas por el suelo*¹⁶².

Pero vamos a tomarnos un respiro del señor Mijailovski. Volvamos a los idealistas alemanes *an und für sich*¹⁶³.

Hemos dicho que la *filosofía de la naturaleza* fue el lado flaco de los pensadores, cuyo mérito principal hay que buscarlo en las *diversas esferas de la filosofía de la historia*. Ahora hemos de añadir que en esa época no podía ser de otra manera. La filosofía, que se

daba el nombre de ciencia de las ciencias, siempre encerraba mucho de “*contenido mundano*”, esto es, se dedicaba a muchos problemas puramente científicos. Pero durante los diversos períodos, su “*contenido mundano*” era distinto. Así, —para circunscribirnos aquí a los ejemplos de la historia de la filosofía moderna—, en el siglo XVII, los filósofos se habían dedicado, predominantemente, a los problemas de matemática y de ciencias naturales. La filosofía del siglo XVIII utilizó para su fines los descubrimientos científico naturales y las teorías científico-naturales de la época precedente, pero ella misma se ocupaba de las ciencias naturales, tal vez en la persona de Kant. En Francia, en esa época ocupaban el primer plano los *problemas sociales*. Estos mismos problemas continuaron siendo, aunque desde otro ángulo, el principal objeto de atención, también de los filósofos del siglo XIX. Schelling, por ejemplo, decía sin rodeos que consideraba *la solución de un solo problema histórico, la más importante tarea de la filosofía transcendental*. Cuál fue este problema, lo veremos pronto.

Si todo fluye, todo cambia; si todo fenómeno se niega a sí mismo; si no existe una institución de tanta utilidad que, finalmente no llegue a ser nociva, convirtiéndose, así, en su propio contrario, resulta que es absurdo buscar una “*legislación perfecta*”, que no puede idearse una organización social que sea *la mejor* para todos los tiempos y todos los pueblos: todo es bueno en su debido lugar y a su debido tiempo. El raciocinio dialéctico excluía *toda clase de utopías*.

Y tenía que excluirlas tanto más, cuanto que la “*naturaleza humana*”, —esta supuesta especie de criterio que, invariablemente, utilizaban, tanto los enciclopedistas del siglo XVIII, como también los socialistas utopistas de la primera mitad del XIX—, corrió la suerte común de todos los fenómenos: fue reconocida como *mutable*.

Desapareció, a la par, la concepción idealista ingenua con respecto a la historia, que habían sustentado también por igual, tanto los enciclopedistas como los utopistas y que se expresaba en las palabras de: *la razón, las opiniones gobiernan el mundo*. Por supuesto, la razón, había dicho Hegel, dirige la historia, pero en el mismo sentido en que dirige el movimiento de los astros celestiales, esto es, en el sentido de la *vigencia de leyes*. El movimiento de los astros está sujeto a leyes, pero éstos, se entiende, no tienen ninguna idea acerca de dicha vigencia de leyes. Lo mismo pasa con el movimiento histórico de la humanidad. Este movimiento tiene, sin duda alguna, sus propias leyes que lo rigen, pero ello no quiere decir que los hombres tengan conciencia de ellas y, de este modo, la razón humana, nuestros conocimientos, nuestra “*filosofía*”, sean los factores principales del movimiento histórico. La lechuza de Minerva emprende su vuelo tan sólo de noche. Cuando la filosofía comienza a proyectar sus trazos grises sobre un fondo igualmente gris, cuando los hombres comienzan a cavilar sobre su propio régimen social, podrán decir, con toda seguridad que este régimen ya ha caducado y se prepara a ceder el lugar a un

nuevo orden, el carácter auténtico del cual aparecerá, otra vez, nítido ante los hombres sólo después de haber cumplido su papel histórico: la lechuza de Minerva emprenderá nuevamente su vuelo de noche¹⁶⁵. Ni que hablar que los periódicos viajes nocturnos de esta ave de la inteligencia, son sumamente útiles, son hasta completamente necesarios. Pero aún así nada explican, necesitando ellos mismos ser explicados, y seguramente están sujetos a una explicación, ya que ellos también tienen su propia *vigencia de leyes* que los preside.

El haber reconocido que el vuelo de la lechuza de Minerva está sometido a la vigencia de leyes sirvió de base para una concepción completamente nueva en la historia del desarrollo intelectual de la humanidad. Los metafísicos de todos los tiempos, de todas las naciones y de todas las corrientes, una vez hecho propio cierto sistema filosófico, lo estimaban incondicionalmente verdadero, y todos los demás absolutamente falsos. Sólo conocían la *oposición abstracta* entre ideas abstractas: *la verdad, el error*. Por eso, la historia del pensamiento no fue, para ellos, sino una concatenación caótica de errores en parte tristes, en parte divertidos, cuya danza salvaje continuaba hasta el momento feliz en que será ideado, finalmente, el auténtico sistema filosófico. Así contemplaba la *historia* de su ciencia, ya J. B. Say, este metafísico de metafísicos. No aconsejaba estudiarla, ya que en ella no hay nada fuera de extravíos. Los idealistas *dialécticos* veían la cuestión de un modo distinto. *La filosofía es la expresión intelectual de su tiempo*, decían; cada filosofía es auténtica para su tiempo y errónea para otro.

Pero, si la razón gobierna el mundo, solamente en el sentido de la *vigencia de leyes* de los fenómenos; si no son las ideas, ni el conocimiento, ni la "ilustración" los que dirigen a los hombres en su, por así decirlo, construcción del edificio social y en su movimiento histórico, ¿dónde está, pues, la libertad del hombre? ¿Cuál es el campo en el que el hombre "juzga y escoge", sin divertirse, cual niño con un pasatiempo inútil, sin servir de juguete en manos de una fuerza extraña, aunque posiblemente, tampoco ciega?

La vieja pero eternamente nueva cuestión de la *libertad y la necesidad* se planteó ante los idealistas del siglo XIX, igual como se había planteado ante los metafísicos del siglo anterior, igual como se debía planteado, terminantemente, ante todos los filósofos que habían abordado los problemas relativos a la relación entre la *existencia y la conciencia*. Esta cuestión, cual una esfinge, decía a cada uno de estos pensadores: *¿desciframe, o devoro tu sistema!*

La cuestión referente a la libertad y la necesidad, fue también el problema, cuya solución, *aplicada a la historia*, fue considerada por Schelling como la más grandiosa tarea de la filosofía transcendental. ¿Lo resolvió él como lo resolvió esta filosofía?

Y fijense: para Schelling, igual que para Hegel, este problema ofrecía dificultades en su aplicación, precisamente, a la *historia*. Desde

el punto de vista meramente antropológico, ya podía considerarse resuelto.

Aquí se necesita una aclaración, y la haremos rogando al lector le preste mucha atención, dada la enorme importancia de la materia.

La aguja magnética se dirige hacia el Norte. Ello se efectúa debido a la acción de una materia especial, que a su vez está subordinada a ciertas leyes del *mundo material*. Pero para la aguja, el movimiento de esta materia pasa desapercibido; no tienen ni la más mínima idea de él. A la aguja le parece que ella se dirige al norte por completo independientemente de cualquiera causa externa, por la simple razón de que a ella le es grato dirigirse allí. *La necesidad material se le presenta en forma de su propia actividad espiritual libre*¹⁶⁶.

Con este ejemplo, *Leibnitz* quiso aclarar su criterio con respecto al libre arbitrio. Con idéntico ejemplo dilucida también *Spinoza* su punto de vista completamente similar¹⁶⁷.

Alguna causa externa había comunicado cierta cantidad de movimiento a una piedra. El movimiento continúa, por supuesto, durante determinado tiempo, aun después que la causa había cesado de actuar. Esta su continuación es *necesaria según las leyes del mundo material*. Pero imagínese que la piedra está pensando que tiene conciencia de su movimiento, que le suministra una satisfacción, pero no conoce las causas de su movimiento, ni siquiera sabe que, en general, exista para dicho movimiento alguna causa externa. En tal caso, la piedra, ¿cómo se representará su propio movimiento? Absolutamente como resultado de su propio deseo; la piedra se dirá: me muevo, porque quiero moverme. "Tal es también la libertad humana por la que tanto orgullo sienten todos los hombres. Su esencia se reduce a que los hombres tienen conciencia de sus aspiraciones, pero no conocen las causas externas que las promueven. Así, el niño, se imagina que desea libremente la leche que le sirve de alimento..."

A muchos de hasta los actuales lectores, esta explicación les parecerá "*groseramente materialista*" y se asombrarán de cómo la pudo dar *Leibnitz*, un idealista de la más pura cepa. Además dirán que, en general, la comparación no es una prueba, y que menos probatoria es la comparación fantástica del hombre con una aguja magnética o con una piedra. A eso le hacemos notar, que la comparación deja de ser fantástica, tan pronto le recordemos los fenómenos que cotidianamente se realizan en la *cabeza del hombre*. Ya los materialistas del siglo XVIII habían señalado la circunstancia de que a cada movimiento volitivo corresponde un determinado movimiento de las fibras cerebrales. Lo que, en relación a la aguja magnética, o a la piedra, constituye una fantasía, se convierte en un hecho indiscutible en relación al cerebro: el movimiento de la materia que se realiza según las leyes fatales de la necesidad, va acompañado, efectivamente, de lo que se llama el libre albedrío del pensamiento. En lo que hace al asombro —bastante natural, a primera vista—, originado por el razonamiento materialista del idealista *Leibnitz*, será necesario recordar

que, como ya lo dijimos, todos los idealistas consecuentes fueron *monistas*, esto es, que en su concepción del mundo no hubo, en absoluto, lugar para el principio intransitable, que separa la materia del espíritu, según el criterio de los *dualistas*. A juicio de estos últimos, el agregado determinado de la materia puede mostrarse capaz de pensar, sólo si se le introduce alguna partícula de espíritu: para el dualista, la materia y el espíritu son dos sustancias completamente independientes, que no tienen nada de común entre sí. La comparación que Leibnitz hace le parecerá salvaje, por la simple razón de que la aguja magnética no tiene alma. Pero imagínense que están frente a un hombre que razona así: la aguja, en efecto, es algo totalmente material. Pero, ¿qué es la materia misma? Yo creo que ella debe su existencia al espíritu, y no en el sentido de que ella haya sido creada por el espíritu, sino porque ella misma es *el mismo espíritu*, pero sólo existente en otra forma. Esta forma no corresponde a su auténtica naturaleza, hasta le es directamente opuesta, pero ello no le impide seguir siendo una forma de existencia del espíritu, ya que, por su propia naturaleza, el espíritu debe convertirse en su propio contrario. A ustedes los puede asombrar también este razonamiento, pero, de todos modos, estarán de acuerdo en que el hombre, que reconoce este razonamiento convincente, el hombre que ve en la materia tan sólo el "*otro ser del espíritu*", no se desconcertará por las explicaciones que atribuyen a la materia las funciones del espíritu, o sitúan las funciones de este último, en íntima dependencia de las leyes de la materia. Un hombre así puede aceptar la *explicación materialista* de los fenómenos síquicos y a la vez dotarla (a duras penas o no, este es otro problema) de un *sentido* estrictamente *idealista*. Así es como habían procedido los idealistas alemanes.

La actividad síquica del hombre está subordinada a las leyes de la necesidad material. Pero ello no anula, en absoluto, la libertad humana. Las leyes de la necesidad material, de por sí, no son sino las leyes de la actividad del espíritu. *La libertad presupone la necesidad, ésta se transforma íntegramente en aquélla*, razón por la cual la libertad del hombre es, en realidad, incomparablemente más vasta de lo que suponen los dualistas, quienes, tendiendo a delimitar la actividad *libre* de la *necesaria* desgajan, con ello, del *reino de la libertad* toda esta zona —incluso, a su juicio zona sumamente extensa— que destinan a la *necesidad*.

Así razonaban los idealistas dialécticos. Como puede ver el lector, ellos siguieron vigorosamente la "aguja magnética" de Leibnitz; sólo que esta aguja se ha trastrocado completamente, por así decirlo, se ha espiritualizado en sus manos.

Pero, el trastrocamiento de la aguja aun no ha resuelto todas las dificultades vinculadas al problema de la relación entre la libertad y la necesidad. Supongamos que un hombre individual es completamente libre, no obstante su subordinación a las leyes de la necesidad, más aun, precisamente a *consecuencia* de esta subordinación. Pero en

la sociedad, y por lo tanto también en la historia, estamos frente, no a individuos, sino a toda una masa de ellos. Surge el interrogante, la libertad de *cada uno* ¿no anula a la de *los demás*? Yo me propuse hacer esto y aquello, por ejemplo, llevar a la práctica la verdad y la justicia en las relaciones sociales. Esta intención mía la acepté *libremente*, y no menos *libres* serán mis acciones con ayuda de las cuales me esforzaré para realizarla. Pero mis prójimos me impiden la prosecución de mi objetivo. Se han sublevado contra mi propósito tan *libremente* como yo lo he adoptado. Y también, las acciones que dirigen contra mí son *libres*. ¿Cómo he de salvar los obstáculos que me han creado? Por supuesto que voy a discutir con ellos, persuadirlos, posiblemente incluso suplicarles o atemorizarlos. Pero, ¿cómo sabré si ello dará algún resultado? Los enciclopedistas franceses decían: *la raison finira par avoir raison* ¹⁶⁸. Pero, para que mi razón salga triunfante, necesito que mis vecinos la reconozcan como *si fuera la de ellos también*. Y, ¿qué bases tengo para esperararlo? Por cuanto su actividad es libre —y ella es absolutamente libre— por cuanto, por las rutas que yo desconozco, la *necesidad* material se ha convertido en libertad —y ella, es de suponerlo, se ha convertido íntegramente— por tanto los actos de mis conciudadanos se escapan de cualquier profecía, yo podría haber abrigado la esperanza de preverlos, tan solo si pudiera considerarlos del mismo modo que estoy considerando todos los demás fenómenos del mundo que me circunda, esto es, como efectos *necesarios* de causas *determinadas*, que ya conozco o que puedo conocer. Dicho en otras palabras, mi libertad no sería una palabra hueca tan sólo si su *conciencia* podría ir acompañada de la *comprensión de las causas* que provocaron las acciones *libres* de mis vecinos, esto es, si yo pudiera considerarlos desde el aspecto de su *necesidad*, completamente igual pueden decir mis vecinos acerca de mis actos. Y, ¿ello que significa? Significa, que *la posibilidad de una actividad histórica libre (consciente) de toda persona dada, se reduce a cero, si la base de los actos humanos libres no la forma la necesidad, asequible a la comprensión del operante.*

Hemos visto que el materialismo metafísico francés conducía propiamente, al *fatalismo*. En efecto, si el destino de toda una nación depende de un sólo átomo loco, no nos queda más que cruzarnos de brazos, puesto que, decididamente, no estamos en condiciones, ni jamás lo estaremos, de prever esta clase de chascos de los átomos sueltos, ni de prevenirlos.

Ahora vemos que *el idealismo puede conducir a igual fatalismo*. Si en los actos de mis conciudadanos no hay nada necesario, o si no son asequibles a mi comprensión desde el ángulo de su necesidad, no me queda sino confiar en la buena providencia: mis planes más racionales, mis deseos más nobles, se estrellarán contra la acción completamente imprevista de millares de otros hombres. Entonces, según expresión de Lucrecio, *de todo puede salir todo*.

Y es interesante ver como cuanto más el idealismo comenzó a acentuar el aspecto de la libertad en *la teoría*, tanto más se vió obliga-

do a reducirla a la nada en la esfera de *actividad práctica*, donde no estuviere en condiciones de asirse del *azar*, *perrechada con toda la fuerza de la libertad*.

Esto lo han comprendido perfectamente los idealistas dialécticos. En su filosofía práctica, *la necesidad constituye la más segura, la única garantía de la libertad*. Ni siquiera el deber moral me puede asegurar con respecto a los resultados de mis acciones, decía Schelling, si estos resultados dependen únicamente de la libertad. "*En la libertad debe haber una necesidad*"¹⁶⁹.

Pero, propiamente hablando, ¿de qué necesidad puede tratarse en este caso? Es dudoso el gran consuelo que puede proporcionarme el repetir constantemente el pensamiento que ciertos movimientos volitivos corresponden a ciertos movimientos de la materia cerebral. Basado en un postulado tan abstracto, no pueden formularse ningún cálculo práctico, y por este costado no puedo avanzar más, puesto que la cabeza de mi vecino no es una colmena de cristal, y sus fibras cerebrales, no son abejas, a las que podría observar sus movimientos, aún sabiéndolo seguramente —y aún estamos distantes de esto— que tras de tal movimiento de tal fibra nerviosa, sigue tal intención en el alma de mi vecino. Es menester, por lo tanto, abordar el estudio de la necesidad de las acciones humanas desde otro costado.

Tanto más es menester hacerlo, por cuanto la lechuza de Minerva, como ya lo sabemos, emprende el vuelo solamente de noche, o sea, que las relaciones sociales de los hombres *no representan el fruto de su actividad consciente*. Los hombres persiguen, conscientemente, sus objetivos particulares, personales. Cada uno de ellos tiende, conscientemente, digamos, a redondear su bienestar material, y del conjunto de sus acciones individuales se desprenden determinados resultados sociales, que los hombres, a lo mejor, ni los desearon en absoluto, y, seguramente, ni los habían previsto. Los acomodados ciudadanos romanos habían acaparado las tierras de los terratenientes pobres. Cada uno de ellos sabía, por supuesto, que, en virtud de su acción, ciertos Tulios y Julios volverán a ser proletarios carentes de tierra. Pero ¿quién de ellos había previsto que los latifundios terminarían en dar por tierra con la república, y, con ello, también con Italia? ¿Quién de ellos se había dado, quien *hubo podido*, darse cuenta respecto de las consecuencias históricas de sus adquisiciones? Nadie había podido darse, ni, nadie habíase dado cuenta. Y, mientras tanto, las consecuencias habían sido: merced a los latifundios perecieron, tanto la república, como Italia.

De los actos conscientes libres de los hombres individuales, brotan, necesariamente, consecuencias, inesperadas para ellos, imprevistas para ellos, que afectan a toda la sociedad, o sea, que influyen sobre el conjunto de las relaciones recíprocas de estos mismos hombres. *De la esfera de la libertad, pasamos, así, a la de la necesidad*.

Si las consecuencias sociales de las acciones individuales de los hombres, incongnoscibles para ellos, conducen al cambio del régimen so-

cial, cosa que viene sucediendo siempre, aunque no con igual celeridad ni mucho menos, ante los hombres se plantean nuevos objetivos individuales. Su actividad consciente libre adopta, necesariamente, un nuevo aspecto. *De la esfera de la necesidad, pasamos, nuevamente, a la de la libertad.*

Todo proceso necesario, es un proceso sujeto a leyes. Los cambios de las relaciones sociales, imprevistos para los hombres, pero necesariamente resultantes de sus acciones, se llevan a efecto, de conformidad a leyes definidas. La filosofía teórica *debe descubrirlas.*

Evidentemente, también los cambios introducidos en los objetivos vitales, en la actividad libre de los hombres, están sujetos a leyes por las relaciones sociales cambiadas. Dicho en otras palabras: *el paso de la necesidad a la libertad, también se efectúa de conformidad con determinadas leyes, que pueden y deben ser descubiertas por la filosofía práctica.*

Y una vez que la teoría filosófica cumpla esta tarea, suministrará una base completamente nueva e incommovible a la filosofía práctica. Una vez que conozca las leyes que rigen el movimiento histórico social, podré influir sobre él en concordancia con mis objetivos, sin desconcertarme, ni por los chascos de los atómos locos, ni por las consideraciones de que mis compatriotas, en tanto que seres dotados del libre albedrío están disponiendo contra mí y en cada momento, de montones de las más asombrosas sorpresas. Yo, por supuesto, no estaré en condiciones de tener una garantía por cada compatriota individual, sobre todo si pertenece a la "clase intelectual", pero, en líneas generales, conoceré la tendencia de las fuerzas sociales, y solamente me faltará confiar en que su resultado logre mis objetivos.

De tal manera, que si puedo llegar, por ejemplo, al grato convencimiento de que en Rusia, a diferencia de otros países son los "fundamentos de la sociedad" los que habrán de triunfar, será solamente en la medida en que logre comprender las acciones de los gloriosos "rusos", como acciones sujetas a leyes, consideradas desde el punto de vista de la necesidad, y no desde el de la libertad únicamente. "*La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad, dice Hegel un progreso que debemos comprender en su necesidad.*"¹⁷⁹.

Prosigamos. Por más bien que estudiáramos la "naturaleza del hombre", aun así estaremos todavía muy distantes de comprender los resultados sociales que brotan de las acciones de los hombres individuales. Supongamos que, juntamente con los economistas de la vieja escuela, hubiéramos reconocido que la tendencia al lucro es el rasgo distintivo principal de la naturaleza humana. ¿Estaremos en condiciones de prever las formas que habrá de revestir esa tendencia? Con relaciones sociales determinadas, definidas y que conocemos, sí. Pero estas relaciones sociales determinadas, definidas y que conocemos, habrán de cambiar ellas mismas bajo la presión de la "naturaleza humana", bajo el influjo de la actividad adquisitiva de los ciudadanos. ¿En qué dirección habrán de cambiar? Esto será tan poco conocido como esa

nueva dirección que habrá de adoptar la tendencia al lucro, bajo las nuevas y cambiadas relaciones sociales. Exactamente en la misma situación nos veremos si, conjuntamente con los viejos socialistas "de cátedra", comenzáramos a aseverar que la naturaleza del hombre no se limita únicamente a una lucha por la ganancia, sino que tiene, además, un "sentido social" (*Gemeinsinn*). Esto será "el mismo perro con distinto collar". Para salir del desconocimiento, cubierto por una terminología más o menos erudita, tenemos que pasar, del estudio de la *naturaleza del hombre*, al de la *naturaleza de las relaciones sociales*, tenemos que comprender estas relaciones en tanto que es un necesario proceso sujeto a leyes. Y ello nos hace retornar a la cuestión: ¿de qué dependen, qué es lo que determina la naturaleza de las relaciones sociales?

Hemos visto que ni los materialistas del siglo pasado, ni los socialistas utopistas había ofrecido una respuesta satisfactoria a esta cuestión. ¿Lograron resolverla los idealistas dialécticos?

No, tampoco ellos lo lograron, y no pudieron hacerlo por haber sido *idealistas*. Para dilucidarnos el criterio de éstos, hemos de recordar la disputa, antes mencionada, acerca de qué depende de qué, si la Constitución, del modo de vida, o éste de aquélla. Hegel hizo notar, iustamente, refiriéndose a esa disputa, que la cuestión, en dicha disputa, estaba planteada de un modo completamente incorrecto, puesto que, en realidad, aun cuando el modo de vida de un pueblo influye, indudablemente, sobre su Constitución, y ésta, sobre aquel, tanto el uno como la otra representan el resultado de alguna "tercera" fuerza especial, la que crea, tanto el modo de vida, la cual ejerce influencia sobre la Constitución, como asimismo la Constitución, la que influye sobre el modo de vida. Pero, según Hegel, ¿cuál es esta fuerza especial, esta base última, sobre la cual descansan, tanto la naturaleza de los hombres, como la de las relaciones sociales? Esta fuerza es el "concepto", o, —le que es lo mismo—, la "idea", cuya realización es toda la historia del pueblo en cuestión. Cada pueblo realiza su propia idea, y cada idea especial, la idea de cada pueblo por separado, representa un peldaño en el desarrollo de la idea absoluta. La historia viene a resultar, así, una especie de lógica aplicada: explicar cierta época histórica, equivale mostrar a qué estadio del desarrollo lógico de la idea absoluta, dicha época corresponde. Pero, ¿qué es esta "idea absoluta"? No es sino la personificación de nuestro propio proceso lógico. He aquí lo que dice acerca de ella un hombre, que, él mismo, había pasado, sólidamente por la escuela del idealismo que él mismo había sido apasionadamente cautivado por el idealismo, pero que ya pronto se percató de cuál era el defecto básico que adolecía esta corriente filosófica¹⁷¹.

"Cuando, partiendo de las manzanas, las peras y las fresas reales me formo la representación general de "fruta" y cuando, yendo más allá, me imagino que mi representación abstracta, "la fruta", obtenida de las frutas reales, es algo existente fuera de mí, más aun, el verdadero ser de la pera, la manzana, etc., explico —es-

peculativamente hablando— “la fruta” como la “sustancia” de la pera, de la manzana, de la almendra, etc. Digo, por tanto, que lo esencial de la pera no es el ser pera ni lo esencial de la manzana el ser manzana. Que lo esencial de estas cosas no es su existencia real, apreciable a través de los sentidos, sino el ser abstraído por mí de ellas y a ellas atribuido, el ser de mí representación, o sea “la fruta”. Considero, al hacerlo así, la manzana, la pera, la almendra, etc., como simples modalidades de existencia, como *modos* “de la fruta”. Es cierto que mi entendimiento finito, basado en los sentidos, *distingue* una manzana de una pera y una pera de una almendra, pero mi razón especulativa considera esta diferencia sensible como algo no esencial e indiferente. Ve en la manzana *lo mismo* que en la pera y en la pera lo mismo que en la almendra, a saber: “la fruta”. Las frutas reales y específicas sólo se consideran ya como frutas *aparentes*, cuyo verdadero ser es *la sustancia, la fruta*”.

Por este camino no se llega a una *riqueza* especial de *conocimientos*. El mineralogista cuya ciencia se limitara a saber que todos los minerales son, en rigor, *el mineral*, sería un mineralogista en su *imaginación*. Pues bien, el mineralogista especulativo nos predica en todo mineral “*el mineral*”, y su ciencia se limita a repetir esta palabra tantas veces cuantos minerales reales hay.

Por tanto, la especulación, que convierte las diversas frutas reales en una “fruta” de la abstracción, en la “fruta”, tiene necesariamente, para poder llegar a la apariencia de un contenido real, que intentar de cualquier modo retrotraerse de la “fruta”, de la *sustancia*, a las *diferentes* frutas reales profanas, a la pera, a la manzana, a la almendra, etc. Y todo lo que tiene de fácil llegar, partiendo de las frutas reales, a la representación abstracta “la fruta”, lo tiene de difícil engendrar, partiendo de la representación abstracta “la fruta”, las frutas reales. Y, más que difícil, es imposible arribar, partiendo de una abstracción, a lo *contrario* de la abstracción, a menos que abandonemos *ésta*.

Por eso el filósofo especulativo abandona la abstracción *de la* “fruta”, pero la abandona de un modo *especulativo, místico*, es decir, aparentando *no abandonarla*. En realidad, por lo tanto, sólo en apariencia se sobrepone a la abstracción. Razona, sobre poco más o menos, del siguiente modo:

“Si la manzana, la pera, la almendra y la fresa no son otra cosa que “la sustancia”, “la fruta”, cabe preguntarse: ¿cómo es que “la fruta” se me presenta unas veces como manzana y otras veces como pera o como almendra; de dónde proviene esta *apariciencia de variedad*, que tan sensiblemente contradice a mi intuición especulativa de la *unidad*, de “la sustancia”, de “la fruta”?”

Proviene, contesta el filósofo especulativo, de que “la fruta” no es un ser muerto, indiferenciado, inerte, sino un ser vivo, diferenciado, dinámico. La diferencia entre las frutas profanas no es importante solamente para *mi* entendimiento sensible, sino que lo es también para

“la fruta” misma, para la razón especulativa. Las diferentes frutas profanas son otras tantas manifestaciones de vida de la “fruta una”, cristalizaciones plasmadas por “la fruta” misma. En la manzana, por ejemplo, cobra “la fruta” existencia manzanística, en la pera existencia perística. No debemos, pues, decir ya, como decíamos desde el punto de vista de la sustancia, que la pera es “la fruta”, que la manzana, la almendra, etc. es “la fruta”, sino que “la fruta” se presenta como pera, como manzana o como almendra, y las diferencias que separan entre sí a la manzana de la almendra o de la pera son precisamente autodistinciones entre “la fruta” misma, que hacen de los frutos específicos, otras tantas fases distintas en el proceso de vida de “la fruta”...

Todo esto es sumamente mordaz, pero a la vez absolutamente correcto. Al personificar nuestro propio proceso del pensamiento en forma de una idea absoluta y buscando en esta idea las claves de todos los fenómenos, el idealismo, con ello mismo, se encerró en un callejón, para salir del cual es posible tan sólo después de abandonar la “idea”, o sea, *despidiéndose del idealismo*. Aquí tienen un ejemplo, ¿nos explican algo la naturaleza del magnetismo las siguientes palabras de Schelling?: “El magnetismo es un acto general de animación, de la introducción de la unidad en la multitud, de la noción en la diferencia. La misma irrupción de lo subjetivo en lo objetivo, que en lo ideal... constituye la autoconciencia, está aquí expresada en el ser”¹⁷². ¿No es cierto que estas palabras igualmente no explican nada? Del mismo modo poco satisfactorio son las similares explicaciones en el terreno de la *historia*. ¿A qué se debe la caída de Grecia? Se debe a que la idea que integraba el principio de la vida griega, el centro del espíritu griego (*la idea de lo bello*) sólo había podido ser una fase sumamente poca duradera en el desarrollo del espíritu universal¹⁷³. Idénticas respuestas no hacen sino repetir la cuestión en una forma positiva y, además, afectada, exagerada. Hegel, que es el autor de la explicación, recién mencionada, de la caída de Grecia, parece como si él mismo lo sintiera, se apresura a complementar su explicación idealista, con una referencia a la realidad económica de la antigua Grecia: “*Lacedemonia cayó, principalmente, a consecuencia de la desigualdad patrimonial*”, dice. Y así procede, no solamente cuando se trata de Grecia. Este, puede decirse, es su invariable procedimiento en la filosofía de la historia: comienza por hacer algunas referencias con respecto a las peculiaridades de la idea absoluta, para pasar después a formular consideraciones muchísimo más extensas y, por supuesto, también muchísimo más convicentes acerca del carácter y desarrollo de las relaciones patrimoniales del pueblo del cual trata. En las explicaciones de este último género, propiamente hablando, ya no hay nada de lo idealista, y Hegel, al recurrir a este género de explicaciones y, habiendo dicho que “*el idealismo resulta ser la verdad del materialismo*”, había firmado el certificado de indigencia, precisamente del idealismo, como si hubiese reconocido en forma tácita que,

en el fondo, todo es al revés, que *el materialismo resulta ser la verdad del idealismo*.

Además, el *materialismo*, al que Hegel se había acercado aquí muy aproximadamente, fue un materialismo no desarrollado, embrionario, que inmediatamente pasaba de nuevo al *idealismo*, tan pronto era necesario explicar el origen de estas o las otras relaciones patrimoniales. Es cierto, también aquí sucedía que Hegel, no raras veces, enunciara criterios completamente materialistas. Pero, hablando en general, a las relaciones patrimoniales, las considera como la realización de los conceptos jurídicos, los cuales se desarrollan por su propia fuerza intrínseca.

Así, pues, ¿qué es lo que nos hemos interiorizado acerca de los idealistas dialécticos?

Estos habían hecho abandono del criterio de la naturaleza humana, en virtud de lo cual se habían separado de la concepción utópica con respecto a los fenómenos sociales, habían comenzado a considerar la vida social como un proceso necesario que tiene sus propias leyes. Pero, con el subterfugio de la personificación del proceso de nuestro raciocinio lógico (o sea, uno de los aspectos de la *naturaleza humana*), volvían al mismo punto de vista insatisfactorio, *motivo por el cual continuaban sin entender la auténtica naturaleza de las relaciones sociales*.

Ahora, nuevamente una pequeña digresión en el terreno de nuestra manía de filosofar doméstica, rusa.

El señor Mijailovski había oído del señor Filippov, el cual, a su vez, oyó del americano Frazer, que toda la filosofía de Hegel se reduce a un "*misticismo galvánico*". Ya de lo que dijimos acerca de las tareas que la filosofía idealista alemana se había planteado, puede el lector percatarse cuán absurda es la opinión de Frazer. Los Mijailovski y Filippov mismos están sintiendo que su americano "había recargado las tintas": "Baste con recordar el curso sucesivo e influencia (sobre Hegel) de la metafísica precedente, comenzando por los antiguos, desde Heráclito..." —dice el señor Mijailovski, añadiendo de inmediato, sin embargo: "No por eso, las manifestaciones de Frazer son en alto grado interesante y, sin duda, encierran cierta pizca de verdad". "Hay que confesarse, aun cuando no se puede dejar de reconocer"... Hace mucho que Schedrin había ridiculizado esta "fórmula". Pero, ¿qué quiere que le hagamos a su anterior colaborador, el señor Mijailovski, quien se propuso explicar a los "no iniciados", la doctrina de un filósofo, al cual conoce solamente "de oídas"? Forzosamente seguirá repitiendo, con el aire erudito de un experto, las frases que no dicen nada...

Recordemos, sin embargo, el "curso sucesivo" de desarrollo del idealismo alemán. "Los experimentos del galvanismo producen una impresión en todos los hombres pensadores de Europa, entre ellos, en el entonces joven filósofo alemán Hegel —dice el señor Mijailovski—. Hegel crea un inmenso sistema metafísico, que resuena en todo el mundo de modo que hasta en las orillas del río Moscova no se puede pasear,

sin tropezar a cada rato con dicho sistema"... Aquí se presenta el asunto como si Hegel, supuestamente, se contagiara directamente de los físicos el "misticismo galvánico". Pero, el sistema de Hegel no representa sino la continuación del desarrollo de las concepciones de Schelling; está claro que el contagio debía haber surtido algún efecto antes sobre este último. Había surtido efecto también, responde serenamente el señor Mijailovski, o el señor Filippov, o Frazer: "Schelling y, sobre todo algunos médicos, anteriores discípulos de él, habían llevado la teoría de la polarización hasta el último extremo". Bien, pero el predecesor de Schelling, como se sabe, fue Fichte, ¿qué efecto había surtido sobre él contagio galvánico? De esto no nos dice nada el señor Mijailovski, probablemente porque piensa que no hubo ningún efecto. Y tiene completa razón, si es que así piensa: para convencerse de ello, basta con echar una lectura a una de las primeras obras filosóficas de Fichte: "*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*", Leipzig 1794¹⁷⁴. En esta obra, ningún microscopio será capaz de descubrir el influjo del "galvanismo", mientras que allí también figura la famosa "tríada", que, a juicio del señor Mijailovski, constituye el signo distintivo principal de la filosofía hegeliana cuyo abolengo, Frazer, supuestamente, "con una considerable pizca de verdad" deriva de "los experimentos de Galvani y Volta"... Hay que confesar que todo esto es sumamente extraño, aun cuando no se puede dejar de reconocer que, de todos modos, Hegel, etc. etc.

El lector ya sabe cuál fue la opinión de Schelling con respecto al magnetismo. El defecto del idealismo alemán no reside, en absoluto, en haber tenido por base, una pasión, supuestamente excesiva, infundada, que había adoptado una forma mística, por los descubrimientos científico naturales de ese tiempo, sino, precisamente al revés, en que todos los fenómenos de la naturaleza y de la historia se había esforzado por explicar con ayuda del proceso de pensamiento que había personificado.

Como conclusión, una agradable noticia. El señor Mijailovski ha encontrado que "la metafísica y el capitalismo se hallan en la conexión más íntima entre sí; que empleando el lenguaje del materialismo económico, la metafísica es una necesaria parte integrante de la "superestructura" de la forma capitalista de producción, aun cuando, a la vez, el capital absorbe y adapta a sus conveniencias todas las aplicaciones técnicas de una ciencia —hostil a la metafísica—, basada en el experimento y la observación." El señor Mijailovski promete perorar acerca de "esta curiosa contradicción" en alguna otra oportunidad. ¡Verdaderamente curiosa habrá de ser la investigación del señor Mijailovski! Pensadlo un poco: lo que él califica de metafísica, había obtenido un brillante desarrollo en la antigua Grecia, y en la Alemania del siglo XVIII y de la primera mitad del XIX. Hasta ahora se creía que la antigua Grecia no fue, en absoluto, un país capitalista, y en la Alemania del período señalado el capitalismo acababa de comenzar a desarrollarse. La investigación del señor Mijailovski habrá de mos-

trar que, desde el punto de vista de la "sociología subjetiva", ello es absolutamente inexacto, que, precisamente, la antigua Grecia y la Alemania de los tiempos de Fichte y Hegel, fueron países capitalistas clásicos. Ahora ya veis, "porque es esto importante". Que se de prisa nuestro autor para hacer público su formidable descubrimiento. ¡Canta, lucero, no tengas vergüenza!

Capítulo Quinto

EL MATERIALISMO CONTEMPORANEO

La incoherencia del criterio idealista en la explicación de los fenómenos de la naturaleza y del desarrollo social, tuvo que haber obligado y, efectivamente obligó a los hombres *pensadores* (o sea, *ni eclécticos, ni dualistas*) a volver a la concepción materialista del mundo... Pero el nuevo materialismo ya no pudo ser una simple repetición de las doctrinas de los materialistas franceses del siglo XVIII. El materialismo había resucitado, enriquecido por todas las adquisiciones del idealismo. La más importante de estas últimas fue el *método dialéctico*, el examen de los fenómenos en su desarrollo, en su nacimiento y muerte. El representante genial de esta nueva corriente fue *Carlos Marx*.

Marx no había sido el primero en sublevarse contra el idealismo. La bandera de la sublevación la había levantado *Ludwig Feuerbach*. Luego, un poco después que este último, aparecieron en el escenario literario los *hermanos Bauer*, cuyos criterios merecen una atención especial de parte del lector contemporáneo ruso.

Los pensamientos de los Bauer fueron una reacción contra el idealismo de Hegel. Pero, ellos mismos, no por eso menos, estaban saturados totalmente de un idealismo superficial, unilateral y ecléctico.

Hemos visto que los grandes idealistas alemanes no habían acertado a comprender la naturaleza auténtica, ni hallar la base real de las relaciones sociales. Habían visto en el desarrollo social un proceso necesario, sujeto a leyes, y, en este aspecto, estaban completamente en lo justo. Pero cuando se había planteado la cuestión del motor fundamental del desarrollo histórico, habían recurrido a la idea absoluta, cuyas peculiaridades hubieran de proporcionar la última y más profunda explicación de este proceso. En ello residía el lado flaco del idealismo, contra el cual iba enfilada, ante todo, la revolución filosófica: el ala de extrema izquierda de la escuela hegeliana se sublevó decididamente contra la "idea absoluta".

La idea absoluta existe (si es, claro está, que existe) al margen del tiempo y del espacio y, ya de todos modos, fuera de la cabeza del hombre individual. La humanidad, al reproducir en su desarrollo histórico, el curso de desarrollo lógico de la idea absoluta, se subordina

a una fuerza extraña a ella, situada fuera de ella. Los jóvenes hegelianos, al sublevarse contra la idea absoluta, lo hicieron, ante todo, en nombre de la actividad independiente de los hombres, en nombre de la razón humana final.

“La filosofía especulativa —escribía Edgar Bauer— se equivoca muchísimo cuando habla de la razón como de alguna fuerza abstracta, absoluta... La razón no es una fuerza objetiva, abstracta, en relación a la cual el hombre representa únicamente algo subjetivo, fortuito, pasajero; no, el hombre mismo, la conciencia de su ser, es, precisamente, la fuerza imperante, mientras que la razón no es sino una fuerza de esa conciencia del hombre. Por consiguiente, no existe ninguna razón absoluta, sólo hay una razón que va variando eternamente a medida del desarrollo de la conciencia; esta razón no existe, ni muchísimo menos, en forma definitiva, sino que va cambiando perpetuamente”¹⁷⁵.

Así, pues, no hay una idea absoluta, ni una razón abstracta, sino solamente la conciencia de los hombres, la razón humana, eternamente mutable. Ello es completamente justo; en contra de ello no se pondría a discutir ni siquiera el señor Mijailovski, para quien como ya lo sabemos “todo se presta a ser discutido”... con un éxito más o menos dudoso. Pero ¡una cosa rara! Cuanto más vamos acentuando este pensamiento justo, más difícil se va volviendo nuestra situación. Los viejos idealistas alemanes habían sincronizado la idea absoluta, con la vigencia de leyes de todo proceso en la naturaleza y en la historia. Surge el interrogante, ¿con qué vamos a sincronizar esta vigencia de leyes, habiendo aniquilado su depositaria, la idea absoluta? Supongamos que en relación a la naturaleza, se puede ofrecer una respuesta satisfactoria en un par de palabras: la sincronizamos con las peculiaridades de la materia. Pero, en relación a la historia, la cosa resulta no tan simple, ni mucho menos: la fuerza imperante en la historia resulta ser la conciencia del hombre, perpetuamente mutable, la razón humana final. ¿Existe alguna vigencia de leyes en el desarrollo de esta razón? Edgar Bauer hubiese contestado, por supuesto, afirmativamente, puesto que para él, el hombre y, por consiguiente, también la razón de éste, no era, en absoluto, como lo vimos, algo fortuito. Pero si le solicitáramos al mismo Bauer que nos dilucidara su concepto acerca de la vigencia de leyes en el desarrollo de la razón humana, si le preguntáramos, por ejemplo, por qué en una época histórica dada, la razón se había desarrollado de una manera, y en otra, de otro modo, no obtendríamos de él, propiamente hablando, ninguna respuesta. Nos hubiera dicho que “la razón humana, permanentemente en desarrollo, es la que crea las formas sociales”, que “la razón histórica es la fuerza motriz de la historia universal” y que, por este motivo, todo régimen social dado resulta caeueo tan pronto la razón da un nuevo paso en su desarrollo¹⁷⁶. Pero todas estas y otras similares aseveraciones, no habrían servido de respuestas, sino que hubieran significado divagar en torno de la cuestión de qué es lo que hace que la razón humana de nuevos pasos en su desarrollo y el porqué los da en una

dirección y no en otra. E. Bauer, obligado por nosotros a considerar, precisamente esta cuestión, se apresuraría a desembarazarse mediante referencias insustanciales, a las peculiaridades de la razón humana final, eternamente variables, igual que los viejos idealistas se habían desembarazado con las referencias a las peculiaridades de la idea absoluta.

Considerar que la razón es la fuerza motriz de la historia universal y explicar su desarrollo por algunas peculiaridades internas a ella inherentes, equivaldría a convertirla en algo absoluto o, dicho en otras palabras, resucitar, en forma nueva, la misma idea absoluta que se acababa de declarar sepultada para siempre. El defecto principal de esta idea absoluta resucitada, hubiera sido la circunstancia de que hubiera coexistido bien, pacíficamente, con el dualismo más absoluto, más exactamente dicho, hasta lo hubiera presupuesto indefectiblemente. Puesto que los procesos de la naturaleza no están condicionados por la razón humana final, perpetuamente variable, estaremos en presencia de dos fuerzas: en la naturaleza —la materia, y, en la historia— la razón humana, no habiendo un puente que hubiera de unir el movimiento de la materia, con el desarrollo de la razón, el reino de la necesidad, con el de la libertad. Es por eso, que dijimos también que los pensamientos de Bauer, estaban totalmente saturados de un idealismo muy superficial, unilateral, ecléctico.

La opinión gobierna el mundo, decían los enciclopedistas franceses. Lo mismo, como vemos, dijeron también los hermanos Bauer, quienes se habían rebelado contra el idealismo hegeliano. Pero si la opinión gobierna el mundo, el motor principal de la historia son los hombres cuyos pensamientos critican las viejas opiniones y crean las nuevas. Los hermanos Bauer, efectivamente así lo pensaban. Para ellos, la esencia del proceso histórico se reducía a la reelaboración, por el “espíritu crítico” de la existente reserva de opiniones y las formas de la vida en comunidad, condicionadas por dicha reserva. Estos criterios de los Bauer, fueron íntegramente trasladados a la literatura rusa por el autor de las “Cartas históricas”¹⁷⁷, quien, dicho sea de paso, ya no hablaba del “espíritu” crítico, sino del “pensamiento” crítico, debido a que hablar del espíritu estaba prohibido por la revista “El Contemporáneo”.

El hombre que “piensa críticamente”, una vez que se había figurado ser el principal arquitecto, el demiurgo¹⁷⁸ de la historia, separa a sí mismo y a sus similares en una variedad especial, superior, del género humano. Frente a esta variedad superior, se contraponen la *masa*, ajena al pensamiento crítico, y sólo capaz de desempeñar el papel de la arcilla en las manos creadoras de las personalidades que “piensan críticamente”; los “héroes” se contraponen a la “multitud”. Por más que el héroe quiera a la multitud, por más lleno que esté de simpatía a su secular necesidad, a sus continuos sufrimientos, no puede dejar de mirar a la multitud de arriba abajo, no puede dejar de reconocer que en él, el héroe está todo, mientras que la multitud

es una masa ajena a todo elemento creador, una especie de inmensa cantidad de ceros, que obtienen un valor propicio sólo si a su frente se coloca, condescendentemente una buena unidad que "piensa críticamente". El idealismo eclético de los hermanos Bauer sirvió de base para la horrible, puede decirse repulsiva, presunción de la "intelectualidad" alemana "críticamente pensadora" de la década del 40, y, en la actualidad, a través de sus adeptos rusos, da vida al mismo defecto también entre la intelectualidad de Rusia. Un enemigo implacable y acusador de esta presunción fue Marx, al cual pasamos a referirnos a renglón seguido.

Marx dijo que contraponer la personalidad que "piensa críticamente" a la masa no es más que una caricatura de la concepción hegeliana de la historia. Concepción que, a su vez, no es sino la consecuencia especulativa de la vieja teoría relativa a la oposición del espíritu y la materia. "Ya en Hegel vemos que el *espíritu absoluto* de la Historia ¹⁷⁹ tiene en la masa su material y su expresión adecuada solamente en la *filosofía*. Sin embargo, el filósofo sólo aparece como el órgano en el que cobra conciencia *posteriormente, después de transcurrir el movimiento*, el espíritu absoluto, que hace la Historia. A esta conciencia aposteriorística del filósofo, se reduce su participación en la Historia, pues el espíritu absoluto ejecuta el movimiento real *inconscientemente* ¹⁸⁰. El filósofo viene, pues *post festum*.

Hegel se queda por partida doble a mitad de camino por una parte, al explicar la filosofía como la existencia del espíritu absoluto, negándose al mismo tiempo, a explicar, cómo espíritu *absoluto*, al *individuo filosófico real*; y, de otra parte, en cuanto hace que el espíritu absoluto, como tal espíritu absoluto, haga la Historia solamente en *apariciencia*. En efecto, puesto que el espíritu absoluto sólo *post festum* cobra conciencia en el filósofo como espíritu creador universal, su fabricación de la Historia existe solamente en la imaginación especulativa. El señor Bruno supera este quedarse a medio camino de Hegel ¹⁸¹.

En primer lugar, explica la Crítica como el espíritu absoluto y a sí mismo como la Crítica. Así como el elemento de la Crítica es desterrado de la masa, así también el elemento de la masa es desterrado de la Crítica. La Crítica, por tanto, no se sabe encarnada en la masa, sino exclusivamente en un puñado de hombres predestinados, en el señor Bauer y en sus discípulos.

El señor Bauer supera, además, el otro quedarse a medio camino de Hegel, por cuanto que ya no hace la Historia *post festum*, en la fantasía, como el espíritu hegeliano, sino que desempeña *conscientemente*, en contraposición con la masa del resto de la humanidad, el papel de *espíritu universal*, y adopta ante ella una actitud *dramática* presente, inventa y ejecuta la Historia de un modo deliberado y tras madura reflexión.

De una parte, está la masa, como el elemento *material* de la Historia, pasivo, carente de espíritu y ahistórico; de otra parte, está el espíritu, la Crítica, el señor Bruno y Cía., como el elemento activo del

que parte toda acción *histórica*. El acto de transformación de la sociedad, se reduce a la *actividad cerebral* de la "Crítica"¹⁸².

Estas líneas provocan una rara ilusión: parece como si no fuesen escritas hace cincuenta años, sino hace un mes, y dirigidas, no contra los hegelianos alemanes de izquierda, sino contra los sociólogos "subjetivos" rusos. Esta ilusión aumenta aun más, después de leer el siguiente pasaje de un artículo de Engles:

"La Crítica que se basta a sí misma... no puede, naturalmente, reconocer la historia tal y como realmente ha sucedido. Pues ello equivaldría reconocer la masa mala en toda su masividad de masa, siendo así que de lo que se trata es precisamente de rescatar a la masa de su carácter de tal. Se sustrae, por tanto, la historia de su masividad y la Crítica que adopta una actitud *libre* frente a su objeto grita a la historia: *debes haber ocurrido de tal o de cual modo*. Las leyes de la Crítica tienen todas *efecto retroactivo*; ante sus decretos, la historia ha ocurrido de un modo completamente distinto a que *con arreglo a ellas*. He aquí por qué la historia de masa, la llamada historia *real*, difiere considerablemente de la historia *crítica*..."¹⁸³.

¿A quién se refiere Engles en este pasaje? ¿A los escritores alemanes de la década del 40, o a algunos "sociólogos, coetáneos nuestros quienes, con aplomo vienen discurrendo sobre el tema de que, según dicen, un católico se imagina el curso de los sucesos históricos de una manera, un protestante, de otra; un monárquico, de un modo, un republicano, de otro; y, por eso, un buen hombre subjetivo, no sólo puede, sino que debe idear para él mismo, para su propio uso espiritual, una historia que corresponda plenamente al mejor de los ideales? ¿Habría Engles previsto nuestras sandeces rusas? ¡En absoluto! Engles, por supuesto, ni había pensado en ellas, y si su ironía, a una distancia de medio siglo, ha dado entre ceja y ceja a nuestros pensadores subjetivistas, ello se explica por la simple circunstancia de que en nuestras tonterías subjetivistas no hay decididamente nada de original: ellas no representan más que una tosca copia "suzdaliana"^{183a} de la caricatura de la misma "hegelianada" contra la cual desafortunadamente viene pelendo...

Desde el punto de vista de la "crítica crítica", todos los grandes conflictos históricos fueron reducidos a un conflicto de las *ideas*. Marx hace notar que las *ideas* "se vieron escarmentadas" toda vez que en toda época dada, es el depositario del progreso histórico. Sólo la comprensión de estos intereses, puede también suministrar la clave para comprender el curso real del desarrollo histórico.

Ya sabemos que tampoco los enciclopedistas franceses daban la espalda a los intereses, que estaban prontos a servirse de ellos, para señalarlos como factores para explicar el estado dado de una sociedad determinada. Pero para ellos, este criterio del valor decisivo de los *intereses*, no fue más que una variación de la "fórmula" de que las opiniones gobiernan el mundo. Según ellos resultaba que los propios intereses de los hombres dependen de sus opiniones y cambian, con el

cambio de estas últimas. *Tal* interpretación de los intereses representa el triunfo del idealismo en su aplicación a la historia; en este aspecto se dejaban muy rezagados hasta al idealismo dialéctico alemán, según el sentido del cual, los nuevos intereses materiales de los hombres se manifestaban toda vez que la idea absoluta creía necesario dar un nuevo paso en su desarrollo lógico. Marx entiende el valor de los intereses materiales de un modo completamente distinto.

Al lector ruso común, la teoría histórica de Marx le parece ser una especie de abominable pasquín contra el género humano. G. I. Uspenski, —si no nos equivocamos, en su trabajo literario “Ruina”— hace figurar a una anciana, burócrata, que hasta en su delirio agónico repite obstinadamente la norma infame que había guiado toda su vida. “¡Al bolsillo, espera la ocasión, al bolsillo!” La intelectualidad rusa cree, en forma cándida que Marx, supuestamente, achaca esta ingnomिनiosa fórmula a toda la humanidad; que, supuestamente, afirma que los hijos del hombre, no importa la ocupación a que se dedicaron, siempre, exclusiva y conscientemente “esperaron la oportunidad para tocar al bolsillo”. Para el desinteresado “intelectual” ruso, semejante criterio, como es natural, le parece tan “antipático”, como la teoría de Darwin a cualquier consejera oficial, que cree que todo el sentido de esta teoría se reduce al indignante postulado de que según dicen, ella, la venerable funcionaria, no es más que una mona engalanada de cofia. Marx en realidad calumnia tan poco a los “intelectuales”, como Darwin a las consejeras titulares.

Para comprender las concepciones históricas de Marx, es menester recordar los resultados a que habían desembocado la filosofía y la ciencia histórico-social durante el período inmediatamente anterior a la aparición de este pensador. Los historiadores franceses de la época de la Restauración, habían llegado, como lo sabemos, a la convicción de que el “modo civil de vida”, las “relaciones patrimoniales” forman la base fundamental de todo el régimen social. Sabemos también que así mismo, la filosofía idealista alemana, representada por Hegel, había arribado a igual resultado contra su voluntad pese a su espíritu, simplemente en virtud de la insuficiencia y de la incoherencia de la interpretación idealista de la historia. Marx, que había asimilado todos los resultados del conocimiento científico y del pensamiento filosófico de su época, coincide plenamente, con respecto a dicha conclusión, con los historiadores franceses y con Hegel. Me he convencido, dice, que “tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no puedan comprenderse por sí mismo ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el ejemplo de los ingleses y franceses del siglo XVIII, combinan bajo el nombre de “sociedad civil”, y que sin embargo la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía política”¹⁸⁶.

Pero, ¿de qué depende la *economía* de una sociedad dada? Ni los historiadores franceses, ni los socialistas utopistas, ni Hegel, su-

pieron contestar a ésta pregunta de modo un tanto satisfactorio. Todos ellos —directa o indirectamente— invocaban la naturaleza humana. El gran mérito científico de Marx estriba en haber abordado esta cuestión desde un costado diametralmente opuesto, que a la propia naturaleza humana la consideraba como el resultado, eternamente mutable, del movimiento histórico, cuya causa reside fuera del hombre. Este, para subsistir, debe alimentar su organismo, procurándose las sustancias que necesita de la *naturaleza exterior que lo circunda*. Este acto presupone cierta acción que el hombre ejecuta sobre esta naturaleza exterior. Pero, “al obrar sobre la naturaleza exterior, el hombre cambia su propia naturaleza”. Estas pocas palabras encierran la esencia de toda la teoría histórica de Marx, aun cuando, claro está, tomadas aisladamente, no dan una noción adecuada de ella y requieren aun aclaraciones.

Franklin calificó al hombre de “animal que hace herramientas”. El empleo y la producción de herramientas, efectivamente, constituyen el rasgo distintivo del hombre. Darwin cuestiona la opinión, según la cual solamente el hombre es capaz de emplear implementos; cita muchos ejemplos que muestran que, en forma rudimentaria, su empleo es propio de muchos mamíferos. Y Darwin, por supuesto, tiene completamente razón desde su ángulo de miras, o sea, en el sentido que en la afamada “naturaleza del hombre”, no hay ni un solo rasgo que no se encuentre en una u otra especie animal, y, motivo por cual, no hay decididamente, ningún motivo para considerar al hombre, un ser especial, separándolo en un “reino” aparte. Pero no debe echarse en olvido que las *diferencias cuantitativas se transforman en cualitativas*. Lo que existe, como elemento rudimentario, en una especie, puede llegar a ser un *signo distintivo en otra*. Esto puede decirse especialmente, en lo que hace al empleo de herramientas. El elefante rompe las ramas y las emplea para ahuyentar los mosquitos. Ello es interesante y aleccionador. Pero, en la historia de evolución de la especie “elefante”, el empleo de las ramas en la pelea contra los mosquitos, seguramente, no había desempeñado ningún papel esencial: los elefantes no llegaron a ser tales, debido a que sus antepasados, más o menos elefanteoides, se abanicaron con ramitas. Pero, el caso del hombre es distinto ¹⁸⁷.

Toda la existencia del salvaje australiano depende de su boomerang, igual que la Inglaterra contemporánea depende de las máquinas. Despójesele de su boomerang, conviértaselo en agricultor, y, por necesidad, cambiará todo su modo de vida, todas sus costumbres, toda su manera de pensar, toda la “naturaleza” del salvaje australiano.

Hemos dicho: conviértaselo en *agricultor*. Por ejemplo de la agricultura, se puede ver palpablemente que el proceso de la acción productiva que el hombre ejecuta sobre la naturaleza, no presupone únicamente los implementos de trabajo. . . Estos últimos, sólo forman parte de los medios necesarios para la producción. Es por eso que sería más exacto, no hablar de la evolución de las *herramientas de trabajo*,

sino, en general, de la de los *medios de producción*, aún cuando está completamente fuera de toda duda, que el papel más importante en esta evolución corresponde, o a lo menos, había correspondido hasta ahora (antes de la aparición de importantes producciones *químicas*), precisamente, a los *implementos de trabajo*.

Con los implementos de trabajo, el hombre adquiere, como si dijéramos, nuevos órganos que modifican su estructura anatómica. Desde que el hombre se elevó con su empleo, ha dotado de un aspecto completamente nuevo a la historia de su evolución; antes la historia del hombre, como la de los demás animales, se reducía al cambio de forma de sus órganos naturales; ahora se convierte, ante todo, en *la historia del perfeccionamiento de sus órganos artificiales, del crecimiento de sus fuerzas productivas*.

El hombre —*un animal que produce herramientas*—, es, al mismo tiempo también, un animal social, que trae su origen de antepasados que, a lo largo de muchas generaciones, habían vivido en rebaños más o menos grandes. Aquí no nos interesa el porqué nuestros antepasados habían comenzado a vivir en rebaños —esto lo deben y lo están dilucidando los *zobólogos*—, pero, desde el punto de vista de la filosofía de la historia, es importante, en alto grado, hacer notar que desde los órganos artificiales del hombre habían comenzado a desempeñar el papel decisivo en su existencia, la propia vida social humana comenzó a cambiar de acuerdo con el curso de desarrollo de sus fuerzas productivas.

“Las múltiples y variadas relaciones que los hombres contraen en el proceso de producción, no se circunscriben a su relación con la naturaleza. No pueden producir sin asociarse a un cierto modo, para actuar en común y establecer un intercambio de actividades. Para producir, los hombres contraen determinados vínculos y relaciones sociales, y a través de los vínculos y relaciones sociales, *y sólo a través de ellos*, es como se relacionan con la naturaleza y como se efectúa la producción”¹⁸⁸.

Los órganos artificiales, los implementos del trabajo, resultan ser, así, órganos, no tanto del hombre individual cuanto del *hombre social*. Es por eso que todo cambio esencial que se opera en los implementos del trabajo, acarrea modificaciones en la estructura social.

“Estas relaciones sociales que contraen los productores entre sí, las condiciones en que cambian sus actividades y toman parte en el proceso conjunto de la producción variarán, naturalmente, según el carácter de los medios de producción. Con la invención de un nuevo instrumento de guerra, el arma de fuego, hubo de cambiar forzosamente toda la organización interna de los ejércitos, cambiaron las relaciones dentro de las cuales formaban los individuos de un ejército y podían actuar como tal, y cambió también, la relación entre los distintos ejércitos. Las relaciones sociales en que los individuos producen, las relaciones sociales de producción, cambian, por tanto, se transforman, al cambiar y desarrollarse los medios materiales de producción, las

fuerzas productivas. Las relaciones de producción forman en su conjunto, lo que se llaman las relaciones sociales, la sociedad, y concretamente, una sociedad con un determinado grado de desarrollo histórico, una sociedad de carácter peculiar y distintivo. La sociedad antigua, la sociedad feudal, la sociedad burguesa, son otros tantos conjuntos de relaciones de producción, cada uno de los cuales representa, a la vez, un grado especial de desarrollo en la historia de la humanidad”¹⁹⁰.

Está de más agregar que conjuntos de relaciones de producción no menos peculiares y distintivos representan también los grados más tempranos de la evolución humana. Está igualmente de más repetir que también durante esos grados más tempranos el estado de las fuerzas productivas ejerció una influencia decisiva sobre las relaciones sociales de los hombres.

Aquí hemos de detenernos para examinar algunas objeciones a primera vista bastante convincentes.

La primera radica en lo siguiente.

Nadie impugna el importante valor de los instrumentos del trabajo, del enorme papel de las fuerzas productivas en el movimiento histórico de la humanidad —dicen frecuentemente los marxistas—, pero las herramientas de trabajo las inventa y las pone en acción el hombre. Ustedes mismos reconocerán que su uso presupone un grado relativamente muy elevado del desarrollo intelectual. Cada nuevo paso en el perfeccionamiento de los implementos del trabajo requiere nuevos esfuerzos de parte del intelecto humano. Estos últimos son *la causa*; el desarrollo de las fuerzas productivas son *el efecto*. Quiere decir que el intelecto es el motor principal del progreso histórico, lo cual significa que han estado en lo justo los hombres que afirmaron que las opiniones gobiernan el mundo, o sea, la que gobierna es la razón humana.

Nada es más natural que esta observación, pero ello no impide que carezca de fundamento.

Indiscutiblemente, el uso de los implementos del trabajo presupone un elevado desarrollo del intelecto en el hombre animal. Pero veamos cuáles son las causas por las cuales las ciencias naturales modernas explican ese desarrollo.

“El hombre jamás hubiera logrado una posición dominante en el mundo sin el uso de sus manos, de estas herramientas que tan admirablemente obedecen a su voluntad”, dice Darwin¹⁹². Este pensamiento no es nuevo. Ya lo había emitido anteriormente Helvecio. Pero este último, no habiendo sabido colocarse firmemente en el criterio de la evolución, tampoco supo dotar a su propio pensamiento de una apariencia un tanto verosímil. Darwin, para defender su afirmación, presentó todo un arsenal de argumentos y, aun cuando todos ellos sólo tenían un carácter hipotético, fueron, en su conjunto, bastante convincentes. ¿Qué nos dice, pues, Darwin? ¿De dónde tomó el *quasi-*

hombre sus actuales manos, completamente humanas, que ejercieron una influencia tan formidable sobre los éxitos de su "razón"? Es probable que estas manos se formaran en virtud de algunas peculiaridades del medio ambiente geográfico, el cual hizo que sea útil la división fisiológica del trabajo entre las extremidades anteriores y posteriores. Los éxitos de la "razón" fueron un *efecto remoto* de esta división, y, —nuevamente en condiciones exteriores favorables— se convirtieron, a su vez, en la causa próxima de la aparición de los órganos artificiales del hombre o sea, del uso de las herramientas. Estos nuevos órganos artificiales prestaron nuevos servicios a su desarrollo intelectual, y los éxitos de la "razón" volvieron de nuevo a reflejarse sobre los órganos. Aquí tenemos un largo proceso en el que causa y efecto alternan constantemente sus lugares. Pero sería erróneo considerar este proceso desde el ángulo de la *interacción simple*. Para que el hombre pudiera aprovechar los éxitos de su "razón" ya logrados para el perfeccionamiento de sus herramientas artificiales, o sea, para *incrementar su dominio sobre la naturaleza*, tuvo que haberse hallado en un *determinado* medio geográfico, capaz de suministrarle: 1.º) los materiales necesarios para el perfeccionamiento; 2.º) los objetos cuya elaboración supusiera herramientas perfeccionadas. Allí donde no hubo metales, la razón propia del hombre social no hubiera podido, en modo alguno, hacerlo rebasar los marcos del "período de la piedra pulida"; exactamente igual, para pasar al modo de vida pastoril y al cultivo de la tierra, hubo necesidad de cierta fauna y flora, sin las cuales, la "razón" hubiera seguido siendo inmóvil. Pero esto aún no es todo. El desarrollo intelectual de las sociedades primitivas tuvo que avanzar tanto más rápidamente, cuanto mayores fueron las conexiones entre ellas, y estas conexiones fueron, claro está, tanto más frecuentes cuanto más variadas eran las condiciones geográficas de las zonas que habitaban, es decir, y por lo tanto, cuanto menos parecidos eran los productos que se elaboraban en una zona a los elaborados en la otra ¹²³. Finalmente, todos saben la importancia que al respecto tienen las vías naturales de comunicación. Ya Hegel había dicho que las montañas dividen a los hombres, mientras que los ríos y el mar los acercan ¹²⁵

Una influencia no menos decisiva ejerce el medio geográfico también sobre la suerte de las sociedades más grandes, sobre el destino de los Estados nacidos sobre las ruinas de las organizaciones gentilicias primitivas. "La base natural de la división social del trabajo, que mediante los cambios de las condiciones naturales en que vive, sirve al hombre de acicate para sus propias necesidades, capacidades y modos de trabajo, no es la fertilidad absoluta del suelo, sino su diferenciación, la variedad de sus productos naturales. *La necesidad de dominar socialmente una fuerza natural*, de administrarla, de apropiársela o someterla mediante obras creadas por la mano del hombre y en gran escala, desempeña un papel decisivo en la historia de la industria. Así sucede por ejemplo, con el régimen de las aguas en Egipto, Lombardía, Holanda, etc. O en India, Persia, etc., donde la irrigación por

medio de canales artificiales no sólo suministra al suelo el agua indispensable para su cultivo, sino que deposita además en él, con el limo, el abono mineral de las montañas. El secreto del florecimiento industrial de España y de Sicilia bajo los árabes era precisamente la canalización" 196.

Así, pues, sólo en virtud de ciertas peculiaridades especiales del medio geográfico, nuestros antepasados antropomórficos han podido elevarse al nivel del desarrollo intelectual, necesario para convertirlos en "toolmaking animals" (animales productores de herramientas). Y de un modo exactamente igual, sólo algunas particularidades de ese medio han dado un amplio margen para ponerse en acción y para el perfeccionamiento constante de esta nueva aptitud de "fabricación de herramientas". En el proceso histórico de desarrollo de las fuerzas productivas, la aptitud del hombre para la "fabricación de herramientas", cabe ser considerada, ante todo, como una *magnitud constante*, mientras que las condiciones externas circundantes que han facilitado la puesta en acción de esta aptitud, como una *magnitud constantemente variable* 198.

La diferencia en los resultados (en los grados de la evolución de la cultura), alcanzados por las distintas sociedades humanas, se explica, precisamente, porque las condiciones circundantes no habían permitido a las diversas tribus humanas emplear en acción, en igual medida, su aptitud para "inventar". Hay una escuela de antropólogos que hace sincronizar la diferencia en los resultados mencionados, con la diferencia de peculiaridades de las razas humanas. Pero, el criterio de esta escuela está por debajo de toda crítica: sólo representa una nueva variación del viejo método de explicar los fenómenos históricos mediante referencias a la "naturaleza humana" (es decir, que se trata de referencias a la *naturaleza de la raza*), y, por su profundidad científica, no se alejó mucho de los criterios del doctor de Moliere, que con gran penetración de entendimiento sentenciaba: el opio adormece, por poseer la peculiaridad de adormecer (la raza ha quedado rezagada, por poseer la peculiaridad de quedar atrasada).

El hombre, al obrar sobre la naturaleza exterior, cambia su propia naturaleza. Desarrolla todas sus aptitudes, entre ellas también la de "fabricar herramientas". Pero, en cada época dada, la medida de esta aptitud está determinada por la medida del desarrollo, ya alcanzado, de las fuerzas productivas.

La herramienta de trabajo, una vez que llega a ser objeto de producción, y el mayor o menor grado de su perfeccionamiento, dependen íntegramente de los implementos de trabajo que se emplean para elaborarla. Esto lo comprende cualquiera, sin necesidad de ninguna clase de explicaciones. Pero, he aquí algo que, a primera vista, parece totalmente inexplicable: Plutarco, después de recordar las invenciones hechas por Arquímedes, durante el sitio de Siracusa por los romanos, considera necesario *excusar* al inventor: Es indecoroso, por supuesto, que un filósofo se dedique a esta clase de cosas —discu-

rre—, pero, en el caso de Arquímedes, ello se justifica por la embarazosa situación en que se hallaba su patria. Nosotros preguntamos: ¿a quién se le ocurriría ahora buscar circunstancias atenuantes en “las culpas” de un Edison? Ahora no estimamos vergonzoso —¡totalmente al contrario!— que un hombre ponga en acción su aptitud para las invenciones mecánicas, mientras que los griegos (o, si les place más, los romanos), como ven, veían la cosa de un modo completamente distinto. De aquí se desprende que la marcha de los descubrimientos e inventos mecánicos de los griegos, debió haber sido —y efectivamente lo fue— incomparablemente más lenta que la nuestra. Aquí, aparentemente, resulta de nuevo que son *las opiniones que gobiernan el mundo*. Pero, ¿de dónde había surgido, entre los griegos, esta extraña opinión? No se puede explicar su origen por las peculiaridades de la “razón” humana. Resta por recordar sus relaciones sociales. Las sociedades griegas y romanas fueron, como se sabe, sociedades de *esclavistas*. En esta clase de sociedades, todo trabajo físico, todo lo que hace a la producción, recae sobre las espaldas de los esclavos. El hombre libre *siente vergüenza* de este trabajo, razón por la cual se establece como es natural una actitud despreciativa ante los inventos, incluso los más importantes, que tienen relación con los procesos de la producción y, entre otros, a los inventos mecánicos. Es por eso que Plutarco no miraba a Arquímedes como nosotros estamos mirando a un Edison¹⁰⁹. Pero, ¿por qué, pues, se había implantado la esclavitud en Grecia? ¿No sería porque los griegos consideraran, en virtud de ciertos yerros de su “razón”, que el régimen esclavista era el mejor régimen? No, no fue por eso. Hubo un tiempo en que los griegos no conocían la esclavitud y no consideraban que el régimen esclavista fuese un régimen natural e ineluctable. Después apareció entre ellos la esclavitud, que, paulatinamente, había comenzado a desempeñar un papel cada vez más importante en sus vidas. Ello dio origen a que los ciudadanos griegos modificaran su opinión con respecto a dicho régimen: comenzaron a defenderlo como una institución completamente natural y absolutamente necesaria. Pero, ¿por qué había nacido y se había desarrollado la esclavitud entre los griegos? Probablemente por la misma causa por la cual había aparecido y desarrollado también en los otros países, al haber llegado a cierta fase de su evolución social. Y esta causa es una causa conocida, reside en el estado de las fuerzas productivas. En realidad, para que me convenga más convertir a mi enemigo vencido, en esclavo, antes que hacer de él un guiso para comer, es necesario que, con el producto de su trabajo forzoso pueda mantener, no solamente su propia existencia, sino, cuando menos en parte, también la mía. Dicho en otras palabras, hace falta cierto grado de desarrollo en las fuerzas productivas que se hallan a mi disposición. Es precisamente por este portón, por el cual la esclavitud había hecho su entrada en la historia. El trabajo de esclavos favorece poco el desarrollo de las fuerzas productivas; dicho desarrollo, bajo este régimen de trabajo, avanza con una extraordinaria lentitud, pero, de todos modos, sigue avanzando, hasta que llega, finalmente, el momento

en que la explotación del trabajo de esclavos resulta menos ventajosa que la del trabajo libre. Este es el momento en que la esclavitud queda *abolida* o *muere* paulatinamente. El mismo desarrollo de las fuerzas productivas, que le había dado entrada en la historia, le señala ahora la puerta de salida²⁰⁰. Así, pues, volviendo a Plutarco, vemos que su opinión con respecto a los inventos de Arquímedes, había sido condicionada por el estado de las fuerzas productivas de su época. Y, puesto que las opiniones de ese género ejercen una inmensa influencia sobre la marcha ulterior de los descubrimientos e invenciones, con mayor razón podemos decir que *cada pueblo dado, en cada período dado de su historia, ve condicionado el ulterior desarrollo de sus fuerzas productivas, por el estado de éstas en el período en cuestión*²⁰¹.

De por sí se entiende que, por doquier dónde estamos frente a descubrimientos e invenciones, estamos frente también a la "razón". Sin ésta, los descubrimientos y las invenciones serían tan imposibles como antes de aparecer el hombre sobre la tierra. La teoría que estamos exponiendo, no pierde de vista, en absoluto, el papel que desempeña la razón, sino que sólo se esfuerza por explicar el motivo del por qué la razón, en cada época dada, *había obrado de un modo y no de otro*; no menosprecia los éxitos de la razón, sino que trata solamente de hallar una causa suficiente para ellos.

Durante los últimos tiempos se comenzó a formular, con sumo gusto, contra esta misma teoría otra objeción, cuya exposición dejamos a cargo del señor Kareiev:

"Con el correr del tiempo —dice este escritor, después de haber expuesto, de modo mediocre, la filosofía histórica de Engels—, éste había complementado su criterio con nuevas consideraciones que introdujeron en él un cambio sustancial. Si antes reconocía que la base de la interpretación material de la historia, la formaba tan sólo la investigación de la estructura económica de la sociedad, más tarde reconocía un valor equivalente también a la investigación de la organización de la familia, cosa sucedida bajo el influjo de la nueva representación acerca de las formas primitivas de las relaciones conyugales y familiares, que le había obligado tomar en cuenta, no solamente el proceso de la producción de artículos, sino también el de la reproducción de las generaciones humanas. En este aspecto, la influencia procedía, en particular, de "La sociedad antigua", de Morgan",²⁰² etc.²⁰³.

De modo, pues, que si Engels antes "reconocía que la base de la interpretación material (¿?) de la historia, la formaba tan sólo la investigación de la estructura económica de la sociedad", más tarde "habiendo reconocido el valor equivalente", etc, Engels, propiamente hablando, había dejado de ser un materialista "económico". El señor Kareiev expone este acontecimiento, dándose el aire de historiador imparcial, mientras que el señor Mijailovski "brinca y juguetea", pero ambos, en el fondo, dicen una y la misma cosa; ambos vienen repitiendo lo que antes que ellos lo había dicho el escritor alemán, extremadamente superficial Weisengrün, en su libro "*Entwicklungsgesetze der Menschheit*"²⁰⁴ y²⁰⁵.

Es completamente natural que un hombre tan formidable, como Engels, que, en el curso de décadas enteras, siguió atentamente el movimiento científico de su tiempo, "complementara", muy sustancialmente, su criterio fundamental con respecto a la historia de la humanidad. Pero hay complementos y hay complementos, como hay "*fagot et fagot*"²⁰⁰. En el caso que nos preocupa, el problema radica en que si los pensamientos de Engels cambiaron en virtud de los "complementos" introducidos en ellos, o si Engels se vio, efectivamente obligado a reconocer, a la vez que el desarrollo de la "producción", también la acción de otro factor, supuestamente "equivalente" al primero. El que tenga el más mínimo deseo de dedicar atención sería a este problema, puede contestar fácilmente a esta pregunta.

Los elefantes abuyentan a los mosquitos, sirviéndose de las ramitas, dice Darwin... Con este motivo, hemos hecho notar que estas ramitas, no por eso menos, no desempeñan en la vida de los elefantes ningún papel esencial, que el elefante no había llegado a ser lo que es merced al empleo de las ramitas. Pero el elefante se multiplica. El macho de elefante tiene cierta actitud ante la hembra de esta especie. Ambos tienen cierta actitud frente a su cría. Por supuesto, no fueron las "ramitas" que habían creado esta actitud; fue creada por las condiciones generales de vida de esta especie, por las condiciones, en las cuales el papel de las "ramitas" es tan infinitamente insignificante que, sin temor a equivocarnos, se le puede equiparar a *cero*. Pero imagínense que en la vida del elefante, la ramita comienza a adquirir un valor cada vez más importante, en el sentido de que comienza cada vez más a ejercer una influencia sobre la conformación de las condiciones generales, de las que dependen todos los hábitos de los elefantes, y, finalmente, su existencia misma. Imagínense que la ramita había adquirido, por último, una influencia *decisiva* en la creación de estas condiciones; llegando este caso, habría que reconocer que es la ramita quien, a la postre, determina también la actitud del macho ante la hembra y ante la cría. En tal caso habría que reconocer que hubo un tiempo en que las "relaciones familiares" de los elefantes se habían desarrollado independientemente (en el sentido de su actitud ante la ramita), pero que después llegó una época en que comenzaron a estar determinadas por la ramita ¿Habría algo de extraño en tal reconocimiento? En absoluto, fuera de lo extraño de la propia hipótesis relativa a la inesperada adquisición, por la ramita, del valor decisivo en la vida del elefante. Nosotros mismos también lo sabemos que, en relación al elefante, esta hipótesis no puede dejar de ser algo extraño; pero en lo que hace a la historia del *hombre*, el cuadro es distinto.

El hombre, sólo gradualmente, se había separado del reino animal. hubo tiempo en que en la vida de nuestros antepasados antropomórficos, las herramientas desempeñaban un papel tan insignificante como el de la ramita en la vida del elefante. En el transcurso de este tiempo, sumamente prolongado, las actitudes de los machos antropomórficos ante las hembras antropomórficas, al igual que las de los unos y las

otras ante su descendencia antropomórfica, estaban determinadas por las condiciones generales de vida de esta especie, las que frente a las herramientas *de trabajo* no tenía ningún significado. ¿De qué dependían en ese tiempo, las relaciones "familiares" de nuestros antepasados? Esto lo deben explicar los naturalistas. Por ahora, el historiador aún no tiene nada que hacer en ese terreno. Pero he aquí que las herramientas de trabajo comienzan a desempeñar un papel cada vez más y más importante en la vida del hombre, las fuerzas productivas se van desarrollando cada vez más y más y llega, finalmente, el momento en que adquieren una influencia decisiva sobre toda la conformación de las relaciones sociales, esto es, entre otras, también en las familiares. Aquí, pues, comienza el *quehacer del historiador*: correspóndele mostrar cómo y por qué motivo habían cambiado las relaciones familiares de nuestros antepasados en relación con el desarrollo de sus fuerzas productivas, cómo se desarrolló la familia según las relaciones económicas. Pero, bien entendido, una vez que emprenda esta tarea, al estudiar la familia primitiva, no podrá tomar en cuenta únicamente la economía; pues los hombres se habían multiplicado aun antes de que los implementos de trabajo adquirieran el valor decisivo en la vida humana; pues, antes también habían existido ciertas relaciones familiares, determinadas por las condiciones generales de existencia de la especie, el *homo sapiens* ²⁰⁷. ¿Qué, propiamente, le corresponderá hacer aquí al historiador? Tendrá, en primer término, que solicitar una nómina de esta especie al naturalista, quien habrá de dejar directamente a su cargo el ulterior estudio de la evolución del hombre; tendrá, en segundo término, que completar esta nómina "por sus propios medios". Dicho en otras palabras, habrá de tomar a la "familia", tal como se había creado, digamos, en el período zoológico de la evolución de la humanidad y mostrar, después, los cambios que había sufrido en el transcurso del período histórico, bajo el influjo del desarrollo de las fuerzas productivas, a consecuencia de los cambios operados en las relaciones económicas. Y esto es únicamente lo que está diciendo también Engels. Y nosotros preguntamos: cuando lo está diciendo, ¿está modificando aunque más no sea que en algo, su criterio "inicial" con respecto al valor de las fuerzas productivas en la historia de la humanidad? ¿Acepta, acaso, a la par que la acción de este factor, la de otro, "equivalente" al primero? Parece que nada está modificando, parece que nada de esto acepta. Y, siendo así, ¿por qué se entretienen en hablar del cambio de los criterios de Engels, los señores Weisengrün y Kareiev? ¿Por qué brinca y juguetea el señor Mijailovski? Más que todo, seguro, a causa de su propia frivolidad.

"Pero, es extraño, pues, pretender reducir la historia de la familia a la historia de las relaciones económicas, aunque no sea más que durante, lo que ustedes llaman, período histórico", vociferan todos a uno nuestros adversarios. Pueda ser que sea extraño, y pueda ser que no lo sea: esto se presta a ser discutido, diremos, repitiendo las palabras del señor Mijailovski. Y nosotros estamos prontos para discutir un poco con ustedes, señores, pero sólo bajo una condición: durante la discu-

sión portense seriamente, reflexionen atentamente acerca del sentido de nuestras palabras, no nos atribuyan sus propias invenciones y no se apresuren a descubrir contradicciones, ni en nosotros, ni en nuestros maestros, que no las hay ni las hubo jamás. ¿De acuerdo? Muy bien ¡a discutir pues!

No se puede explicar la historia de la familia por la de las relaciones económicas, —dicen ustedes—, ello es estrecho, unilateral, no científico. Nosotros afirmamos lo contrario y recurrimos a la mediación de los investigadores especializados.

¿Ustedes, por supuesto, conocen el libro de Giraud-Tailon "*Les origines de la famille*"? ²⁰⁸. Abramos este libro que conocen y allí hallamos, por ejemplo, este pasaje:

"Las causas que habían provocado la aparición, dentro de la tribu primitiva (Giraud-Tailon dice, propiamente, "dentro de la horda" — *de la horde*), de grupos familiares aislados, se vinculan, al parecer, con el aumento de la riqueza de dicha tribu. La introducción en el uso, o el descubrimiento de cualquier planta farinácea, la domesticación de cualquiera nueva especie animal, pudieron servir de suficiente causa de las transformaciones básicas en la sociedad salvaje: todos los grandes éxitos en la civilización siempre coincidieron con profundos cambios en el modo de vida económico de la población" (Pág. 138) ²⁰⁹.

Unas cuántas páginas después:

"Al parecer, el paso del sistema del parentesco femenino al del masculino, quedó señalado, en particular, por conflictos de carácter jurídico sobre la base del derecho de propiedad" (Página 141).

Más adelante:

"La organización de la familia, en la que prevalece el derecho masculino, había sido provocada, me parece, por doquier, por la acción de una fuerza tanto simple, cuanto también espontánea... *por la acción del derecho de propiedad*" (Página 146).

Ustedes saben, por supuesto, ¿el valor que en la historia de la familia primitiva asigna Mac-Lennan a la matanza de las criaturas del sexo femenino? Engels, como se sabe, manifiesta una actitud muy negativa ante las investigaciones de Mac-Lennan; pero tanto más interesante para nosotros es, en el caso dado, conocer el criterio de este último con respecto a la causa que había dado lugar al infanticidio, el cual, supuestamente, ejerció una influencia tan decisiva sobre la historia de la familia.

"Para las tribus, rodeadas de enemigos y, con el débil desarrollo de la técnica, que sólo a costa de grandes esfuerzos mantenían su existencia, los hijos constituyen una fuente de fuerza, tanto en el sentido de la protección, como en el de la obtención de alimentos; las hijas, una fuente de debilidad" ²¹⁰.

¿Qué es lo que provocó, a juicio de Mac-Lennan, la matanza de las criaturas del sexo femenino, por las tribus primitivas? La insuficiencia de medios de subsistencia, la debilidad de las fuerzas produc-

vivas, puesto que si estas tribus hubiesen tenido suficientes alimentos, probablemente, no habrían procedido a dar muerte a sus hijas ante el temor de que, con el tiempo los enemigos hubieran podido incursionar, y, tal vez, matarlas o tomarlas cautivas.

Repetimos, Engels no comparte el criterio de Mac-Lennan con respecto a la historia de la familia, y a nosotros también nos parece sumamente insatisfactorio; pero para nosotros es importante aquí que también Mac-Lennan incurre en el mismo pecado que le están reprochando a Engels: también él busca en el estado de las fuerzas productivas, la clave de la historia de las relaciones familiares.

¿Hace falta proseguir con nuestros extractos, citar a Lippert, a Morgan? No vemos la necesidad de hacerlo. Quien los haya leído, sabe que, en este aspecto, son tan pecadores como Mac-Lennan o Engels. Tampoco está exento del pecado Spencer, cuyos pensamientos sociológicos no tienen nada de común con el "materialismo económico".

Esta circunstancia última se puede utilizar, claro está, para fines polémicos, y decir: ahí está, ¡ven! Por consiguiente, se puede coincidir con Marx y Engels en esta o en la otra cuestión y ¡no compartir su teoría histórica general! Claro que se puede. Pero la cuestión está en ver de parte de quien estará, en tal caso, la lógica.

Prosigamos.

El desarrollo de la familia está determinado por el desarrollo del derecho de propiedad, dice Giraud-Tailon, añadiendo que, en general, todos los éxitos de la civilización coinciden con cambios en el modo de vida económico de la humanidad. El lector mismo, probablemente, habrá notado que Giraud-Tailon emplea una terminología absolutamente inexacta: para él, el concepto "derecho de propiedad" es como si se cubriera con el concepto "modo de vida económico". Pero, el derecho es, pues, el derecho, y la economía es la economía, y no conviene mezclar estos dos conceptos. ¿Cuál es el origen del derecho de propiedad dado? Pueda ser que este derecho apareciera bajo el influjo de la economía de una sociedad dada (el derecho civil sirve siempre tan sólo de expresión de las relaciones económicas, dice Lasalle), y pueda ser que el derecho de propiedad deba su origen a cualquiera otra causa completamente distinta. Aquí hay que proseguir el análisis y no interrumpirlo precisamente en el momento que se vuelve particularmente profundo y vitalmente interesante.

Ya hemos visto que los historiadores franceses de la época de la Restauración no habían hallado una respuesta satisfactoria al problema relativo al origen del derecho de propiedad. El señor Kareiev, en su artículo "El materialismo económico en la historia", se refiere a la escuela histórica alemana del derecho. Tampoco a nosotros no nos desagradó recordar los criterios de esa escuela.

He aquí lo que dice nuestro profesor acerca de dicha escuela:

"Cuando a principios del presente siglo apareció en Alemania la llamada "escuela histórica del derecho"²¹¹, escuela que comenzó a considerar el derecho, no como un sistema estático de normas jurídicas

—tal como lo consideraran los juristas anteriores—, sino como algo dinámico, mutable y evolutivo. en esta escuela se puso de relieve una fuerte tendencia a contraponer el pensamiento histórico del derecho —como la concepción única y exclusivamente justa— a todos los demás pensamientos posibles en este terreno: el pensamiento histórico jamás admitía la existencia de verdades científicas, valaderas para todas las épocas, es decir, lo que en la ciencia moderna se entiende por leyes generales. Y hasta negaban, directamente, estas leyes y, con ellas, también la teoría general del derecho, para resaltar la idea de la dependencia del derecho con respecto a las condiciones locales; dependencia, por supuesto, existente siempre y por doquier, pero que no excluye principios que son comunes a todos los pueblos”²¹².

En estas pocas líneas hay numerosísimas. . . —¿cómo calificarlas?— digamos, por lo menos, inexactitudes, contra las cuales representantes partidarios de la escuela histórica del derecho protestarían también. Así, por ejemplo, dirían que cuando el señor Kareiev les atribuye la negación de “lo que en la ciencia moderna se entiende por leyes generales”, o desfigura, premeditadamente, su criterio, o, del modo más indecoroso para un “historiósofo”, se confunde en los conceptos, mezclando las “leyes” que son de materia de historia del derecho, con las que determinan el desarrollo histórico de los pueblos. La escuela histórica del derecho jamás pensaba negar la existencia de las leyes del orden último; precisamente se esforzaba por hallar tales leyes, aún cuando sus esfuerzos no se vieron coronados por el éxito. Pero, la causa misma de su fracaso es extraordinariamente aleccionadora. Si el señor Kareiev se hubiera tomado el trabajo de reflexionar acerca de ella, —¿quién sabe?— posiblemente hubiera conseguido esclarecerse, finalmente, sobre “*la esencia del proceso histórico*”.

En el siglo XVIII se propendía a explicar la historia del derecho, por la acción del “legislador”. La escuela histórica se sublevó enérgicamente contra esta inclinación. Ya en 1814, Savigny formuló de este modo el nuevo criterio: “El conjunto de este criterio se reduce a lo siguiente: todo derecho tiene su origen lo que se llama —término generalmente empleado, pero no del todo exacto— *derecho consuetudinario*, es decir, es generado primeramente, por el hábito y la creencia del pueblo, y, después ya, por la jurisprudencia; de modo tal que por doquier es creado por fuerzas internas, cuya acción pasa desapercibida, pero no por el antojo del legislador”²¹³.

Este criterio lo desarrolló, posteriormente, Savigny en su renombrado libro “*System des heutigen römischen Rechts*”²¹⁴. El derecho positivo dice en este libro, vive en la conciencia general del pueblo, motivo por el cual podemos calificarlo también de *derecho popular*. . . Pero ello no debe entenderse, en modo alguno, en el sentido de que el derecho está creado por diversos miembros del pueblo según su capricho. . . El derecho positivo lo crea el espíritu del pueblo, que vive y actúa en sus diversos miembros, razón por la cual, dicho derecho no

es algo fortuito, sino, por necesidad, constituye el uno y mismo derecho en la conciencia de las diversas personas”²¹⁵.

“Si nos planteáramos —prosigue Savigny— la cuestión acerca del origen del Estado, tendríamos que esforzarnos en igual medida para localizarlo en la necesidad suprema, en la acción de una fuerza que constituye de adentro hacia afuera, al igual que en el origen del derecho, en general; y lo decimos, no solamente cuanto a la ley en general; sino también acerca de la forma particular que adopta el Estado en cada pueblo en particular”²¹⁶.

El derecho brota, así, de un “modo invisible”, como el idioma, y vive en la conciencia general del pueblo, no en forma “de normas abstractas, sino en forma de una representación viva de las instituciones jurídicas en su conexión orgánica, de modo que, cuando hay necesidad, la norma abstracta se separa, en su forma lógica, de esta representación general, mediante cierto proceso artificial”. (*durch einen künstlichen Prozess*)²¹⁷.

Aquí nosotros no tenemos nada que ver con las tendencias prácticas de la escuela histórica del derecho; en lo que hace, pues, a su teoría, ya basado en las palabras citadas de Savigny, podemos decir que representa:

1.º) una reacción contra el criterio —difundido en el siglo XVIII— acerca de que el derecho es creado por el arbitrio de personas individuales (los “legisladores”); la tentativa de hallar una explicación científica de la historia del derecho, entender esta historia como un proceso necesario, y, por lo tanto, sujeto a leyes;

2.º) una tentativa de explicar este proceso, partiendo *de un punto de vista* totalmente *idealista*: el “espíritu del pueblo” la “conciencia popular”, son la última instancia a la que apelaba la escuela histórica del derecho.

Puchta expresa más acentuadamente aún el carácter idealista de los criterios de esta escuela.

El derecho primitivo, según Puchta, al igual que Savigny, es el derecho consuetudinario. Pero ¿cómo brota este último? Con frecuencia se enuncia la opinión que este derecho es creado por la práctica de la vida cotidiana (*Uebung*), pero ello sólo es un caso especial en una interpretación materialista del origen de los conceptos populares. “El criterio contrario es justamente el correcto: la práctica de vida cotidiana sólo es el último factor, en ella sólo se expresa y se encarna el derecho que brota y que vive en la convicción de los hijos de un pueblo dado. El hábito influye sobre la convicción solamente en el sentido de que esta última, merced a aquél, se vuelve más consciente y más sólido”²¹⁸.

De modo, pues, que la convicción de la gente acerca de esta u otra institución jurídica, se crea independientemente de la práctica de vida cotidiana, antes que el “hábito” ¿De dónde, pues, procede esta convicción? Ella procede de la profundidad del espíritu del

pueblo. Una estructura determinada de esta convicción de un pueblo determinado, se explica por las peculiaridades del espíritu de dicho pueblo. Esto está muy oscuro, tan oscuro que ni huella de una explicación científica se encuentra aquí. Puchta mismo lo está sintiendo, siente que el asunto está muy feo y se esfuerza por corregirlo con este razonamiento: "El derecho surge por una vía invisible. ¿Quién podría encargarse de seguir investigando las sendas que conducen al nacimiento de la convicción determinada, a su germinación, a su crecimiento, a su florecimiento, a su aparición? Los que se habían encargado de hacerlo, partieron, en su mayor parte, de ideas equivocadas"²¹⁹.

"En su mayor parte..." Quiere decir que hubo también investigadores cuyas ideas de partida fueron correctas. Y estos últimos, ¿a qué conclusiones arribaron con respecto a la génesis de los conceptos jurídicos del pueblo? Es de suponer que ello ha quedado en secreto para Puchta, ya que éste no rebasa los marcos de algunas referencias, sin valor, a las peculiaridades del espíritu del pueblo.

Nada explica tampoco la observación, antes citada, de Savigny con respecto a que el derecho vive en la conciencia común del pueblo, pero no en forma de reglas abstractas, sino "en forma de una idea viva de las instituciones jurídicas y su conexión orgánica". Y no es difícil comprender qué es, exactamente, lo que ha impulsado a Savigny a proporcionarnos esta información un tanto embrollada. Si hubiésemos supuesto que el derecho existe en la conciencia del pueblo "en forma de reglas abstractas", con ello, en primer término, hubiéramos chocado con la "conciencia general" de los juristas, quienes saben muy bien con cuánta dificultad concibe el pueblo estas reglas abstractas, y, en segundo término, nuestra teoría acerca del origen del derecho hubiera adoptado una fisonomía ya demasiado inverosímil. Hubiera resultado que, los componentes de un pueblo determinado, antes de contraer cualquier relación práctica entre ellos, antes de adquirir cualquier experiencia de vida cotidiana, hubieran elaborado conceptos jurídicos definidos, y una vez munidos de éstos, al igual que vagabundos, con mendrugos de pan, se hubieran lanzado a la práctica de la vida cotidiana, entrando así en la ruta histórica. A esto, por supuesto, nadie le dará fe, por eso Savigny elimina las "reglas abstractas": el derecho existe en la conciencia del pueblo, no en forma de conceptos definidos; no representa una colección de cristales ya hechos, sino una solución más o menos saturada, de la cual, "cuando hay necesidad de ello", o sea, al tropezar con la práctica de vida cotidiana, se precipitan los cristales jurídicos debidos. Este método no carece de su parte de ingenio, pero, de por sí se entiende, que no nos acerca, en absoluto, a una interpretación científica de los fenómenos.

Tomemos un ejemplo:

(1) Entre los esquimales, según palabras de Rink, casi no hay propiedad regular; pero por cuanto se puede hablar de ella, enumera tres de sus formas:

“1) propiedad perteneciente a una unión de varias familias, por ejemplo, las viviendas de invierno...”

2) propiedad perteneciente a una, o cuanto más, a tres familias emparentadas, por ejemplo, las tiendas de campaña estivales y todos los objetos de uso doméstico, como lámparas, cubas, platos de madera, ollas de piedra, etc.; el bote o el “umiak” que sirve para trasladar todos estos objetos juntamente con la tienda, los trineos con los perros... y finalmente, la provisión alimenticia de invierno...”

3) propiedad privada de personas individuales... la ropa, las armas y todo lo que el hombre mismo usa personalmente en sus quehaceres. A estas cosas se les atribuye hasta cierto vínculo misterioso con su dueño, parecido al vínculo que existe entre el alma y el cuerpo. No es hábito dar prestadas estas cosas a cualquier otra persona”²²⁰.

Vamos a tratar de imaginarnos el origen de estas tres formas de propiedad, desde el ángulo de miras de la vieja escuela histórica del derecho.

Puesto que, según palabras de Puchta, las convicciones anteceden a la práctica de vida cotidiana, y no brotan del suelo del hábito, es de presuponer que el proceso se había operado del siguiente modo: antes de haber vivido en las casas invernales, antes de haberlas comenzado a construir, los esquimales habían llegado a la convicción de que una vez que los establecieran pertenecerán a la unión de varias familias; exactamente igual se habían convencido nuestros salvajes que, una vez que establecieran las tiendas estivales e introdujeran en ella las cubas, platos de madera, botes, ollas, los trineos con los perros, todo ello tendría que integrar la propiedad de una sola familia, o, cuanto más, de tres familias emparentadas. Una convicción no menos firme tuvieron con respecto a que la ropa, las armas y herramientas debieran ser de propiedad personal, y que a estas cosas no correspondía darlas o prestarlas. A ello añadiremos que todas estas convicciones, probablemente, no existieran en forma de *normas abstractas*, sino en forma de una *representación viva de instituciones jurídicas y su conexión orgánica*, y que de esta solución de conceptos jurídicos, se consolidaran después, —“cuando apareciera la necesidad de ello”, o sea, a medida de encontrar las viviendas invernales, las tiendas estivales, las cubas, los platos de madera, las ollas de piedra, los botes y los trineos y los perros,— y así surgieran las normas del derecho consuetudinario esquimal, en su más o menos “forma lógica”. Las peculiaridades, en cambio, de la mencionada dilución jurídica, fueran determinadas por las particularidades misteriosas del espíritu esquimal.

Esta no es, en absoluto, ninguna explicación científica; este es un mero modo de hablar, un *Redensarten*²²¹, como dijera los alemanes.

Esta variedad del idealismo, sustentada por los adeptos de la escuela histórica del derecho, resultó, en lo que hace a la explicación de los fenómenos sociales, aun menos coherente, que el idealismo muchísimo más profundo de Schelling y Hegel.

¿Cómo se había escapado la ciencia de este callejón sin salida en el que se había encerrado el idealismo? Oigámos a uno de las más formidables representantes de la jurisprudencia comparativa moderna, al señor M. Kovalevski.

Después de dejar señalado que el modo social de vida de las tribus primitivas luce el sello del comunismo, el señor Kovalevski (oígalo, señor V. V., este también es un “profesor”) dice:

“Si nos preguntamos acerca de los fundamentos efectivos de esta clase de régimen, si se nos llega el deseo de informarnos acerca de las causas que obligaron a nuestros antepasados primitivos, y aún sigue obligando a los salvajes actuales, a seguir un comunismo, más o menos acentuadamente pronunciado, tendremos que informarnos, sobre todo, acerca de los modos primitivos de producción. Ya que la distribución y el consumo de las riquezas, están determinados por su modo de creación. Y, en lo que hace a esta cuestión, he aquí lo que nos enseña la etnografía: entre los pueblos dedicados a la caza y a la pesca, la obtención de alimentos solía realizarse en grandes grupos, (*en hordes*)... En Australia, la caza del canguro se lleva a efecto por destacamentos armados, integrados por decenas y hasta por centenares de indígenas. Exactamente igual sucede en los países septentrionales, con la caza del reno... No cabe duda de que el hombre es incapaz de asegurar, solitariamente, su existencia: tiene menester de ayuda y de apoyo, y sus fuerzas se ven decuplicadas por la asociación... De este modo, vemos al principio del desarrollo social como una producción de tipo social, y, —como consecuencia natural necesaria— un consumo de igual tipo. La etnografía abunda en hechos que lo prueban”²²².

El señor Kovalevski, citando la teoría idealista de Lerminier²²³, según la cual, la propiedad brota de la conciencia del individuo, prosigue:

“No, esto no es así, por eso el hombre primitivo llegó a concebir el pensamiento acerca de la apropiación personal de la piedra que había segmentado y que le servía de arma, o la piel que cubre su cuerpo. Concibe este pensamiento merced al empleo de sus fuerzas individuales en la producción del objeto. El pedernal que le servía de hacha, lo había partido con sus propia manos. En la caza a la que se dedica conjuntamente con sus numerosos camaradas había asestado el golpe, rematando a un animal, motivo por el cual, la piel de éste se convierte en su propiedad personal. El derecho consuetudinario de los salvajes se distingue por una gran exactitud al respecto. Dicho derecho prevé, por ejemplo, que cuando el animal acosado cae bajo los golpes conjuntos de dos cazadores, la piel del animal se adjudica al cazador cuya flecha penetre más cerca del corazón. Prevé también para cuando el animal ya herido, es muerto por un cazador que se presentó accidentalmente. El empleo del trabajo individual da vida lógicamente a la propiedad individual. Podemos seguir observando este fenómeno a lo largo de toda la historia. El que plantara un árbol frutal, se convierte en su dueño... Más tarde, los guerreros que se

apoderaran de cierto botín, llegan a ser sus dueños exclusivos, de modo que ni su familia ya tiene derecho sobre él; exactamente igual, la familia del sacerdote no tiene ningún derecho sobre los sacrificios que los creyentes hicieran y que convierten en propiedad personal de aquél. Todo lo dicho queda corroborado, igualmente también por las leyes indias y por el derecho consuetudinario de los eslavos meridionales, de los cosacos del Don o de los irlandeses antiguos... Y es, precisamente, importante no equivocarse con respecto al verdadero principio de esta propiedad, resultado del empleo de los esfuerzos personales a la obtención de un determinado objeto. En realidad, cuando a los esfuerzos personales de un hombre se asocia la ayuda de sus vecinos... los objetos obtenidos ya no se convierten en propiedad privada''²²⁴.

Tras de todo lo que acabamos de exponer se comprende que objetos de propiedad personal llegaran a ser, ante todo, las armas, la ropa, los alimentos, los atavíos, etc. "Ya desde los primeros pasos de la domesticación de los animales, los perros, caballos, gatos y el ganado de labor constituyen el fondo más importante de la apropiación personal y familiar..."²²⁵. Pero hasta qué grado, la organización de la producción continúa influyendo a los modos de propiedad, nos muestra, por ejemplo, el siguiente hecho: los esquimales realizan la caza de ballenas, en grandes lanchas y con grandes destacamentos; las lanchas que sirven para este fin son propiedad social, mientras que los pequeños botes que sirven para el traslado de los objetos de propiedad familiar, pertenecen a diversas familias, o, "cuánto más, a tres familias emparentadas".

Con la aparición de la agricultura, también el suelo se convierte en objeto de propiedad. La propiedad agraria se convierte en uniones familiares más o menos grandes. Esto, se entiende, es una de las formas de la apropiación social. ¿Cómo se explica su origen? "A nosotros nos parece, dice el señor Kovalevski, que sus causas estriban en la misma producción social que, en otro tiempo, trajo consigo la posesión de una gran parte de los objetos móviles''²²⁶.

Ni que decir que la propiedad *privada*, una vez surgida, entra en una contradicción con el modo más antiguo de la posesión social. Allí donde el veloz desarrollo de las fuerzas productivas abre el campo cada vez más y más vasto para los "esfuerzos unipersonales", la propiedad social desaparece bastante rápidamente o prosigue existiendo en forma de una institución, por así decirlo, *rudimentaria*. A continuación veremos que este proceso de desintegración de la propiedad social primitiva, en diversas épocas y en diversos lugares, por la necesidad *material* más natural, tuvo que ofrecer una gran variedad. Por ahora sólo señalaremos la conclusión general de la ciencia del derecho contemporáneo en el sentido de los *conceptos jurídicos* —las convicciones como diría Puchta— en todas partes *están determinados por los modos de producción*.

Schelling dijo, en una oportunidad, que el fenómeno del magnetismo debe ser comprendido como la penetración de lo "subjetivo" en

lo "objetivo". Todas las tentativas de hallar una explicación idealista para la historia del derecho, no es sino un complemento, un "*Seitens-tück*" a la filosofía natural idealista. Todos estos son siempre los mismos razonamientos, a veces brillantes, ingeniosos, pero siempre arbitrarios, siempre infundados, acerca del espíritu autosuficiente, que se desarrolla por sí mismo.

La convicción jurídica no ha podido preceder a la práctica cotidiana ya sólo por el motivo de que si aquélla no hubiese brotado de ésta, la primera estaría completamente *carente de una causa*. El esquimal es partidario de la posesión personal de la vestimenta, de las armas y de los implementos del trabajo debido, simplemente, a que tal posesión es muchísimo más conveniente y que es sugerida por *las mismas propiedades de las cosas*. Para aprender a usar adecuadamente sus armas, su flecha o su boomerang, el cazador primitivo debe adaptarse a dichos objetos, estudiando muy bien sus peculiaridades individuales y, en la medida de lo posible, adaptarlas a sus propias particularidades individuales²²⁷. La propiedad privada está aquí en el orden de las cosas, muchísimo más que en cualquier otra forma de posesión, razón por la cual el salvaje "*está convencido*" de sus superioridades: el salvaje como sabemos, llega incluso a atribuir a los implementos del trabajo individual y a las armas individuales, cierta conexión misteriosa con su propietario. Pero su convicción ha brotado del suelo de la práctica cotidiana y no la ha precedido; y debe su origen, no a las peculiaridades de su "espíritu", sino a las de las cosas con las que está tratando, y al carácter de los modos de producción que son inevitables para él en el estado dado de sus fuerzas productivas.

Hasta qué grado la práctica cotidiana precede a la "convicción" jurídica, se puede ver de la multitud de actos simbólicos que existen en el derecho primitivo. Los modos de producción han cambiado, con ello, también las relaciones recíprocas entre los hombres dentro del proceso de la producción, cambió la práctica cotidiana, mientras que la "convicción" ha conservado su vieja forma. Ella contradice a la nueva práctica y vemos cómo hacen su aparición las ficciones, los signos y actos simbólicos, cuyo único objetivo radica en la eliminación formal de esta contradicción.

Con el correr del tiempo la contradicción queda eliminada, finalmente, de un modo sustancial: sobre el suelo de la nueva práctica económica, se forma la nueva convicción jurídica.

No basta comprobar la aparición, en una sociedad determinada, de la propiedad privada sobre éstos o los otros objetos, para definir con ello ya el carácter de esta institución. La propiedad privada tiene siempre límites que dependen íntegramente de la economía de la sociedad. "En el estado salvaje, el hombre se apropia solamente de las cosas que le son útiles de una manera inmediata. El sobrante, aún habiéndolo adquirido con el trabajo de sus manos, lo suele ceder a otros en forma gratuita: a los miembros de la familia o del clan, o de

la tribu", dice el señor Kovalevski. Exactamente igual dice Rink con respecto a los esquimales²²⁸. ¿De dónde surgen, pues, tales sucesos entre los pueblos salvajes? Según el señor Kovalevski, estos usos deben su origen al hecho de desconocer los salvajes el "ahorro"²²⁹. Esta expresión no del todo clara, es desacertada sobre todo por los abusos que de ella hacen los economistas vulgares. No por eso menos, sin embargo, se entiende el sentido en que la emplea nuestro autor. El "ahorro" es efectivamente desconocido por los pueblos primitivos debido, simplemente, a que no les era oportuno, más exactamente, que les era imposible practicarlo. La carne de un animal sacrificado puede ser "ahorrada" tan sólo en un grado insignificante: se hecha a perder y se vuelve totalmente inservible para el uso. Por supuesto, si se la pudieran vender, habría sido muy fácil "ahorrar" el dinero por ella obtenido. Pero el dinero, en esa etapa del desarrollo económico aún no existía. Por consiguiente, la propia economía de la sociedad primitiva marca estrechos límites al desarrollo del espíritu del "ahorramiento". Además, hoy tuve suerte para matar a un animal grande y compartí su carne con otros, pero mañana (la caza es una cosa insegura) puedo volver con las manos vacías, y los otros miembros de mi clan compartirán conmigo su presa. El hábito de compartir constituye, pues, una especie de seguro mutuo, sin el cual hubiera sido completamente imposible la existencia de las tribus dedicadas a la caza. Por último, no debe olvidarse que entre estas tribus, la propiedad privada existía tan solo en estado embrionario, prevaleciendo, en cambio, la propiedad *social*: los hábitos y las costumbres brotados de este suelo, marcan, a su vez, límites a la voluntad arbitraria del propietario individual. También aquí la "convicción" jurídica seguía a la economía.

La conexión de los conceptos jurídicos de los hombres con su modo de vida económico queda dilucidada perfectamente con el ejemplo que, de buen grado y frecuentemente, citaba Rodbertus en su obras. Se sabe que los escritores romanos antiguos se oponían enérgicamente a la *usura*. Catón, el Censor, consideraba que un usurero es dos veces peor que un ladrón (así exactamente había dicho el viejo —dos veces peor). En este aspecto los padres de la Iglesia cristiana coincidían plenamente con los escritores paganos. Pero, ¡que cosa formidable!, tanto los unos como los otros se oponían al interés rendido por el capital monetario. En cuanto a los préstamos en especie y al *logro de éstos*, mantenían en cambio, una actitud incomparablemente más indulgente. ¿A qué se debe esta diferencia? Se debe a que fue precisamente el capital monetario, usurario, el que provocaba una terrible devastación en la sociedad de esa época, se debe a que fue precisamente ese capital el que "llevaba a Italia a la ruina". También en este caso, la "convicción" jurídica marchaba del brazo con la economía.

"El derecho es meramente, el producto de la necesidad o, más exactamente, de la fuerza mayor, dice Post. Sería vano buscar en él alguna base ideal cualquiera"²³⁰. Nosotros diríamos que lo dicho por Post está completamente encuadrado en el espíritu de la ciencia del

derecho más moderna, si no fuera por que nuestro erudito reveló una confusión de ideas bastante considerable y muy nociva por sus consecuencias.

Hablando, en general, toda unión social tiende a elaborar un sistema de derecho que satisficiera, de la mejor manera, sus necesidades, que fuera lo más útil para ella en la época dada. El hecho de que un conjunto dado de instituciones jurídicas sea útil o nocivo para la sociedad, no puede, en manera alguna, depender de las peculiaridades de cualquiera "idea", no importa quién sea el que la sustentara: *depende*, como hemos visto, *de los modos de producción y de las relaciones recíprocas que existen entre los hombres, relaciones que son creadas por dichos modos de producción*. En este sentido, el derecho no tiene, ni puede tener una base *ideal*, puesto que su base es siempre *real*. Pero la *base real* de todo sistema dado, no excluye una *actitud ideal* ante él, de parte de los miembros de una sociedad dada. La sociedad, tomada en su conjunto, no puede sino ganar de tal actitud de sus miembros. Por el contrario, en sus épocas transitorias, cuando el sistema de derecho existente en la sociedad ya no satisface sus necesidades, —brotadas del ulterior desarrollo de sus fuerzas productivas— la parte de avanzada de la población puede y debe idealizar un *nuevo sistema de instituciones*, que corresponda más al "espíritu del tiempo". La literatura francesa está colmada de esta idealización del nuevo orden amaneciente de las cosas.

El origen del derecho en la "necesidad", excluye el fundamento "ideal" del derecho, sólo en las representaciones de los hombres que están habituados a englobar las *necesidades* en el terreno de la *materia grosera*, y que oponen dicho terreno al "espíritu" "puro", ajeno a toda clase de necesidades. En realidad, lo "ideal" es sólo lo que es útil a los hombres y toda sociedad, al elaborar sus *ideales*, se guía solamente por sus necesidades. Las que parecen ser excepciones de esta regla general irrefutable, se explican por que *debido a la evolución de la sociedad, sus ideales* no raras veces están rezagados con respecto a sus *nuevas necesidades* ²³¹.

La conciencia de la dependencia de las relaciones sociales, con respecto al estado de las fuerzas productivas, va penetrando cada vez más y más en la ciencia social contemporánea, pese al inevitable eclectismo de numerosos científicos, pese a sus prejuicios idealistas. "Igual como la anatomía comparada había elevado al nivel de una verdad científica el viejo proverbio latino de "*por las garras reconozco al león*", así también la etnografía puede del armamento de un pueblo dado, deducir exactas conclusiones acerca de su civilización", dice el ya mencionado Oscar Peschel. ²³² "Con el modo de obtener los alimentos, se encuentra vinculada, del modo más íntimo, la desarticulación de la sociedad. Por doquier donde un hombre se asocia con otro, aparece cierta autoridad. Los más débiles de todos son los lazos sociales entre las hordas nómadas, dedicadas a la caza, del Brasil. Pero también ellos se ven en la necesidad de defender sus regiones y necesitan, cuan-

do menos, a un adalid militar... Las tribus pastoriles, en su mayor parte se hallan bajo la autoridad de amos patriarcales, ya que los rebaños pertenecen, por lo general a un solo señor, al que prestan servicio sus cotribales, o dueños de rebaños anteriormente independientes y luego venidos a menos. El modo pastoril de vida se caracteriza, preferente, aunque no exclusivamente, por las grandes transmigraciones de los pueblos, tanto en el norte del Viejo Mundo, como asimismo en el África meridional; por el contrario, la historia de América conoce solamente incursiones especiales de las tribus salvajes dedicadas a la caza, a los trigales —para ellos atrayentes— de los pueblos cultos. Pueblos enteros, al abandonar sus anteriores lugares de residencia, pudieron realizar grandes y prolongadas marchas solamente acompañados de sus rebaños, que les suministraron en el camino, el necesario alimento. Además la ganadería de llanura, de por sí, impulsa a cambiar de pastizales. En cambio, con el modo sedentario de vida y la agricultura aparece de inmediato la tendencia a utilizar el trabajo de esclavos... La esclavitud, tarde o temprano, desemboca en la tiranía, por cuanto el que posea el mayor número de esclavos puede, con su ayuda, someter a los más débiles a su arbitrariedad... La división en hombres libres y esclavos es el principio de la división de la sociedad en castas”²³³.

Peschel formula muchas consideraciones de este género. Algunas de ellas son completamente justas y muy aleccionadoras; las otras “se prestan a ser discutidas”, no solamente para el señor Mijailovski. Pero, lo que nos importa aquí, no son los pormenores, sino la orientación general del pensamiento de Peschel. Y este pensamiento general coincide plenamente con lo que ya hemos hecho notar de lo dicho por el señor Kovalevski: *es en los modos de producción, en el estado de las fuerzas productivas, donde busca la explicación de la historia del derecho y hasta la de toda la estructura social.*

Y ello, es, precisamente, lo que hace mucho tiempo ya y de modo perseverante Marx había aconsejado hacer a los hombres de la ciencia social. Y en ello también radica, en medida considerable aún cuando no plenamente (el lector verá después el por qué decimos no plenamente), el sentido del afamado prólogo a “*Zur Kritik der politischen Oekonomie*”²³⁴, que no ha tenido suerte entre nosotros en Rusia, y que tan terrible y tan extrañamente mal, ha sido comprendido por la mayoría de los escritores rusos que lo leyeron en el original o en los extractos.

“En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, *relaciones de producción*, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la *estructura económica* de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política”²³⁵.

Hegel, refiriéndose a Schelling, dice que los postulados fundamentales del sistema de este filósofo, siguen siendo no desarrollados,

y el espíritu absoluto aparece, inesperadamente, como un *disparo de pistola* (*wie aus der Pistole geschossen*). Cuando el intelectual ruso medio oye que, según Marx, “todo se reduce a la base económica” (actualmente se dice simple: a lo económico), se desconcierta como si le hubiesen disparado, inesperadamente, una pistola al lado del oído: “sí, y ¿por qué, pues, a la económico?”, pregunta, lleno de melancolía y perplejidad. “Sobran las palabras, importante es también lo económico (sobre todo para los campesinos pobres). Pero no menos importante es también lo intelectual (sobre todo para nosotros, para la intelectualidad)”. Lo que acabamos de exponer ha mostrado al lector, y así lo esperamos, que la turbación del intelectual medio ruso es debida, en este caso, sólo a que el intelectual se había desocupado un tanto siempre por lo *intelectual*, lo “*especialmente importante*” para él. Cuando Marx dijo que “la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en su economía”, no tuvo la intención, ni mucho menos, de confundir al mundo científico con súbitos disparos: sólo dio una respuesta directa y exacta a los “malditos problemas”, que, a lo largo de todo un siglo, habían atormentado a las cabezas pensadoras.

Los materialistas franceses, al desarrollar, consecuentemente, sus criterios sensualistas, llegaron a la conclusión de que el hombre, con todos sus pensamientos, sentimientos y aspiraciones, constituye el producto de su medio ambiente social circundante. Para avanzar en la aplicación de la concepción materialista a la doctrina relativa al hombre, hubo que resolver el problema acerca de qué es lo que condiciona la estructuración del medio ambiente social y cuáles son las leyes que rigen su desarrollo. Los materialistas franceses no supieron contestar a este interrogante, viéndose obligados, así, a cambiar de posición, retornando al viejo criterio *idealista*, que tan enérgicamente habían condenado: dijeron que el medio ambiente es creado por la “*opinión*” de los hombres. Los historiadores franceses de la época de la Restauración, no satisfechos de esta respuesta superficial, se dieron a la tarea de hacer un análisis del medio ambiente social. Resultado de su análisis fue la conclusión, extraordinariamente importante para la ciencia, de que las *constituciones políticas* afincaban en *las relaciones sociales*, y que estas últimas estaban determinadas por el *estado de la propiedad*. A la vez que esta conclusión, se planteó ante la ciencia un nuevo problema, el cual al no ser solucionado no pudo seguir avanzando: *¿de qué depende, pues, el estado de la propiedad?* La solución de este problema resultaba estar por encima de las fuerzas de los historiadores franceses de la época de la Restauración, viéndose obligados éstos a desembarazarse de dicha solución con consideraciones —que nada explican— acerca de las peculiaridades de la naturaleza humana. Los grandes idealistas de Alemania —Schelling y Hegel— que vivían y actuaban simultáneamente con los historiadores franceses antes mencionados, comprendieron perfectamente lo insatisfactorio del criterio de la naturaleza humana. Hegel lo ridiculizaba

sarcásticamente. Comprendían que la clave para explicar el movimiento histórico había que buscarlo *al margen* de la naturaleza del hombre. Ello fue un gran mérito de parte de ellos, pero, para que este mérito fuera plenamente fértil para la ciencia, hubo que mostrar *en dónde, precisamente, cabe buscar esta clave*. Ellos la buscaban *en las peculiaridades del espíritu, en las leyes lógicas que rigen el desarrollo de la idea absoluta*. Este fue el error básico de los grandes idealistas, que les ha hecho retornar, por vía lateral, *al criterio de la naturaleza humana*, puesto que la idea absoluta —como ya lo vimos— no es sino la encarnación de nuestro proceso lógico de raciocinar. El genial descubrimiento de Marx repara este error fundamental del idealismo, asestándole, así, un golpe mortal: el estado de la propiedad, y, con él también, todas las peculiaridades del medio ambiente social (en el capítulo relativo a la filosofía idealista vimos que también Hegel se veía obligado a reconocer el valor decisivo del “estado de la propiedad”) están determinados, no por las peculiaridades del espíritu absoluto, ni por el carácter de la naturaleza humana, sino por las relaciones recíprocas que los hombres, por necesidad, contraen entre sí “en el proceso social de producción de su vida”, esto es, en su lucha por la existencia. Marx frecuentemente, fue comparado con Darwin, —comparación que les hace reír a los señores Mijailovski, Karciev y sus consortes. Más adelante diremos en qué sentido hay que entender esta comparación, aun cuando, probablemente, también sin nuestra ayuda, lo están viendo ya muchos lectores. Ahora, pues, nos permitimos, y no para hacer montar en cólera a nuestros pensadores subjetivos, hacer otra comparación.

Antes de Copérnico, la astronomía enseñaba que la Tierra es un centro inmóvil, en torno del cual giran el Sol y los demás astros celestiales. Con ayuda de este criterio fue imposible explicar numerosísimos fenómenos de la mecánica celestial. El genial polaco abordó el problema de su explicación desde un costado totalmente opuesto: suponía que no era el Sol que giraba en torno de la Tierra, sino, todo lo contrario, la Tierra giraba en torno del Sol, y el criterio justo fue hallado, y muchas cosas se aclararon y que antes estaban oscuras. Antes de Marx, los hombres de la ciencia social tomaban como punto de arranque, el concepto de la naturaleza humana; merced a ello quedaban sin resolverse importantísimos problemas de la evolución humana. La doctrina de Marx imprimió a esta cuestión un giro completamente distinto: *mientras que el hombre, para mantener su existencia —dijo Marx— actúa sobre la naturaleza exterior transforma su propia naturaleza* ²³⁶. Por consiguiente, la cuestión de la explicación del desarrollo histórico hay que comenzarla desde el extremo opuesto: hay que dilucidar la manera en que este proceso de la influencia productiva sobre la naturaleza exterior se está efectuando. Este descubrimiento, por su grandiosa importancia para la ciencia, puede situarse, audazmente, al lado del descubrimiento de Copérnico y, en general, de los más grandiosos y más fértiles descubrimientos científicos.

Hablando con propiedad de Marx, la ciencia social estuvo muchí-

simo más carente de una base sólida, que la astronomía antes de Copérnico. Los franceses calificaban y siguen calificando todas las ciencias que tratan de la sociedad humana, *sciences morales et politiques*²³⁷, a diferencia de las “*sciences*”, “ciencias”, en el propio sentido de esta palabra, a las que se reconocía y se sigue reconociendo como las únicas ciencias exactas. Y hay que reconocer que antes de Marx, la ciencia social no fue, ni pudo ser, una ciencia exacta. Mientras que los científicos apelaban a la naturaleza humana como a una instancia suprema, por necesidad tuvieron que explicar las relaciones sociales de los hombres por las concepciones de éstos, *por la actividad consciente de éstos*; pero esta última es una actividad del hombre que, necesariamente se le tiene que representar como una actividad libre. Pero, esta última excluye el concepto de necesidad, o sea la vigencia de leyes, y ésta es una base necesaria para toda explicación científica de los fenómenos. *La representación acerca de la libertad había borrado la imagen del concepto de la necesidad, impidiendo, así, el desarrollo de la ciencia.* Esta aberración se puede, hasta hoy día, observarla con asombro en las obras “sociológicas” de los escritores “subjetivos” rusos.

Pero nosotros ya lo sabemos: la libertad debe ser una necesidad. Al oscurecer el concepto de la necesidad, la idea misma acerca de la libertad se ha vuelto extremadamente sombría y muy poco consoladora. La necesidad, expulsada por la puerta, entró volando por la ventana; los investigadores, tomando como punto de arranque la idea de la libertad, tropezaban a cada instante con la necesidad, llegando, al fin y a la postre, a reconocer tristemente su acción fatal, ineludible, irreductible. Veían además, para su mayor horror que la libertad resultaba ser una vasalla, perpetua desamparada y descorazonada, un juguete impotente en manos de la necesidad ciega. Y es verdaderamente conmovedor el desaliento que, de vez en cuando, embargaba a los cerebros idealistas, más serenos y más nobles. “Ya son varios los días en que a cada instante tomo la pluma —dice G. Büchner— y no puedo escribir ni una sola palabra. He estudiado la historia de la revolución. Me he sentido como aplastado por el horroroso fatalismo de la historia. Veo en la naturaleza humana una repugnante mediocridad, en las relaciones humanas; en cambio, una fuerza invencible, que pertenece a todos, en general, y a nadie, en particular. La personalidad individual no es más que una espuma sobre la superficie de una ola, la grandeza, sólo un accidente, el poder del genio, tan sólo una comedia de títeres, una ridícula tendencia de pelear contra la ley férrea, que, en el mejor de los casos, puede llegar a conocerse, pero a la que es imposible someter a nuestra voluntad”²³⁸. Puede decirse que tan sólo para conjurar los accesos de esta clase de desesperación, dicho sea de paso, plenamente legítima, vale la pena abandonar, aunque no sea más que por un tiempo, el viejo criterio y hacer la tentativa de *liberar a la libertad*, recurriendo a esta misma necesidad que se está burlando de ella; cabría revisar otra vez el problema, promovido ya por los idealistas dialécticos, acerca de que si la libertad no se deriva de la necesidad, o si esta última no constituye la única

base sólida, la única garantía segura, la condición ineludible de la libertad humana.

Vamos a ver en qué ha desembocado idéntica tentativa, hecha por Marx. Pero vamos a tratar, previamente, de aclararnos el criterio histórico de éste, de modo que ya no quede lugar para ningún malentendido con respecto a él.

Sobre el suelo de un estado dado de las fuerzas productivas se van formando determinadas relaciones de producción, que reciben su expresión ideal en los conceptos jurídicos de los hombres y en más o menos "reglas abstractas", en hábitos no escritos y en leyes escritas. Ya no tenemos necesidad de demostrarlo; esto, como hemos visto, lo está probando, por nosotros, la ciencia contemporánea del derecho (que recuerde el lector lo que al respecto, dice el señor Kovalevski). Pero no nos hará mal fijarnos en esta cuestión, desde otro costado, precisamente desde el siguiente. Una vez que nos hemos dilucidado la manera en que los *conceptos jurídicos* de los hombres son creados por sus *relaciones de producción*, ya no nos asombrarán las siguientes palabras de Marx: "No es la conciencia de los hombres la que determina su ser (o sea, la forma de su existencia social), sino por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia". Ahora ya sabemos, que, cuando menos, en lo que hace a una zona de la conciencia, esto es efectivamente así y por qué lo es. Sólo nos resta por resolver si siempre es así, y ¿por qué lo es siempre así? Por ahora vamos a seguir con los mismos conceptos jurídicos.

"Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las *fuerzas productivas* materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas *de desarrollo* de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en *trabas* suyas. Y se abre así una época de revolución social".

La propiedad social sobre los bienes muebles e inmuebles aparece debido a que es conveniente, más aún, necesaria, para el proceso de la producción primitiva. Ella apuntala la existencia de la sociedad primitiva, facilita el ulterior desenvolvimiento de sus fuerzas productivas, y los hombres la defienden, la consideran algo natural y necesario. Pero, he aquí que, merced a estas *relaciones de propiedad y dentro de ellas*, las fuerzas productivas llegaron a desarrollarse a tal punto que se ha abierto un campo más vasto para el empleo de los esfuerzos individuales. Ahora, la propiedad social se vuelve, en algunos casos *perjudicial* para la sociedad, ella traba el ulterior desenvolvimiento de sus fuerzas productivas, motivo por el cual, cede el lugar a la *apropiación personal*: en las instituciones jurídicas de la sociedad se efectúa un viraje más o menos rápido. Este viraje va concomitado, necesariamente, de igual viraje en los conceptos jurídicos de los hombres: éstos, que antes creían que sólo es buena la propiedad social, comienzan a creer ahora que, en algunos casos, es mejor la posesión

unipersonal. Además, no es así, nos estamos expresando de un modo no exacto, estamos presentando como dos procesos separados lo que es completamente indivisible, lo que sólo constituyen las dos caras de uno y el mismo proceso: *a consecuencia del desarrollo de las fuerzas productivas tuvieron que cambiar las relaciones prácticas de los hombres en la producción, y estas nuevas relaciones prácticas, hallaron su expresión en los nuevos conceptos jurídicos.*

El señor Kareiev nos asevera que, en su aplicación a la historia, el materialismo es tan unilateral como el idealismo. Tanto el uno como el otro, a su juicio, sólo representan "elementos" en la evolución de la verdad científica completa. "Tras de la primera y la segunda fases habrá de llegar una tercera: la unilateralidad de la tesis y de la antítesis hallarán su reconciliación en una síntesis, como expresión de la verdad completa"²⁴⁰. Esta será una síntesis muy interesante, "¿En qué habrá de residir esta síntesis? —añade el señor profesor—. Por ahora no me pondré a hablar de ésto". ¡Qué lástima! Por suerte, nuestro "historiósofo" no observa tan rigurosamente la promesa de silencio que él mismo se había impuesto. De inmediato da a entender en qué habrá de radicar y de dónde habrá de brotar esta verdad científica completa, que, con el tiempo, habrá de ser comprendida, finalmente, por toda la humanidad culta, y que por ahora la conoce solamente el señor Kareiev. Esta verdad habrá de brotar de las siguientes consideraciones: "Cada personalidad humana, integrada por un cuerpo y un alma, lleva una vida doble, física y síquica, no apareciendo ante nosotros, ni exclusivamente como carne, con sus necesidades materiales, ni exclusivamente como espíritu, con sus necesidades intelectuales y morales. Y, tanto el cuerpo como el alma del hombre tienen sus necesidades, que buscan satisfacción y que sitúan a la personalidad individual en diversas relaciones con respecto al mundo exterior, esto es, con respecto a la naturaleza y los demás hombres, o sea, con respecto a la sociedad, y estas relaciones las hay de dos clases"²⁴¹.

Que el hombre está integrado por cuerpo y alma es una "síntesis" correcta, aunque no ya tan nueva que digamos. Si el señor profesor conoce la historia de la filosofía más reciente, debe pues saber que con ella, con esta misma síntesis, dicha historia se venía rompiendo los dientes a lo largo de siglos enteros, sin estar en condiciones de arreglárselas como es debido. Y si se figura que esta "síntesis" habrá de descubrirle "la esencia del proceso histórico", el propio señor V. V. habrá de concordar en que con su "profesor" está sucediendo algo feo, y que no es el señor Kareiev el destinado a ser el Spinoza de la "historiosofía".

Con la evolución de las fuerzas productivas, conducentes al cambio de las relaciones recíprocas de los hombres en el proceso social de la producción, cambian todas las relaciones de propiedad. Pues, ya Guizot nos habían dicho que en las relaciones de propiedad tienen sus raíces las constituciones políticas. Ello está plenamente corrobora-

raído por la ciencia más moderna. La asociación consanguínea cede el lugar a la asociación territorial, precisamente como resultado de los cambios operados en las relaciones de propiedad. Las asociaciones territoriales más o menos grandes se fusionan en organismos, llamados Estados, una vez más como resultado de los cambios ya operados en las relaciones de propiedad o a consecuencia de las nuevas necesidades del proceso social de producción. Ello está excelentemente dilucidado, por ejemplo, en relación a los grandes Estados del Oriente²⁴². No menos esclarecido lo es en relación a los Estados antiguos²⁴³. Y, en general, no es difícil mostrarlo en relación a todo Estado dado, de cuyo origen tengamos suficiente información. Además, lo que se debe hacer es no ceñir, premeditadamente o no, el criterio de Marx. Queremos decir lo que sigue.

El estado dado de las fuerzas productivas condiciona las relaciones *internas* de una sociedad dada. Pero este mismo estado, pues, condiciona también sus *relaciones exteriores* con otras sociedades. Sobre el suelo de estas relaciones exteriores brotan en la sociedad *nuevas necesidades*, para cuya satisfacción se crean *nuevos órganos*. Con un criterio superficial respecto a esta materia, las relaciones mutuas de las diversas sociedades aparecen como una serie de acciones "políticas" que no tienen ninguna relación directa con la economía. En realidad, la base de las relaciones entre las sociedades la forma, precisamente, la *economía*, la cual determina, tanto los motivos efectivos (y no solamente externos) para las relaciones intertribales e internacionales, como también sus resultados. A cada fase del desarrollo de las fuerzas productivas corresponde su sistema de armamento, su táctica militar, su diplomacia, su derecho internacional. Se puede señalar, por supuesto, muchos casos en que los conflictos internacionales no tienen ninguna relación directa con la economía. Y a ninguno de los partidarios de Marx se le ocurrirá refutar la existencia de tales casos. Sólo dirán: no se detengan en la superficie de los fenómenos, adéntrense más profundamente, pregúntense, ¿cuál es el suelo del que brotó un derecho internacional dado? ¿Qué es lo que ha creado la posibilidad del género dado de colisiones internacionales?, y entonces llegarán, al fin y al cabo, a la economía. Ciertamente, el análisis de los casos aislados se ve dificultado debido a que en la lucha, no raras veces, entran sociedades que habían atravesado por *fases desiguales de evolución económica*.

Pero a esta altura nos interrumpe el coro de los adversarios perspicaces. "Bien —vociferan—, admitamos que las relaciones políticas tienen sus raíces en las económicas. Pero una vez presentes las relaciones políticas —no importa su procedencia—, influyen, a su vez, sobre la economía. Por consiguiente, aquí existe una interrelación y nada más que una interrelación".

Esta objeción no la hemos inventado nosotros. Hasta qué punto ella es apreciada por los adversarios del "materialismo económico" nos lo muestra el siguiente "suceso auténtico".

Marx, en "El Capital" cita hechos que muestran cómo la aristocracia inglesa se había aprovechado de su poder político para hacer sus negocios lucrativos con la propiedad agraria. El doctor Paul Barth, autor de un "ensayo crítico", intitulado "*Die Geschichtsephilosophie Hegel's und der Hegelianer*", echó mano de esto para reprocharle a Marx una contradicción²⁴⁴: ustedes mismos, parece, reconocen que aquí existe una interacción; y, para probar que la interacción existe efectivamente, nuestro doctor invoca el libro de Sternegg, escritor que ha hecho mucho para la investigación de la historia económica de Alemania. El señor Kareiev piensa que "las páginas que Barth dedica en su libro a la crítica del materialismo económico, pueden ser señaladas como modelo de cómo corresponde resolver el problema relativo al papel del factor económico en la historia". De por sí se entiende que no desaprovechó la ocasión para señalar a los lectores la objeción formulada por Barth y la deposición autorizada de Inama-Sternegg, "que hasta formula el postulado general de que la interacción entre la política y la economía constituye el rasgo fundamental de desarrollo de todos los Estados y naciones". Hay que orientarse, aunque sea un poco, en este embrollo.

En primer término, ¿qué es, propiamente, lo que dice Inama-Sternegg? Con motivo del período carolingio de la historia económica de Alemania, hace la siguiente acotación: "La interacción entre la política y la economía, que constituye el rasgo fundamental de desarrollo de todos los Estados y naciones, se puede observar aquí del modo más riguroso. El papel político, que le ha tocado en suerte a una nación dada, ejerce una influencia decisiva sobre el ulterior desarrollo de sus fuerzas, sobre la conformación y elaboración de sus instituciones sociales; exactamente igual la fuerza interna inherente a una nación, y las leyes naturales de su desarrollo determinan la medida y el género de su actividad política. Completamente así, el sistema político de los Carolingios no ha influido en menor grado sobre el régimen social, sobre las relaciones económicas, en las que el pueblo vivía en esa época; que las fuerzas espontáneas del pueblo, su vida económica, influyó sobre la orientación de ese sistema político, habiéndola impreso un sello original"²⁴⁵. Esto es todo. Es poco, pero este poco se considera suficiente para impugnar a Marx.

Recordemos ahora lo que Marx dice acerca de la relación existente entre la economía, por un lado, y el derecho y la política, por el otro.

"Las instituciones jurídicas y políticas se forman sobre el suelo de las relaciones prácticas que los hombres contraen entre sí en el proceso social de la producción. Hasta cierto tiempo, estas instituciones favorecen el ulterior desarrollo de las fuerzas productivas de la nación, el florecimiento de su vida económica". Estas son las palabras exactas de Marx, y nosotros preguntamos al primer hombre concienzudo de la calle, ¿estas palabras de Marx importan la negación del valor que las relaciones políticas tienen en el desarrollo de la economía y tienen razón los hombres que impugnan a Marx al recordarle la im-

portancia de este valor? ¿No es cierto que Marx no revela ni huella de tal negación, y que los hombres mencionados igualmente no lo impugnan para nada? Hasta tal punto, ciertamente, es menester considerar la cuestión, pero no acerca de que si impugnan a Marx, sino acerca de ¿cuál es el motivo de que lo hayan comprendido tan mal? Nosotros, a este interrogante, sólo podemos responder con el proverbio francés: *la plus belle fille du monde ne peut donner que ce qu'elle a*²⁴⁶. Los críticos de Marx no pueden superar la capacidad de comprensión que la generosa naturaleza se ha dignado en concederles²⁴⁷.

Entre la política y la economía existe una interrelación. Ello es tan indudable como indudable es que el señor Kareiev no entiende a Marx. Pero, la existencia de esta interrelación, ¿nos veda, acaso, seguir avanzando en el análisis de la vida social? No; pensar así, equivale casi lo mismo que imaginar que, supuestamente, la incompreensión revelada por el señor Kareiev, nos puede impedir a nosotros llegar hasta conceptos "historiosóficos" correctos.

Las instituciones políticas influyen sobre la vida económica. Ellas, o favorecen el desarrollo de esta vida, o la traban. El caso primero, no es asombroso, en absoluto, desde el ángulo de miras de Marx, puesto que un sistema político dado se crea, precisamente, *para favorecer el ulterior desarrollo de las fuerzas productivas* (si se crea consciente o inconscientemente, no es, en el caso dado, terminantemente igual). El caso segundo, no contradice, en absoluto, este punto de vista, ya que la experiencia histórica está mostrando que, una vez que un sistema político dado deja de corresponder al estado de las fuerzas productivas, una vez que dicho sistema se convierte en un estorbo para su ulterior desarrollo, comienza a entrar en la decadencia y, finalmente, es eliminado. Y no sólo que este caso no contradice la doctrina de Marx, sino que lo confirma del mejor modo, por cuanto está mostrando, precisamente, el sentido en el que la economía impera sobre la política, y la manera en la que el desarrollo de las fuerzas productivas es avanzada en el desarrollo político de una nación.

La evolución económica acarrea las revoluciones jurídicas. Esto no lo puede comprender tan fácilmente un *metafísico*, que, aun cuando vocifera acerca de la interacción, está habituado a examinar los fenómenos uno tras del otro, uno, independientemente del otro. Por el contrario, sin esfuerzo alguno lo comprenderá un hombre sea nada más que un poco capacitado para raciocinar *dialécticamente*. Tal hombre sabe que los *cambios cuantitativos*, acumulándose paulatinamente, *conducen*, por último, a los *cambios cualitativos*, y que estos cambios de cualidad representan momentos de *saltos*, de *soluciones*, de *continuidad*.

A esta altura, nuestros adversarios ya no se pueden contener y pronuncian su "dicho y hecho"²⁴⁸: pues, así es como había discurrido Hegel, gritan, *Así es como procede toda la naturaleza*, contestamos nosotros.

"Del dicho al hecho hay mucho trecho". Este refrán, aplicado a la historia, puede expresarse así: el hablar es muy sencillo, pero el

hacer se vuelve extremadamente complejo. Pues es muy fácil decir: el desarrollo de las fuerzas productivas ¡lleva aparejadas revoluciones en las instituciones jurídicas! Estas revoluciones representan procesos complejos, en el curso de los cuales los intereses de los diversos miembros de la sociedad se vienen agrupando del modo más antojadizo. A unos, les conviene sostener las viejas normas, y las defienden con todos los recursos a su alcance. Para otros, las viejas normas ya se han vuelto nocivas y odiosas, y las atacan también con toda la fuerza de que disponen. Y esto aún no es todo. Los intereses de los innovadores también están lejos de ser siempre iguales: a unos les parece más importante unas reformas, a otros, otras. Las disputas se presentan en el propio campo de los reformadores, y la lucha se viene complicando. Y, aun cuando, según la justa observación del señor Kareiev, el hombre está integrado por cuerpo y alma, la lucha por los intereses, más indudablemente, materiales, plantea, por necesidad, ante los bandos contendientes, un problema que sin duda alguna, es de tipo espiritual: el *problema relativo a la justicia*. ¿Hasta qué punto contradice a ésta el viejo régimen? ¿Hasta qué punto están acordes con ella las nuevas demandas? Estos interrogantes surgen, inevitablemente, en las mentes de los lidiadores, aun cuando éstos no siempre denominaran a la justicia simplemente justicia, sino que, con toda posibilidad, la personificarán en la forma de alguna diosa cualquiera, simil humana y hasta simil fiera. Así, pese a haberlos reprobado el señor Kareiev, el “cuerpo” procrea al “alma”: la lucha *económica* suscita problemas *morales*, y el “alma”, al examinarla más de cerca, resulta ser el “cuerpo”: la “*justicia*” de los “*viejos creyentes*”, no raras veces, resulta ser el *interés de los exploradores*.

Esta misma gente, que, con ingeniosidad tan asombrosa, atribuye a Marx la negación del valor de la política, aseveran que éste, supuestamente, tampoco había dado ninguna importancia a los conceptos morales, filosóficos, religiosos y estéticos de los hombres, habiendo visto, por doquier y en todos lados únicamente “lo económico”. Aquí nos encontramos una vez más con una charla antinatural, según expresión de Schedrin. Marx no había negado el “*valor*” de todos estos conceptos, lo único que había hecho es poner en claro su génesis.

“¿Qué es la electricidad? —Una clase especial de movimiento. ¿Qué es el calor? —Una clase especial de movimiento. ¿Qué es la luz —Una clase especial de movimiento. ¡Ah, así lo tenemos! Ustedes, por tanto, ¿no atribuyen ningún valor, ni a la luz, ni al calor, ni a la electricidad? Ustedes tienen un solo movimiento; ¡qué unilateralidad, qué estrechez de conceptos!”. Así es, precisamente estrechez, señores. Han comprendido excelentemente el sentido de la teoría de la transformación de la energía.

Toda fase dada desarrollo de las fuerzas productivas da nacimiento necesariamente a una *determinada agrupación de los hombres, en el proceso social de la producción*, esto es, *determinadas relaciones de*

producción, es decir, una *determinada estructuración de toda la sociedad*. Y, una vez creada esta estructura, no es difícil comprender que su carácter se refleja, en general, sobre toda la *sicología* de los hombres, sobre sus hábitos, costumbres, sentimientos, concepciones, aspiraciones e ideales. Los hábitos, las costumbres, las concepciones, las aspiraciones y los ideales deben adaptarse al modo de vida de los hombres, a su *manera de procurarse el sustento* (según expresión que emplea Peschel). *La sicología de la sociedad se halla siempre en consonancia con relación a su economía, la corresponde siempre, está siempre determinada por ella*. Aquí se repite el mismo fenómeno que ya los filósofos griegos antiguos habían observado en la naturaleza: la conformación va triunfando, por la sencilla razón de que todo lo no conformado, por su propio carácter, está condenado a perecer. Esta adaptación de su sicología a su economía, a sus condiciones de vida, ¿es conveniente para la sociedad en su lucha por la existencia? Sí, es muy conveniente, ya que los hábitos y las concepciones que no corresponden a la economía, que contradicen las condiciones de existencia, se constituirían en estorbo para la defensa de dicha existencia. Una sicología conformada es tan útil para la sociedad, como útiles son para el organismo los órganos que corresponden bien a su finalidad. Pero decir, que los órganos de los animales han de corresponder a las condiciones de su existencia, ¿equivale decir que dichos órganos carecen de valor para el animal? Totalmente al contrario. Ello significa, reconocer su *valor sustancial*, colosal. Solamente cerebros muy débiles pueden comprender este asunto de otra manera. Pues lo mismo, precisamente lo mismo, señores, está sucediendo también con la sicología. Marx, al reconocer que la sicología se ajusta a la economía de la sociedad, ha reconocido, con ello, su inmenso e insustituible valor.

La diferencia que existe entre Marx, digamos y, el señor Kareiev, se reduce a que este último, pese a su propensión a la "síntesis", sigue siendo un dualista de pura cepa. Según él, por un lado está la economía, por el otro, la sicología; en un bolsillo, el alma, en el otro, el cuerpo. Entre estas substancias existe una interacción, pero cada una de ellas lleva su existencia independientemente, cuya procedencia está cubierta por una nube de ignorancia²⁴⁰. El criterio de Marx elimina este dualismo. Según él, la *economía* de la sociedad y su *sicología*, no representan sino las dos caras del uno y el mismo fenómeno de la "producción de la vida" de los hombres, de su lucha por la existencia, en la que se van agrupando de una manera determinada, merced al estado dado de las fuerzas productivas. La lucha por la existencia crea su *economía*; sobre el suelo de ésta, pues, brota también su sicología. La economía misma es algo derivado, igual que la sicología. Y precisamente por eso *cambia* la economía de toda sociedad que va progresando: el nuevo estado de las fuerzas productivas da origen a una nueva estructura económica, al igual que a una nueva sicología, al nuevo "espíritu de los tiempos". Así se ve que tan sólo empleando un lenguaje popular, se puede hablar de la economía, como si ella fuese la *causa primaria* de todos los fenómenos

sociales. Ella dista mucho de ser una causa primaria, ella misma es un efecto, una "función", de las fuerzas productivas.

Y ahora siguen los puntos prometidos en la acotación. "Tanto el cuerpo, como también el alma tienen sus propias necesidades que buscan su satisfacción y que sitúan a la personalidad individual en diversas relaciones con respecto al mundo exterior, esto es, con respecto a la naturaleza y los demás hombres... La actitud del hombre ante la naturaleza, según las necesidades físicas y espirituales del individuo, crea, por eso, por un lado, las artes de diverso género, tendientes a asegurar la existencia material del individuo, por el otro lado, toda la cultura intelectual y moral..."²⁵⁰. La actitud materialista del hombre ante la naturaleza tiene sus raíces en las necesidades del cuerpo, en las peculiaridades de la materia. Es en las necesidades del cuerpo donde hay que buscar "las causas de la caza de fieras, de la ganadería, de la agricultura, de la industria transformativa, del comercio y de las operaciones monetarias". Esto, por supuesto, es así, guiándonos por un sano razonamiento: pues, si no tuviéramos el cuerpo, ¿qué necesidad hubiéramos tenido del ganado y de las fieras del suelo y la maquinaria, del comercio y del oro? Pero, por el otro lado, cabe también decir eso: ¿qué es un cuerpo sin alma? No más que una materia, y ésta, pues, es una cosa muerta, pues ella misma no puede crear nada, si a su vez, no estuviera integrada por alma y cuerpo. Por lo tanto, la materia caza fieras, domestica ganado, cultiva la tierra, negocia y sesiona en los Bancos, no por su propio intelecto, sino por indicación del alma. Por consiguiente, es el alma donde hay que buscar la causa última de la aparición de la actitud materialista del hombre ante la naturaleza. Por consiguiente, también el alma tiene una doble necesidad por lo tanto, también el alma está integrada por alma y cuerpo, y ello viene a ser, aparentemente, una cosa muy absurda. Pero esto no es todo. Sin querer nos asalta una "duda", y he aquí el motivo. Según el señor Kareiev resulta que, sobre la base de las necesidades corporales brota la actitud materialista del hombre ante la naturaleza. ¿Es esto exacto? ¿Únicamente ante la naturaleza? El señor Kareiev recuerda, posiblemente, cómo el abate Guibert anatemizó a las comunidades urbanas, que aspiraban a liberarse del yugo feudal. Estas comunidades eran, según él, instituciones "aborrecibles", cuyo único fin de existencia estaba basado, en el desvío del justo cumplimiento de las obligaciones feudales. ¿Quién había sido el que hablaba por boca del abate Guibert: el "cuerpo" o el "alma"? Si fue el "cuerpo", entonces repetimos que, por consiguiente, el cuerpo también está integrado por "cuerpo" y "alma", y si fue el "alma", quiere decir, por lo tanto, que también ella está integrada por "alma" y "cuerpo", puesto que había revelado, en el caso examinado, muy poco de esta actitud desinteresada frente a los fenómenos, la que, según dice el señor Kareiev, constituye la peculiaridad distintiva del "alma". ¡Vaya uno a descifrar este galimatías! El señor Kareiev dirá, posiblemente, que por boca del abate Guibert la que hablaba, fue, precisamente el alma: pero lo hacía bajo la imposición del cuerpo, y que lo mismo

sucedió cuando se trataba de dedicarse a la caza de fieras, los Bancos, etc. Pero, en primer término, para imponer, el cuerpo, una vez más, debe estar integrado por cuerpo y alma, y, en segundo lugar, un materialista grosero puede acotar: pues, aquí está hablando el alma bajo la imposición del cuerpo, por consiguiente, la circunstancia de que el hombre esté integrado por alma y cuerpo, aún no constituye, igualmente, ninguna garantía: ¿es posible que en toda la historia el alma no hiciera más que hablar bajo la imposición del cuerpo? El señor Kareiev, por supuesto, se escandalizará por esta presuposición y comenzará a refutar al "materialista grosero". Nosotros creemos firmemente que la victoria la obtendrá el distinguido profesor, pero, ¿es mucha la ayuda que en esta lucha le ha de prestar la circunstancia indiscutible de que el hombre está integrado por alma y cuerpo?

Pero, aun eso no es todavía todo. Hemos leído lo que dice el señor Kareiev acerca de que, sobre la base de las necesidades espirituales del individuo brotan "la mitología y la religión... la literatura y las artes", y, en general, la "actitud teórica ante el mundo exterior (y también ante sí mismo)", ante los problemas del modo de vida y del conocimiento", igual como asimismo, una reproducción creadora desinteresada de los fenómenos exteriores (y, además, también de sus propios pensamientos)". Nosotros hubiéramos dado fe a lo que dice el señor Kareiev. Pero... tenemos a un conocido estudiante tecnólogo, que se dedica fervorosamente a la técnica de la industria manufacturera; en cambio, no se nota en él ninguna actitud "teórica" ante todo lo que el profesor había enumerado. Y se nos ocurre presentar el siguiente interrogante: ¿será posible que nuestro amigo esté integrado tan sólo por el cuerpo únicamente? Rogamos al señor Kareiev nos resuelva cuanto antes esta duda, tan atormentadora para nosotros y tan humillante para el joven tecnólogo, extraordinariamente talentoso y, posiblemente, ¡hasta genial!

Si el razonamiento del señor Kareiev tiene algún sentido, sólo puede ser el siguiente: el hombre tiene necesidades de orden superior e inferior, hay aspiraciones egoístas, hay sentimientos altruistas. Esta verdad —la más irrefutable,— es, sin embargo, incapaz de formar el fundamento de una "historiosofía". No va más allá de los razonamientos bizantinos, hace tiempo ya trillados: ella misma no es más que un razonamiento de esta índole.

Mientras estábamos conversando con el señor Kareiev, nuestros sagaces críticos han tenido tiempo de sorprendernos en contradicciones con nosotros mismos y, lo principal, con Marx. Habíamos dicho que la economía no es la causa primera de todos los fenómenos sociales y, al mismo tiempo afirmamos que la psicología de la sociedad se ajusta a su economía, —primera contradicción. Decimos que la economía y la psicología de la sociedad representan las dos caras de uno y el mismo fenómeno, mientras que el propio Marx dice que la economía es la base real sobre la cual se erige la superestructura ideológica —segunda contradicción, tanto más aflictiva para nosotros, por cuanto que aquí

discrepamos con el hombre, cuyas concepciones nos propusimos exponer. Vamos a explicarnos.

Que el desarrollo de las fuerzas productivas sea la causa primera del proceso histórico-social, eso lo decimos, palabra por palabra, con Marx, de modo que aquí no hay ninguna contradicción. Por lo tanto, si la hay de algún modo, tiene que estar únicamente en lo que se refiere al problema de la relación de la economía de la sociedad, con su psicología. Veamos, pues, si esta contradicción existe realmente.

Que haga memoria el lector de cómo nace la propiedad privada. El desarrollo de las fuerzas productivas sitúa a los hombres en relaciones de producción tales, que la posesión personal de algunos objetos revela ser más conveniente para el proceso productivo. En concordancia con ello, cambian los conceptos jurídicos del hombre primitivo. La *psicología* de la sociedad se acomoda a su *economía*. Sobre la base económica dada se eleva de modo fatal su correspondiente *superestructura ideológica*. Pero, por otra parte, cada nuevo paso en la evolución de las fuerzas productivas, sitúa a los hombres, en su práctica cotidiana del modo de vida, en nuevas actitudes mutuas, que no corresponden a las caducas relaciones de producción. Estas nuevas actitudes sin precedentes se reflejan, necesariamente, sobre la psicología de los hombres cambiándola muy reciamente. ¿En qué dirección? Unos miembros de la sociedad, están defendiendo las viejas normas, son estos los hombres del marasmo. Otros, —a los que no les conviene el viejo régimen—, son partidarios del movimiento progresivo; la psicología de éstos varía en la dirección de las *relaciones de producción que habrán de sustituir*, con el tiempo, *las viejas y caducas relaciones económicas*. La adaptación de la psicología a la economía, como pueden ver, prosigue. Pero una evolución psicológica lenta *antecede* a la revolución económica ²⁵¹.

Una vez realizada esta revolución, se establece la plena consonancia entre la psicología de la sociedad y su economía. Es entonces cuando sobre la base de la nueva economía, se efectúa el pleno florecimiento de la nueva psicología. En el curso de cierto tiempo, esta consonancia permanece incólume; incluso se va volviendo cada vez más y más sólida. Pero, poco a poco, comienzan a manifestarse brotes de un nuevo desconcierto: la psicología de la clase avanzada, por los motivos señalados anteriormente, llega nuevamente a sobrevivir las viejas relaciones de producción, sin haber dejado, por un instante, de acomodarse a la economía, y otra vez se va adaptando a las *nuevas* relaciones de producción, las cuales constituyen el germen de la economía del futuro. Ahora bien, ¿esto no es igual a dos caras de uno y el mismo proceso?

Hasta ahora hemos venido ilustrando el pensamiento de Marx, principalmente, con ejemplos tomados del terreno del derecho patrimonial. Este derecho es, sin duda alguna, la misma ideología, pero del orden primero, por así decirlo, del orden inferior. ¿Cómo habrá de entender el criterio de Marx con respecto a la ideología del orden superior: la ciencia, la filosofía, el arte, etc.?

En la evolución de estas ideologías, la economía forma la base, en el sentido de que la sociedad ha de alcanzar cierto grado de bienes-

tar, para poder destacar de su seno a cierto sector de hombres que han de dedicar sus fuerzas, exclusivamente a las tareas científicas y otras de la misma índole. Luego, el criterio, antes mencionado, de *Platón* y de *Plutarco*, está mostrando que la *orientación* misma de la labor intelectual en la sociedad, está determinada por sus *relaciones de producción*. En lo que hace a las ciencias, ya Vico había dicho que éstas brotan de las necesidades sociales. En cuanto a una ciencia, como la Economía Política, ello es evidente para todos aún para quienes no sepan más que un poco de su historia. El conde Pecchio hizo notar justamente que la Economía Política, en particular, confirma la regla, según la cual, la práctica siempre y por doquier antecede a la ciencia ²⁵². Esto, por supuesto, se puede interpretar también en un sentido muy abstracto; se puede decir: "bien, se entiende que la ciencia necesita de la experiencia, y cuanto mayor es esta última, tanto más completa es aquélla". Pero no se trata de esto. Comparen los criterios económicos de Aristóteles o de Jenofonte, con los de Adam Smith o de Ricardo, y verán que entre la ciencia económica de la antigua Grecia, por un lado, y la ciencia económica de la sociedad burguesa, por el otro, no sólo existe una diferencia *cuantitativa*, sino también una *cualitativa*: una concepción completamente distinta, una actitud totalmente diferente ante la materia ¿Cómo se explica esta diferencia? Se explica, simplemente por el *cambio de los fenómenos mismos*: las relaciones de producción de la sociedad burguesa no se parecen a las relaciones de producción antiguas. Las diversas relaciones existentes en la producción crean diversos criterios en la ciencia. Más aún. Comparen los criterios de Ricardo con los de cualquier Bastiat, y verán que estos hombres consideran, de modo distinto, las relaciones de producción, las cuales, *por su carácter general*, no habían cambiado —son relaciones *burguesas* de producción. ¿A qué se debe esto? Se debe a que en la época de Ricardo, estas relaciones acababan de florecer, apenas terminaban de consolidarse, mientras que en la época de Bastiat, ya se encaminaban hacia la decadencia. Los diferentes estados de las mismas relaciones de producción tuvieron que haberse reflejado en las concepciones de los hombres que las estaban defendiendo.

O tomemos la ciencia del Derecho Político. ¿Cómo y por qué se había desarrollado la teoría de ese Derecho? "La elaboración científica del Derecho Político —dice el profesor Gumplovich— se inicia tan sólo cuando las clases dominantes entran en un conflicto entre sí, a raíz de la delimitación de las órbitas de autoridad de cada una. Así, la primera gran lucha política que encontramos en la segunda mitad del medioevo europeo, la lucha entre el Poder seglar y el clerical, la lucha entre el Emperador y el Pontificio, imprime el primer impulso al desarrollo de la ciencia alemana del Derecho Político. El segundo problema litigioso de tipo político, que había provocado una bifurcación entre las clases dominantes y que imprimió un impulso a la elaboración publicística de la respectiva parte del Derecho Cons-

titucional, fue el problema relativo a la elección de los emperadores" ²⁵³, etc.

¿Qué son las relaciones mutuas de las clases? Son, ante todo, las relaciones, precisamente, que los hombres contraen entre sí en el proceso social de la producción: las *relaciones de producción*. Estas relaciones hallan su expresión en la organización política de la sociedad y en la lucha política de las diversas clases, y esta lucha sirve de impulso para la generación y evolución de diferentes *teorías políticas*: sobre la base económica se erige su correspondiente superestructura ideológica.

Pero todas estas ideologías son, si no de primera categoría, en todo caso, del orden más superior. ¿Cómo está el asunto en lo que se refiere, por ejemplo, a la filosofía y al arte? Antes de responder a esta pregunta, hemos de hacer cierta digresión.

Helvecio había tomado como punto de arranque el postulado de que *l'homme n'est que sensible* ²⁵⁴. Desde este ángulo de miras es evidente que el hombre evitará las sensaciones desagradables y se esforzará por experimentar las agradables. Este es un egoísmo natural e ineludible de la materia sensible. Pero, si ello es así, ¿de qué modo se generan en el hombre la tendencias completamente desinteresadas: el amor a la verdad, el heroísmo? Esta fue la tarea que le había tocado resolver a Helvecio. Pero no supo resolverla, y para desembarazarse de las dificultades, tachó simplemente este mismo equis, esta misma cantidad desconocida, a la que se había propuesto definir. Comenzó a decir que no hay ningún científico que amase, desinteresadamente, la verdad, que cada hombre ve en ella tan sólo el camino a la gloria, y en ésta, el camino al dinero, y en éste, el medio de obtener sensaciones físicas agradables, por ejemplo, para comprar alimentos apetitosos o *belles esclaves* ²⁵⁵. Ni que decir hasta qué punto son fútiles esta clase de explicaciones. En ellas sólo se puso de manifiesto la incapacidad —que hemos señalado anteriormente— del materialismo *metafísico* francés para componérselas con los *problemas de la evolución*.

Se achaca al padre del materialismo *dialéctico* contemporáneo una concepción de la historia del pensamiento humano, como si no fuese más que una repetición de los juicios metafísicos de Helvecio. La concepción de Marx con respecto a la historia, por ejemplo, de la filosofía, se suele entender a menudo aproximadamente así: si Kant se dedicó a los problemas de la estética transcendental, si habló de las categorías del entendimiento o de las antinomias de la razón, todo ello, para él, no son más que frases: en realidad a Kant no le interesaban, en absoluto, ni la estética, ni las antinomias, ni las categorías; lo que necesitaba era una sola cosa, suministrar a la clase a la cual pertenecía, o sea, a la pequeña burguesía alemana, la mayor cantidad posible de manjares apetitosos y de "bellas cautivas". Las categorías y antinomias le parecían un buen medio para el fin que perseguía y las comenzó a "cultivar".

Hace falta persuadirse de que ¿estas son las fruslerías más consumadas?! Cuando Marx dice que una teoría dada corresponde a tal o cual período del desarrollo económico de la sociedad, no quiere decir con ello, en absoluto, que los pensadores, que representaban a la clase gobernante de ese período, ajustaran, conscientemente, sus concepciones, a los intereses de sus benefactores más o menos acaudalados, más o menos generosos.

Impostores hubo, por supuesto, siempre y por doquier, pero no fueron ellos los que hicieron avanzar la inteligencia humana. Y los que verdaderamente lo hicieron, se preocuparon por la verdad, y no por los intereses de los poderosos de este mundo ²⁵⁶.

“Sobre las diversas formas de la propiedad, —dice Marx—, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los plasma, derivándolos de sus bases materiales y de las relaciones sociales correspondientes”. El proceso de generación de la superestructura ideológica se opera de un modo imperceptible para los hombres. Estos no consideran esta superestructura como un producto pasajero de relaciones temporarias, sino como algo natural y obligatorio, por su propia esencia. Los individuos sueltos, cuyos modos de pensar y sentimientos se forman bajo el influjo de la educación y, en general, de las circunstancias circundantes, pueden estar colmados de la actitud más sincera y completamente *abnegada* ante las opiniones y formas de vida en comunidad que habían brotado, históricamente, sobre la base de más o menos *estrechos intereses de clase*. Otro tanto sucede también con partidos enteros. Los demócratas franceses de 1848 expresaban las aspiraciones de la pequeña burguesía. Esta última, como es natural, tendía a defender sus intereses de clase. Pero, “no vaya nadie a formarse la idea limitada —dice Marx— de que la pequeña burguesía quiere imponer, por principio, un interés egoísta de clase. Ella cree, por el contrario, que las condiciones *especiales* de su emancipación son las condiciones *generales* fuera de las cuales no puede ser salvada la sociedad moderna y evitarse la lucha de clases. Tampoco debe creerse que los representantes democráticos son todos tenderos o gente que se entusiasma con ellos. Pueden estar a un mundo de distancia de ellos, por su cultura y su situación individual. Lo que los hace representantes de la pequeña burguesía es que no van más allá, en cuanto a mentalidad, de donde van los pequeños burgueses en sistema de vida; que por tanto, se ven teóricamente impulsados a los mismos problemas y a las mismas soluciones que impulsan a aquéllas: prácticamente, el interés material y la situación social. Tal es, en general, la relación que existe entre los *representantes políticos y literarios* de una clase y la clase por ellos representada” ²⁵⁷.

Esto lo dice Marx en su libro sobre el *coup d'état* ²⁵⁸ de Napoleón III ²⁵⁹. En otra de sus obras, Marx, posiblemente nos aclara aún mejor la sicología dialéctica de las *clases*. En dicho libro se trata del papel

emancipador, que a veces le toca desempeñar a una determinada clase.

“Ninguna clase de la sociedad burguesa puede desempeñar este papel sin provocar un momento de entusiasmo en sí y en la masa, momento durante el cual confraterniza y se funde con la sociedad en general, se confunde con ella y es sentida y reconocida como su *representante general* y en el que sus pretensiones y sus derechos son, en verdad, los derechos y las pretensiones de la sociedad misma, en el que esa clase es realmente la cabeza social y el corazón social. Sólo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede una clase especial reivindicar para sí la dominación general. Y, para escalar esta posición emancipadora y poder, por tanto, explotar políticamente a todas las esferas de la sociedad en interés de la propia esfera, no bastan por sí solos la energía revolucionaria y el amor propio espiritual. Para que coincidan la *revolución de un pueblo y la emancipación de una clase especial* de la sociedad burguesa, para que una clase valga por toda la sociedad, es necesario, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase, que una determinada clase resuma en sí la repulsa general, o sea la incorporación del obstáculo general; es necesario, para ello, que una determinada esfera social sea considerada como el *crimen notorio* de toda la sociedad, de tal modo que la liberación de esta esfera aparezca como la autoliberación general. Para que un estado sea *par excellence* el estado de liberación, es necesario que otro estado sea el estado de sujeción por antonomasia. La significación negativa general de la nobleza y la clerecía francesas, condicionó la significación positiva general de la clase primeramente delimitadora y contrapuesta de la *burguesía*”²⁶⁰.

Tras de esta explicación preliminar ya no es difícil dilucidar el criterio de Marx con respecto a las ideologías de orden superior, por ejemplo, la filosofía y el arte. Pero, para mayor evidencia lo cotejamos con el criterio de Taine:

“Para comprender una obra artística dada, a un artista determinado, a un cierto grupo de artistas, —dice este escritor—, hace falta imaginarse con exactitud el estado general de las mentes y de los hábitos de su época. Allí reside la última explicación; allí se halla la causa primera, la que determina todas las restantes. En efecto, si seguimos observando las principales épocas de la historia del arte, encontraremos que las artes aparecen y desaparecen juntamente con ciertos estados de las mentes y los hábitos, a los cuales están vinculadas. Por ejemplo, la tragedia griega —la tragedia de Esquilo, Sófocles y Eurípides— aparece juntamente con el triunfo de los griegos sobre los persas, en la época heroica de las pequeñas ciudades repúblicas, en el momento del gran esfuerzo, merced al cual habían conquistado su independencia e implantado su hegemonía en el mundo civilizado. Esta tragedia desaparece juntamente con esta independencia y con esta energía, cuando la degeneración de los caracteres y la conquista macedonia entregan Grecia al poder de los extranjeros.

Exactamente igual, la arquitectura gótica se desarrolla juntamente con la instauración definitiva del régimen feudal, en la época del medio renacimiento del siglo once, en la época cuando la sociedad, liberada de las incursiones y bandidos normandos, se establece de un modo más sólido; esta arquitectura desaparece en la época en que el régimen militarista de los más o menos grandes barones se desintegra a fines del siglo XV, juntamente con todos los hábitos que de él habían brotado, a consecuencia de la penetración de las monarquías modernas. Asimismo, la pintura holandesa florece en ese glorioso momento en que Holanda, en virtud de su perseverancia y su valor, arroja definitivamente al yugo español, lucha con éxito contra Inglaterra, se vuelve el Estado más rico, más industrial y más floreciente de Europa; esta pintura cae a principios del siglo XVIII, cuando Holanda queda reducida a un papel de segundo orden, después de haber cedido el primer papel a Inglaterra, y se convierte, simplemente, en un Banco, en una casa comercial, mantenida en el mayor orden, pacífica y confortable, en la que el hombre puede llevar una vida tranquila de burgués prudente, carente de proyectos ambiciosos, sin experimentar profundas conmociones. Finalmente, de idéntica manera, la tragedia francesa aparece en la época, en que la monarquía sólidamente establecida, bajo el reinado de Luis XV, implanta el imperio de la decencia, la vida cortesana, el esplendor y la elegancia de una aristocracia domesticada, y desaparece cuando la sociedad de la nobleza y las costumbres cortesanas son derogadas por la revolución... Así como los naturalistas estudian la temperatura física, para comprender el brote de ésta o de la otra planta, de la avena o del maíz, del pino o del aloe, así hay que estudiar también la temperatura moral, para explicar la aparición de este u otro género del arte, de la escultura pagana, o la pintura realista, de la arquitectura mística o la literatura clásica, de la música voluptuosa o la poesía idealista. Las producciones del espíritu humano, igual que las producciones de la naturaleza viva, se explican únicamente por su medio ambiente”²⁶².

Cualquier partidario de Marx estará, incondicionalmente, de acuerdo con lo que se acaba de exponer; sí, efectivamente, toda obra artística, como cualquier sistema filosófico, se puede explicar por el estado de las mentes y de los hábitos de una época dada. Pero, ¿cómo se explica ese estado general de las mentes y las costumbres? Los partidarios de Marx creen que la explicación está en el régimen social, en las peculiaridades del medio ambiente social. “Todo cambio en la situación de los hombres, produce un cambio en su *siquis*”²⁶³, dice el mismo Taine. Y, ello es justo. Sólo surge el interrogante, ¿qué es lo que suscita los cambios en la situación del hombre social, esto es, en el régimen social? Solamente en este problema, los “materialistas económicos” discrepan con Taine.

Para Taine, la tarea de la historia, como ciencia, es, en resumidas cuentas, una “*tarea psicológica*”. El estado general de las mentes y los hábitos crea, según él, no tan sólo los diversos géneros de arte,

de literatura y filosofía, sino también la *industria de un pueblo dado*, y todas sus instituciones sociales. Esto quiere decir que el medio ambiente social tiene su causa última en el "estado de las mentes y las costumbres".

De este modo resulta que la *siguis* del hombre social está determinada por su *situación*, y su *situación* está determinada por su *siguis*. Esta es una antinomia que ya conocemos y con la cual, en modo alguno, pudieron componérselas los enciclopedistas del siglo XVIII. Tampoco Taine la había resuelto. Sólo dio, en una serie de formidables obras, una multitud de brillantes ilustraciones de su primera proposición-tésis: *el estado de las mentes y de los hábitos está determinado por el medio ambiente social*.

Los coetáneos franceses de Taine, que habían impugnado su teoría estética, situaron en primer plano una *antítesis*: *las peculiaridades del medio ambiente social están determinadas por el estado de las mentes y de los hábitos*²⁶⁴. Esta clase de disputas pueden proseguirse hasta la revelación cristiana, no sólo sin resolver esta fatal antinomia, sino sin notar siquiera su existencia.

Solamente la teoría histórica de Marx resuelve esta antinomia, llevan así, la disputa a un feliz término, o, cuando menos, ofrece la *posibilidad* de resolverla felizmente a los hombres que tienen oídos y quieren escuchar, y un cerebro para reflexionar.

Las peculiaridades del medio ambiente social están determinadas por el estado de las fuerzas productivas, en cada época dada. Una vez que está dado el estado de las fuerzas productivas, están dadas también las peculiaridades del medio ambiente social. está dada la sicología que le corresponde y, así mismo, está dada la interacción entre el medio ambiente, por una parte, y las mentes y los hábitos, por la otra. Brunetiere está completamente en lo justo cuando dice que nosotros, no solamente nos adaptamos al medio ambiente, sino que adaptamos a éste a nuestras necesidades. Preguntarán, ¿de dónde proceden las necesidades que *no corresponden* a las peculiaridades del medio ambiente que nos circunda? Ella son generadas en nosotros —y, al decir esto, no nos referimos solamente a las necesidades materiales, sino también a todas las llamadas necesidades espirituales de los hombres—, por todo este mismo movimiento histórico, por todo este mismo desarrollo de las fuerzas productivas, merced al cual, todo régimen social dado, tarde o temprano, se vuelve insatisfactorio, caduco que requiere ser reconstruido a fondo, y, tal vez, únicamente y sin rodeos ni ambages, ser demolido. Antes ya hemos señalado con el ejemplo de las instituciones jurídicas, la manera en que la sicología de los hombres puede adelantarse a las formas dadas de su vida en comunidad.

Estamos persuadidos de que, tras de la lectura de estas líneas, muchos lectores, incluso los que son benevolentes para con nosotros, habrán recordado una multitud de ejemplos una inmensa cantidad de fenómenos históricos que, al parecer, no pueden, en modo alguno, ser explicados, desde nuestro ángulo de miras. Y estos lectores ya

están dispuestos a decirnos: "Ustedes tienen razón, pero no del todo; también tienen razón y tampoco del todo, los hombres que sustentan criterios opuestos a los de ustedes; tanto ellos, como ustedes solamente ven la verdad a medias". Pero espere, lector, no busque la salvación en el *eclecticismo*, sin haber asimilado todo lo que puede ofrecer la interpretación *monista contemporánea*, o sea, *materialista*, de la historia.

Hasta ahora, nuestros postulados han sido, por necesidad, muy abstractos. Pero nosotros ya lo sabemos: *la verdad abstracta no existe, la verdad es siempre concreta*. Tenemos, pues, que revestir nuestros postulados de una forma concreta.

Puesto que casi toda sociedad se halla sujeta a la influencia de sus vecinas, puede decirse que *cada sociedad tiene, a su vez, cierto medio ambiente social, histórico, que ejerce influencia sobre su desarrollo*. La suma de las influencias que cada sociedad dada sufre de parte de sus vecinas, jamás puede ser igual a la de las mismas influencias, experimentadas, al mismo tiempo, por otra sociedad. Por eso, *toda sociedad vive en su particular medio ambiente histórico, el cual puede ser —y a menudo lo es efectivamente— muy parecido al medio ambiente histórico que circunda a las otras naciones, pero jamás puede ser ni nunca es idéntico a él*. Ello introduce un elemento, extraordinariamente vigoroso de desemejanza en el proceso del desarrollo social, que, desde nuestro anterior punto de vista abstracto aparecía esquemático al máximo.

Un ejemplo. La unión gentilicia es una forma de vida en comunidad, propia de todas las sociedades humanas en una determinada fase de su desarrollo. Pero la influencia del medio ambiente histórico diversifica muy considerablemente los destinos de la gens entre las diferentes tribus. Esta influencia dota a la gens misma de este o u otro, por así decirlo, carácter individual; retarda o acelera su desintegración, diversifica, en especial, el proceso de esta desintegración. La desemejanza, pues, en el proceso de desintegración de la gens condiciona la diversidad de las formas de la vida en comunidad, a las que el modo gentilicio de vida cede su lugar. Hasta ahora habíamos dicho que el desarrollo de las fuerzas productivas lleva a la aparición de la propiedad privada, a la desaparición del comunismo primitivo. Ahora tenemos que decir que el carácter de la propiedad privada que surge sobre los escombros del comunismo primitivo, se ve diversificado por la influencia del medio ambiente histórico que circunda a cada sociedad dada. "Un estudio profundo de las formas de la propiedad indivisa en el Asia y sobre todo en la India, mostraría cómo han salido de ella diferentes formas de disolución. Así, por ejemplo, los diferentes tipos de la propiedad privada en Roma y entre los germanos, podrían derivarse de las diversas formas de la propiedad común india"²⁶⁵.

La influencia del medio ambiente histórico que circunda a una sociedad dada, se manifiesta, por supuesto, también sobre el desarrollo

de sus ideologías. Estas influencias extranjeras, ¿debilitan, y —si lo hacen— hasta qué medida debilitan la dependencia de este desarrollo con respecto a la estructura económica de la sociedad?

Comparen la Eneida con la Odisea, o la tragedia clásica francesa, con la tragedia clásica de los griegos. Comparen en la tragedia rusa del siglo XVIII, con la tragedia clásica francesa. Y ¿qué verán? La Eneida no es sino una imitación de la Odisea, la tragedia clásica de los franceses no es sino una imitación de la tragedia griega; la tragedia rusa del siglo XVIII había sido creada, aun cuando por manos torpes, a imagen y semejanza de la francesa. Por doquier estamos viendo imitación, pero el imitador se separa de su modelo, por toda la distancia que existe entre la sociedad que le había dado vida a él, al *imitador*, y la sociedad en la que había vivido el *modelo*. Y tomen nota de que no estamos hablando de la mayor o menor perfección de la aplicación técnica, sino de lo que constituye el *alma* de una obra artística. El Aquiles de Racine, ¿a quién se parece?, ¿a un griego que acababa de salir del estado de barbarie, o a un marqués —*talon rouge*— del siglo XVII? Acerca de los protagonistas de la Eneida, se ha hecho notar que son romanos de la época de Augusto. En lo que hace a los personajes de las llamadas tragedias rusas del siglo XVIII, ciertamente, es difícil decir que nos describen a hombres rusos de esa época, pero su propia torpeza es un testimonio del estado de la sociedad rusa. Nos muestran *su falta de madurez* ²⁶⁶.

Otro ejemplo. Locke había sido, sin duda alguna, el maestro de la inmensa mayoría de los filósofos franceses del siglo XVIII (Helvecio lo había calificado como el más grande metafísico de todos los tiempos y de todas las naciones). Y, sin embargo, entre Locke, y sus discípulos franceses, vemos precisamente la misma distancia que había separado la sociedad inglesa de la época de la "*glorious revolution*", y la sociedad francesa, tal como había sido unas décadas antes de la "*great rebellion*" del pueblo francés ²⁶⁷.

Un tercer ejemplo. Los "socialistas verdaderos" de Alemania de la década del 40, habían importado sus ideas directamente desde Francia. Y, sin embargo, a estas ideas, puede decirse, ya en la frontera se les estampó el timbre de la sociedad en la cual estaban destinadas a divulgarse.

Así, pues, *la influencia que la literatura de un país ejerce sobre la de otro, es directamente proporcional a la semejanza que exista entre las relaciones sociales de dichos países. Su efecto es nulo cuando falta tal semejanza.* Un ejemplo. Los negros del Africa, hasta ahora no han experimentado ni la más mínima influencia de parte de las literaturas europeas. *Esta influencia es unilateral, cuando un pueblo, por su atraso, no puede ofrecer nada al otro, ni en el sentido de la forma, ni en el del contenido.* Ejemplo: la literatura francesa del siglo pasado, al ejercer su influencia sobre la literatura rusa, no había sufrido ni la más mínima influencia rusa. Por último, *esta influencia es recíproca, cuando, a consecuencia de la similitud del modo de*

vida, y, por lo tanto, también del desarrollo cultural, cada uno de los dos países intercambiantes puede asimilar algo del otro. Ejemplo: la literatura francesa, al influir a la inglesa, recibió, a su vez, la influencia de ésta.

La literatura seudoclásica francesa²⁶⁸, estaba, en su tiempo, muy del gusto de la aristocracia inglesa. Pero los imitadores ingleses jamás pudieron elevarse a la altura de sus modelos franceses. Ello es debido a que, pese a todos sus esfuerzos, los aristócratas ingleses no han podido trasplantar a su país las relaciones sociales que habían dado lugar al florecimiento de la literatura seudoclásica francesa.

Los filósofos franceses admiraban la filosofía de Locke. Pero ellos habían avanzado muchísimo más allá que su maestro. Ello es debido a que la clase cuyos representantes ellos eran, en Francia había avanzado ya muchísimo más en su lucha contra el antiguo régimen, que la misma clase de la sociedad inglesa, cuyas aspiraciones hallaban su expresión en la filosofía de Locke.

Cuando existe —como, por ejemplo, en Europa, durante la edad moderna— todo un sistema entero de sociedades, que se influyen mutuamente, de un modo extraordinariamente vigoroso, la *evolución de las ideologías* en cada una de estas sociedades se complica tan poderosamente, como se complica su *desarrollo económico*, bajo el influjo del constante intercambio comercial con los demás países.

En un caso así, es como si tuviéramos una sola literatura, común a toda la humanidad civilizada. Pero, igual como la familia zoológica se subdivide en especies, así esta literatura universal se subdivide en literaturas de los diversos pueblos.

(Cada corriente literaria, cada idea filosófica adopta su matiz particular, a veces casi un sentido nuevo, en cada uno de los diversos países civilizados)²⁶⁹.

Cuando Hume llegó a Francia, los “filósofos” franceses lo saludaron como a su correligionario. Pero, he aquí que una vez, almorzando en casa de Holbach, este indudable correligionario de los filósofos franceses entabló una conversación acerca de una “religión natural”. “En lo que atañe a los ateístas —dijo—, yo no admito su existencia; yo jamás he conocido a ninguno”. “Hasta ahora no ha tenido suerte —le replicó al autor de “Sistema de la Naturaleza”—, Por primera vez, ve usted aquí, en la mesa, nada menos que a diecisiete ateístas”. Este mismo Hume ejercía una decisiva influencia sobre Kant, al que había despertado, según lo reconocía éste último, de su *somnolencia dogmática*. Pero la filosofía de Kant difiere considerablemente de la de Hume. El mismo caudal de ideas conduce al ateísmo militante de los materialistas franceses, a la indiferencia religiosa de Hume, a la religión “práctica” de Kant. La cuestión consiste en que el problema religioso en Inglaterra de esa época, no desempeñaba el mismo papel que en Francia, y en Francia, no el que desempeñaba en Alemania. Y esta diferencia en la significación del problema religioso, estaba condicionada por el hecho de que, en cada uno de estos

países, las fuerzas sociales no se hallaban en igual relación recíproca, como en cada uno de los países restantes. Los elementos sociales, iguales por su *naturaleza*, pero desiguales por el grado de desarrollo, se conjugaban diversamente en los diferentes países europeos, dando por resultado el que en cada uno de estos países se formara un muy original “*estado de las mentes y de las costumbres*”, que hallaba su expresión en la literatura nacional, en la filosofía, en el arte, etc. De resultas de ello, ha sido posible el que una y la misma cuestión conmocionara apasionadamente a los franceses y dejara indiferentes a los ingleses, uno y el mismo argumento pudiera ser aceptado por un alemán progresista con veneración, y por un francés progresista, con fervoroso odio. ¿A qué debe la filosofía alemana sus colosales éxitos? A la realidad alemana, responde Hegel: los franceses jamás han de ocuparse con la filosofía, la vida los impulsa a la esfera práctica (*zum Praktischen*), en cambio, la realidad alemana es más prudente, y los alemanes pueden, serenamente, perfeccionar la teoría (*beim Theoretischen stehen bleiben*). En el fondo, esta aparente prudencia de la realidad alemana se reducía a la timidez de la vida social y política, que no dejaba a los alemanes cultos de ese entonces otra alternativa que, o ponerse al servicio, como funcionarios, de la “realidad” poco atrayente (colocarse en lo “práctico”), o buscar un consuelo en la *teoría*, concentrar en este terreno toda la fuerza de la pasión, toda la energía del pensamiento. Si los países más avanzados, que se habían retirado a lo “práctico”, no hubiesen impulsado el pensamiento teórico de los alemanes hacia el avance, si no los hubiesen despertado de su “somnolencia dogmática”, jamás esta peculiaridad negativa —la pusilanimidad de la vida social y política— hubiera reportado ese colosal resultado positivo, el brillante florecimiento de la filosofía alemana.

El “*Mefistófeles*” de Goethe dice: “*Vernunft wird Unsinn, Wohlthat-Plage*”²⁷⁰. En su aplicación a la historia de la filosofía alemana, se puede casi osar formular la siguiente paradoja: el despropósito dio vida a la razón, la calamidad resultó ser benéfica.

Pero, parece ser, que ya podemos poner término a esta parte de nuestra exposición. Resumiremos lo dicho en esta parte.

La interacción existe en la vida internacional, al igual que en la vida interna de las naciones; la interacción es completamente natural y absolutamente ineludible, no por eso menos, ella *de por sí*, aun nada explica. Para comprender la interacción, es menester dilucidarnos las peculiaridades de las fuerzas interactuantes, pero esas peculiaridades no pueden hallar su explicación última en el hecho de la interacción, por más cambios que sufrieran a causa de ella. En el caso que nos interesa, las cualidades de las fuerzas interactuantes, las peculiaridades de los organismos sociales mutuamente influyentes, se explican, en últimas cuentas, por la causa que ya conocemos: *por la estructura económica de esos organismos, que está determinada por el estado de las fuerzas productivas.*

Ahora, la filosofía histórica que habíamos expuesto, ha adoptado ya, así lo esperamos, un aspecto un tanto más concreto. Pero aún sigue siendo abstracta, aún sigue estando distante de la "vida viva". Tendremos que hacer un nuevo paso en la dirección hacia ésta última.

Al principio habíamos hablado acerca de la "sociedad", luego habíamos pasado a la interacción de las sociedades. Pero, las sociedades por su composición, no son homogéneas; pues ya lo sabemos que la desintegración del comunismo primitivo conduce a la desigualdad, a la aparición de las clases, las cuales tiene diferentes intereses, a menudo completamente opuestos. Ya sabemos también, que las clases están librando entre sí una lucha casi ininterrumpida, ya oculta, ya manifiesta, ya crónica, ya aguda. Y esta lucha ejerce una inmensa influencia, en alto grado importante, sobre el desarrollo de las ideologías. Sin temor a exagerar se puede decir que nada habremos de comprender en este desarrollo, *sin haber tomado en consideración la lucha de clases*.

"¿ Quieren saber cuál fue —válganos la expresión— la verdadera tragedia de Voltaire? —pregunta Brumetièrre—, búsquenla, en primer lugar, en la personalidad de Voltaire, especialmente en la necesidad, que pesara sobre él, de hacer algo diferente a lo que ya hicieran Racine y Quinault, pero, al mismo tiempo, seguir sus huellas. En lo que hace al drama romántico, al de Hugo y Dumas, me permito decir que su definición reside íntegramente en la definición del drama voltaireano. Si el romanticismo no hubiera querido hacer ésto o lo otro, en las tablas teatrales, se debe a que quiso hacer lo inverso del misticismo... En la literatura, como en el arte, después de la influencia de la personalidad, la acción principal es la influencia que unas obras ejercen sobre las otras. A veces tendemos a rivalizar con nuestros antecesores en su propio género —y por esta vía se van afirmando ciertos métodos, se van creando escuelas, se van instaurando tradiciones. A veces, en cambio, nos esforzamos por hacer algo distinto a lo que ellos habían hecho— y, entonces, el desarrollo entra en una contradicción con la tradición, van apareciendo nuevas escuelas, van transformándose los métodos" ²⁷¹.

Dejando de lado, por ahora, la cuestión acerca del papel de la personalidad, haremos notar que hace ya mucho, era tiempo de reflexionar acerca de la "influencia de unas obras sobre otras", Decididamente, en todas las ideologías, el desarrollo se efectúa siguiendo la ruta señalada por Brumetièrre. Los ideólogos de una época, o siguen las huellas de sus antecesores, desarrollando *sus* pensamientos, empleando *sus* métodos y permitiéndose tan sólo "rivalizar" con ellos, o, en cambio, se alzan contra las viejas ideas y métodos, y *entran en una contradicción con ellos*. Las épocas *orgánicas*, hubiera dicho Saint Simon, son reemplazadas por las *críticas*. Estas últimas, especialmente, son merecedoras de un comentario.

Tomad cualquier cuestión, por ejemplo, la relativa al dinero. El dinero, para los mercantilistas, fue una riqueza *par excellence* ²⁷²: asignaban al dinero una significación exagerada, casi exclusivista. Los

hombres que se habían sublevado contra los mercantilistas, habiendo entrado “*en una contradicción*” con ellos, no sólo enmendaron su exclusivismo, sino que ellos mismos o por lo menos, los más intransigentes de ellos, cayeron en el exclusivismo, y, precisamente, en el extremo directamente opuesto: el dinero es simplemente, signos convencionales; de por sí carecen de todo valor. Así consideraba el dinero, por ejemplo, Hume. Si el criterio de los mercantilistas se puede explicar por la falta de desarrollo de la producción y circulación mercantiles, en su época, sería extraño explicar los criterios de sus adversarios, simplemente porque la producción y circulación de mercancía ya se habían desarrollado muy poderosamente. Pues, este desarrollo progresivo, ni por un instante, había convertido el dinero en signos convencionales, privados de valor intrínseco. ¿De dónde procedía, pues, el exclusivismo del criterio de Hume? Procedía del hecho de la lucha, de la “*contradicción*” con los mercantilistas. Hume quiso “*hacer a la inversa*” de los mercantilistas, igual que los románticos “*habían querido hacer a la inversa*” de los clásicos. Es por eso que se puede decir —igual como Brunetière dice acerca del drama romántico— que el criterio humeano acerca del dinero reside, íntegramente, en el criterio de los mercantilistas, siendo *su contrario*.

Otro ejemplo. Los filósofos del siglo XVIII luchan encarnizada y terminantemente contra todo misticismo. Los utopistas franceses están todos más o menos impregnados de religiosidad. ¿Qué es lo que había provocado este retorno al misticismo? Hombres, tales como el autor de “*Cristianismo moderno*”, ¿habrían sido menos esclarecidos, habrían poseído menos “*lumières*”²⁷³, que los enciclopedistas? No, no tenían menos *lumières*, y, hablando en general, sus concepciones estuvieron íntimamente vinculadas con los criterios de los enciclopedistas; procedían de ellos por la línea más recta, pero habían entrado “*en una contradicción*” con ellos, en torno de algunas cuestiones, esto es, propiamente, en torno de la cuestión relativa a la organización social, habían revelado la tendencia de “*hacer a la inversa*” de los enciclopedistas: su actitud ante la religión fue una simple actitud opuesta a la de los “*filósofos*”; su criterio respecto a la religión ya estaba radicado en la concepción de estos últimos.

Tomad, por último, la historia de la filosofía: en la Francia de la segunda mitad del siglo XVIII triunfa el *materialismo*; bajo su estandarte se manifiesta la extrema fracción del *tiers état*²⁷⁵ francés. En la Inglaterra, del siglo XVII, el materialismo seduce a los defensores del antiguo régimen, a los aristócratas, partidarios del absolutismo. La causa de ello es evidente. Los hombres, con quienes los aristócratas ingleses de la época de la Restauración se hallaban “*en una contradicción*”, fueron fanáticos religiosos extremistas; para “*hacer a la inversa*” de ellos, los *reaccionarios* tuvieron que llegar hasta el *materialismo*. En la Francia del siglo XVIII sucedió justamente al revés: protegían la religión los defensores del antiguo régimen, y los que llegaron al materialismo fueron los revolucionarios extremos.

De estos ejemplos está llena la historia del pensamiento humano, y todos ellos corroboran una y la misma cosa: *para entender el "estado de las mentes" de cada época crítica dada, para explicar el porqué en el curso de dicha época triunfan, precisamente estas y no otras teorías, hay que conocer, previamente, el "estado de las mentes" de la época anterior; hay que saber cuáles fueron las teorías y tendencias que habían imperado por aquel entonces.* Sin ello, no comprenderemos en absoluto, el estado intelectual de la época dada, por más bien que conozcamos su economía.

Pero lo que acabamos de decir, no hay que entenderlo de modo abstracto, como lo habituaban a comprenderlo todo la "inteteligent-sia" rusa. Los ideólogos de una época jamás libran la lucha contra sus antecesores *sur toute la ligne*²⁷⁰, en torno de todos los problemas de los conocimientos humanos y las relaciones sociales. Los utopistas franceses del siglo XIX coincidían plenamente con los enciclopedistas en numerosos criterios antropológicos; los aristócratas ingleses de la época de la Restauración estaban completamente acordes con los, para ellos, odiosos puritanos en una multitud de problemas por ejemplo, del derecho civil, etc. El territorio psicológico se subdivide en provincias, éstas, en distritos, éstos en zonas y comunidades, éstas últimas representan a asociaciones de diversos individuos (o sea, de diversas cuestiones). Cuando surge una "contradicción", cuando estalla la lucha su entusiasmo suele englobar tan sólo a algunas provincias —sino a algunos distritos—, comprendiendo sólo, por una acción refleja a las regiones vecinas. Es objeto del ataque, ante todo, la provincia que *tuvo la hegemonía* en la época precedente. Solamente poco a poco, las "calamidades de la guerra" se van extendiendo a sus vecinas más próximas, a las aliadas más leales de la provincia atacada. Por eso cabe añadir que, al poner en claro el carácter de una época crítica dada, es menester conocer, no solamente los rasgos generales de la psicología del período orgánico anterior, sino también las peculiaridades individuales de esa psicología. En el curso de un período histórico, la hegemonía la ejerce la religión, en el curso de otro, la política, etc. Esta circunstancia se refleja, inevitablemente, sobre el carácter de las respectivas épocas críticas, cada una de las cuales, pese a las circunstancias, o continúa, formalmente, reconociendo la vieja hegemonía, aportando un contenido nuevo, *opuesto*, en los conceptos imperantes (ejemplo, la primera revolución inglesa), o, en cambio, los niega totalmente, pasando la hegemonía a nuevas provincias del pensamiento (ejemplo, la literatura del enciclopedismo francés). Si recordamos que estas disputas por la hegemonía de las diversas provincias psicológicas, se hacen extensivas también a sus vecinas, y, además, se va extendiendo en diferente medida y en distinta dirección, en cada caso individual, comprenderemos, hasta qué grado aquí, como en todas partes, no es posible limitarnos en postulados abstractos.

"Todo ello, puede ser, que sea así —replican nuestros adversarios—, pero no vemos qué relación guarda aquí la lucha de clases. A nosotros se nos ocurre que, muchos de ustedes, habiendo comenzado

con un brindis a su salud, terminan con un responso. Ustedes mismos reconocen ahora, que el movimiento del pensamiento humano está sujeto a ciertas leyes especiales, que no tienen nada en común con las leyes de la economía, o con el desarrollo de las fuerzas productivas, acerca del cual nos han llenado los oídos". Nos apresuramos a contestar.

Que la evolución del pensamiento humano, más exactamente dicho, que la *conjugación de los conceptos e ideas humanos, tiene sus propias leyes que la rigen*, esto, hasta donde llegan nuestros conocimientos, no lo negaron ninguno de los materialistas "económicos". Nadie de ellos no identificó, por ejemplo, las leyes que presiden la lógica, con las que rigen la circulación de mercancías. Sin embargo, no por eso menos, ni uno de los materialistas de esta variedad no le fue posible buscar en las leyes del raciocinio la causa última, el *motor fundamental*, de la evolución intelectual de la humanidad. Esto es, precisamente, lo que distingue, a su favor, a los "materialistas económicos", de los idealistas y, especialmente, de los eclécticos.

Una vez que el estómago está provisto de cierta cantidad de alimentos, emprende su labor, de conformidad con las leyes generales de la digestión estomacal. Pero, con ayuda de estas leyes, ¿se puede responder a la pregunta de por qué en el estómago de ustedes entra diariamente un alimento apetitoso y nutritivo, mientras que en el mío es un huésped raro? ¿Estas leyes, explican, acaso por qué unos comen demasiado abundantemente, y otros se mueren de hambre? Parece ser, que la explicación hay que buscarla en algún otro terreno, en la acción de leyes de otro género. Lo mismo sucede con el intelecto del hombre. Una vez situado éste en cierta posición, una vez que su medio ambiente le proporciona ciertas impresiones, el intelecto las conjuga de acuerdo con determinadas leyes (además, también aquí, los resultados se diversifican extremadamente, por la diversidad de las impresiones recibidas). Pero, ¿qué es lo que lo sitúa, en esta posición? ¿Qué es lo que condiciona la afluencia y el carácter de las nuevas impresiones? He aquí el problema que no puede resolverse con ninguna ley del pensamiento.

Prosigamos. Imaginen que un globo elástico cae de una torre alta. Su movimiento se efectúa de acuerdo con la *ley de la mecánica* —ley muy simple y por todos conocida—. Pero de pronto el globo choca en una superficie pendiente. Su movimiento varía de acuerdo a otra *ley mecánica*, también muy simple y conocida por todos. Como resultado, se obtiene una línea quebrada de movimiento, de la cual se puede y cabe decir que debe su origen a la acción asociada de ambas leyes recién mencionadas. Pero, ¿dónde está el origen de la superficie pendiente en la que chocó el globo? Esto no lo explica ninguna de las dos leyes, ni su acción unificada. Completamente lo mismo sucede con el pensamiento humano. ¿Dónde está el origen de las circunstancias, merced a las cuales, su movimiento quedaba sometida a la acción combinada de ciertas leyes? Esto no lo explica, ni sus diversas leyes, ni su acción conjunta.

Las circunstancias que condicionaron al movimiento del pensamiento, hay que buscarlas allí donde las buscaban los enciclopedistas franceses. Pero ahora no nos detendremos en el "límite" que ellos no pudieron "pasar". Nosotros, no solamente decimos que el hombre, con todos sus pensamientos y sentimientos es el producto del medio ambiente social sino que nos esforzamos por *comprender la génesis de este medio ambiente*. Nosotros decimos que sus peculiaridades están determinadas por tales o cuales causas situadas fuera del hombre y que, hasta ahora no dependen de su voluntad. Los múltiples y variados cambios que se operan *en las relaciones mutuas prácticas de los hombres*, necesariamente llevan aparejados los cambios en el "estado de las mentes", *en las relaciones mutuas de las ideas, sentimientos, creencias*. Las ideas, los sentimientos y las creencias se asocian de acuerdo con sus leyes especiales. Pero estas leyes entran a regir, por circunstancias exteriores, que no tienen nada de común con estas leyes. Allí donde Brunetière ve solamente la influencia de unas obras literarias sobre otras, nosotros vemos, además, las influencias mutuas —más profundamente situadas— de los grupos, sectores y clases sociales; allí donde él dice simplemente que surgió una contradicción, que los hombres siempre quisieran hacer a la inversa de lo que habían hecho sus antecesores, nosotros añadimos: y lo quisieron, por haber aparecido una nueva contradicción en sus relaciones prácticas por haberse destacado un nuevo sector o clase social, que ya no pudo vivir como vivieron los hombres del tiempo anterior.

Mientras que Brunetière sabe solamente que los románticos quisieron contradecir a los clásicos, Brandes trata de explicar su propensión a la "contradicción" por la situación de la clase social a que ellos pertenecían. Recuerden, por ejemplo, lo que dice acerca de la causa del estado de ánimo romántico de la juventud francesa, durante la Restauración y bajo Luis Felipe.

Cuando Marx dice: "*Para que un estado sea par excellence el estado de liberación, es necesario que otro estado sea el estado de sujeción por antonomasia*"²⁷⁷, también está señalando una especial, y además muy importante, ley de desarrollo del pensamiento social. Pero esta ley tiene vigencia y puede tenerla tan sólo en sociedades divididas en clases; no rige ni puede regir en las sociedades primitivas en las que no existen las clases, ni la lucha entre ellas.

Reflexionemos acerca de la acción de esta ley. Cuando cierto sector aparece ante los ojos de la población restante como un sector de dominadores, también a las ideas que imperan entre este sector, como es natural, la población dominada las considera como dignas tan sólo dignas de esos dominadores. La conciencia social entra "en una contracción" con ellas; es atraída por las ideas *opuestas*. Pero nosotros ya habíamos dicho que la lucha de este género jamás se está librando a lo largo de toda la línea; siempre queda una cierta parte de ideas, igualmente reconocidas, tanto por los revolucionarios, como por los defensores del régimen antiguo. En cambio, el ataque más poderoso

está enfilado contra las ideas que sirven de expresión de los aspectos más nocivos, en la época dada, del régimen caduco. En relación a estos aspectos, los ideólogos revolucionarios sienten un invencible deseo de “*contradecir*” a sus antecesores. En cambio, en relación a las demás ideas, aun cuando habían brotado del suelo de las antiguas relaciones sociales, los revolucionarios permanecen, a menudo completamente indiferentes, y, a veces continúan sustentando, por tradición, dichas ideas. Así, por ejemplo, los materialistas franceses, al librar la lucha contra las ideas filosóficas y políticas del antiguo régimen (o sea, contra el clero y la monarquía aristócrata), dejaban casi sin alterar las antiguas tradiciones *literarias*. Ciertamente, también aquí, las teorías estéticas de Diderot fueron la expresión de las nuevas relaciones sociales. Pero, en este terreno, la lucha fue muy débil debido a haberse concentrado las fuerzas principales en otro campo²⁷⁸. Aquí la bandera de lucha la izaron tan sólo después, y, además, hombres que, al haber simpatizado ardientemente con el antiguo régimen derrocado por la revolución, debieran haber, al parecer, simpatizado también con los criterios literarios que se habían formado en la edad de oro de dicho régimen. Pero esta extrañeza aparente se explica por el principio de la “*contradicción*”. Cómo quieren, por ejemplo, que un Chateaubriand simpatizara con la vieja teoría estética, si Voltaire —¡este odioso y maléfico Voltaire!— fue uno de sus representantes.

*Der Widerspruch ist das Fortleitende*²⁷⁹, dice Hegel. La historia de las ideologías, muestra una vez más, que el viejo “*metafísico*” no se había equivocado. Esta historia confirma, al parecer, también la transformación de los cambios cuantitativos en cualitativos. Pero rogamus al lector que no se amargue por eso y que nos escuche hasta el final.

Hasta ahora habíamos dicho que, una vez dadas las fuerzas productivas de la sociedad, está también dada su estructura, y, por consiguiente, también su psicología. Sobre esta base se nos podría atribuir el pensamiento de que, de la situación económica de una sociedad determinada, se puede, con toda exactitud deducir también la conformación de sus ideas. Pero, esto no es así, puesto que las ideologías de cada época dada, siempre se hallan en el más íntimo vínculo —positivo o negativo— con las ideologías de la época precedente. El “*estado de las mentes*” de toda época dada se puede comprender tan sólo en relación con el estado de las mentes de la época anterior. Desde luego, ninguna clase se dejará seducir por las ideas que contradicen sus aspiraciones. Cada clase adapta siempre, aun cuando inconscientemente, sus “*ideales*” a sus necesidades económicas. Pero esta adaptación puede llevarse a cabo de diversa manera, y el motivo del por qué se efectúa así y no de otro modo, no se explica por la situación de la clase en cuestión, tomada por separado, sino por todas las particularidades de la actitud de esta clase ante su antagonista (o ante sus antagonistas). Con la aparición de las clases, la *contradicción* se vuelve, no solamente un principio *matriz*, sino también *formativo*²⁸⁰.

Pero, ¿cuál es el papel, pues, que la personalidad desempeña en la historia de las ideologías? Brunetière asigna al individuo una inmensa importancia, *independiente* con respecto al medio ambiente. Hugo asevera que el genio siempre crea algo nuevo ²⁸¹.

Nosotros diremos que, en el terreno de las ideas sociales, el genio se anticipa a sus coetáneos en el sentido de que antes que ellos percibe el sentido de las nuevas relaciones sociales que se están abriendo camino. Por lo tanto, aquí no se puede hablar de una independencia del genio con respecto al medio ambiente. En el terreno de las ciencias naturales, el genio descubre las leyes, cuya acción, por supuesto, no depende de las relaciones sociales. Pero, el papel que el medio ambiente social desempeña en la historia de todo gran descubrimiento, se manifiesta, en primer término, en la preparación de la reserva de conocimientos, sin la cual, ningún genio igualmente nada puede hacer, y, en segundo término, en la orientación de la atención del genio en ésta o en la otra dirección ²⁸². En el terreno del arte, el genio ofrece la mejor expresión de la predominante propensión estética de una sociedad dada, o de la clase social dada ²⁸³. Por último, en todos estos tres campos, la influencia del medio ambiente social se manifiesta en el suministro de mayores o menores posibilidades de desarrollo de las aptitudes geniales de los diversos individuos.

Desde luego, jamás podremos explicar, por la influencia del medio ambiente, toda la *individualidad* del genio, pero esto aún nada demuestra.

La balística sabe explicar el movimiento de los proyectiles de artillería. Sabe prever su movimiento. Pero jamás sabrá decirnos en cuántas partes precisamente explotará el proyectil y dónde, precisamente, irá a caer cada fragmento de metralla. Sin embargo, ello no disminuye, en absoluto, la certeza de las conclusiones a las que arriba la balística. No tenemos necesidad de mantener un criterio idealista (o ecléctico) en la balística: para nosotros es completamente suficiente con las explicaciones mecánicas, aun cuando —¿quién lo discute?— estas explicaciones nos dejan en la oscuridad los destinos “individuales”, el volumen y la forma de los diversos fragmentos de metralla.

¡Extraña ironía la del destino! Este mismo principio de la contradicción contra el cual se abalanzan, con tanto ardor, como una invención fuera del “metafísico” Hegel, nuestros subjetivistas, como si nos acercara *avec nos chers amis les ennemis* ²⁸⁴. Si Hume niega el valor intrínseco del dinero, por la contradicción con los mercantilistas; si los románticos crearon su drama solamente para “hacer a la inversa” de lo que hicieron los clásicos, entonces no existe la verdad objetiva; sólo hay lo verdadero para mí, para el señor Mijailovski, para el príncipe Mascherski, etc. La verdad es subjetiva. lo verdadero es todo lo que satisface nuestras necesidades de conocimiento.

No, ¡eso no es así! El principio de la contradicción no anula la verdad objetiva, sino que sólo nos conduce hacia ella. Ciertamente, la senda por la cual obliga a la humanidad a marchar, *no es*, ni mucho

menos, una senda rectilínea. Pero en la mecánica se conocen casos en que lo que se pierde en distancia, se gana en velocidad: un cuerpo que se mueve en *cicloide*, llega a veces antes de un punto a otro, estando debajo de éste, que si se hubiera movido en línea *recta*. La "contradicción" aparece solamente allí donde hay lucha, donde hay movimiento; y allí donde hay movimiento, el pensamiento va *avanzando*, aun cuando haciendo rodeos. La contradicción con los mercantilistas había llevado a Hume a una concepción errónea con respecto al dinero. Pero, el movimiento de la vida social, y, por lo tanto, también del pensamiento humano, no permaneció en el punto que alcanzó en la época de Hume. Este movimiento nos colocó en una "contradicción" con Hume dando ésta por resultado, un criterio correcto relativo al dinero. Y este criterio correcto, resultado del examen de todos los aspectos de la realidad, ya es una *verdad objetiva*, que ninguna contradicción posterior ya la puede eliminar. Ya el autor de los Comentarios sobre Mill, había dicho con inspiración:

Lo que la vida una vez ha tomado,

No tiene fuerzas de quitárnoslo ningún hado...

Esto, aplicado al conocimiento, es absolutamente cierto. Ningún hado está ahora en condiciones de despojarnos de los descubrimientos de Copérnico, ni del de la transformación de la energía, ni del de la variabilidad de las especies, ni de los geniales descubrimientos de Marx.

Las relaciones sociales varían, y, con ellas, también las teorías científicas. Como resultado de estas variaciones aparece, finalmente, el examen omnilateral de la realidad, por consiguiente, la verdad objetiva. Jenofonte tuvo otros criterios económicos, distintos de los de J. B. Say. Los criterios de éste, seguramente hubieran parecido un absurdo a Jenofonte. Say proclamó estúpidos los criterios de Jenofonte. Y nosotros ya sabemos ahora de dónde procedían los criterios de Jenofonte, y también los de Say y cuál es el origen de la unilateralidad de los ambos. Y este conocimiento ya es una verdad objetiva, y ningún "hado" nos desplazará ya de esta concepción justa, al fin descubierta.

"Pero el pensamiento humano, ¿no se detendrá en lo que ustedes califican de descubrimiento o descubrimientos de Marx?" Por supuesto que no, ¡señores! Seguirá haciendo nuevos descubrimientos que complementarán y corroborarán esta teoría de Marx, de igual modo que los nuevos descubrimientos en la astronomía complementaron y confirmaron el descubrimiento de Copérnico.

El "método subjetivo" en la sociología es el más grande absurdo. Pero todo absurdo tiene su suficiente causa, y nosotros, modestos partidarios de un gran hombre, podemos, y no sin orgullo, decir: conocemos una suficiente causa de este absurdo.

He aquí la causa suficiente.

El "método subjetivo" fue descubierto, por primera vez, no por

el señor Mijailovski, y, ni siquiera por el "ángel de la escuela", o sea, no por el autor de "Cartas históricas". Ya Bruno Bauer y sus adeptos lo habían empleado —este mismo Bruno Bauer, fue quien dio vida al autor de "Cartas históricas", quien a su vez dio vida al señor Mijailovski y a sus cofrades.

"La objetividad del historiador, igual que toda objetividad, no es sino una simple charlatanería. Y no mucho menos, en el sentido de que la objetividad sea un ideal inalcanzable. Para llegar hasta la objetividad, esto es, hasta la concepción, propia de la mayoría, hasta la concepción del mundo de la masa, el historiador tan sólo puede *humillarse*. Y, una vez que procede así, deja de ser un creador, trabaja a destajo, se convierte en un asalariado de su época" ²⁸⁶.

El autor de estas líneas es Szeliga, celoso partidario de Bruno Bauer y del cual Marx y Engels se burlaron sarcásticamente en el libro "*La Sagrada Familia*" ²⁸⁷. Sustituyan, en estas líneas, la palabra "historiador", por la de "sociólogo", cambien las palabras "creación artística" de la historia, por creación de "ideales" sociales y tendrán el "método subjetivo en la sociología".

Penetrad con el pensamiento en la sicología de un idealista. Para él, las opiniones de los hombres son la causa fundamental, última, de los fenómenos sociales. A él le parece que, según el testimonio de la historia, en las relaciones sociales se habían realizado, no raras veces, las opiniones más absurdas. "Por que, pues, —está discurrendo— no ha de realizarse también mi opinión, que, alabado sea Dios, está lejos de ser una necesidad. Una vez que existe cierto ideal, existe, cuando menos, la posibilidad de transformaciones sociales, deseables, desde el punto de vista de este ideal. En lo que atañe a la verificación de este ideal, mediante algún criterio objetivo, ella no es posible, ya que semejante criterio no existe: las opiniones de la mayoría no pueden servir de criterio de la verdad".

Así, pues, existe la posibilidad de ciertas transformaciones, porque mis ideales las reclaman, porque yo las considero útiles. Las considero útiles porque tal es mi deseo. Tras de la exclusión del criterio objetivo, no existe para mí ningún otro criterio fuera de mis deseos. "¡No traben mis gustos!" este es el último argumento del subjetivismo. El método subjetivo es una *reductio ad absurdum* ²⁸⁸ del idealismo, y, de paso, por supuesto, también del eclecticismo, puesto que encima de la cabeza de este parásito se recargan todos los errores de los "buenos señores" de la filosofía, quienes son los que lo alimentan a este parásito, a fuerza de mordiscos.

Desde el punto de vista de Marx, no puede contraponerse las concepciones "*subjetivas*" de la personalidad a las de la "turba", a las de la "mayoría", como algo *objetivo*. La multitud está integrada por individuos, y las concepciones de éstos son siempre "*subjetivas*", ya que éstas o las otras concepciones, constituyen una de las propiedades del *sujeto*. No son objetivas las concepciones de la "multitud", sino las *relaciones*, en la naturaleza o en la sociedad, *que se expresan en*

dichas concepciones. Los criterios de la verdad no están en mí, sino en las relaciones que existen fuera de mí. *Veraces* son las concepciones que representan correctamente estas relaciones; *erróneas* son las concepciones, que tergiversan dichas relaciones. *Veraz* es la teoría científica natural que percibe exactamente las relaciones mutuas de los fenómenos de la naturaleza. *Veraz* es la descripción histórica que presenta fielmente las relaciones sociales que existieron en la época que está describiendo. Allí, donde al historiador le toca exponer la lucha de las fuerzas sociales opuestas, ineluctablemente habrá de simpatizar con ésta o con la otra fuerza, si es que no se haya vuelto un pedante frío. En este aspecto, será subjetivo, independientemente de su simpatía por la *mayoría* o por la *minoría*. Pero el subjetivismo de este género no le impedirá ser un historiador completamente objetivo, únicamente si no empieza a *desfigurar las relaciones económicas reales, de cuyo suelo brotaron las fuerzas sociales contendientes.* En cambio, el partidario del método "subjetivo", echa en el olvido estas *relaciones reales*, motivo por el cual no puede ofrecer nada fuera de su preciosísima simpatía o su tremenda antipatía, y, por esta razón, arma un gran ruido, reprochando a sus adversarios por ultrajar la moral toda vez que le dicen que esto está mal. Siente que no puede penetrar en el secreto de las relaciones sociales reales, razón por la cual, toda insinuación de la fuerza objetiva le parece una ofensa, una burla a su propia impotencia. Y tiende a ahogar estas relaciones, en las aguas de su indignación moral.

Desde el punto de vista de Marx resulta, por lo tanto, que hay ideales de diversa índole: los hay tanto viles, como sublimes, tanto correctos, como erróneos. *Justo es el ideal que corresponde a la realidad económica.* Los subjetivistas que esto escuchan, dirán que si yo me pongo a ajustar mis ideales a la realidad, me convierto en un lamentable lacayo de los "felicis haraganes". Pero, esto lo dirán, únicamente debido a que, en su calidad de metafísicos, no comprenden el carácter dual, *antagonista*, de toda realidad. *Los "felicis haraganes" se están apoyando en una realidad ya caduca,* bajo la cual es está incubando una nueva realidad, la realidad del futuro, sirviendo a la cual significa contribuir al triunfo "*de la gran causa del amor*".

El lector ve ahora si corresponde a la "*realidad*", la idea acerca de los marxistas, según la cual, éstos *no asignan ninguna importancia a los ideales.* Esta idea resulta ser *directamente opuesta a la "realidad"*. Si hemos de hablar en el sentido de los "*ideales*", cabe decir que la teoría de Marx es la *teoría idealista que jamás había existido en la historia del pensamiento humano.* Ello es, igualmente cierto, tanto en relación a sus tareas netamente *científicas*, como también en relación a sus tareas *prácticas.*

"¿Qué quieren que hagamos si Marx no entiende la significación de la propia conciencia y de las fuerzas de ésta? ¿Qué quieren que hagamos si tiene en tan poca estima a la propia conciencia, que ha tomado conciencia de la verdad?"

Estas palabras las ha escrito ya en 1847, uno de los partidarios de Bruno Bauer²⁸⁹. Y, aún cuando ahora ya no se emplea el lenguaje de la década del 40, desde más allá de Opitz, hasta hoy día, no avanzaron los señores que reprochan a Marx de dar la espalda al elemento del pensamiento y del sentimiento en la historia. Todos ellos, hasta hoy, están convencidos de que Marx tiene en muy poquísima estima la fuerza de la propia conciencia humana; todos ellos, de diversas maneras, aseveran una y la misma cosa²⁹⁰. En realidad, Marx consideraba que la explicación de la “*propia conciencia*” humana, constituía una importantísima tarea de la ciencia social.

Marx dijo: “El defecto principal de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto (objekt) o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, como práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal”²⁹¹. ¿Han meditado, señores, acerca de estas palabras de Marx? Nosotros les diremos lo que ellas significan.

Holbach, Helvecio y sus partidarios habían enfilado todos sus esfuerzos para demostrar la posibilidad de la interpretación materialista de la Naturaleza. Incluso al negar la existencia de ideas innatas, no condujo a estos materialistas más allá del examen del hombre en tanto que miembro del reino animal, como una *matière sensible*²⁹². No trataron de dilucidar la *historia del hombre*, desde su punto de vista, y, si lo trataron (Helvecio), sus tentativas terminaron en el fracaso. Pero, el hombre llega a ser un “*sujeto*” *solamente en la historia*, por cuanto solamente en ella se desarrolla su *propia conciencia*. Circunscribirse a examinar al hombre, en tanto que miembro del reino animal, equivale limitarse a examinarlo como “*objeto*”, dejar de vista su evolución histórica, su “*práctica*” social, la actividad humana concreta. Pero, dejar todo esto de vista, significa hacer del materialismo algo “*árido, lúgubre, triste*” (Goethe). Más aún, significa volverlo —y ya lo hemos mostrado anteriormente— *fatalista*, que condena al hombre a la plena sumisión de la materia ciega. Marx notó este defecto del materialismo francés, e incluso feuerbachiano, y se propuso la tarea de *enmendarlo*. Su materialismo “*económico*” constituye la respuesta a la cuestión de cómo se desarrolla la “*actividad concreta*” del hombre, cómo, en su virtud, se desarrolla su *propia conciencia*, cómo se forma *el lado subjetivo de la historia*. Cuando se llegue a resolver, aunque sea en parte, esta cuestión, el materialismo cesará de ser árido, lúgubre, triste y dejará de ceder el primer lugar al idealismo, en la explicación del lado activo de la existencia humana. Entonces se desembarazará del fatalismo que le es propio.

Los hombres sensibles pero mentalmente débiles, se sublevan por eso, contra la teoría de Marx, porque toman su primera *palabra*, por la *última*. Marx dice: al explicar el *sujeto*, veamos cuáles son las re-

laciones mutuas que los hombres contraen bajo el influjo de la necesidad *objetiva*. Una vez que conozcamos estas relaciones, será posible dilucidar, cómo, bajo su influencia, se desarrolla la propia conciencia humana. La *realidad objetiva* nos ayudará a dilucidar el *lado subjetivo* de la historia. Pues, precisamente a esta altura es donde suelen interrumpirlo a Marx los hombres sensibles, pero mentalmente débiles. Es, precisamente, aquí donde suele repetirse algo asombrosamente parecido a la conversación entre Chatski y Famusov. —“En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción”... ¡Ah, padrecitos, es un fatalista!... — Sobre la base económica se levantan las superestructuras ideológicas... ¡Lo qué dice! y, ¡dícete tal como escribe!... Pues, escuchen, por lo menos una vez pues, de lo que precede se deduce que... —No escucho ¡a los tribunales con él!; ¡a los tribunales morales de las personalidades activamente progresistas, bajo la evidente vigilancia de la sociología subjetiva!

A Chatski le sacó del apuro, como se sabe, la aparición de Skalozub. En las disputas de los partidarios rusos de Marx con sus rigurosos tasadores subjetivos, el asunto, hasta ahora, había adoptado otro giro. Skalozub redujo a silencio a Chatski, y los Famusov de la sociología subjetiva, sacaron de los oídos los dedos y hablaron con la conciencia de su superioridad: pues, en total no dijeron más que dos palabras; sus concepciones siguen siendo completamente no esclarecidas ²⁰³.

Ya Hegel había dicho que toda filosofía puede ser reducida a un *formalismo falto de contenido*, si se circunscribe a repetir sus postulados fundamentales. Pero Marx no había cometido este pecado. El no se había limitado a repetir que el desarrollo de las fuerzas productivas constituye la base de todo el movimiento histórico de la humanidad. Raro el pensador que hiciera tanto, como él, para desarrollar sus postulados fundamentales.

¿Dónde, dónde había desarrollado sus concepciones? Cantan, gritan, imploran y chacharean, en distintas voces, los señores subjetivistas. Pues, miren a Darwin, él tiene un *libro*, y Marx no lo tiene, y habrá que *reconstruir* sus concepciones.

Que digamos: *reconstruir* no es un asunto agradable, ni fácil, sobre todo para el que no tiene datos “*subjetivos*” para una interpretación correcta, y, más aún, para “*reconstruir*” pensamientos ajenos. Pero no hay ninguna necesidad de reconstruir, y el libro, por cuya falta injurian los señores subjetivistas, hace mucho tiempo que existe. Hay incluso unos cuantos libros, uno mejor que otro, que aclaran la teoría histórica de Marx.

Primer libro: es una historia de la filosofía y de la ciencia social de a partir de fines del siglo XVIII. Estudien este interesante libro (por supuesto, con leer aquí a “*Lewis*” es poco): este libro les mostrará el porqué había aparecido, el porqué *tenía que haber aparecido* la teoría de Marx, a qué cuestiones, hasta ahora no contestadas e incon-

testables, responde este libro, y, por consiguiente, cuál es su *auténtico sentido*.

Segundo libro: es "*El Capital*", el mismo que todos ustedes han "leído", con el cual todos ustedes están "de acuerdo", pero al cual, ninguno de ustedes ha comprendido, amables, señores.

Tercer libro: es una historia de los sucesos europeos, desde comienzos del año de 1848, esto es, desde la época en que apareció el afamado "Manifiesto". Deben darse el trabajo de penetrar en el contenido de este libro, inmenso y aleccionador, y decirnos, con la mano sobre el corazón, si es que hay desapasionamiento en ese corazón "subjetivo": ¿no es cierto que la teoría de Marx había ofrecido a éste una facultad sorprendente e inusitada hasta ahora, de prever los acontecimientos? ¿En qué terminaron ahora los utopistas, contemporáneos de Marx, de la reacción, del estancamiento o del progreso? ¿A qué arcilla fue a parar el polvo, a que quedaron reducidos sus "*ideales*" en su primer contacto con la *realidad*? Pues, ni huella tampoco ha quedado del polvo; y lo que Marx había dicho, se estaba realizando, desde luego, en rasgos generales todos los días, y seguirá realizándose, invariablemente, tanto tiempo hasta que se realice, por fin, sus ideales.

Al parecer, el testimonio de estos tres libros, ¿no es suficiente? Y, parece ser, que ¿la existencia de ninguno de los tres se puede negar? Dirán, por supuesto que ¿aquí estamos leyendo lo que en ellos no está escrito? Pues si lo dicen, demuéstrenlo; esperamos con impaciencia esas pruebas. Pero, a fin de que no se confundan demasiado con dichos libros, vamos a esclarecer, por primera vez, el sentido del segundo libro.

Ustedes reconocen las concepciones *económicas* de Marx, pero niegan su teoría histórica. Así lo dicen. Hay que confesar que con ello ya está dicho bastante. A saber: *con ello está dicho que ustedes no comprenden, ni su teoría histórica, ni sus concepciones económicas* ²⁰⁴

¿De qué se habla en el primer tomo de "*El Capital*"? Allí se habla, por ejemplo, del valor. Allí se dice que el valor es una *relación social de la producción*. ¿Están de acuerdo con esto? Si no están de acuerdo, renuncien a sus propias palabras con respecto a la conformidad de ustedes con la teoría económica de Marx. Si están de acuerdo, reconozcan su *teoría histórica*, aun cuando, como es evidente, no la comprenden.

Una vez que reconozcan que las propias relaciones de producción que existen independientemente de la voluntad de los hombres y que actúan a sus espaldas, se reflejan en las cabezas de éstos, en forma de diversas categorías de la Economía Política —*en forma de valor, en forma de dinero, en forma de capital, etc.*— reconozcan, con ello mismo, que de un determinado suelo económico brotan, invariablemente, ciertas superestructuras ideológicas, las cuales corresponden al carácter de dicha base económica. En tal caso, la labor de conversión de ustedes ya está cumplida en sus tres cuartas partes, puesto que lo que les resta, es emplear los "propios" puntos de vista de ustedes, es decir,

los adquiridos de Marx al análisis de las categorías ideológicas del orden superior: el derecho, la justicia, la moral, la igualdad, etc.

O, posiblemente ¿ustedes están de acuerdo con Marx, solamente con el segundo tomo de su "El Capital"? Pues, hay también señores que "reconocen a Marx" sólo por lo que escribió en la llamada carta al señor Mijailovski²⁹⁵.

¿Ustedes no reconocen la teoría histórica de Marx? Por consiguiente, al juicio de ustedes ¿es erróneo el punto de vista desde el cual valoró, por ejemplo, los sucesos de la historia francesa, de 1848 a 1851, en su diario "*Neue Rheinische Zeitung*"²⁹⁶ y en otras ediciones periódicas de esa época, como así también en el libro "*El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*"²⁹⁷. Qué lástima que no se tomaron ustedes el trabajo de mostrar dónde reside lo erróneo de este punto de vista; qué lástima que los enfoques de ustedes permanezcan en forma no desarrollada, y que no sea posible, siquiera, "reconstruirlos" por falta de datos.

¿Ustedes no reconocen la teoría histórica de Marx? Por lo tanto, al parecer de ustedes ¿es equivocado el ángulo de miras, desde el cual, por ejemplo, había apreciado el valor de las doctrinas filosóficas de los materialistas franceses del siglo XVIII?²⁹⁸ Qué lástima que no refutaran a Marx tampoco en este caso. Aunque, posiblemente, ni siquiera sepan, ¿dónde habló de esta materia? Si es así, no tenemos ningún deseo de darles una mano para salir de esas dificultades. Es preciso que conozcan bien la "literatura del tema", acerca del cual están propuestos a discutir; pues, muchos de ustedes —empleando el lenguaje del señor Mijailovski— llevan el título de "apóstoles" ordinarios y extraordinarios de la ciencia. Ciertamente, este título no les ha impedido dedicarse, preferentemente, a las ciencias "privadas", a la sociología subjetiva, a la historiosofía, etc.

Pero, ¿por qué no escribió Marx un libro en el que expusiera, desde su punto de vista, toda la historia de la humanidad, desde la antigüedad hasta nuestros días, y examinara todos los campos del desarrollo económico, jurídico, religioso, filosófico, etc.?

El primer signo de todo intelecto culto, reside en saber formular preguntas, con el conocimiento previo de cuáles respuestas pueden y cuáles no pueden ser reclamadas de la ciencia contemporánea. Y, aquí vemos, que los adversarios de Marx, al parecer, no dan señales de poseer dicho signo, pese a sus títulos de extraordinarios, o a veces aún solamente de ordinaria cualidad. ¿Acaso creen que en la literatura biológica existe ya un libro en el que se expone toda la historia de los reinos animal y vegetal, desde el punto de vista de Darwin? Pregúntenlo a cualquier zotánico o zoólogo, y, tras de reírse de la candidez infantil de ustedes, les contestará que, presentar toda la larga historia de las especies, desde el ángulo de miras de Darwin, constituye el ideal de la ciencia contemporánea, que aún no sabe cuándo lo alcanzará. Ahora, lo que se ha encontrado, es el punto de vista, merced al cual, solamente puede ser comprendida la historia de las espe-

cies²⁹⁹. Otro tanto sucede también en la ciencia histórica contemporánea.

“¿En qué reside toda la labor de Darwin? —pregunta el señor Mijailovski—. Unas cuantas ideas de síntesis, vinculadas entre sí del modo más íntimo, que coronan todo un Monte Blanco de material práctico. ¿Dónde está la respectiva labor de Marx? No la hay... Y no sólo que no hay un trabajo de esta índole de Marx, sino que tampoco lo hay en toda la literatura marxista, no obstante toda su extensión y difusión... Los principios básicos mismos del materialismo económico, una multitud innumerable de veces repetidos como axiomas, hasta hoy día siguen no conectados entre sí y, prácticamente, no verificados; cosa que merece una atención especial en la teoría, la que, en principio, se está apoyando en los hechos materiales, tangibles, y a la que se da, prefrentemente, el título de «científica»”³⁰⁰.

Que los principios básicos mismos de la teoría del materialismo económico permanecen no conectados entre sí, es una *mentira patente*. No hace falta más que echar una lectura al prólogo de *Crítica de la Economía Política*³⁰¹, para ver hasta qué punto, armoniosa e íntimamente están vinculados entre sí. Que estos postulados no están verificados, tampoco es cierto: están verificados por medio del análisis de los fenómenos sociales, tanto en el libro “El 18 Brumario” como en “El Capital”, y, más aún, no, “especialmente”, en el capítulo relativo a la acumulación originaria, como lo piensa el señor Mijailovski³⁰², sino *decididamente, en todos los capítulos desde el primero hasta el último*. Si esta teoría, a pesar de eso, no fue expuesta ni una sola vez en relación con “todo el Monte Blanco” del material práctico —lo que, a teoría de Darwin—, hay aquí una vez más un malentendido. Con ayuda del material práctico, involucrado, digamos, en el libro “*The origin of species*”³⁰³, se demuestra, principalmente, la *variabilidad de las especies*; en cambio, *la historia de algunas especies por separado, Darwin la refiere solamente de paso y eso también tan sólo hipotéticamente*. Por así decirlo, esta historia pudo haber marchado de esa manera, como pudo haber marchado de modo distinto. Pero hay una sola cosa fuera de toda duda. *que hubo una historia, y que las especies habían variado*. Ahora preguntaremos al señor Mijailovski si Marx tuvo necesidad de demostrar que la humanidad no permanece en el mismo lugar, que las formas sociales van cambiando y que las concepciones de los hombres van reemplazando unas a las otras. En una palabra, ¿hubo necesidad de probar la mutabilidad de este género de fenómenos? Por supuesto que no hubo necesidad, aun cuando, para demostrarlo, se pudo haber amontonado, fácilmente, toda una decena de “Montes Blancos de materiales prácticos”. ¿Qué es lo que Marx tuvo que haber hecho? La historia precedente de la ciencia social y de la filosofía social había acopiado “todo un Monte Blanco” de *contradicciones*, que requerían apremiantemente su solución. Marx, efectivamente, las solucionó con ayuda de una teoría, que al igual que la de Darwin, está integrada “*por unas cuantas ideas de síntesis, vinculadas entre sí del modo más íntimo*”. Cuando aparecieron estas ideas, quedó

en evidencia que, con su ayuda, se resolvían todas las contradicciones que habían turbado a los anteriores pensadores. Marx no tuvo que haber amontonado montañas de material práctico, seleccionado por sus antecesores, sino, utilizando, entre otros, también ese material, emprender el estudio de la verdadera historia de la humanidad, desde el nuevo punto de vista. Eso es lo que Marx hizo, al haber procedido al estudio de la historia de la época capitalista, y de esos estudios apareció "El Capital" (sin hablar ya de las monografías, como "El Dieciocho Brumario").

Pero, en el "El Capital", según lo hace notar el señor Mijailovski, "se trata únicamente de un solo período histórico, y aun dentro de esos marcos, el tema, ni aproximadamente está exhausto". Esto es cierto. Pero, una vez más volvemos a recordarle al señor Mijailovski, que el primer signo de un intelecto culto reside en saber cuáles son las exigencias que se pueden presentar a los hombres de ciencia. Marx, decididamente, no pudo haber abarcado, en su investigación, todos los períodos históricos, exactamente igual que Darwin no pudo haber escrito la historia de *todas* las especies animales y vegetales.

"Incluso en relación con un solo período, el tema no está exhausto ni tan sólo aproximadamente". No, señor Mijailovski, el tema no está agotado ni siquiera aproximadamente. Pero, en primer término, digan ustedes mismos, qué tema está agotado en las obras de Darwin, aunque sea "aproximadamente". Y, en segundo término, ahora mismo les explicaremos, cómo y por qué, el tema está agotado en "El Capital".

Según la nueva teoría, el movimiento histórico de la humanidad está determinado por el desarrollo de las fuerzas productivas, las cuales conducen al cambio de las relaciones económicas. Por eso, toda investigación histórica debe iniciarse por estudiar el estado de las fuerzas productivas y de las relaciones económicas del país en cuestión. Pero con esto, por supuesto, no puede quedar acabada la investigación: ella debe mostrar, cómo el descarnado esqueleto de la economía se va cubriendo de la carne viva de las formas político-sociales, y, luego —y este es el aspecto más interesante y más atrayente de la tarea— de las ideas, sentimientos, aspiraciones e ideales humanos. A manos del investigador llega, puede decirse, la *materia muerta* (aquí, pues, como ve el lector, hemos comenzado a emplear el lenguaje del señor Kareiev), de sus manos debe salir un *organismo pleno de vida*. Marx había logrado agotar —y también esto, desde luego, aproximadamente— sólo los problemas que se refieren, principalmente, al modo material de vida del período que eligió. Marx falleció siendo no muy anciano. Pero si hubiese vivido veinte años más, probablemente, habría proseguido (con excepción quizás, una vez más, de monografías sueltas) agotando las cuestiones sobre el *modo material de vida del mismo período*. Y esto es lo que causa enfado al señor Mijailovski. Con los brazos en jarras, comienza a echar un sermón al afamado pensador: "¿Cómo es que seas así, hermanito?... solamente un período no más... Y, además

tampoco completo... No puedo, no puedo aprobarlo... ¡Si hubieras seguido el ejemplo de Darwin!" A toda esta prédica subjetiva, el pobre autor de "El Capital" responde solamente con un profundo suspiro y con un melancólico asentimiento: *¡Die Kunst ist lang und kurnz ist unser Leben!* ³⁰⁴.

El señor Mijailovski, severa y amenazadoramente, se dirige a la "turba" de los partidarios de Marx: "Si es así, y ¿ustedes qué hacían? ¿Por qué no le han dado una manito al viejo? ¿Por qué no han agotado todos los períodos?" "No tuvimos tiempo, señor héroe subjetivo —responden los partidarios inclinándose hasta la cintura y con el gorro de la mano extendida—. Debimos hacer otra cosa: pelear contra las relaciones de producción que pesan como un yugo sobre la humanidad contemporánea. ¡Sea indulgente! Por que, dicho sea de paso, alguna cosita hemos hecho, de todos modos. Denos, pues, un plazo, y haremos todavía más" ³⁰⁵.

El señor Mijailovski se pone un tanto más suave: "Quiere decir que ahora, ¿ustedes mismos se dan cuenta que no está completo?" ¡Como no verlo! Pues, ni los darwinistas aún lo han completado ³⁰⁶, como tampoco lo han completado en la sociología subjetiva. Pero eso ya es una cantinela completamente distinta.

La alusión a los darwinistas provoca en nuestro autor un nuevo acceso de furor. "¿Qué me vienen con Darwin? —grita— Muchos buenos caballeros quedaron encantados con Darwin, muchos profesores lo aceptaron, y a Marx, ¿quién lo sigue? Solamente obreros y unos cuantos pregoneros privados de la ciencia que no tienen diplomas de nadie".

La represión va adoptando un carácter tan interesante, que, sin querer, seguiremos atendiéndola.

Engels, en el libro "El origen de la familia, etc.", dice, entre otras cosas, que los economistas gremiales de Alemania ponían empeño en silenciar "El Capital" de Marx, y, en el libro "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", señala que los teóricos del materialismo económico, "se dirigieron preferentemente, y desde el primer momento, a la clase obrera y encontró en ella la acogida que ni buscaban ni esperaban en la ciencia oficial". Estos hechos, ¿hasta qué punto son ciertos? y, ¿qué significación tienen? Ante todo, es poco probable que pueda "silenciarse" durante largo tiempo algo que sea valioso, ni siquiera entre nosotros, en Rusia, con toda la pusilanimidad y mezquindad de nuestra actual vida científica y literaria. Menos posible aún es hacerlo en Alemania, con sus numerosas Universidades, con su instrucción universal, con sus múltiples periódicos y ediciones de toda clase de tendencias. Con la importancia que allí tiene, no sólo la palabra impresa, sino también la oral. Y, si alguna parte de los ungidos oficialistas de la ciencia en Alemania recibieron "El Capital" en silencio durante el primer tiempo, es poco probable poder explicarlo como producido por el deseo de "silenciar" la obra de Marx. Es más correcto presuponer, que el motivo del silencio fuera la per-

plejidad, junto a la cual brotaron rápidamente, tanto una vehemente oposición, como una completa veneración, y como resultado de las cuales, la parte teórica de "El Capital" llegó inmediatamente a ocupar indiscutible elevado lugar en la ciencia generalmente reconocida. Completamente distinto fue el destino del materialismo económico, como teoría histórica, incluidas también las perspectivas con respecto a los rumbos del futuro que se señalan en "El Capital". El materialismo económico, no obstante su medio siglo de existencia, no ejerció, hasta hoy, ninguna influencia notable sobre las esferas científicas, pero efectivamente se difundió con toda rapidez entre la clase obrera³⁰⁷.

Así, pues, tras de un silencio de poca duración, brotó rápidamente una oposición. Vehemente a tal punto, que ningún docente obtendrá el título de profesor, si reconoce, como justa, aunque más no sea la teoría "económica" de Marx; vehemente a tal punto, que todo docente, hasta el más carente de talento, puede contar con un rápido ascenso, tan pronto logre inventar un par de objeciones —que al día siguiente caigan en el olvido general— contra "El Capital". Lo que es verdad, es verdad, tuvo una oposición sumamente fervorosa.

Y una completa veneración... Y, también esto es cierto, señor Mijailovski: efectivamente, una veneración. Es exactamente una igual veneración como la que sienten ahora los chinos por el ejército japonés: dicen que pelea bien y no es grato caer bajo sus golpes. De esta clase de veneración hacia el autor de "El Capital", estaban y, hasta hoy, siguen estando impregnados los profesores alemanes. Y cuanto más inteligente es el profesor, cuanto más conocimientos tiene, tanto mayor es esta clase de veneración que siente, tanto menos conciencia tiene que no es para sus posibilidades impugnar "El Capital". Así se explica que ninguno de las lumbreras de la ciencia oficial, se decidiera a atacar "El Capital". Las lumbreras prefieren enviar al ataque a los "paladines privados" jóvenes inexperimentados que tienen necesidad de ser ascendidos.

Aquí el listo está / como para sobrar. / Vosotros mejor id / y enviad a Réad / y yo, a mirar...^{307a}

¡Qué digamos! es grande el respeto de este género. Y de otra clase de respeto nosotros no hemos oído que lo haya, y tampoco lo puede haber en un profesor, ya que en Alemania no se hace profesor a un hombre que lo tenga.

Pero, este respecto, ¿qué está demostrando? Lo que demuestra, es lo siguiente. El campo de investigación, comprendido por "El Capital", es, precisamente un campo que *ya está cultivado* desde el nuevo ángulo de miras, desde el ángulo de la *teoría histórica de Marx*. A este campo no osan atacarlo los adversarios; lo "están venerando". Y ello, desde luego, está muy bien para los adversarios. Pero hace falta poseer toda la candidez de un sociólogo "subjetivo", para preguntar, con asombro, cómo es que estos mismos adversarios, hasta ahora no se pusieran a roturar, con sus propias fuerzas, y en el espíritu de Marx, los campos vecinos. "Menudas las ganas que tiene, gracioso héroe.

Aquí tenemos un solo campo, trabajado en este espíritu, y 'no nos deja vivir!, aúlla como un lobo. Y todavía ¡quieren que nos pongamos a labrar, por este mismo sistema, los campos contiguos!' Mal profundiza el señor Mijailovski la esencia de las cosas, y, por eso, no alcanza a comprender "los destinos del materialismo económico, en tanto que teoría histórica". Tampoco entiende las actitudes de los profesores alemanes ante las "perspectivas del futuro". Como les va a importar el *futuro*, padrecito, si el *presente* se les está escapando de bajo de sus pies.

Pero, sin embargo, no todos los profesores en Alemania están saturados, hasta este extremo, del espíritu de la lucha de clase y de la disciplina "científica". Pues, hay aún especialistas que no piensan en otra cosa fuera de la Ciencia. Cómo no les va haber, los hay y, desde luego, no solamente en Alemania. Pero estos especialistas —precisamente porque lo son— *están absorbidos por su materia científica*; labran su pequeñita parcelita del campo científico, sin interesarles ninguna teoría histórico-filosóficas generales. Estos especialistas, muy raras veces tienen alguna noción acerca de Marx, y si la tienen, es tal vez, la de un hombre desagradable, que en algún lugar, robó el sosiego a alguien. ¿Cómo pretenden que escriban en el espíritu de Marx? En sus monografías generalmente, *no hay ningún espíritu filosófico*. Pero aquí sucede algo parecido al caso, en que las piedras claman, cuando ven que los hombres guardan silencio. Los mismos investigadores especializados no saben nada acerca de la teoría de Marx, en tanto que los resultados de su labor investigadora, hablan a gritos en favor de dicha teoría. Y no hay ni una sola investigación especializada seria de historia de las relaciones políticas o de historia de la cultura, que no sea una confirmación de la teoría marxista, de uno o de otro modo. Hasta qué punto todo el espíritu de la ciencia social contemporánea obliga a los especializados a adoptar inconscientemente el punto de vista de la teoría histórica de Marx (precisamente, *histórica*, señor Mijailovski) nos lo muestran una multitud de ejemplos sorprendentes. Antes, el lector ya pudo notar dos de estos ejemplos, los de Oscar Peschel y Girault-Feulon. Ahora citaremos un tercero. El famoso Fustel de Coulanges, en su obra "*La cité antique*"³⁰⁸ había enunciado el pensamiento acerca de que las concepciones religiosas formaron la base de todas las instituciones de la antigüedad. Perecería que con este pensamiento debiera haber seguido en la investigación de las diversas cuestiones de la historia de Grecia y de Roma. Pero sucedió que Fustel de Coulanges, refiriéndose a la cuestión de la *caída de Esparta*, llega a la conclusión de que la causa de esta caída, es netamente económica³⁰⁹. Tuvo que referirse a la cuestión de la caída de la República romana, y, otra vez, recurre a la economía³¹⁰. Por lo tanto, ¿qué es lo que va resultando? En diversos casos, este autor corroboró la teoría de Marx, y si a Fustel de Coulanges, se le dijera que era marxista, probablemente habría alzado ambas manos en son de protesta, lo cual causaría, inefablemente, una alegría al señor

Kareiev. ¿Qué quiere que hagamos, si no todos los hombres son consecuentes hasta el final?

“Pero permítasenos —nos interrumpe el señor Mijailovski— citar, también por nuestra parte algunos ejemplos. Acudiendo... al... libro de Blos³¹¹, vemos que es una obra muy respetable y que, sin embargo, carece, en absoluto, de huellas especiales de una revolución básica en la ciencia histórica. Acerca de lo que Blos dice con respecto a la lucha de clases y las condiciones económicas, (relativamente, no mucho) aún no se deriva que construya la historia, basada en la autoevolución de las formas de la producción y del intercambio: eludir las condiciones económicas al relatar los sucesos de 1848, habría sido hasta difícil. Supriman del libro de Blos, los panegíricos que prodiga a Marx, como autor de una revolución en la ciencia histórica, y, además, unas cuantas frases convencionales en las que emplea la terminología marxista, y ya no se les ocurriría pensar que están en presencia de un partidario del materialismo económico. Diversas buenas páginas de contenido histórico en las obras de Engels, de Kautski, y de algunos otros, también podrían haber prescindido de la etiqueta del materialismo económico, puesto que en ellas, prácticamente, se toma en consideración todo el conjunto de la vida social aun cuando prevaleciendo la cuerda económica en este acorde”³¹².

El señor Mijailovski, evidentemente, recuerda el proverbio de “Usted dio en llamarse hongo, ahora métase en el cesto”. Y discurre así: “Si usted es un materialista económico, habrá de tener presente *lo económico*, y no referirse a todo el conjunto de la vida social, aun cuando prevaleciendo la cuerda económica”. Pero, nosotros ya le hemos probado al señor Mijailovski que la tarea científica de los marxistas estriba, precisamente, en que, después de iniciar con la “cuerda” debe seguir explicando todo el conjunto de la vida social. ¿Cómo pretende que ellos a la vez de renunciar a esta tarea, sigan siendo marxistas? Ciertamente, el señor Mijailovski jamás profundizó en el sentido de esa tarea, pero la culpa de ello, no recae, desde luego, sobre la teoría histórica de Marx.

Nosotros entendemos que, hasta tanto no renunciemos a esa tarea, el señor Mijailovski se verá, frecuentemente, situado en una posición muy difícil: muy a menudo, tras de leer “una buena página de contenido histórico”, estará distante del pensamiento (“¡no se le ocurriría!”) de que haya sido escrita por un materialista “económico”. Esta es una posición, que podríamos llamar: caer en una situación sin salida. Pero, ¿tendrá Marx la culpa, si el señor Mijailovski cayera en esa difícil situación?

El Aquiles de la escuela subjetiva se figura que los materialistas “económicos” tienen que hablar tan sólo de la “autoevolución de las formas de la producción y del intercambio”. ¿Qué es la “autoevolución”?, penetrante señor Mijailovski. Si cree que, a juicio de Marx, las formas de la producción pueden evolucionar “de por sí”, está terriblemente equivocado. ¿Qué son *las relaciones sociales de produc-*

ción? Son relaciones que los hombres contraen. ¿Cómo podrán evolucionar estas relaciones sin los hombres? Pues, allí donde no hay hombres, ¡tampoco existirán relaciones de producción! El químico dice que la materia está integrada por átomos que se agrupan en moléculas, y éstas, en combinaciones más complejas. Todos los procesos químicos se llevan a efecto de acuerdo a determinadas leyes. De ello, deducirá, inesperadamente, que, a juicio del químico, todo estriba en las leyes, mientras que la materia —los átomos y las moléculas— podían haberse no movido, en absoluto, sin haber impedido, para nada, este “autodesarrollo” de las combinaciones químicas. Es evidente para todos, el absurdo de tal deducción. Es de lamentar que no todos tengan ya la evidencia del absurdo de la contraposición —completamente análoga por su valor intrínseco— *de los individuos, a las leyes que presiden la vida social*; el contraponer la actividad de los hombres, a la lógica interna de las formas de su vida en comunidad.

Repetimos, señor Mijailovski, la tarea, de la nueva teoría histórica reside en explicar “todo el conjunto de la vida social”, mediante lo que ustedes califican de *cuerdas económicas*, esto es, en realidad, por el desarrollo de las fuerzas productivas. La “cuerda” es, en cierto sentido, la base (ya hemos explicado en cual sentido), pero, en vano cree el señor Mijailovski que el marxista “*tan sólo respira con la cuerda*”, como uno de los personajes de la Budka de G. I. Uspenski ²¹³.

Es un asunto difícil el de explicar todo el proceso histórico, guiándose, consecuentemente, por un solo principio. Pero, ¿qué quieren? La ciencia, en general, no es una cosa fácil, siempre que ella no sea una ciencia “subjetiva”. En esta última, todas las cuestiones se explican con sorprendente facilidad. Y, ya que habíamos comenzado a hablar de este tema, hemos de decir al señor Mijailovski que, posiblemente, en las cuestiones que hacen al desarrollo de las ideologías, los expertos más avezados de la “cuerda” se han de ver, a veces, impotentes, si no serán poseedores de cierto don especial, a saber, la *intuición artística*. La sicología se adapta a la economía. Pero, esta adaptación es un proceso complejo, y, para entender todo el curso de éste, para explicarse y explicar a otros, de modo patente, cómo, precisamente, este proceso se está efectuando, ni una vez, ni otra, habrá menester de un talento artístico. Así, por ejemplo, ya Balzac había hecho mucho por explicar la sicología de las diferentes clases de la sociedad en la cual él vivió ²¹⁴. Mucho podemos aprender también de Ibsen, y aún de unos cuantos más. ¿Son pocos de los que podemos aprender? Esperemos que con el correr del tiempo aparezcan muchos artistas como ellos, que habrán de comprender, por un lado, las “leyes de hierro” por las que se rige el movimiento de la “cuerda”, y, por el otro, que habrán de saber concebir y mostrar cómo de la “cuerda”, y, precisamente, merced a su movimiento, brota el “*indumento vivo*” de la *ideología*. Dirán ustedes que allí donde se ha metido la fantasía poética, no puede dejar de tener lugar el capricho del artista, el

carácter quimérico de lo fantástico. Por supuesto que ¡así es!, tampoco de ello se puede prescindir. Y esto Marx lo sabía excelentemente; es por eso que también dice que hay que diferenciar rigurosamente entre el *estado económico* de una época dada, *que se puede determinar con exactitud científico-natural*, y el *estado de sus ideas*. Muchas cosas, muchísimas, aún oscuras, tenemos en este terreno. Pero más cosas oscuras aún las tienen los idealistas, y más aún los ecléticos, que, dicho sea de paso, jamás comprenden el valor de las dificultades con las que tropiezan, figurándose que siempre habrán de componérselas con cualquier problema, echando mano de la cacareada “*interacción*”. En realidad, jamás se las arreglarán con ningún problema, ocultándose tan sólo tras de los obstáculos aparecidos. Hasta ahora, según expresión de Marx, la actividad humana concreta ha sido interpretada, exclusivamente, desde un ángulo de miras idealista. Y, ¿con qué resultado? ¿Son muchas las explicaciones satisfactorias que han encontrado? Nuestros juicios acerca de la actividad del “espíritu” humano, por su poca solidez, se parecen a los juicios que los filósofos griegos antiguos tuvieron acerca de la naturaleza: en el mejor de los casos, hipótesis geniales, o si no simplemente ingeniosas, las cuales no es posible confirmar, ni probar, por la falta de todo punto de apoyo para las pruebas científicas. Solamente allí se ha logrado algo, donde se han visto obligados a poner la sicología social en contacto con la “*cuerda*”. Y, ahí tienen ustedes, cuando Marx, después de haber notado esto, aconsejó no dejar abandonados los experimentos una vez comenzados, cuando dijera que siempre había que guiarse por la “*cuerda*”, se le ha acusado ¡de unilateralidad y de estrechez de conceptos! ¿Dónde hay aquí equidad? Esto, tal vez, lo sabrán únicamente los sociólogos subjetivistas.

“¡Sigam hablando! —continúa zahiriéndonos el señor Mijailovski—. La nueva palabra de ustedes, *hace ya 50 años que ha sido dicha*”. Sí, señor Mijailovski ese tiempo hace, aproximadamente. Y tanto más lamentable es que ustedes, hasta hoy día no la han comprendido ¡Cuántas de estas “palabras” hay en la ciencia que, a pesar de haber sido pronunciadas hace decenas y hasta centenas de años siguen desconociéndolas millones de “*personalidades*”, indolentes frente a la ciencia! Figúrense que ustedes se encuentran con un hotentote y tratan de persuadirlo de que la Tierra gira en torno del Sol. También el hotentote tiene su propia teoría “original” con respecto al Sol y la Tierra. Le es difícil separarse de su teoría. Y, de repente cae en la mordacidad: ustedes han llegado a traerme una nueva palabra, mientras que ustedes mismos dicen que dicha palabra ¡ya tiene unos cuantos centenares de años! ¿Qué demostrará esta mordacidad hotentote? Tan sólo que el hotentote es un hotentote. Pero eso, pues, no hace falta demostrarlo.

Además, la causticidad del señor Mijailovski está probando muchísimo más de lo que podría demostrar la de un hotentote. Está probando que nuestro “sociólogo” se cuenta entre las personas que

sufren de amnesia con respecto a su *parentesco*. Su punto de vista subjetivo lo había heredado de Bruno Bauer, Szeliga y demás *antecesores* de Marx, en el *sentido cronológico*. Por lo tanto, la "nueva palabra" del señor Mijailovski es, en todo caso, mayor que la nuestra incluso cronológicamente, y, en cuanto a su contenido intrínseco tiene muchísima mayor edad que la nuestra, puesto que el idealismo histórico de Bruno Bauer había sido un retorno a las concepciones de los materialistas del siglo pasado ³¹⁵.

El señor Mijailovski está harto desconcertado por que el libro del americano Morgan, que versa de la "sociedad antigua", apareciera muchos años después que Marx y Engels proclamaran los fundamentos del materialismo económico ³¹⁶ y completamente independiente éste de aquél. A esto haremos notar:

Primero, que el libro de Morgan no es "independiente" con respecto al llamado materialismo económico, por la sencilla razón de que Morgan mismo sustenta precisamente el punto de vista del materialismo económico, de lo que para el señor Mijailovski, sería fácil convencerse tras de echar una lectura a este libro, por él señalado. Ciertamente, Morgan había llegado al punto de vista del materialismo económico, independientemente de *Marx y Engels*, lo cual habla en favor de la teoría de estos últimos.

Segundo, ¿cuál es la desgracia de que la teoría de Marx y Engels haya sido confirmada "muchos años después", por los descubrimientos de Morgan? Estemos persuadidos de que aún habrá muchos descubrimientos que corroborarán la mencionada teoría. En lo que atañe al señor Mijailovski, estamos persuadidos de lo contrario: el punto de vista "subjetivo" no será corroborado por ningún descubrimiento, ni dentro de cinco años ni tampoco dentro de cinco mil años.

De uno de los prefacios de Engels ³¹⁷, se ha enterado el señor Mijailovski que los conocimientos del autor de "La situación de la clase obrera en Inglaterra", y de su amigo Marx, en el terreno de la historia económica, eran, en la década del 40 "incompletos" (expresión del propio Engels). Con tal motivo, el señor Mijailovski retoza y se regocija: por lo tanto, parece ser, que toda la teoría del "materialismo económico", nacida, precisamente en la década del 40, había sido construida sobre una base insuficiente. Esta es una deducción digna de un ingenioso estudiante secundario de cuarto año. Un hombre maduro comprendería que, en su aplicación a los conocimientos científicos, como a todo lo demás, las expresiones "suficiente", "insuficiente", "pequeño", "grande", deben tomarse en un sentido relativo. Marx y Engels, después de haber proclamado la nueva teoría histórica, siguieron viviendo décadas enteras; se dedicaban celosamente al estudio de historia económica, haciendo en ella inmensos adelantos, lo que es, particularmente fácil de comprender, dadas sus extraordinarias aptitudes. Merced a estos adelantos, sus anteriores conocimientos tenía que haberles parecido "*insuficientes*", pero ello aún no prueba, que su teoría *careciera de base*. El libro de Darwin relativo al origen de las

especies, había aparecido en 1859. Puede decirse con toda seguridad, que ya diez años después, Darwin había estimado insuficientes los conocimientos que poseía durante la publicación de su libro. ¿Qué importancia tiene este hecho?

No poco está ironizando también el señor Mijailovski con respecto a que “para la teoría, que había pretendido arrojar luz sobre historia universal, cuarenta años después de su proclamación, (o sea, supuestamente, casi hasta la aparición del libro de Morgan), la antigua historia griega y germana siguieron siendo conjeturas no resueltas”²¹⁹. Esta ironía se basa sobre una “confusión”.

Que *la lucha de clases* formaba la *base de la historia griega y romana*, esto no pudieron dejar de saberlo Marx y Engels, a fines de la década del 40, simplemente porque ésto ya lo sabían los escritores griegos y romanos. Lean a Tucídides, Jenofonte, Aristóteles, a los historiadores romanos. Aunque no sea más que a Tito Livio, quien, en la descripción de los sucesos ocurridos aunque dicho sea de paso, con harta frecuencia suele pasar a un punto de vista “subjetivo” aún así verán en las obras de cada uno de ellos el firme convencimiento de que las relaciones económicas y la lucha de clases, provocaron, sirvieron de base, para la historia interna de las sociedades de esa época. A este convencimiento lo revistieron con una directa y una simple comprobación de hecho común y generalmente conocido del modo de vida cotidiano. Aún cuando en las obras de Polibio ya encontramos sin embargo, una especie de filosofía de la historia, basada en el reconocimiento de ese hecho. Sea como fuere, pero este hecho era reconocido por todos, y, ¿acaso cree el señor Mijailovski que Marx y Engels no habían leído a los antiguos? Conjeturas insolubles, para Marx y Engels, igual que para *todos los hombres de ciencia*, siguieron siendo las cuestiones relativas a las formas de la *vida prehistórica* de Grecia, Roma y de las tribus germanas (como en otro lugar lo reconoce el mismo señor Mijailovsky). El libro de Morgan fue la respuesta a estas cuestiones. Pero acaso se figura nuestro autor que para Darwin no existían en la biología cuestiones no resueltas cuando escribía su libro?

“La categoría de necesidad —continúa diciendo el señor Mijailovski— es tan universal y tan inapelable, que implica hasta las esperanzas más insensatas y los temores más absurdos, contra los cuales, al parecer, esta necesidad está llamada a batallar. Desde su punto de vista, la esperanza de romper la pared a cabezazos no es un absurdo, sino una necesidad. Exactamente igual que Quasimodo²¹⁹ no era un monstruo. Caín y Judas no fueron malvados, sino representaban una necesidad. En una palabra, guiándose en la vida práctica únicamente por el principio de la necesidad, se llega a caer en ilimitada área fantástica, donde no hay ideas, ni cosas, sino solamente sombras de un solo color de las ideas y de las cosas”²²⁰. Así es, precisamente, señor Mijailovski. Hasta toda clase de monstruosidades, son indispensablemente, igual producto de la necesidad, como lo son los fenómenos más normales, aun cuando de ello no se pueda deducir que Judas no

sea un malvado, puesto que sería un absurdo contraponer el concepto "malvado" al de "necesidad". Pero, una vez, que ustedes, muy señor mío, escalan a héroe (y todo pensador subjetivista es un héroe, por así decirlo) *ex professo*³²¹ hagan el favor de tomarse el trabajo de demostrar que no son héroes "alienados"; que las "esperanzas" de ustedes no son "insensatas", que los "temores" no son "disparatados", que no son "Quasimodos" del pensamiento, que no invitan a la *turba* a "derribar la pared a cabezazos". Para probar todo ésto, tendrán que recurrir a la categoría de necesidad, y ustedes no saben cómo manejarla, El punto de vista subjetivo de ustedes excluye la posibilidad misma de esta clase de operaciones; merced a esa "categoría", la realidad se convierte, para ustedes, en el reino de las sombras. Es así como se van encerrando ustedes en un callejón sin salida, es así como firman, para la "sociología de ustedes un *testimonium pauperatis*³²²; es así como inician a aseverar que la "categoría de necesidad" no muestra nada, ya que, supuestamente, está mostrando demasiado mucho. El "certificado de pobre teórico" es el único documento que otorgan del cual proveen a sus partidarios, con su "*chaparrón de reclamaciones*" ¡Es poquísimo, señor Mijailovski excesivamente poquísimo!

El abejaruco asegura ser un pájaro heroico y, como tal no le cuesta ningún trabajo prender fuego al mar. Cuando le invitan a que explique cuáles son las *leyes* físicas o químicas sobre las que descansa su plan de encender el mar, cae en dificultades y, para desembarazarse de ellas, comienza a musitar un lenguaje melancólico y entreverado, diciendo que, parece ser, eso de las "leyes" no es más que un modo de hablar; que, en el fondo, las leyes no explican nada y sobre ellas no es posible fundar planes algunos; que hay que depositar la esperanza en un accidente feliz, ya que hace mucho se sabe que de sopetón, hasta puede disparar un bastón, y que, en general, *la raison finit toujours par avoir raison*³²³. ¡Qué pájaro más frívolo, qué pájaro más desagradable!

Confrontemos este balbuceo insondable del abejaruco con la filsofía valerosa, sorprendentemente armosiosa, de Marx.

Nuestros antepasados antropomórficos, al igual que todos los otros animales, se hallaban plenamente sumidos en la *Naturaleza*. Todo su desarrollo fue por completo inconsciente, condicionado por la adaptación al medio ambiente, mediante la selección natural en la lucha por la existencia. Fue este el tenebroso reino de la *necesidad física*. Por aquel entonces no había despuntado aún, siquiera la *aurora del conocimiento*, y, por consiguiente, tampoco la de la *libertad*. Pero, la necesidad física impulsaba al hombre llevándolo a un grado de desarrollo en que, poco a poco, comenzaba a destacarse del resto del mundo animal. Se había convertido en *animal que produce herramientas*. La herramienta es un órgano con cuya ayuda el hombre actúa sobre la *Naturaleza* para alcanzar sus objetivos. Este es un órgano que somete *la necesidad a la conciencia humana*, aún cuando, durante los primeros tiempos, en un grado sumamente débil, valga la expresión, sólo a pe-

dazos y a ratos. *El grado de desarrollo de las fuerzas productivas determina la medida del poder que el hombre ejerce sobre la Naturaleza.*

El desarrollo mismo de las fuerzas productivas está determinado por las peculiaridades del medio geográfico que circunda a los hombres, la Naturaleza misma ofrece, así al hombre, los medios para someterla.

Pero el hombre no libra la lucha contra la Naturaleza, solitariamente. Lucha contra ella, según expresión de Marx, el hombre social (*der Gesellschatsmench*), esto es, una unión social más o menos considerable, por sus proporciones. Las peculiaridades del hombre social, están determinadas, en cada época dada, por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, puesto que del grado de desarrollo de dichas fuerzas, depende todo el régimen de la unión social. Así, pues, esta estructuración está determinada, en última instancia, por las peculiaridades del medio geográfico, que ofrece a los hombres una mayor o menor posibilidad de desarrollar sus fuerzas productivas. Pero, una vez brotadas ciertas relaciones sociales, su posterior desenvolvimiento se efectúa de acuerdo con sus propias leyes internas, cuya acción acelera o retarda el desarrollo de las fuerzas productivas, que condicionan al movimiento histórico de la humanidad. La dependencia del hombre con respecto al medio geográfico, se convierte de *directa*, en *indirecta*. El medio geográfico influye sobre el hombre, a través del medio ambiente social. Pero, en virtud de ello, la actitud del hombre ante el medio geográfico que lo circunda, se vuelve extremadamente mutable. En cada nueva fase de desarrollo de las fuerzas productivas, dicha actitud llega a ser distinta que la anterior. El medio geográfico influyó, de un modo totalmente distinto, sobre los bretones de tiempos de César, que de la manera que ejerce ahora sobre los habitantes de Inglaterra. Es así como el *materialismo dialéctico* contemporáneo resuelve las contradicciones que no pudieron superar los enciclopedistas del siglo XVIII ³²⁴.

El desarrollo del medio social está subordinado a sus propias leyes. Esto quiere decir que sus peculiaridades dependen tan poco de la voluntad y de la conciencia de los hombres, como de las del medio geográfico. La influencia productiva del hombre sobre la Naturaleza da pie a un nuevo género de dependencia del hombre, a una nueva forma de su esclavitud: la *necesidad económica*. Y cuanto más se acrecienta su poder sobre la Naturaleza, tanto más se desarrollan sus fuerzas productivas, tanto más sólida se vuelve esta esclavitud: con el desarrollo de las fuerzas productivas se complican las relaciones mutuas de los hombres en el proceso social de la producción; el curso de este proceso se escapa totalmente de bajo su contralor, el productor llega a ser esclavo de su propia producción (ejemplo: la anarquía de la producción capitalista).

Pero, —igual como la misma Naturaleza circundante del hombre le había ofrecido a éste la primera posibilidad de desarrollo de sus fuerzas productivas, y, consiguientemente, su paulatina liberación de

bajo de su poder—, las relaciones de producción, las relaciones sociales, por la propia lógica de su desarrollo, llevan al hombre a la conciencia de las causas de su esclavización por la *necesidad económica*. Con ello recibe la posibilidad de un nuevo y definitivo triunfo de la *conciencia* sobre la *necesidad*, de la *razón* sobre la *ley* ciega.

Tras de haber tenido conciencia de que la causa de su esclavitud por su propia creación, estriba en la anarquía de la producción, el productor (el “hombre social”) procede a organizar esta producción, sometiéndola, así, a su voluntad. Es entonces cuando termina el reino de la *necesidad* y adviene el de la *libertad*, la que termina ella misma, por volverse una *necesidad*. El prólogo de la historia humana se ha cumplido, se inicia la historia ³²⁵.

De este modo, el materialismo dialéctico, no sólo tiende —como lo atribuyen los adversarios— a persuadir al hombre del absurdo que es el sublevarse contra la necesidad económica, sino que también, y por primera vez, le señala como componérselas con ella. Queda eliminado, así, el *inevitable* carácter *fatalista*, característico del materialismo *metafísico*. Y exactamente igual queda eliminado todo motivo de pesimismo, al que —como lo hemos visto—, conduce, necesariamente, el consecuente raciocinio *idealista*. La personalidad individual no es sino una espuma sobre la superficie de una ola; los hombres están sometidos a una ley de hierro, de la que solamente pueden tener conciencia, pero a la que no pueden subordinar a la voluntad humana, dijo Jorge Büchner. No —responde Marx—, una vez que hayamos adquirido conciencia de esta ley, depende de nosotros el derrocamiento de su yugo, depende de nosotros el hacer de la *necesidad* un esclavo obediente de la *razón*.

No soy más que un gusano, dice el idealista. Soy gusano mientras soy ignorante —replica el dialéctico-materialista—, pero soy un dios cuando *conozco*. ¡*Tantum possumus, quantum scimus!* ³²⁶

Y es contra esta misma teoría, la que, por primera vez, había instituido en firme el derecho de la razón humana; que, por primera vez había comenzado a considerar la razón, no como un juguete impotente de la casualidad, sino como una grandiosa fuerza invencible. Contra esta teoría se alzan ahora, en defensa de los derechos de esta misma razón, supuestamente atropellados, en nombre de los ideales, ¡supuestamente menoscabados por ella! Y, a esta teoría se osa acusarla de quietismo, de la tendencia a hacer la paz con el medio circundante, casi de engatusarse con este último, igualmente como Malchalin ^{327a} trataba de complacer a todos quienes ostentaban mayor jerarquía que él. Verdaderamente, puede decir, que, aquí están decargando la propia culpa sobre la cabeza de un inocente.

El materialismo dialéctico ³²⁷, dice que la razón humana no pudo haber sido el demiurgo de la historia, puesto que ella misma es *producto* de esta última. Pero, una vez aparecido este producto, *no* debe y por su propia naturaleza, *no puede* someterse a la realidad, que la

historia anterior dejó como herencia. Por necesidad, tiende a transformarla a su imagen y semejanza, *volverla racional*.

El materialismo dialéctico, al igual que el Fausto de Goethe, dice: *im Anfang war die That* ³²⁸.

La acción (la actividad, sujeta a leyes, de los hombres en el proceso social de la producción) es la que explica el materialista-dialéctico el desarrollo histórico de la razón del hombre social ³²⁹. Es a la acción, también a la que se reduce toda su *filosofía práctica*. El *materialismo dialéctico es la filosofía de la acción*.

Cuando el pensador subjetivista dice "*mi ideal*", dice con ello, *el triunfo de la necesidad ciega*. El pensador subjetivista no sabe fundamentar su ideal en el proceso de desarrollo de la realidad; por eso, para él, inmediatamente, tras de la cerca de su minúsculo jardín del ideal, comienza el inmenso campo de las casualidades, y, consiguientemente, también de la necesidad ciega. El materialismo dialéctico señala los métodos a aplicarse para poder convertir este inmenso campo, en un floreciente *jardín del ideal*. Solamente añade que los recursos para esta conversión, están ocultos *en el seno del mismo campo, hace falta tan sólo saber hallarlos y saber utilizarlos*.

El materialismo dialéctico no cercena, como lo hace el subjetivismo, los derechos de la razón humana. Sabe que estos derechos son inmensos e ilimitados, igual como también sus fuerzas. El materialismo dialéctico dice que todo lo que hay de razonable en el cerebro humano, o sea, todo lo que no representa una ilusión, sino un verdadero conocimiento de la realidad, invariablemente se transformará en dicha realidad, infaltablemente aportará a ella su parte de racionalidad.

De aquí se ve en qué radica, a juicio de los materialistas-dialécticos, el papel de la personalidad en la historia. Lejos de reducir este papel a la nada, los materialistas dialécticos plantean ante la personalidad una tarea, que, empleando el término habitual aunque no correcto, debe reconocerse como una tarea, *completa y exclusivamente idealista*. Puesto que la razón humana puede triunfar sobre la necesidad ciega, tan sólo después de haber tomado conocimiento de las propias leyes internas de ésta; tan sólo después de haberla golpeado con su propia fuerza. El desarrollo del conocimiento, el desarrollo de la conciencia humana, constituye la tarea más grandiosa y más noble de la personalidad pensante. *Licht, mehr Licht* ³³⁰. Esto es lo que hace falta, ante todo.

Pero, si hace mucho ya que se había dicho que nadie enciende una vela para tenerla oculta, los materialistas-dialécticos añaden que no cabe dejar la vela ¡en el estrecho gabinete de la "inteligentsia"! (de la intelectualidad). Mientras existan los "héroes", que imaginan que es suficiente con que ellos iluminen su propio cerebro, para poder conducir a la multitud a donde a ellos les plazca; para moldear de ella, como de la arcilla, todo lo que a ellos se les ocurra, el reino de la razón seguirá siendo una hermosa frase y un noble sueño. Comenzará a acercarse a nosotros, alargando el paso, tan sólo cuando la propia multitud

llegue a ser el héroe de la acción histórica, y cuando en ella, en esta "multitud" gris, se forme la conciencia correspondiente a dicha acción. Desarrollen la conciencia humana, habíamos dicho. Desarrollen la conciencia de los productores, añadimos ahora. La filosofía subjetivista nos parece nociva, precisamente, porque ella impide a que la intelectualidad contribuya al desarrollo de esa conciencia, contraponiendo la multitud a los héroes, figurándose que la multitud no es sino un conjunto de ceros, cuyo valor depende solamente de los ideales que tenga el héroe que se pone a su frente.

Donde hay un pantano, allí hay diablos, dice vulgarmente un proverbio popular. Habiendo héroes, ya habrá para ellos multitud, dicen los subjetivistas, y, estos héroes, lo somos nosotros, los intelectuales subjetivistas. A esto respondemos nosotros: el contraponer de ustedes héroes a la multitud, es una simple fatuidad, y, por eso, un autoengaño. Y seguirán siendo simples... fanfarrones hasta que no lleguen a comprender que para el triunfo de los propios ideales de ustedes, es menester eliminar la posibilidad misma de esta contraposición, es necesario despertar en la multitud la conciencia heroica³³¹.

Las opiniones gobiernan el mundo, dijeron los materialistas franceses; nosotros somos los representantes de las opiniones, por eso, somos los creadores de la historia; nosotros somos los héroes a quienes la multitud no tiene sino que seguir.

Esta estrechez de concepciones correspondía al exclusivismo de la situación de los enciclopedistas franceses. Ellos fueron los representantes de la *burguesía*.

El materialismo dialéctico contemporáneo tiende a eliminar las clases. Apareció justamente cuando esta eliminación llegó a ser una necesidad histórica. Por eso se dirige a los productores, quienes han de volverse los héroes del próximo período histórico. Por eso, por primera vez, desde que nuestro planeta existe y gira en torno del sol, se efectúa el acercamiento entre la ciencia y los hombres del trabajo. La ciencia acude en ayuda de la masa trabajadora; ésta, en su movimiento consciente, se apoya en las conclusiones de la ciencia.

Si todo esto no es sino metafísica, nosotros, verdaderamente, ya no sabemos qué es lo que nuestros adversarios entienden por metafísica.

"Pero, todo lo que ustedes dicen, se refiere solamente al terreno de las profecías; no son nada más que conjeturas, que adoptan una forma un tanto armoniosa, tan sólo merced a los artificios de la dialéctica hegeliana. Es por eso que los calificamos de metafísicos", replican los señores subjetivistas.

Nosotros ya hemos señalado que arrastrar a nuestra disputa la "tríada", puede hacerse, solamente, cuando de ella no se tiene ni la más mínima noción. Ya hemos mostrado que ni para Hegel mismo la "tríada" jamás desempeñó el papel de *argumento*, y que no constituye, ni mucho menos, un rasgo distintivo de su filosofía. Hemos mostrado también, nos atrevemos a pensarlo, que no son las referencias a la "tríada", sino la investigación del proceso histórico, la que forma la

fuerza del materialismo histórico. Por eso, podríamos ahora dejar la objeción sin prestarle ninguna atención. Pero suponemos que para el lector no será inútil recordarle el siguiente hecho interesante de la historia de la literatura rusa de la década del 70.

El señor I. Zhukovski, al analizar "El Capital", hizo notar³³² que el autor de esta obra, en sus, como ahora suele decirse, adivinanzas, se apoya solamente en consideraciones "formales"; que sus argumentos representan nada más que un juego inconsciente de conceptos. He aquí lo que a estas acusaciones había replicado N. Sieber.

"Seguimos con el convencimiento que en todas partes, Marx hace preceder la investigación de la tarea material, al aspecto formal de su obra. Suponemos que si el señor Zhukovski hubiese leído la obra de Marx con mayor atención y menor parcialidad, él mismo habría estado de acuerdo con nosotros. Entonces, sin duda alguna, habría visto que, precisamente, por la investigación de las condiciones materiales del período de desarrollo capitalista por el que estamos atravesando el autor de "El Capital" está probando que la humanidad se propone únicamente tareas solubles. Marx lleva, paso a paso, a paso, a sus lectores por el laberinto de la producción capitalista y analizando sus elementos integrantes, nos da a entender su carácter temporario"³³³.

"Tomemos... la industria fabril, —continúa diciendo N. Sieber—, con sus cambios ininterrumpidos de manos en cada operación, con su febril movimiento que arroja a los obreros, casi diariamente, de una fábrica a la otra; sus condiciones materiales, ¿no son, acaso un suelo nutritivo para las nuevas formas de la estructura social, de la cooperación social? También la acción de las crisis económicas que se repiten periódicamente, ¿no se mueven en la misma dirección? La reducción de los mercados, la disminución de la jornada de trabajo, la rivalidad entre los diversos países en el mercado general, el triunfo del gran capital sobre el de proporciones insignificantes, ¿no tienden, acaso, al mismo objetivo?... "Después de señalar el inverosímil aumento acelerado de las fuerzas productivas en el proceso de desarrollo del capitalismo, N. Sieber vuelve a formular el interrogante". O todas estas transformaciones, ¿no son materiales, sino meramente formales?... Por ejemplo, la circunstancia de que la producción capitalista inunde, periódicamente, el mercado mundial con mercaderías y condene al hambre a millones de personas, mientras que los artículos de consumo abundan, ¿no constituye acaso esto una contradicción, de hecho, de dicha producción capitalista? Luego, la circunstancia de que el capital, a la vez de despedir del trabajo a numerosos obreros, se queje de la falta de mano de obra, ¿no constituye acaso una contradicción, de hecho, del capitalismo? Contradicción, dicho sea de paso, ¿reconocida gustosamente por los propios dueños del capital? La circunstancia de que el capitalismo convierta los medios de disminución del trabajo, tales como las mejoras mecánicas, y otras, en medios para prolongar la jornada de trabajo, ¿no constituye, acaso, una contra-

dicción, de hecho, de este sistema de producción? La circunstancia de que el capitalismo, a la vez de bregar por la inviolabilidad de la propiedad, despoje de la tierra a la mayoría de los campesinos y tenga a mero salario a la inmensa mayoría de la población, ¿no constituye, acaso, una contradicción, de hecho, del régimen capitalista de producción? Todo esto y muchas otras cosas, ¿sólo son metafísica y nada de ello existe en la realidad? Pero basta con echar un vistazo a cualquier número del periódico inglés "*Economist*", para convenirse de inmediato de lo contrario. De modo que el investigador del modo de vida económico social presente, no tiene, en absoluto, ninguna necesidad de ubicar artificialmente la producción capitalista en contradicciones dialécticas, formales, preconcebidas. Para su vida, le alcanza y le sobra con sus contradicciones reales".

La réplica de Sieber, convincente por su contenido, fue benigna por su forma. Un carácter completamente distinto tiene la réplica, dada al mismo señor Zhukovski, por parte del señor Mijailovski.

Nuestro estimado subjetivista, hasta hoy día sigue entendiendo de igual modo extremadamente "*estrecho*", para no decir unilateral, la obra que entonces había defendido, y se esfuerza por hacer creer a los demás que ésta, su comprensión unilateral es, precisamente, su valoración correcta. Por supuesto, un hombre así no puede ser un defensor seguro de "*El Capital*". Por eso, su réplica está repleta de las curiosidades más infantiles. He aquí, por ejemplo, una de ellas. El señor Zhukovski, para corroborar su inculpación a Marx de formalismo y de abuso de la dialéctica hegeliana, había citado, entre otras cosas, un párrafo de prólogo de Marx a su libro "*Zur Kritik der politischen Oekonomie*"³³⁴. El señor Mijailovski halló que el adversario de Marx "veía correctamente el reflejo de la filosofía hegeliana en este prólogo: "*si Marx hubiese escrito tan sólo este prólogo a "Zur Kritik"*"³³⁵, el señor Zhukovski habría estado completamente en lo justo"³³⁶, o sea, habría quedado probado que Marx no es más que un formalista y un hegeliano. Aquí el señor Mijailovski "había metido la pata" tan acertadamente, "había consumado" hasta tal extremo esta metida, que, sin querer, uno se pregunta: —Nuestro autor, que por aquel entonces aún prometía mucho, ¿habría leído el mencionado prólogo?³³⁷ Se podría citar unas cuantas curiosidades más de esta índole (una de ellas se habrá de señalar luego), pero no de ellas se trata ahora. Por mal que el señor Mijailovski haya comprendido a Marx, vio, de todos modos en seguida, que el señor Zhukovski estaba "*echando la lengua al aire*" con respecto al "*formalismo*", se imaginaba, de todos modos, que esta habladuría era simplemente el producto de la in... *escrupulosidad*.

"Si Marx hubiese dicho —hizo notar justamente el señor Mijailovski— que la ley que rige al desarrollo de la sociedad contemporánea es tal, que ella de por sí, espontáneamente, niega todo el estado precedente y, luego, niega esta negación reconciliando las contradicciones de los estadios pasados en la unidad de la propiedad individual y

comunal, si hubiera dicho esto, y *solamente esto* (aun cuando fuese en muchas páginas), habría sido un hegeliano rematado que construye las leyes desde la profundidad de su espíritu y que descansan sobre principios meramente formales, o sea, independientemente del contenido. Pero, quien haya leído "El Capital" sabe que Marx había dicho no solamente esto. Según el señor Mijailovski, la fórmula hegeliana puede ser quitada con tanta facilidad del contenido económico al que Marx, supuestamente, había incrustado, como se quitan los guantes de la mano o el sombrero, de la cabeza. "Con respecto a las fases pasadas del desarrollo económico, aquí no puede haber, siquiera, ninguna duda... Tan fuera de duda, está también el posterior curso del proceso: la concentración de los medios de producción, cada vez en una cantidad menor de manos. En lo que hace al porvenir, pueden existir, por supuesto, dudas. Marx supone que, ya que la concentración del capital va concomitada con una socialización del trabajo, esta última forma la base económica y moral (¿Cómo es esto que la socialización del trabajo "forma" la base *moral*?, y, ¿qué se hace con el "autodesarrollo de las formas"? - J. P.) de la cual brotan las nuevas normas jurídicas y políticas. El señor Zhukovski tuvo completa razón para calificar esta construcción de conjeturas, pero no tuvo ningún derecho (moral, por supuesto, J. P.) a pasar en silencio la significación que Marx había asignado al proceso de socialización"³³⁸.

"Todo «El Capital» —hace notar justamente el señor Mijailovski— está dedicado a la investigación de cómo, una vez brotada una forma social, ella va desarrollándose cada vez más, y consolida sus rasgos típicos, subordinando, asimilando (¿?) los descubrimientos, las invenciones, los perfeccionamientos de los modos de producción, los nuevos mercados, la propia ciencia, obligándoles a trabajar para ella, y, cómo, finalmente, esta forma dada no puede resistir los posteriores cambios de las condiciones materiales"³³⁹.

En la obra de Marx, "precisamente el análisis de las relaciones entre la forma social (o sea, del capitalismo, señor Mijailovski, ¿no es así?, J. P.) y las condiciones materiales de su existencia (o sea, las fuerzas productivas que miran cada vez más la solidez de la existencia de la forma capitalista de producción, —¿no es verdad, señor Mijailovski?, J. P.) quedará para siempre como monumento del sistema lógico y de la inmensa erudición de su autor. El señor Zhukovski tiene el valor moral de afirmar que este problema Marx también lo elude. Aquí no hay nada que hacer. Sólo queda por seguir, con asombro, los ulteriores ejercicios enigmáticos del crítico, que da volteretas para la diversión del público, una parte del cual, sin duda alguna, ha de comprender inmediatamente que está en presencia de un acróbata atrevido, pero la otra parte, me temo, habrá de atribuirle un valor completamente distinto a este espectáculo digno de portento"³⁴⁰.

*Summa summarum*³⁴¹: si el señor Zhukovski inculpó a Marx de formalismo, esta inculpación, según palabras del señor Mijailovski, había representado "una gran mentira, integrada por una serie de pequeñas mentiras".

Es riguroso este veredicto, pero completamente justo. Y, si es justo en relación al señor Zhukovski, es también legítimo en relación a todos que actualmente siguen repitiendo que las "conjeturas" de Marx están basadas tan sólo sobre la "tríada" hegeliana. Y si esta sentencia es veraz con relación a toda la gente de esta clase... tomaos el trabajo de leer este extracto:

"El (Marx) había introducido hasta tal punto un contenido de hechos efectivos en este huero esquema dialéctico, que a éste se le puede separar del contenido como se separa la tapa de un taza, sin haber cambiado nada, sin haber dañado nada, con excepción de un solo punto, ciertamente, de inmensa importancia. A saber: con relación al porvenir, las "inmanentes" leyes de la sociedad están situadas de un modo exclusivamente dialéctico. Para un hegeliano ortodoxo es suficiente con decir que tras de la "negación" debe seguir la "negación de la negación"; pero los desapasionados por la filosofía hegeliana, no pueden contentarse con ello; para ellos, una deducción dialéctica no es una prueba, y el no hegeliano que lo ha creído debe saber que, precisamente, tan sólo le ha dado fe, pero, sin haberse convencido"³⁴².

El señor Mijailovski había pronunciado su propio veredicto.

El señor Mijailovski mismo tiene conciencia de que está repitiendo ahora las palabras del señor Zhukovski con respecto al "formalismo" de los argumentos de Marx en favor de las "conjeturas". No había olvidado su artículo "Carlos Marx ante el juicio del señor I. Zhukovski", y hasta abriga el temor que algún lector no se lo recuerde inoportunamente. Por eso comienza por fingir como si hablara ahora de lo mismo que había dicho en la década del 70. A tal fin está repitiendo que el "esquema dialéctico" puede ser separado "como la tapa", etc. Después sigue "un solo punto", en relación al cual, el señor Mijailovski, a escondidas del lector, coincide completamente con el señor I. Zhukovski. Pero, "este un solo punto" es el mismo "*de inmensa importancia*" que había servido de motivo para desenmascarar la "acrobacia" del señor Zhukovski.

En 1877, el señor Mijailovski dijo que Marx, en lo que hace al porvenir, o sea, precisamente lo que se refiere a "un solo punto de inmensa importancia", no se limitó a las referencias a Hegel. Ahora, según el mismo señor Mijailovski, se deduce que sí, que *se había limitado*. En 1877, el señor Mijailovski dijo que Marx, con un sorprendente "vigor lógico", con una "inmensa erudición" mostró cómo "una forma dada" (o sea, el capitalismo) "no puede resistir" los posteriores cambios de las "*condiciones materiales*" de su existencia. Ello se refería precisamente a ese "punto de inmensa importancia". Ahora el señor Mijailovski había olvidado cuán mucho de lo convincente dijo Marx con motivo de este punto, y cuánta fuerza lógica e inmensa erudición había revelado en este punto. En 1877, el señor Mijailovski se sorprendió del "valor moral" con la que el señor Zhukovski había pasado en silencio que Marx, confirmando sus conjeturas, hizo referencia a la socialización del trabajo, ya completamente realizada

dentro de la sociedad capitalista. Actualmente, el señor Mijailovski asegura a los lectores, que Marx, en lo que hace a este punto, conjetura "de un modo exclusivamente dialéctico". En 1877, "todo el que haya leído "El Capital" sabía que Marx "dijo *no solamente esto*". Ahora resulta, que "solamente esto", y que la fe de sus partidarios con respecto al porvenir "se mantiene, exclusivamente, sobre la punta de la cadena hegeliana con tres puntas"³⁴³. ¡Qué viraje, Dios mediante!

El señor Mijailovski ha pronunciado su propia sentencia y tiene conciencia de haberla pronunciado.

Pero, ¿por qué motivo se le ocurrió al señor Mijailovski situarse él mismo bajo la acción de esta implacable sentencia, que él mismo pronunció? ¿Será que este hombre, que tan apasionadamente desenmascaró antes a los "acróbatas" literarios, en los años de la vejez, él mismo revela una propensión al "arte acrobático"? ¿Serían posibles estas conversiones? ¡Todas las conversiones son posibles, lector! Y los hombres que sufren estas conversiones merecen ser censurados. Y no seremos nosotros quienes los hemos de justificar. Pero, la actitud que corresponde asumir ante estas personas, debe ser una actitud, como se dice, a lo humano. Recuerden las palabras, profundamente humanas, del autor de Comentarios sobre Mill: cuando un hombre procede mal, la culpa, frecuentemente, no es tanto de él, cuanto de su desgracia; recuerden lo que el mismo autor dijo, con motivo de la actividad literaria de N. A. Polevoy:

"N. A. Polevoy fue partidario de Cousin, al que consideraba poseedor de todas las sabidurías y filósofo más grande del mundo... Partidario de Cousin como era, no pudo hacer la paz con la filosofía hegeliana, y cuando ésta penetró en la literatura rusa, los discípulos de Cousin aparecieron como hombres rezagados. Pero de su parte no hubo nada criminal, desde el punto de vista moral por el hecho de que defendieran sus convicciones y calificaran de absurdo lo que decían los hombres que los habían aventajado en el progreso intelectual. No se puede culpar a nadie por que otros, dotados de fuerzas más frescas y de mayor decisión, los aventajasen. Ellos están en lo justo, por que están más cercanos de la verdad, pero tampoco él tiene la culpa, él no hizo sino equivocarse"³⁴⁴.

El señor Mijailovski fue durante toda su vida un *eclectico*. No pudo hacer la paz con la filosofía histórica de Marx, debido a la conformación de su mentalidad y a todo el carácter de su precedente —si es que se puede emplear esta expresión con relación al señor Mijailovski—, formación filosófica. Cuando las ideas de Marx comenzaron a infiltrarse en Rusia, el señor Mijailovski hizo, al principio, la tentativa de defenderlas. Lo hizo, por supuesto, no sin numerosas reservas y con muy considerables "confusiones". Entonces pensaba que también estas ideas habían de lograr pasarlas por su tamiz ecléctico y, de esta manera, aportar una variedad aún mayor a su dieta intelectual. Después vio que, para adornar los trabajos mosaicos que se llaman la concepción del mundo de los eclécticos, las ideas de Marx no servían

para nada, y que la difusión de éstas amenazaba con deshacer a cualquiera de sus mosaicos preferidos. Lanzó entonces sus armas contra estas ideas. Claro está, de inmediato apareció como hombre atrasado, pero, por amor a la verdad, a nosotros nos parece que él no tiene culpa. No hizo sino equivocarse.

Pues, bien, pero todo esto ¿no justifica las "acrobacias"?

Pero si no lo estamos justificando, sólo señalamos circunstancias atenuantes: el señor Mijailovski, de una manera completamente desapercibida para él mismo, y en virtud del desarrollo del pensamiento social ruso, había caído en una postura, de la cual es posible desembarazarse, tan sólo empleando la "acrobacia". Es cierto que hay también otra manera de liberarse de esa postura, pero a emplear la otra manera sólo puede decidirse un hombre colmado de un auténtico heroísmo. Esta otra manera es: *deponer sus armas eclécticas*.

CONCLUSION

Hasta ahora, al exponer las ideas de Marx, hemos examinado, preferentemente, las objeciones que a dichas ideas se formulan desde el punto de vista teórico. Ahora nos será útil que vayamos conociendo también la "razón práctica", cuando menos, de alguna parte de sus adversarios. Para hacerlo, emplearemos el método *histórico-comparativo*. Dicho en otras palabras, examinaremos, primeramente, cómo recibió las ideas de Marx, la "razón práctica" de los utopistas alemanes. Luego ya nos dirigiremos a la razón de nuestros queridos y respetables compatriotas.

A fines de la década del 40, Marx y Engels tuvieron una interesante controversia con el conocido Karl Heinzen³⁴⁵. La polémica adoptó desde un principio, un carácter sumamente acalorado. Karl Heinzen trataba, como se dice, "hacer chacota" con las ideas de sus adversarios, revelando en este quehacer una habilidad que no era inferior a la del señor Mijailovsky. Marx y Engels, por supuesto, no quedaron deudores³⁴⁶. La disputa no prescindió tampoco de sus asperezas. Heinzen tildó a Engels de muchachito frívolo e insolente. Marx tildó a Heinzen de representante *der grobianischen Literatur* (de la literatura grosera e ignorante), y Engels lo declaró "el hombre más ignorante de su siglo"³⁴⁷. ¿En torno de qué se libraba, pues, esta disputa? ¿Qué concepciones atribuía Heinzen a Marx y Engels? Helas aquí.

Heinzen aseveraba que, desde el punto de vista de Marx, un hombre impregnado de las más mínimas intenciones nobles, no tenía nada que hacer en la *Alemania de entonces*. Según Marx, decía Heinzen, "debe al principio establecerse el imperio de la burguesía, la cual deberá fabricar a un proletariado fabril", el cual, por su parte habrá de comenzar a actuar³⁴⁸.

Marx y Engels "no tomaban en consideración al proletariado que los treinta y cuatro vampiros alemanes habían creado", o sea, a todo el pueblo alemán, con excepción de los obreros fabriles (la palabra "proletariado" significa, según Heinzen, tan sólo la situación calamitosa de ese pueblo). Este numerosísimo proletariado carecía, supuestamente a juicio de Marx, de todo derecho a reclamar un mejor

futuro, porque llevaba sobre sí “*tan sólo el estigma de la opresión, pero no el timbre fabril*”; debe padecer y morir, resignadamente, de hambre (*honger und verhungern*) hasta tanto Alemania no llegue a ser una Inglaterra. La fábrica es la escuela por la que debe pasar, previamente, el pueblo, para adquirir el derecho a empeñarse por mejorar su situación³⁴⁹.

Cualquiera que conozca algo de la historia de Alemania, sabe ahora hasta qué extremo, fueron absurdas estas acusaciones formuladas por Heinzen. Cualquiera sabe que Marx y Engels no habían cerrado los ojos ante la situación calamitosa del pueblo alemán. Cualquiera entiende que no era justo atribuirles el pensamiento de que un hombre generoso no tenía nada que hacer en Alemania, mientras ésta no llegue a ser una Inglaterra: parece ser que estos hombres algo habían hecho, sin esperar tal conversión de su patria. Pero, ¿por qué Heinzen les había atribuido todo este absurdo? ¿Habría sido por la falta de honestidad? No, otra vez volvemos a decir: aquí, no era culpa de él, sino de su desgracia. Simplemente no había comprendido las concepciones de Marx y de Engels, y, por eso, le parecían nocivas, y, puesto que sentía un fervoroso amor por su país, se armó contra estas, supuestamente nocivas, ideas para dicho país. Pero, la incomprensión es una mala consejera y una auxiliar nada firme en la controversia. Es por eso que Heinzen se sintió situado en la posición más absurda. Era un hombre muy ingenioso, pero falto de comprensión. Y con el ingenio solamente, no se puede llegar muy lejos. Y ahora, “*les rieurs*”³⁵⁰, *tampoco están de su parte.*

A Heinzen, como ve el lector, ¿habrá que mirarlo, como se mira, entre nosotros, por ejemplo, al señor Mijailovski, con motivo de una disputa completamente análoga? Y, ¿tan sólo al señor Mijailovski? Pues, todos los que atribuyen a los “discípulos” la tendencia a entrar al servicio de los Kolupaiev y los Rasuvaiev³⁵¹ —y sus nombres forman una legión—, vienen repitiendo el error cometido por Heinzen, pues ninguno de ellos ideó ni una sola objeción contra los materialistas económicos, que no figurara ya *casi hace cincuenta años*, entre los argumentos de Heinzen. Y, si tienen algo de original, es una sola cosa: el cándido desconocimiento de que hasta qué punto *no son* originales. Todos ellos tienen deseos de hallar “nuevas sendas” para Rusia, y el “pobre pensamiento ruso”. Por su ignorancia, sólo caen sobre las rutas viejas, llenas de pozos y hace tiempo abandonadas, del pensamiento europeo. Es algo extraño, pero no por eso menos comprensible, si se emplea, para la explicación de al parecer este, extraño fenómeno, la “categoría de necesidad”. *En una cierta fase del desarrollo económico de un país dado, es cuando en las cabezas de sus intelectuales nacen “necesariamente”, ciertas tonterías.*

Hasta qué punto cómica fue la posición de Heinzen, en su controversia con Marx, nos lo ilustra el siguiente ejemplo. Heinzen acosaba a sus adversarios, reclamándoles un detallado “ideal” del futuro: “Dígannos, preguntaba, a juicio de ustedes, ¿cómo habrán

de constituirse las relaciones patrimoniales? ¿Cuáles habrán de ser los límites entre la propiedad privada, por una parte, y la social, por la otra?" Se le contestaba que en todo momento dado, las relaciones patrimoniales de la sociedad quedan determinadas por el estado de sus fuerzas productivas, motivo por el cual, sólo puede señalarse la dirección general del desarrollo social. Pero es imposible elaborar, de antemano, ningún proyecto de leyes exactamente definidos. Ya ahora se puede decir, que la socialización del trabajo, creada por la industria más moderna, habrá de conducir a la nacionalización de los medios de producción. Pero no se puede decir, dentro de qué marcos podría llevarse a cabo esta nacionalización, digamos, dentro de diez años. Ello dependería de las relaciones mutuas que existirían entre la pequeña y la gran industria, la gran propiedad agraria y la propiedad agraria campesina, etc. "Quiere decir que ustedes, por lo tanto, no tienen ningún ideal —concluyó Heinzen—. Bueno habrá de ser el ideal que se *fabricará, tan sólo posteriormente, por máquinas*".

Heinzen sustentaba un punto de vista utópico. El utopista, al elaborar su "ideal", toma siempre, como lo sabemos, como punto de partida cualquier *concepto* abstracto, por ejemplo, el de la naturaleza humana; o cualquier *principio* abstracto, por ejemplo, el de ciertos derechos del individuo, o el principio de la "individualidad", etc., etc. Una vez tomado este principio, no es difícil, partiendo desde el mismo, determinar con la exactitud más perfecta, con los pormenores más detallados, cuáles *habrán de ser* (por supuesto, sin saber, en qué tiempo y bajo que circunstancias), digamos, las relaciones patrimoniales de los hombres. Y, *se entiende*, que el utopista mire, con asombro, a todos los que le dicen, que no puede haber relaciones patrimoniales que fueran buenas de por sí, sin relación alguna con las circunstancias del tiempo y del lugar. Al utopista le parece que estos hombres carecen, totalmente, de "ideales". Si el lector no hubiera seguido con toda atención nuestra exposición, debe saber que el utopista, en tal caso, carece de razón. Marx y Engels tenían un ideal y, un *ideal* muy definido, como es el de la sumisión de la *necesidad*, a la *libertad*, de las *fuerzas económicas* ciegas, a la *fuerza de la razón humana*. Es también partiendo desde este ideal, como orientaron su actividad práctica, la cual consistió, por supuesto, no en la prestación de servicios a la burguesía, sino en el desarrollo de la conciencia de los mismos productores, quienes, con el tiempo, habrían de llegar a ser los dueños de sus productos.

Marx y Engels no tenían porque "preocuparse" en convertir Alemania en una Inglaterra, o, como suele decirse ahora entre nosotros, de entrar al servicio de la burguesía: ésta iba desarrollándose también sin los esfuerzos de aquéllos y no era posible paralizar dicho desarrollo, o sea, no existían las fuerzas sociales capaces de hacerlo. Además estaría de más hacerlo, por cuanto las antiguas normas económicas, en últimas instancias, no eran mejores que las burguesas, y en la década del 40 caducaron a tal extremo, que se volvieron *nocivas para todos*. Pero la imposibilidad de paralizar el desarrollo de la

producción capitalista, aún no había privado a los pensadores de Alemania, de la posibilidad de *servir al bienestar de su pueblo*. La burguesía cuenta con sus concomitantes ineludibles: son todos los que sirven, verdaderamente, a su bolsa de oro, *en virtud de la necesidad económica*. Cuanto más desarrollada se encuentra la conciencia de estos sirvientes forzados, tanto más fácil es su situación, tanto más vigorosa es la resistencia que ofrecen a los Kolupaiev y los Rasuvaiev de todos los países y de todas las naciones. Marx y Engels también se propusieron la tarea de desarrollar esta conciencia: de conformidad con el espíritu del materialismo dialéctico, desde el mismo principio se habían propuesto *una tarea, completa y exclusivamente, idealista*.

La realidad económica sirve de criterio de un ideal. Así decían Marx y Engels, y, basándose en ello, se recelaba de ellos, acusándoles de cierto molchalinismo^{226a} económico, de estar dispuestos a pisotear en el barro al económicamente débil y de hacerle también el caldo gordo al económicamente poderoso. La fuente de estas sospechas radicaba en una *interpretación metafísica* de lo que Marx y Engels entendían bajo las palabras de *realidad económica*. Cuando un metafísico oye decir que un dirigente público debe apoyarse en la realidad, piensa que lo que le están aconsejando es hacer la paz con dicha realidad. Ignora que en toda realidad económica existen *elementos opuestos*, y que hacer la paz con la realidad, significaría hacerla tan sólo con uno de sus elementos, con el que está *imperando* con el momento dado. Los dialécticos-materialistas señalaron y siguen señalando al otro elemento, al que es hostil a la realidad, al elemento en *el que está madurando el futuro*. Nosotros preguntamos, el apoyarse en *este* elemento, tomarlo como criterio de nuestros "ideales", ¿significa, acaso, entrar al servicio de los Kolupaiev y los Rasuvaiev?

Pero si la realidad económica ha de ser el criterio del ideal, se entiende, entonces, que el criterio *moral* resulta insatisfactorio, debido, no a que los sentimientos morales de los hombres merezcan ser menospreciados o descuidados, sino porque estos sentimientos aún no nos señalan la ruta correcta hacia el servicio de los intereses de nuestros vecinos. No basta que un médico compadezca la situación de su enfermo; debe tomar en cuenta la *realidad física* del organismo, apoyarse en ella para combatirla. Si al médico se le ocurriera darse por satisfecho con la indignación moral contra la enfermedad, se habría hecho merecedor del mayor escarnio. En este sentido fue cómo Marx había ridiculizado la "*crítica moralizante*" y la "*moral crítica*" de sus adversarios. Y éstos creían que se estaba burlando de la "*moralidad*". "La moral y la voluntad humanas no tienen ningún valor para los hombres que carecen de la una y de la otra", exclamaba Heinzen³⁵².

Hace falta hacer notar, sin embargo, que si nuestros adversarios rusos de los materialistas "económicos" en general, vienen repitiendo —*sans le savoir*²⁵³— los argumentos de sus antecesores alemanes, los diversifican, de todos modos, un tanto con algunos detalles. Así, por

ejemplo, los utopistas alemanes no se enzarzaban en prolongadas cavilaciones acerca de "la ley del desarrollo económico" de Alemania. Entre nosotros, las especulaciones de este género adoptaron proporciones verdaderamente aterradoras. El lector ha de recordar que el señor V. V., ya a principios mismos de la década del 70 prometió descubrir la ley que preside el desarrollo económico de Rusia³⁵⁴. El señor V. V., cierto es, había comenzado, posteriormente, a manifestar temores a un ley así, pero mostrando él mismo, que los temores eran tan sólo de carácter temporario, hasta tanto la intelectualidad rusa descubriera una ley muy buena y muy conveniente. En general, pues, también el señor V. V. participa, de buenas ganas, en las interminables disputas acerca de si Rusia habrá de atravesar, o no, por la fase del capitalismo. Ya a partir de la década del 70, la doctrina de Marx había sido enredada en estas controversias.

De cómo siguen estas disputas entre nosotros, lo muestra la palabra más reciente del señor S. Krivenko. Este autor, al objetar al señor P. Struve, aconseja a su adversario que profundice mejor el problema respecto a la "necesidad absoluta y las buenas consecuencias del capitalismo".

"Si el régimen capitalista representa una etapa fatal ineluctable de desarrollo por la cual tiene que atravesar toda sociedad humana, si ante esta necesidad histórica no queda más que agachar la cabeza, ¿se ha de recurrir a medidas que sólo puedan retardar el advenimiento del orden capitalista, o, por el contrario, habría que tratar de facilitar el paso hacia dicho orden y extremar todos los esfuerzos para su más rápida llegada; esto es, bregar por el desarrollo de la industria capitalista y la capitalización de la industria artesana, el desarrollo del sector de campesinos ricos, la anulación de la comuna agraria, el despojo de la tierra a la población, y, en general, echar el excedente de los campesinos, de la aldea a la fábrica?"^{355 y 356}

El señor Krivenko plantea aquí, propiamente, dos cuestiones: 1) el capitalismo, ¿representa una etapa fatal, ineluctable?, y 2) en caso afirmativo, ¿qué tareas prácticas se derivan de este hecho? Nos detendremos sobre la primera cuestión.

El señor Krivenko formula correctamente esta cuestión, en el sentido de que una parte —y, además, la más inmensa— de nuestra intelectualidad se la había planteado, precisamente en esta forma, a saber, el capitalismo, ¿constituye una etapa fatal e inevitable, por la cual ha de atravesar toda sociedad humana? Hubo tiempo en que se creía que Marx daba a esta pregunta una respuesta afirmativa y la gente se sentía disgustada por esta respuesta. Cuando se hizo pública la conocida carta de Marx, supuestamente dirigida al señor Mijailovski^{357 y 358}, vieron, con asombro que Marx no consideraba como una "necesidad" esta etapa, y entonces concluyeron, maliciosamente, que Marx había avergonzado ¡a sus discípulos rusos! Pero, los que se alegraban del mal ajeno olvidaron el refrán francés de *bien rira qui rira le dernier*³⁵⁹.

Desde el principio hasta el final de esta controversia, los adversarios de los "discípulos rusos" de Marx, se entregaron a la más "desapacible charla".

Se trata de que, al discurrir sobre lo aplicable de la teoría histórica de Marx a Rusia, se olvidaron una futilidad, olvidaron elucidarse en qué radicaba esta teoría, precisamente. Y fue verdaderamente soberbio el aprieto a que se vieron enfrentados, merced a este olvido nuestros subjetivistas, encabezados por el señor Mijailovski.

Este último echó una lectura (si es que lo haya hecho) al prólogo del "*Zur Kritik*", en la que Marx expone su teoría filosófico-histórica, y Mijailovski llegó a la conclusión de que esta teoría era nada más que una "hegelianada". Al no haber visto al elefante, donde éste verdaderamente estaba, comenzó a mirar por todos lados hasta que, al fin, le pareció haber visto al tan buscado elefante en el capítulo que versa de la acumulación capitalista originaria y donde se trata del progreso histórico del capitalismo occidental, y no, ni mucho menos, de la historia de toda la humanidad.

Todo proceso es absolutamente "obligatorio" donde éste existe. Así, por ejemplo, la quema de un fósforo es obligatorio para éste, una vez que se lo haya prendido fuego; el fósforo se extingue "obligatoriamente", una vez que el proceso de la quema llega a su fin. En "*El Capital*" se trata del curso de la evolución capitalista, "obligatoria" para los países en que esta evolución se está efectuando. El señor Mijailovski, después de haberse figurado que en el mencionado capítulo de "*El Capital*" se estaba frente a toda una filosofía histórica, decidió que a juicio de Marx, la producción capitalista era obligatoria para todos los países y para todas las naciones³⁶⁰. Comenzó, entonces, a lamentarse de la difícil situación de la gente rusa, etc., y —¡oh, bromista!—, después de haber rendido el tributo a su necesidad subjetiva de gimotear, enunció, con un aire de importancia, dirigiéndose al señor Zhukovski: "Ven, nosotros también sabemos criticar a Marx, y tampoco seguimos, ciegameamente ¡tras de lo *magister dixit!*"³⁶¹. De por sí se entiende que con todo esto no había avanzado, ni un solo paso, en la solución del problema referente a la "obligatoriedad", pero Marx, después de haber leído la jeremiada del señor Mijailovski, tuvo el propósito de acudir en auxilio de éste. Bosquejó, en forma de una carta dirigida al redactor de la publicación "Apuntes Patrios", sus observaciones al artículo del señor Mijailovski. Cuando, después de la muerte de Marx, este bosquejo apareció en nuestra prensa, la gente rusa, recibió, cuando menos, la *posibilidad* de resolver correctamente la cuestión referente a la "obligatoriedad".

¿Qué pudo haber dicho Marx, con respecto a la carta del señor Mijailovski? Un hombre había caído en desgracia, al haber admitido la teoría filosófico-histórica de Marx, por algo que no lo era en absoluto. Claro está, este último, ante todo, tuvo que liberar de la desgracia al joven escritor ruso que, por aquel entonces, era toda una promesa. Además, el joven escritor ruso se quejaba de que Marx ha-

bía sentenciado a Rusia a soportar el capitalismo. Hubo que mostrar al escritor ruso que el materialismo dialéctico no pronunciaba ninguna sentencia contra ningún país; que no señalaba rutas comunes y "obligatorias" para todas las naciones, para toda época dada; que el ulterior desarrollo de toda sociedad dada, siempre que dependía de la correlación de las fuerzas sociales dentro del país y que, por eso, todo hombre serio debe, sin conjeturar ni gemir por alguna "obligatoriedad" fantástica, estudiar, ante todo, esta correlación. Sólo este estudio puede mostrar también qué es lo "obligatorio" y qué es lo "no obligatorio" para una sociedad dada.

Y todo esto es lo que Marx hizo. Ante todo, puso de manifiesto la "confusión" del señor Mijailovski. "En el capítulo relativo a la acumulación originaria, quiero esbozar la ruta por la que el régimen capitalista en Europa Occidental, había emergido del seno del régimen económico feudal. Sigo, por consiguiente, el curso de los sucesos históricos que separaron violentamente al productor, de sus medios de producción, habiendo convertido, además, al primero es un obrero asalariado (en proletario, en el sentido contemporáneo de esta palabra), y a los últimos, en capital. En esta historia, cada revolución forma una época, sirviendo de palanca para el desarrollo de la clase de los capitalistas, siendo la expropiación de los terratenientes la base principal de este desarrollo. Al final del capítulo habló de la tendencia histórica de la acumulación capitalista, afirmando que su última palabra habrá de ser la transformación de la propiedad capitalista en propiedad social. En estas palabras conclusivas, no citó ninguna prueba en favor de la afirmación formulada, por la sencilla razón de que la afirmación misma, no es sino la conclusión general de una larga serie de razonamientos con respecto a la producción capitalista"³⁶².

Para evidenciar mejor la circunstancia de que el señor Mijailovski tomara por una teoría histórica algo que no lo era, ni pudo serlo, Marx señala el ejemplo de la Roma antigua. ¡Ejemplo sumamente convincente! En efecto, si para todas las naciones es "obligatorio" atravesar por la etapa del capitalismo, ¿cómo se explicarían los casos de Roma, de Esparta, del Estado de los incas, y el de otros numerosos pueblos, que desaparecieron del escenario histórico, sin haber cumplido esta supuesta obligación? Marx no desconocía el destino de estos pueblos; por lo tanto, no pudo hablar de una "obligatoriedad" del proceso capitalista, válida para todas partes.

"A mi crítico le era cómodo convertir mi esbozo de historia del origen del capitalismo europeo-occidental, en toda una teoría filosófico-histórica de la vía histórica de los pueblos, trazada, de modo fatal, y de antemano, para cada uno de ellos, independientemente de las condiciones de su modo histórico de vida. Pero yo ruego disculparme: esta interpretación sería para mí demasiado honrosa, a la vez que demasiado vergonzosa"³⁶³.

Y, ¡cómo no habría de serlo! Pues, tal interpretación hubiera convertido a Marx en uno de los "hombres provistos de fórmulas", a los cuales él ridiculizó ya en su polémica con Proudhon³⁶⁴. El señor Mijailovski atribuyó a Marx una "fórmula de progreso" y éste le contestaba: "No, le agradezco humildemente, a mí este favor no me hace falta".

Ya hemos visto cómo habían considerado los utopistas las leyes que rigen el desarrollo histórico. (Que haga memoria, el lector, de lo que dijimos, refiriéndonos a Saint Simon). A la vigencia de leyes que presiden el movimiento histórico, los utopistas la revestían de una forma *mística*. La senda por la cual marcha la humanidad, estaba, según la idea de los utopistas, *pretrazado de antemano*, y ningún suceso histórico estaba en condiciones de modificar el rumbo de esta senda. ¡Interesante aberración psicológica! La "naturaleza humana" es para los utopistas, el punto de partida de sus investigaciones. En cambio, las leyes de evolución de esta naturaleza, adoptan, para ellos, inmediatamente, un carácter misterioso, *son transferidas en alguna parte. Fuera del hombre y fuera de las verdaderas relaciones de los hombres*, a cierta esfera "*super histórico*".

El materialismo dialéctico traslada también aquí el problema, a otro terreno, por completo distinto, dotándole, así, de un aspecto íntegramente nuevo.

Los dialécticos-materialistas "todo lo reducen a la economía". Ya hemos explicado de cómo hay que entenderlo. Pero, ¿qué es la economía? Es el conjunto de las relaciones verdaderas que contraen entre sí los hombres, que integran una sociedad dada, en su proceso de producción. Estas relaciones no representan ningún ente metafísico inmóvil. Cambian perpetuamente bajo el influjo del desarrollo de las fuerzas productivas, al igual que bajo la influencia del medio ambiente histórico que circunda a dicha sociedad dada. Una vez dadas las relaciones verdaderas entre los hombres en el proceso de producción, se derivan de ellas, de modo fatal, ciertas consecuencias. En este sentido, el movimiento social está conformado a ciertas leyes, y nadie mejor que Marx elucidó esta conformación a leyes. Pero, puesto que el movimiento económico de cada sociedad tiene una forma "*original*", como resultado de la "*originalidad*" de las condiciones, entre las cuales se está llevando a efecto, no puede haber ninguna "fórmula de progreso" que englobe lo pasado y que prediga el futuro movimiento económico *de todas* las sociedades. La fórmula de progreso es la misma verdad abstracta que, según palabras del autor de "Bosquejos del período gogoliano de la literatura rusa", estaba tan al gusto de los metafísicos. Pero, según la justa observación del mismo autor, la verdad abstracta no existe; la verdad es siempre concreta: todo depende de las circunstancias del tiempo y del lugar, y, si todo depende de estas circunstancias, éstas deben ser estudiadas por la gente, que, etc.³⁶⁵

"A fin de poder juzgar, con seguridad, acerca del curso de desarrollo económico de la Rusia contemporánea, he aprendido el ruso

y, desde varios años atrás vengo estudiando las fuentes oficiales y otras que hay en la prensa con respecto a este problema”²⁶⁶.

Los discípulos rusos de Marx, también en este aspecto, le siguen siendo devotos a su maestro. Por supuesto, alguno de ellos puede poseer más y otro menos vastos conocimientos económicos, pero de lo que se trata, *no es de la proporción de los conocimientos individuales de cada uno, sino del mismo punto de vista*. Los discípulos rusos de Marx se guían, no por un ideal subjetivo o por alguna “fórmula de progreso”, sino que recurren a la realidad económica de su país.

¿A qué conclusión arribó Marx con respecto a Rusia? “Si Rusia seguirá marchando por la ruta que había elegido después del año de 1861, habrá de perder una de las oportunidades más convenientes que alguna vez el curso histórico ofreció a nación alguna para eludir todas las peripecias del desarrollo capitalista”. Marx añade, a continuación, que durante los últimos años, Rusia “se esforzó bastante”, en el sentido de marchar por la ruta mencionada. Desde que esta carta fue escrita (o sea, desde 1877, agregamos nosotros), Rusia siguió marchando, cada vez más lejos y más aceleradamente, por dicha ruta.

¿Qué es lo que se desprende de la “carta” de Marx? Tres conclusiones:

1.º Con su carta no avergonzó a sus discípulos rusos, sino a los señores subjetivistas, quienes, al no tener ni la más mínima noción de su punto de vista científico, trataban de reformarlo a su propia imagen y semejanza, convertirlo en *metafísico y utopista*.

2.º Los señores subjetivistas no se *avergonzaron* con la carta, por la sencilla razón de que, leales a su “ideal”, tampoco la entendieron.

3.º Si los señores subjetivistas desean discutir con nosotros acerca de cómo y a dónde marcha Rusia, tendrán, en todo momento dado, que partir desde el *análisis de la realidad económica*.

El estudio de esta realidad llevó a Marx, en la década del 70, a una conclusión *condicionada*: “Si Rusia seguirá marchando por la senda por la que se encaminó desde la época de la emancipación de los campesinos, habrá de llegar a ser un país completamente capitalista, y después, una vez caída bajo el yugo del régimen capitalista, tendrá que subordinarse a las leyes inexorables del capitalismo, al igual que los demás países profanos. ¡Esto lo es todo!”

Esto lo es todo. Pero el hombre ruso que desea esforzarse por el bien de su patria, no puede darse por satisfecho con esta conclusión condicionada; ante él, surge, inevitablemente el interrogante: ¿continuará marchando por esta senda?, ¿no existen datos que permitan esperar que abandone esta senda?

Para contestar a esta pregunta, hay que acudir, una vez más, al estudio de la situación efectiva del país, al análisis de su actual vida interna. Los discípulos rusos de Marx, *basados en este análisis*, afirman: sí, *¡habrá de continuar!*; *¡No hay datos que permitan abrigar*

la esperanza de que Rusia habrá de abandonar pronto la senda del desarrollo capitalista, por la cual se había encaminado después de 1861! ¡Esto lo es todo!

Los señores subjetivistas creen que los "discípulos" están equivocados. Tendrán que probarlo con los datos que la misma *realidad* rusa está suministrando. Los "discípulos" dicen: "Rusia habrá de continuar marchando por la senda del desarrollo capitalista, no debido a la existencia de alguna fuerza exterior que la impulse por dicha senda, sino debido a que no existe ninguna fuerza efectiva interna capaz de desviarla de esta senda. Si los señores subjetivistas creen que tal fuerza existe, que digan, pues, en qué estriba dicha fuerza, que prueben, pues, su presencia. Estaremos muy contentos de escucharlos. Hasta ahora nosotros no hemos oído nada definido al respecto".

¿Cómo que no hay ninguna fuerza, y nuestros ideales para qué sirven?, exclaman nuestros queridos adversarios.

Ah, ¡señores, señores! Ciertamente, son ustedes cándidos ¡hasta la puerilidad! Pues la cuestión, precisamente, radica en ¿cómo llevar a efecto, aunque sean sus ideales, aun cuando representan algo bastante incoherente? El problema, planteado de esta manera, adopta, ciertamente, un carácter muy prosaico, pero hasta tanto siga siendo insoluble, los "ideales" de ustedes seguirán teniendo un valor tan sólo "ideal".

Habían traído una vez a un buen joven a una prisión de piedras, lo dejaron tras de los barrotes de hierro y le colocaron una guardia para vigilarlo. El buen joven no hacía más que sonreírse. Sacaba un pedazo de carbón que tenía preparado, dibujó en la pared un bote, se sentó en él y... adiós la prisión, adiós a la guardia que lo vigila. El buen joven nuevamente anda divirtiéndose por el ancho mundo.

¡Buen cuento! Pero... *nada más que un cuento*. En realidad, un bote dibujado en una pared, *jamás, a nadie y a ningún sitio lleva de paseo*.

Ya desde la abolición del derecho de servidumbre, Rusia se encaminó, manifiestamente, por la ruta del desarrollo capitalista. Los señores subjetivistas lo están viendo perfectamente. Ellos mismos vienen afirmando que las viejas relaciones económicas se están desmoronando entre nosotros con una sorprendente y cada vez más acrecentada celeridad. Pero eso no es nada, se dicen los unos a los otros: embarcaremos a Rusia en el bote de nuestros ideales y se alejará bogando desde esta ruta hacia el fin del mundo, hacia reinos desconocidos.

Los señores subjetivistas son buenos narradores de cuentos, pero... "¡eso, lo es todo!". Y eso, lo es todo, y eso es terriblemente poco y los cuentos jamás aún modificaron al movimiento histórico de un pueblo, por la misma razón prosaica de que ningún ruiseñor se alimentó jamás con fábulas.

Los señores subjetivistas tienen una manera extraña de clasificar a la "gente rusa", en dos categorías: los que creen en la posibilidad

de ir bogando en el botecito del ideal subjetivo, son reconocidos como hombres buenos, como auténticos hombres del pueblo de buenas intenciones. En cambio, a los que dicen que esta fe, decididamente, *carece de todo fundamento*, se les atribuyen ciertas malas intenciones desnaturalizadas: la tendencia a matar de hambre al campesino ruso. Jamás, en ningún melodrama figuraron malvados tales, como, a juicio de los señores subjetivistas, habrían de ser los materialistas “económicos” rusos consecuentes. Esta asombrosa opinión está tan fundada como lo fue la de Heinzen —que el lector ya conoce—, quien atribuyó a Marx la intención de dejar al pueblo alemán “*hungern und verhungern*”³⁶⁷.

El señor Mijailovski está haciéndose la siguiente pregunta: ¿por qué precisamente ahora aparecieron los señores, capaces “con la conciencia tranquila a condenar a millones de personas a morir de hambre o a una vida de miseria”? El señor S. N. Krivenko cree que, una vez que un hombre consecuente haya resuelto que en Rusia el capitalismo es inevitable, no le queda más que “esforzarse por la capitalización de la industria artesana, por el desarrollo del sector de los campesinos ricos... por la anulación de la comuna agraria, por el despojo de la tierra a la población y, en general por expulsar el excedente campesino de la aldea”. El señor S. N. Krivenko lo cree así, únicamente por que él mismo no es capaz de *pensar “consecuentemente”*.

Heinzen reconoció a Marx, cuando menos, un apasionamiento por los hombres del trabajo que llevan sobre sí el “timbre fabril”. Los señores subjetivistas no reconocen, al parecer, ni siquiera esta pequeña debilidad; en los “discípulos rusos de Marx”. Estos, parece, odian consecuentemente a todos los hijos del hombre. Hasta el último. A todos quisieran matar de hambre, con excepción, tal vez, de los representantes del sector comercial. En realidad, si el señor Krivenko admitiera en los “discípulos” algunas buenas intenciones en relación a los obreros fabriles, no habría escrito las líneas recién mencionadas.

“Esforzarse... en general, por echar el excelente campesino de la aldea”. ¡Por todos los santos del cielo! ¿Para qué esforzarse? Pues, la afluencia de nueva mano de obra en el seno de la población fabril lleva a la reducción de los salarios. Y, hasta el señor Krivenko sabe que la reducción de los salarios no puede ser útil ni grato a los obreros. ¿Para qué han de comenzar los “discípulos” consecuentes a esforzarse a infligir un daño y causar disgustos a los obreros? Por supuesto que estos hombres son consecuentes tan sólo en su antropofobia, que no quieren y ni siquiera al obrero fabril! Y, pueda ser que lo quieran, aunque a su manera especial, y por eso se esfuerzan por causarle daño, “te quiero con el alma y te sacudo con la palma”, a “Dios rogando y con el mazo dando”. ¡Gente extraña! ¡Consecuencia asombrosa!

“Esforzarse... por el desarrollo del sector de los campesinos ricos, por la anulación de la comuna agraria, por el despojo de la tierra a la población”. ¡Qué horrores! Pero, ¿para qué esforzarse por todo esto? Pues, el desarrollo del sector de los campesinos ricos y el

despojo de la tierra a la población puede reflejarse sobre la reducción de su poder adquisitivo, y este último lleva a la reducción de la demanda de artículos fabriles, disminuye la demanda de la mano de obra, esto es, reduce los salarios. No, los "discípulos" consecuentes no quieren al hombre del trabajo. Y, ¿tan sólo al hombre del trabajo? Pues, la reducción del poder adquisitivo de la población se refleja nocivamente incluso sobre los intereses de los empresarios, quienes constituyen el objeto de los más importantes cuidados para los "discípulos". No, digan lo que quieran, pero ¡son hombres asombrosos estos discípulos!

"Esforzarse... por la capitalización de la industria artesana"... no "tener eserúpulos, ni por el acaparamiento de la tierra de los campesinos, ni por la instalación de tiendas y de tabernas, ni por otra actividad sucia..." Pero, ¿para qué han de hacer todo esto los hombres consecuentes? Pues, porque están convencidos de la ineluctabilidad del proceso capitalista. Por consiguiente, si la instalación, por ejemplo, de las tabernas fuera una parte esencial de este proceso, aparecerían inevitablemente las tabernas (las que ahora, así hay que suponerlo, no existen). Al señor Krivenko le parece que la actividad "no limpia" habrá de acelerar el movimiento del proceso capitalista. Pero, otra vez tendremos que decir, que si el capitalismo es inevitable, los negocios "sucios" habrán de aparecer de por sí. ¿Por qué deben de "preocuparse" por este advenimiento los discípulos consecuentes de Marx?

"Aquí la teoría de estos últimos queda enmudecida ante la demanda del sentimiento moral; ven que la actividad "deshonesta" es ineludible, la adoran por esta ineludibilidad y de todas partes se apresuran a acudir en su auxilio, temiendo, al parecer, que la pobre e inevitable actividad "deshonesta" no pueda instalarse sin ayuda de ustedes".

¿No opina así, señor Krivenko? Si nos dice que no, resultará que todos los razonamientos de ustedes acerca de los discípulos "consecuentes" no servirían de nada. Y, si nos dice que sí, no servirían de nada su personal consecuencia, su propia "capacidad cognoscitiva".

Tomen lo que les plazca, aunque sea la capitalización de la industria artesana. Esta capitalización representa un proceso bilateral: aparecen, en primer lugar, los hombres que *acaparan* en sus manos los medios de producción, y, en segundo lugar, los hombres que ponen en movimiento estos medios productivos por una remuneración. Supongamos que la "inescrupulosidad" constituye el rasgo distintivo de los hombres pertenecientes a la primera categoría. Entonces, los que trabajan para ellos por una renumeración, pueden, al parecer, ¿eludir también esta "fase" del desarrollo moral? Y, si es así, ¿qué de "deshonesto" puede haber en mi actividad si la dedico a estos mismos hombres, si he de desarrollar su conciencia y defender sus intereses materiales? El señor Krivenko dirá, posiblemente, que esta actividad ha de retardar el desarrollo del capitalismo. En absoluto. El ejemplo de Inglaterra, Francia y Alemania nos muestra que allí, esta actividad no

sólo no retardó el desarrollo del capitalismo, sino, por el contrario, la aceleró, con lo cual, entre otras cosas, acercó también la solución práctica de algunos de los malditos problemas que allí existían.

O, tomemos la anulación de la comuna agraria. También es un proceso bilateral: las parcelas de los campesinos quedan acumuladas en manos de los campesinos ricos; una parte cada vez mayor y mayor de los anteriores dueños independientes, se convierten en proletarios. Todo ello, por supuesto, viene acompañado de un choque de intereses, de una lucha. Llega, atraído por el ruido, del "discípulo ruso", entona un breve, pero hondamente sentido himno a la "categoría de la necesidad", y... ¡abre una taberna! Así procede el más "consecuente". El más moderado se limita a abrir una *tienda*. ¿Qué le parece al señor Krivenko? Y, ¿por qué no habrá de ponerse el "discípulo" del lado de los pobres de la aldea?

Pero si va querer colocarse de su lado, ¿tendrá que esforzarse por impedir que se les despoje de la tierra? Bueno, *supongamos que así sea*. "—Este habrá de retardar el desarrollo del capitalismo"—. *No habrá de retardar en absoluto*. Por el contrario, hasta lo va a acelerar. A los señores subjetivistas les sigue pareciendo que la comuna agraria "de por sí" tiende a pasar a cierta "forma superior". Están equivocados. La única tendencia efectiva de la comuna agraria es *la tendencia a desintegrarse*. Y cuanto mejor sea la situación de los campesinos, tanto más rápidamente se desintegraría la comuna agraria. Además, la desintegración puede tener lugar en condiciones, *más o menos ventajosas para el pueblo*. Los "discípulos" deben "esforzarse" para que esta desintegración se lleve a efecto en condiciones *ventajosas para él*.

Y, ¿por qué no prevenir la desintegración misma?

Y, ¿por qué no han prevenido ustedes el hambre de 1891? ¿No pudieron? Se lo creemos, y consideraríamos perdida para nosotros la partida, si, en lugar de impugnar las concepciones de ustedes valiéndonos de *argumentos lógicos*, no tendríamos más remedio que atribuir a *la moralidad de ustedes* la culpa por los *sucesos* de este género que no dependían de ustedes. Pero y, ¿por qué a nosotros nos miden ustedes con una medida distinta? ¿Por qué, en las disputas con nosotros, pintan ustedes la cosa de modo tal como si la miseria del pueblo fuera obra nuestra? Porque allí donde no es posible presentar la lógica, se presentan, a veces, las palabras, sobre todo las *palabras mezquinas* ¿ustedes no pudieron prevenir el hambre de 1891? ¿Quién, pues, sale de garante que van a poder prevenir la disolución de la comuna agraria, la expropiación de los campesinos? Tomemos el camino intermedio, tan del agrado de los ecléticos. Imaginemos que, en algunos casos, habrán de lograr prevenir todo esto. Bien, y en los casos en que sus esfuerzos resulten vanos, dónde, a pesar de ustedes, la comuna agraria igual se vaya desintegrando, donde los campesinos se vean, de todos modos, despojados de la tierra, ¿cómo van a proceder con estas víctimas del proceso fatal? Caronte trasladaba a Estigia solamente las almas que

estaban en condiciones de abonarle por esta faena. ¿Comenzarán a aceptar en el botecito de ustedes, para su transporte al reino del ideal subjetivo solamente a los miembros efectivos de la comunidad agraria? ¿Comenzarán a defenderse, empleando los remos contra los proletarios rurales? Ustedes mismos, probablemente, estarán de acuerdo, señores, que ello sería muy “*deshonesto*”. Y, si están de acuerdo, tendrán que proceder con relación a ellos completamente igual que, a juicio de ustedes, procedería todo hombre honesto; esto es, no instalar tabernas para venderles narcóticos, sino acrecentar su fuerza de resistencia *contra* la taberna, contra el tabernero y contra todo narcótico que la historia les ofrece o les puede ofrecer.

O, posiblemente, ¿seremos *nosotros* los que ahora comenzamos a narrar cuentos? ¿Sería posible que la comuna agraria *no* se esté desintegrando? ¿Sería posible que la expropiación no tenga lugar en la práctica? ¿Sería posible que nosotros lo hayamos inventado con el único fin de arrojar a la miseria al campesino que hasta ahora gozaba de un bienestar envidiable? Pero tomen cualquiera investigación hecha por sus propios correligionarios y ella les mostrará cómo estaban las cosas hasta ahora, o sea, antes de que, un solo “discípulo”, hubiese abierto una taberna o instalado una tienda. Cuando disputaban con nosotros, presentan las cosas como si el pueblo viviera ya en el reino de los ideales subjetivos de ustedes, mientras que nosotros, por nuestra característica antropofobia, lo arrastramos por los pies dentro del prosaico capitalista. Pero las cosas están justamente al revés, existe la prosa capitalista, precisamente, y nosotros nos preguntamos, ¿cómo luchar contra esta prosa, cómo colocar al pueblo en una situación, aunque sea un tanto aproximada a lo “ideal”? Ustedes pueden hallar que nosotros no damos una respuesta correcta a este problema, pero, ¿para qué deformar nuestras intenciones? ³⁶⁸ Pues, ciertamente, ello, es “*deshonesto*”; la “*crítica*” de este género, ciertamente, es indigna, siquiera en los “*suzdavianos*” ³⁶⁹.

Pero, ¿cómo luchar contra esta prosa, capitalista, que, repetimos, ya está existiendo, independientemente de los esfuerzos nuestros y suyos? Ustedes tienen una sola respuesta: “consolidar la comuna agraria”, afirmar el vínculo del campesino con la tierra. Y nosotros les contestaremos que esta respuesta sólo es digna de utopistas. ¿Por qué? Porque es una respuesta abstracta. A juicio de ustedes la comuna agraria es buena siempre y por doquier, y, a juicio nuestro, no hay verdades abstractas. La verdad es siempre concreta, todo depende de las circunstancias del tiempo y del lugar. Hubo un tiempo en que la comuna agraria podía ser útil *a todo* el pueblo; hay aún, probablemente, localidades en que ella sea ventajosa para los labradores. No hemos de ser nosotros quienes nos oponemos a ella. Pero, en toda una serie de casos, la comuna agraria, se ha convertido en un medio de *explotación* del campesino. Nosotros nos oponemos a semejante comuna, como nos oponemos a todo lo que es nocivo para el pueblo. Recuerden al campesino del cuento de G. I. Uspenski que está pagando “*de balde*” ³⁷⁰. A juicio de ustedes, ¿cómo habrá de procederse con

este campesino? Trasladarlo al reino del ideal, contestan ustedes, Muy bien, trasládenlo con Dios, pero mientras aún no esté trasladado, mientras aún no esté embarcado en el botecito del ideal, mientras el botecito aún no atraque al lado de su casa y no se sepa aún cuando pueda atracar, ¿no sería mejor para él, desembarazarse del pago "en balde"? ¿No sería mejor para él que deje de ser miembro de la comuna agraria que tan sólo le asegura erogaciones completamente improductivas, además también de una paliza periódica en la dirección del distrito? Nosotros creemos que sí, que sería *mejor* y, por eso, ustedes nos acusan de tener la intención de matar de hambre al pueblo. ¿Es justo eso? ¿No hay aquí alguna "deshonestidad"? O, ¿será posible que, de veras, no sean capaces de comprendernos? ¿Será esto así? Chadaiev dijo alguna vez que el hombre ruso desconoce hasta el silogismo de Occidente³⁷¹. ¿Será éste, justamente *votre cas?*³⁷². Admitimos que el señor S. Krivenko, sinceramente, no nos comprende; lo admitimos también en relación al señor Kareiev y al señor Iuzhakov. Pero el señor Mijailovski siempre nos ha parecido ser un hombre de mente considerablemente más "despejada".

¿Qué han ideado ustedes señores, para mejorar la suerte de los millones de campesinos, prácticamente despojados de tierra? Cuando se trata de los que pagan "de balde", saben dar un solo consejo: aun cuando paga "de balde", debe hacerlo a fin de no romper su vínculo con la comuna, porque si se rompe, ya no se lo puede restablecer. Esto, por supuesto, acarrea inconvenientes temporarios para los que pagan "de balde", pero... "no será una calamidad la que ha de sufrir el mujik"³⁷³.

De este modo, es como resulta que nuestros señores subjetivistas están dispuestos a sacrificar en holocausto *de sus ideales*, ¡los *intereses más vitales del pueblo!* *Es de esta manera como resulta que su prédica, en la realidad, se vuelve cada vez más y más perjudicial para el pueblo.*

"Ser una entusiasta, llegó a ser su actitud social" dice Tolstoy, refiriéndose a Anna Pavlovna Scherer³⁷⁴. Odiar al capitalismo, se volvió una actitud social de nuestros subjetivistas. ¿Qué utilidad pudo arrojar para Rusia el entusiasmo de una vieja solterona? Ninguna, claro. ¿Qué beneficio rinde al trabajador ruso el odio "subjetivo" al capitalismo? Tampoco ninguno.

Pero el entusiasmo de Anna Pavlovna, por lo menos, era inofensivo. En cambio, el odio subjetivo al capitalismo comienza, palpablemente a causar daño al trabajador ruso, ya que vuelve a nuestra intelectualidad extremadamente poco escrupulosa en los medios tendientes a consolidar la comuna agraria. Tan pronto se inicia a hablar de esta consolidación, inmediatamente baja una tiniebla en la que todos los gatos son pardos, y nuestros señores subjetivistas, prontos a comerse, amablemente a besitos con "Moskovskie Viedomosti". Y toda esta ofuscación "subjetiva" viene beneficiando, justamente, a la *taberna* que los "discípulos" se preparan, supuestamente, a cultivar. Es una vergüenza decirlo, pero

es un pecado ocultarlo: *los enemigos utópicos del capitalismo, en la práctica, son los auxiliares del capitalismo, en su forma más grosera, más abominable y más perniciosa.*

Hasta ahora veníamos hablando de los utopistas que trataron o están tratando hoy día de idear ésta o la otra objeción *contra* Marx. Ahora veamos cómo se comportan o se comportaron los utopistas, *propensos a invocarlo.*

Heinzen, a quien, con tan sorprendente exactitud, reproducen, actualmente, los señores subjetivistas rusos en sus disputas con los "discípulos rusos", fue un utopista de tendencia democrático burguesa. Pero en la Alemania de la década del 40 hubo muchos utopistas de la tendencia opuesta a aquella ³⁷⁵.

La situación económica y social por aquel entonces en Alemania fue la siguiente:

Por una parte, se iba desarrollando aceleradamente la burguesía, que reclamaba con gran insistencia de todos los gobiernos alemanes, todo género de asistencias y apoyos. El célebre *Zollverein* ³⁷⁶ fue íntegramente obra suya. Además la agitación en su favor se realizaba, no sólo con ayuda de las "tramitaciones", sino también mediante investigaciones más o menos científicas: recordemos a Federico List ³⁷⁷. Por otra parte, el aniquilamiento de las viejas "normas" económicas dejó al pueblo alemán indefenso ante el capitalismo. Los campesinos y los artesanos estaban ya suficientemente incorporados en el proceso del movimiento capitalista, sintiendo en su carne propia los aspectos desventajosos, que se dejan sentir, sobre todo muy fuertemente, durante los *periodos de transición*. Pero la masa trabajadora aún estaba poco capacitada, en esa época, para la resistencia. Aún no pudo ofrecer una oposición un tanto notable a los representantes del capital. Ya en la *década del 60*, Marx dijo que Alemania está sufriendo, simultáneamente, tanto *del desarrollo del capitalismo, como de la insuficiencia de su desarrollo*. En la década del 40, sus sufrimientos por la insuficiencia de desarrollo del capitalismo se acrecentaron aún más. El capitalismo había destruido las viejas normas de la vida campesina; la industria artesana, antes floreciente en Alemania, tuvo que enfrentar ahora la competencia, superior a sus fuerzas, de la producción *maquinizada*. Los artesanos se estaban emprobeciendo, cayendo, con cada año que pasaba, en la dependencia cada vez más pesada con respecto a los *acaparadores*. Los campesinos, tuvieron, al mismo tiempo, que cumplir toda una serie de obligaciones para con los terratenientes y el Estado, que pudieran ser tal vez, no excesivamente gravitantes en la época anterior, pero que en la década del 40 se volvieron tanto más pesadas, cuanto que cada vez menos correspondían a las condiciones efectivas de la vida campesina. La pobreza de los campesinos adoptaba proporciones sorprendentes; el campesino rico llegó a ser el amo completo de la aldea; éste les compraba a los campesinos sus cereales, no raras veces, todavía en flor; el pordioseo se convirtió en una especie de ocupación temporaria. Los investigadores de entonces señalaban que

existían comunas agrarias en las que de las varias miles de familias que las integraban, tan sólo unos cuantos centenares no se dedicaban a la explotación de la mendicidad. En algunas localidades —cosa casi completamente inverosímil, pero comprobada, a su debido tiempo por la prensa alemana— *los campesinos se alimentaban con la carroña*. Al abandonar la aldea, no hallaban suficiente jornal en los centros industriales, y la prensa señalaba que el desempleo iba en aumento y también la emigración que éste provocaba.

He aquí como uno de los órganos más avanzados de esa época pinta la situación de la masa trabajadora: “Cien mil hilanderos en el distrito de Ravensberg y en otras localidades de la patria alemana, no pueden vivir de su trabajo, no encuentran mercado para vender sus artículos elaborados (se trata, principalmente, de artesanos), buscan trabajo y pan, sin encontrar ni lo uno ni lo otro, ya que les es difícil, por no decir imposible, encontrar un jornal fuera del hilado. Existe una inmensa competencia entre los obreros por el salario más insignificante” 378 y 379.

La moralidad del pueblo, sin duda, había descendido. La destrucción de las viejas *relaciones económicas* trajo el correspondiente relajamiento de los *conceptos morales*. Los diarios y las revistas de esa época están repletos de quejas por la embriaguez de los obreros, por el libertinaje sexual reinante en su ambiente, por el snobismo y la disipación, que se desarrollaban entre ellos, a la vez que la reducción de los salarios. En el obrero alemán aún no se notaban los signos de una *nueva moralidad*, de la moralidad que con toda celeridad comenzó a desarrollarse posteriormente, sobre la base del nuevo movimiento de liberación que el propio desarrollo del capitalismo había dado vida. El movimiento de liberación de la masa, en esa época, aún no había comenzado. Su sordo descontento se manifestaba, de vez en cuando, solamente en huelgas desesperadas y sublevaciones carentes de objetivos, y destrucciones —carentes de sentido— de la maquinaria. Pero ya en los cerebros de los obreros alemanes, comenzaron a centellar las chispas de conciencia. Los libros que constituían un lujo bajo el régimen anterior, se convirtieron en un objeto de necesidad, bajo el nuevo. El apasionamiento por la lectura comenzó a apoderarse de los obreros.

Este fue el estado de las cosas, que la parte culta de la intelectualidad alemana (*der Gebildeten*, como se decía entonces) tuvo que tomar en consideración. ¿Qué hacer, cómo ayudar al pueblo? *Eliminar al capitalismo*, contestaba la intelectualidad. Las obras de Marx y Engels que aparecieron en esa época, fueron acogidas con alegría por una parte de los intelectuales alemanes, como una serie de nuevos argumentos científicos *en favor de la necesidad de eliminar al capitalismo*. “Mientras que los señores políticos liberales, con una nueva fuerza, comenzaron a tocar el clarín de List de las tarifas proteccionistas, tratando de hacer creer... que se preocupaban del ascenso de la industria, principalmente, en interés de la clase obrera, y sus adversarios, los entusiastas del libre comercio, se esforzaban por demos-

trar que Inglaterra había llegado a ser el floreciente país clásico de la industria y del comercio, no a consecuencia, ni mucho menos, del proteccionismo, apareció muy a propósito el excelente libro de Engels acerca de la situación de la clase obrera en Inglaterra, aniquilando las últimas ilusiones³⁸⁰. Todos reconocen que este libro constituye una de las más formidables obras de la edad moderna... A la vez que una serie de los más irrefutables argumentos, este libro está mostrando el precipicio al que tiende a caer una sociedad que adopta, como su principio motor, la codicia personal, la libre competencia entre los empresarios privados, cuyo Dios es el dinero”³⁸¹.

De modo que es menester eliminar al capitalismo, de lo contrario, Alemania caerá en el mismo precipicio, en cuyo fondo yace Inglaterra. Esto lo ha demostrado Engels. ¿Quién ha de eliminar al capitalismo? La intelectualidad, *die Gebildeten*. La peculiaridad de Alemania, según las palabras de uno de estos *Gebildeten*, radica precisamente, en que, en este país, es la intelectualidad alemana la llamada a eliminar al capitalismo, mientras que “en Occidente (*in den westlichen Ländern*) son generalmente los obreros que lo combaten”³⁸². ¿Cómo eliminará la intelectualidad alemana al capitalismo? Mediante la organización de la producción (*Organisation der Arbeit*)³⁸³. ¿Qué debe hacer la intelectualidad para la organización de la producción? “*Allgemeines Volksblatt*”, periódico aparecido en Colonia en 1845, propuso las siguientes medidas:

1) Contribuir a la instrucción del pueblo, a la organización de lecturas populares, conciertos, etc.

2) Instalación de grandes talleres, en los que los obreros, oficiales y artesanos puedan trabajar para ellos mismos y no para el empresario o el acaparador. “*Allgemeines Volksblatt*” abrigaba la esperanza de que, con el tiempo, estos oficiales-artesanos se agruparían en una asociación aparte.

3) Establecimiento de comercios para la venta de los artículos elaborados por los artesanos y oficiales, así como también por los talleres nacionales.

Estas medidas habrán de salvar a Alemania de la úlcera del capitalismo. Y adoptar estas medidas es tanto más fácil —agrega el mencionado periódico—, cuanto que “aquí y allá ya comenzaron a instituirse los depósitos permanentes, los llamados bazares industriales, en los que los artesanos pueden exponer, para la venta, sus mercancías”, obteniendo, inmediatamente, por ellas ciertos préstamos... A continuación se formulaban incluso, las ventajas que dichos mercados públicos reportan, tanto al productor como al consumidor.

Eliminar al capitalismo, parece más fácil allí donde éste está *aún débilmente desarrollado*. Por eso, los utopistas alemanes, con mucha frecuencia y gustosamente, acentuaban la circunstancia de que Alemania aún no era una Inglaterra. Heinzen estaba hasta directamente dispuesto a negar la existencia de un proletariado fabril en Alemania. Pero, puesto que para los utopistas alemanes, lo principal radicaba en

demostrar a la "sociedad" la necesidad de organizar la producción, llegaban a menudo, sin dificultad y sin darse cuenta ellos mismos de eso, al punto de vista de los hombres que afirman que *el capitalismo alemán no puede ya seguir desarrollándose a consecuencia de las contradicciones que le son propias. Que el mercado interno ya está saturado, que el poder adquisitivo de la población va descendiendo, que la conquista de los mercados exteriores es poco probable, motivo por el cual el número de los obreros ocupados en la industria de transformación debe ir disminuyendo cada vez más y más.* Este punto de vista fue el que sustentaba la revista —que ya hemos citado más de una vez— "*Der Gesellschaftsspiegel*"³⁸⁴, uno de los más principales órganos de los utopistas alemanes de esa época, tras de la aparición del interesante folleto de L. Buhl: "*Ande, utungen über die Noth der arbeitenden Klassen und über die Aufgabe der Vereine zum Wohl derselben*", *Berlín, 1845*³⁸⁵.

Buhl se formulaba la pregunta: las uniones, ¿están en condiciones, para elevar el bienestar de la clase obrera, de cumplir con su tarea? Y, para responder a esta pregunta, planteó otra cuestión, precisamente la que se refiere a ¿de dónde procede, actualmente, la pobreza de la clase obrera?

Un pobre y un proletario, no son, ni mucho menos, una y la misma cosa, dice Buhl. El pobre no quiere o no puede trabajar; el proletario está buscando trabajo, está capacitado para el trabajo, pero éste no lo hay, y, por esta razón, cae en la miseria. Fenómenos de este género eran completamente desconocidos en épocas anteriores, aún cuando siempre habían existido los pobres y siempre habían habido oprimidos, por ejemplo, los siervos de la gleba.

¿De dónde, pues, procede el proletario? Es una criatura de la *competencia*. Esta, después de haber roto los grillos que encadenaron la producción provocó un inaudito florecimiento de la industria. Esta competencia obliga a los empresarios a rebajar el precio de sus productos. Por eso tratan de reducir los jornales o el número de la mano de obra. Esta finalidad última se consigue perfeccionando las máquinas, que arrojan a la calle a numerosísimos obreros. Además, los artesanos no pueden resistir la competencia de la producción mecanizada, convirtiéndose ellos también en proletarios. El salario va descendiendo cada vez más y más. Buhl trae el ejemplo de la producción de percal estampado, que había florecido ya en la década del 20. El salario, en esa época, era muy alto. Un buen obrero podía ganar de 18 a 20 táleros por semana. Aparecieron las máquinas y, con ellas, el trabajo de las mujeres y los niños, y los jornales descendieron terriblemente. El principio de la libre competencia obra así siempre y por doquier donde obtiene el dominio. Este principio conduce a la *sobreproducción*, y, ésta, al desempleo. Y, cuanto más se perfecciona la gran industria, tanto más se acrecienta el desempleo, y tanto menos llega a ser el número de los obreros empleados en las empresas. Que esto es así efectivamente, lo demuestra el hecho de que las calamidades recién señaladas tienen

lugar tan sólo en los países industriales. Los Estados agrarios no las conocen. Pero, el estado de cosas, creado por la libre competencia es extraordinariamente peligroso para la sociedad (*für die Gesellschaft*), y, por eso, la sociedad no puede permanecer indiferente ante este estado de cosas. ¿Qué tiene que hacer, pues, la sociedad? Aquí Buhl recurre a la cuestión, colocada, por así decirlo, en el ángulo delantero de su obra: ¿Está en condiciones, en general, cualquier *Unión* de desarraigar la pobreza de la clase obrera?

La Unión local berlinesa de auxilio a la clase obrera se había propuesto a la tarea de "no tanto eliminar la miseria existente, cuanto estorbar su nacimiento en el futuro". A esta Unión acude ahora Buhl. ¿Cómo van ustedes a prevenir, pues, el nacimiento de la miseria en el porvenir, pregunta; qué van a hacer para este fin? La miseria del obrero contemporáneo procede de la insuficiencia de demanda del trabajo. El obrero no necesita una limosna, sino trabajo. ¿De dónde sacará trabajo la Unión? Para que aumente la demanda del trabajo, es preciso que aumente también la demanda de los productos del trabajo. Y esta demanda va descendiendo merced al descenso del salario de la masa trabajadora. ¿O, puede tal vez, la Unión descubrir nuevos mercados? Buhl considera esto imposible. Arriba a la conclusión de que la tarea que se había propuesto la Unión berlinesa no era sino una "*bondadosa ilusión*".

Buhl aconseja a la Unión berlinesa profundizar mejor en las causas de la miseria de la clase obrera, antes de emprender la lucha contra ella. No atribuye ninguna importancia a los *paliativos*. "Las bolsas de trabajo, las cajas de ahorro y de pensiones y otras del mismo género, pueden, por supuesto, mejorar la situación de unas cuantas personas individuales, pero no arrancarán las raíces del mal". "Ni la asociación las arrancará". "Tampoco las asociaciones pueden evitar la pesada necesidad (*dura necessitas*) de la competencia".

En qué veía, exactamente, Buhl, el medio para excluir el mal, es difícil deducirlo de su folleto. Parece como si sugiriera que para remediar el mal, era necesaria la intervención del Estado, añadiendo, sin embargo, que el resultado de tal intervención sería *dudoso*. Sea como fuere, su folleto produjo una fuerte impresión en la intelectualidad alemana de entonces. Y no, ni mucho menos, en el sentido de la decepción. Todo lo contrario, veían en dicho folleto una nueva prueba de la *necesidad de organizar el Trabajo*.

He aquí lo que la revista "*Der Gesellschaftsspiegel*" dice acerca de este folleto de Buhl³⁸⁶.

"El conocido escritor berlinés L. Buhl publicó una obra con el título «*Andeutungen*», etc. Este escritor piensa —y nosotros compartimos su opinión— que las calamidades de la clase obrera proceden del exceso de las fuerzas productivas; que este exceso es la consecuencia de la libre competencia y de los más recientes descubrimientos e inventos en la física y en la mecánica; que el retorno a los gremios y las corporaciones sería tan nocivo como lo sería el entorpecimiento

de los descubrimientos e inventos; que, por eso, *con las condiciones sociales existentes actualmente* (subrayado por el autor del comentario) no hay remedios efectivos para ayudar a los obreros. Presuponiendo que las actuales relaciones egoístas de los empresarios privados seguirán siendo inmutables, hay que estar de acuerdo con Buhl que ninguna Unión está en condiciones de destruir la miseria reinante. Pero tal presuposición no hace falta en absoluto. Todo lo contrario, podrían aparecer y ya están apareciendo Uniones, cuya finalidad es la de apartar, por vía pacífica, las bases egoístas, recién mencionadas, de nuestra sociedad. Es menester solamente que el gobierno no ponga trabas a esta actividad de las Uniones”.

Está claro que el comentarista no ha comprendido o no ha querido comprender el pensamiento de Buhl, pero, esto no es importante para nosotros. Nosotros hemos recurrido al ejemplo de Alemania solamente para que, con la ayuda de las lecciones que nos ofrece *su* historia, nos orientemos mejor en algunas corrientes intelectuales de la Rusia actual. Y, en este sentido, el movimiento de los intelectuales alemanes de la década del 40, encierra mucho de aleccionador para nosotros.

En primer lugar, los argumentos esgrimidos por Buhl nos traen a la memoria los que expone el señor N.-on. Tanto el uno como el otro comienzan por señalar la evolución de las fuerzas productivas, como la causa de la reducción de la demanda de trabajo y, consiguientemente, de la disminución relativa al número de obreros. Tanto el uno como el otro hablan de la saturación del mercado interno, y del carácter ineluctable que de ella se desprende: de la ulterior disminución de la demanda de la fuerza de trabajo. Buhl no reconoció, al parecer, la posibilidad de la conquista de los mercados extranjeros por los alemanes; el señor N.-on, decididamente, tampoco la reconoce en lo que a los industriales rusos se refiere. Por último, tanto para el uno como para el otro, este problema relativo a los mercados extranjeros sigue siendo un problema no investigado; ni el uno, ni el otro, alegan un sólo argumento serio³⁸⁷ en favor de su opinión.

Buhl no hace de su investigación ninguna otra deducción evidente, fuera de que es menester profundizar bien en la situación de la clase obrera, antes de ayudarla. El señor N.-on arriba a igual conclusión de que ante nuestra sociedad se plantea una tarea, ciertamente, difícil, pero insoluble, la de organizar nuestra producción nacional. Pero si hemos de complementar las concepciones de Buhl con las consideraciones que, con ese motivo, formuló el comentarista de la revista “*Der Gesellschaftsspiegel*” que hemos citado, se obtendrá, justamente, la deducción hecha por el señor N.-on. *El señor N.-on = Buhl + el comentarista*. Y esta “fórmula” nos da que pensar lo siguiente.

Al señor N.-on se lo considera, entre nosotros, como marxista y, además, el único marxista “auténtico”. Pero, ¿puede decirse que la suma de las concepciones de Buhl y las del comentarista con respecto a la situación de Alemania de la década del 40, eran iguales a las concepciones que Marx tuvo con respecto a esta misma situación? Dicho

en otras palabras, Buhl, complementado por el comentarista, ¿fue un marxista y, además un marxista *par excellence*?³⁸⁸. Por supuesto que no. Del hecho de que Buhl señalara las contradicciones en que cae la sociedad capitalista en virtud del desarrollo de las fuerzas productivas, aún no se desprende que compartiera el punto de vista de Marx. Buhl enfocó estas contradicciones desde un ángulo de miras sumamente abstracto, y, ya por esta misma razón, su investigación, *por su espíritu*, no tuvo nada de común con las concepciones de Marx. Después de haber escuchado a Buhl, se podía haber pensado que el capitalismo alemán, *hoy o mañana*, habría de morir asfixiado bajo el peso de su propio desarrollo; que ya no tenía por dónde seguir marchando; que las industrias artesanas ya se habían capitalizado definitivamente y que el número de los obreros alemanes habrá de menguar rápidamente. Marx no había enunciado estas concepciones. Todo lo contrario, cuando a fines de la década del 40 y, sobre todo, a principios del 50, Marx tuvo la ocasión de hablar acerca del más próximo destino del capitalismo alemán, dijo algo completamente distinto. Solamente los hombres que no comprendieron, en absoluto, sus concepciones, pudieron haber reconocido como auténticos marxistas a los N.-on alemanes³⁸⁹.

Los N.-on alemanes discurrieron de un modo tan abstracto, como nuestros actuales Buhl y Vohlgraf. Raciocinar de una manera abstracta, significa equivocarse, incluso en los casos en que se parte desde un principio completamente justo. ¿Sabe, lector, lo qué es la *antifísica* de D'Alembert? D'Alembert dijo que, sobre la base de las leyes físicas más indiscutibles hubiera podido probar la ineluctabilidad de fenómenos absolutamente imposibles en la realidad. Basta solamente, al seguir la acción de cada ley dada olvidar por un tiempo que existen otras leyes que hacen variar la acción de la ley en cuestión. El resultado que se obtiene, seguramente, es completamente absurdo. D'Alembert, para probar su afirmación presentó unos cuantos ejemplos verdaderamente brillantes, y se preparó, incluso, a escribir, cuando tuviera tiempo libre, toda una *antifísica*. Los señores Vohlgraf y N.-on, ya no en broma, sino completamente en serio, están escribiendo una *antieconomía*. El procedimiento que emplean, es el siguiente. Toman una conocida ley económica irrefutable; señalan correctamente su *tendencia*; después se olvidan que la realización de esta ley constituye *todo un proceso histórico*, y presentan la cosa así como si la tendencia de la ley dada supuestamente *ya se había realizado íntegra* en el momento en que comenzaron a escribir sus investigaciones. Si, además, el Vohlgraf, el Buhl o el N.-on, de turno, amontona pilas de material estadístico, aun cuando malamente digerido, y comienza, venga o no al caso, a citar a Marx, su "esbozo" adoptará la forma de una investigación científica y convincente, hecha en el espíritu del autor de "El Capital". Pero esto es un engaño óptico, y nada más que esto.

Que, Vohlgraf, por ejemplo, omitiese mucho en el análisis de la vida económica de la Alemania de su época, lo está demostrando el

hecho indisputable de que no se cumpliera, en absoluto, su profecía con respecto a la "*desintegración del organismo social*" de ese país. Y que el señor N.-on haya invocado, completamente en vano, el nombre de Marx, igual que el señor I. Zhukovski haya recurrido, también en forma totalmente inútil, al cálculo integral, eso lo entenderá, sin dificultad, hasta el muy respetable S. N. Krivenko.

Pese a la opinión de los señores que reprochan de unilateralidad a Marx, éste jamás examinó el movimiento económico de un país dado, *al margen de su vínculo con las fuerzas sociales que, brotando de su suelo influyen, ellas mismas, sobre su ulterior rumbo* (esto aún no está del todo claro para ustedes, señor S. N. Krivenko, pero, ¡paciencia!). Una vez que está dado un determinado estado económico, están dadas, con ello, las determinadas fuerzas sociales, cuya acción, necesariamente, se reflejará sobre el ulterior desarrollo de esta situación (¿Le alcanzará la paciencia señor Krivenko? Así va un ejemplo palpable). Está dada la economía de la Inglaterra de la época de la acumulación capitalista originaria. Con ello se han dado las fuerzas sociales, que, entre otras cosas, ocupaban los asientos en el Parlamento inglés de entonces. La acción de estas fuerzas fue la condición necesaria del ulterior desarrollo de la situación económica dada, y el rumbo de su acción estaba condicionado por las peculiaridades de esta situación. Está dada la situación económica de la Inglaterra actual; con ello, están dadas sus fuerzas sociales actuales, cuya acción se reflejará en el futuro desarrollo económico de Inglaterra. Cuando Marx se ocupó de lo que a algunos les place en tildar de conjeturas, tomó en consideración estas fuerzas sociales, y no imaginaba que su acción podía ser paralizada, a su antojo, por ésta u otra agrupación de personas, fuertes tan sólo por sus bellas intenciones. ("*Mit der Gründlichkeit der geschichtlichen Action wird der Umfang der Masse zunehmen, deren Action sie ist*")³⁹⁰.

Los utopistas alemanes de la década del 40 discurrieron de un modo distinto. Cuando se propusieron ciertas tareas, tenían presentes las penalidades de la situación económica de su país, olvidando de investigar las fuerzas sociales que brotaron de esta situación. La situación económica de nuestro pueblo es deplorable, había razonado el comentarista antes mencionado: por consiguiente, tenemos ante nosotros la tarea difícil, pero insoluble, de organizar la producción. Pero, estas mismas fuerzas sociales que brotaron del suelo de esta deplorable situación económica, ¿no habrán de estorbar esta organización? Este interrogante no se lo hizo el benévolo comentarista. El utopista jamás considera, en medida suficiente, las fuerzas sociales de su época, por la sencilla razón de que siempre, según expresión de Marx, *se sitúa por encima de la sociedad*. Por esta misma causa, y también según expresión del mismo Marx, todos los cálculos del utopista resultan "*ohne Wirth gemacht*"³⁹¹, y toda su "crítica" no es sino una total ausencia de crítica; la incapacidad de ver, críticamente, la realidad que lo circunda.

La organización de la producción en un país determinado sólo podría aparecer como resultado de la acción de las fuerzas sociales que vienen existiendo en dicho país. ¿Qué hace falta para la organización de la producción? Una actitud consciente por parte de los productores ante el proceso de la producción, *tomado éste en toda su complejidad y en todo su conjunto*. Allí donde tal actitud consciente aún no existe, la organización de la producción, como la tarea social más próxima, puede ser planteada únicamente por hombres que durante toda su vida siguen siendo utopistas incorregibles, aun cuando pronunciaran miles de millones de veces el nombre de Marx con la mayor veneración. En su célebre libro, ¿qué dice el señor N-on acerca de la conciencia de los productores? igualmente nada: confía en la conciencia de la "sociedad". Si después de esto, se lo puede y se lo debe considerar como marxista auténtico, no vemos el motivo de que no se le pueda reconocer al señor Krivenko como el único hegeliano auténtico de nuestros tiempos, un hegeliano *par excellence* ³⁰².

Pero ya es tiempo de terminar. ¿Qué resultados nos arroja nuestro procedimiento histórico comparativo? Si no nos equivocamos, son los siguientes:

1) La convicción de Heinzen y de sus correligionarios acerca de que Marx, por sus propias concepciones, estaba condenado a la pasividad en Alemania, resultó ser un absurdo. Igual absurdo resultará ser también la convicción del señor Mijailovski acerca de que los hombres que actualmente sustentan entre nosotros las ideas de Marx, no pueden, supuestamente, beneficiar al pueblo ruso, sino, por el contrario, habrán de dañarlo.

2) Las opiniones de los Buhl y los Vohlgraf con respecto a la situación económica de Alemania de entonces, resultaron ser estrechas unilaterales y erróneas, en virtud de su carácter abstracto. Es de temer que la ulterior historia económica de Rusia habrá de revelar iguales defectos en las opiniones del señor N-on.

3) Los hombres que en la Alemania de la década del 40 se habían propuesto como sus más próxima tarea, la organización de la producción, fueron utopistas. Igualmente son utopistas los hombres que hablan de la organización de la producción, en la Rusia actual.

4) La historia barrió con las ilusiones de los utopistas alemanes de la década del 40. Existen todas las razones para pensar que igual suerte habrán de correr también las ilusiones de nuestros utopistas rusos; el capitalismo dejó en ridículo a los primeros; con el corazón dolorido prevenimos que habrá de dejar en ridículo también a los segundos.

Pero, estas ilusiones, ¿no dieron, acaso, ninguna utilidad al pueblo alemán? En el aspecto económico, ninguno, o, si exigen una expresión más exacta, *casi* ninguna. Todos esos bazares para la venta de los artículos elaborados por los artesanos, y todas esas tentativas de crear las asociaciones productivas, apenas aliviaron la situación de unos cuantos centenares de trabajadores alemanes. Pero contribuyeron

al despertar de la conciencia de estos trabajadores trayéndoles, así, un gran provecho. Igual provecho, y ya por vía directa, y no indirecta, trajo la labor instructiva de los intelectuales alemanes: las escuelas, las salas populares de lectura, etc. Las consecuencias nocivas del desarrollo capitalista, para el pueblo alemán, pudieron ser atenuadas o eliminadas en cada época dada, sólo en la medida en que se desarrolló la conciencia de los trabajadores alemanes. Marx lo entendió mejor que los utopistas y, por eso, su actividad, resultó ser más provechosa para el pueblo alemán.

Esto mismo, indudablemente, habrá de resultar también en Rusia. Sin ir más lejos, en la entrega de Octubre de 1894, de "Russkoe Bogatstvo", el señor S. N. Krivenko está "solicitando", como se dice ahora entre nosotros, la organización de la producción rusa³⁹⁸. Nada habrá de eliminar, a nadie habrá de hacer feliz el señor Krivenko, con estas "solicitudes". Sus "diligencias" son torpes, desacertadas, estériles; pero, si, pese a todas estas sus particularidades negativas, habrán de despertar la conciencia aunque no sea más que de uno solo trabajador, han de resultar útiles, y resultará, entonces, que el señor Krivenko vivió en el mundo, no solamente para cometer errores lógicos, o para traducir, deslealmente, fragmentos de artículos que "no le son simpáticos". Luchar contra las nocivas consecuencias de nuestro capitalismo, también entre nosotros puede realizarse tan sólo en la medida en que la conciencia del trabajador vaya evolucionando. Y de estas nuestras palabras, los señores subjetivistas pueden ver que no somos, en absoluto, "materialistas groseros". Si somos "estrechos", lo somos solamente en un solo sentido: en que nos proponemos, ante todo, una *tarea completamente idealista*.

Y, ahora, ¡hasta que nos volvamos a encontrar señores adversarios nuestros! De antemano ya estamos saboreando todos los grandes placeres que nos han de suministrar las objeciones de ustedes. Solamente señores, no lo pierdan de vista al señor Krivenko. Escribe, tal vez, no muy mal. Por lo menos, lo hace con sentimiento. Pero "que tenga algún sentido lo que escribe", eso sí ¡que no lo logra!

Apéndice I

OTRA VEZ EL SEÑOR MIJAILOVSKI. OTRA VEZ LA "TRIADA" ³⁹⁴

En la entrega correspondiente al mes de Octubre de "Russkoe Bogatstvo", el señor Mijailovski, refutando al señor Struve, vuelve a formular algunos considerandos con respecto a la filosofía de Hegel y relativo al materialismo "económico" ³⁹⁵.

Según sus palabras, la concepción materialista de la historia y el materialismo económico no son una y la misma cosa. Los materialistas económicos lo deducen todo de la economía. "Bien, pero si voy a buscar las raíces o los fundamentos, no solamente de las instituciones jurídicas y políticas, de las concepciones filosóficas y otras, de la sociedad; sino también su estructura económica, en las peculiaridades raciales o tribales de sus miembros; en las proporciones de los diámetros, longitudinal y transversal, de sus cráneos; en el carácter del ángulo facial; en las proporciones y rumbo de las mandíbulas; en las proporciones del tórax; en el vigor de los músculos; etc., o, por otra parte, en los factores netamente geográficos: en la situación insular de Inglaterra, en el carácter estepario de una parte del Asia, en la naturaleza montañosa de Suiza, en el congelamiento de los ríos en el norte, etc., ¿no sería esto, acaso, una interpretación materialista de la historia? Desde luego, el materialismo económico como teoría histórica, no es sino un caso particular de la concepción materialista de la historia..." ³⁹⁶.

Montesquieu se mostró propenso a explicar el destino histórico de los pueblos "por los factores meramente geográficos". En cuanto defendía consecuentemente estos factores, fue, sin duda alguna, un materialista. El materialismo dialéctico contemporáneo no ignora, como lo hemos visto, la influencia que el medio geográfico ejerce sobre la evolución de la sociedad. Lo que hace es dilucidar mejor la manera de cómo los factores geográficos, ejercen su influencia sobre el "hombre social". Muestra que el medio geográfico asegura una mayor o menor posibilidad de desarrollo de sus fuerzas productivas impulsándolas, así, más o menos enérgicamente, por la senda del progreso histórico. Montesquieu razonaba así: un determinado medio geográfico condiciona ciertas peculiaridades físicas y síquicas de los hombres, y estas peculiaridades traen aparejada la estructura social. El materia-

lismo dialéctico pone en evidencia que tal razonamiento no es del todo satisfactorio; el influjo del medio geográfico se manifiesta, ante todo y en grado más fuerte, sobre el carácter de las *relaciones sociales*, que, a su vez, influyen, de un modo infinitamente más vigoroso, sobre las concepciones de los hombres, sobre sus hábitos, y hasta sobre su desarrollo físico, que, por ejemplo, el clima. La ciencia geográfica contemporánea (volveremos a recordar el libro de Mechnikov y su prólogo por Eliseo Reclus) está plenamente acorde, en este caso, con el materialismo dialéctico. Este último materialismo es, por supuesto, un caso particular de la concepción materialista de la historia. Y esto se explica más universalmente que como lo pueden hacer los "casos particulares" restantes. *El materialismo dialéctico es el desarrollo superior de la interpretación materialista de la historia.*

Holbach afirmó que el destino histórico de los pueblos está, a veces, determinado, a lo largo de todo un siglo, por el movimiento de un átomo que había comenzado a hacer cabriolas en el cerebro de un hombre poderoso. Esta fue también una concepción materialista de la historia. Pero nada pudo esta concepción ofrecer en el sentido de una explicación de los fenómenos históricos. El materialismo dialéctico contemporáneo es incomparablemente más fértil en este aspecto. Es, por supuesto, un caso particular de la concepción materialista de la historia, pero es, precisamente, el caso particular que —el único— corresponde al estado contemporáneo de la ciencia. La impotencia del materialismo holbachiano se reveló con el retorno de sus partidarios al idealismo: "las opiniones gobiernan el mundo". El materialismo dialéctico desaloja, actualmente, al idealismo de sus últimas posiciones.

Al señor Mijailovski le parece que un materialista consecuente sería solamente aquel que comenzara a explicar todos los fenómenos con ayuda de la mecánica molecular. El materialismo dialéctico contemporáneo no puede hallar una explicación *mecánica* de la historia. En ello, si quieren, radica su *debilidad*. Pero la biología contemporánea, ¿sabe, acaso, ofrecer una explicación mecánica del origen y desarrollo de las especies? —No lo sabe—. Esta es su *debilidad*. El genio del que soñara Laplace, sería, por supuesto, superior a esta debilidad. Pero nosotros, terminantemente, no sabemos cuando habrá de aparecer este genio, y nos damos por satisfechos con las explicaciones de los fenómenos que del mejor modo correspondan a la ciencia de nuestra época. Tal es nuestro "caso particular".

El materialismo dialéctico afirma que no es la conciencia la que determina la existencia, sino, por el contrario, es la existencia la que determina la conciencia; que no es en la filosofía, sino en la economía de una determinada sociedad donde hay que buscar la clave para comprender su estado dado. El señor Mijailovski, a raíz de esta afirmación formula algunas acotaciones, una de las cuales reza así:

"... En la negativa a medias (¡!) de la fórmula fundamental de los sociólogos materialistas estriba la protesta o la reacción, no contra

la filosofía, en general, sino al parecer, contra la hegeliana. Es ella, precisamente, la autora de "la explicación de la existencia a partir de la conciencia... Los fundadores del materialismo económico son hegelianos, y, es por eso que, como tales, vienen aseverando insistentemente "no a partir de la filosofía", "no a partir del conocimiento" por lo que no pueden y ni siquiera intentan, salir del círculo del pensamiento hegeliano"³⁹⁷.

Cuando acabamos de leer estas líneas, habíamos pensado que, aquí, nuestro autor, imitando el ejemplo del señor Kareiev, se está arrimando a una "síntesis". Por supuesto, nos decíamos, la síntesis del señor Mijailovski será algo superior a la del señor Kareiev; pues, el señor Mijailovski no habrá de limitarse a repetir el pensamiento del diácono, como en el relato "El incurable" de G. I. Uspenski³⁹⁸ de que "el espíritu es una parte especial", y "así como la materia tiene para su uso diversas especies, así también las tiene el espíritu", pero, de todos modos, tampoco el señor Mijailovski se abstiene de una síntesis: Hegel es la tesis; el materialismo económico, la antítesis, y el eclecticismo de los subjetivistas rusos contemporáneos, la síntesis. ¿Cómo no habrá de dejarse seducir por semejante "triada"? Y comenzábamos entonces a hacer memoria de cuál fue la verdadera actitud de la teoría histórica de Marx, ante la filosofía de Hegel.

Ante todo, hemos "notado" que *no fue Hegel, ni mucho menos*, el que explicara el progreso histórico, por las *concepciones de los hombres, ni por su filosofía*. Fueron los *materialistas franceses del siglo XVIII*, los que habían explicado la historia, por las concepciones, por las "opiniones" de los hombres. Hegel puso en ridículo este género de explicaciones: desde luego —decía—, la razón gobierna en la historia, pero es ella también la que dirige el movimiento de los astros, y éstos, ¿acaso tienen conciencia de su movimiento? El desarrollo histórico de la humanidad es racional en el sentido de que está sujeto a la vigencia de leyes, pero la vigencia de leyes del progreso histórico aún no prueba, ni mucho menos, que su causa última hay que buscarla en las concepciones de los hombres, en sus opiniones; totalmente al contrario: esta vigencia de leyes muestra que los hombres hacen su historia inconscientemente.

No recordamos —proseguíamos— cuáles resultan, las concepciones históricas de Hegel, según "Lewis"; pero de que no las estamos tergiversando, estará de acuerdo cualquiera quien haya leído la afamada obra de Hegel "*Philosophie der Geschichte*"³⁹⁹. Por lo tanto, al aseverar que no es la filosofía de los hombres la que determina su existencia social, los partidarios del materialismo "económico" no impugnan, en absoluto, a Hegel; por lo tanto, *en este aspecto*, no le presentan ninguna antítesis. Y esto quiere decir que habrá de fallar la síntesis del señor Mijailovski, aun cuando nuestro autor no se limita a repetir el pensamiento del diácono.

A juicio del señor Mijailovski, aseverar que la filosofía, o sea, las concepciones de los hombres, no explica su historia, se pudo haber

hecho tan sólo en la Alemania de la década del 40, cuando aún no se vislumbraba la sublevación contra el sistema hegeliano. Ahora vemos que tal opinión se basa, en el mejor de los casos, solamente sobre "Lewis".

Pero hasta qué punto "Lewis" instruye mal al señor Mijailovski con respecto al curso del pensamiento filosófico en Alemania, lo muestra, además de lo mencionado anteriormente, también la siguiente circunstancia. Nuestro autor cita, entusiasmado, la conocida carta de Bielinski, en la que éste saluda a la "caperuza de bufón filosófica" de Hegel⁴⁰⁰. En esta carta, su autor, entre otras cosas, dice: "El destino del sujeto, del individuo, de la personalidad, es más importante que los destinos de todo el mundo y de la felicidad del emperador chino (o sea, de la "Allgemeinheit"⁴⁰¹ hegeliana)". El señor Mijailovski, con motivo de esta carta, formula muchas observaciones, pero lo que no "anota" es que Bielinski enmaraña, completamente fuera de propósito, la *Allgemeinheit* hegeliana. El señor Mijailovski, al parecer cree que esta última es lo mismo que el espíritu, la idea absoluta, pero la *Allgemeinheit* no constituye, para Hegel, siquiera un signo distintivo principal de la idea absoluta. Ella no ocupa un lugar más respetable que, por ejemplo, la *Besonderheit* o la *Einzelheit*⁴⁰². Por esta razón no se entiende tampoco porque, precisamente, la *Allgemeinheit* lleva el título de emperador chino, y se hace merecedora, no al ejemplo de las otras de sus hermanas, de un saludo cortesmente burlesco. Ello puede parecer una menudencia que, en la actualidad no es digna de atención, pero esto no es así: la *Allgemeinheit* hegeliana, malamente comprendida, impide, hasta hoy día, por ejemplo, al señor Mijailovski, comprender la historia de la filosofía alemana, y lo impide hasta tal punto que ni siquiera "Lewis" es capaz de acudir en su socorro para sacarlo del apuro

El culto de la *Allgemeinheit*, a juicio del señor Mijailovski, llevó a Hegel a la completa negación de los *derechos de la personalidad*. "No hay ningún sistema filosófico —dice— como el de Hegel que haya mostrado tan aniquilador desprecio y (¿tan?) fría crueldad ante la individualidad". (Pág. 55). Ello, tal vez, es cierto solamente según "Lewis". ¿Por qué había considerado Hegel la historia del Oriente, como el pedafío primero, *inferior*, en la evolución de la humanidad? Porque en el Oriente no estaba y hasta hoy día no está, desarrollada la *personalidad*. ¿Por qué Hegel, entusiasmado, dijo, refiriéndose a la Grecia antigua, que en su historia el hombre contemporáneo se siente, finalmente, como "en su casa"? Porque en Grecia estaba desarrollada la personalidad (la "bella personalidad", "*schöne Individualität*"). ¿Por qué Hegel habló con tanto éxtasis de Sócrates? ¿Sería por que este fue, tal vez, el primero entre los historiadores de la filosofía que hizo justicia hasta a los *sofistas*? ¿Sería porque había menospreciado a la personalidad?

El señor Mijailovski ha oído campanas, pero no sabe dónde.

Hegel, no sólo no despreció la personalidad, sino que creó el culto

a los *héroes*, íntegramente heredado posteriormente por Bruno Bauer. Para Hegel, los héroes eran un instrumento en manos del espíritu universal y, en este sentido, ellos mismos, *no fueron libres*. Bruno Bauer se sublevó contra el “*espíritu*”, liberando, así, a los “*héroes*”. Para él, los héroes del “*pensamiento crítico*” son los verdaderos demiurgos de la historia, por *oposición a la masa*, que aún cuando excita casi hasta las lágrimas a los héroes, por su ineptia y torpeza, termina, de todos modos, marchando por la senda desbrozada por la conciencia heroica. La contraposición de los *héroes a la masa*” (a la “*multitud*”) pasó de Bruno Bauer a sus ilegítimos hijos rusos, y ahora tenemos la satisfacción de contemplarla en los artículos del señor Mijailovski. Este echó en olvido su parentesco filosófico. Es algo que no merece encomio.

De este modo hemos obtenido, inesperadamente, los elementos para una nueva “*síntesis*”. El culto hegeliano a los héroes, que están al servicio del espíritu universal —la *tesis*; el culto baueriano de los héroes del “*pensamiento crítico*”, dirigidos únicamente por su “*conciencia*”—, la *antítesis*; finalmente la teoría de Marx, que concilia ambos extremos, eliminando el espíritu universal y explicando el origen de la conciencia por la evolución del medio ambiente, la *síntesis*.

Nuestros adversarios, propensos a la “*síntesis*” deben recordar que la teoría de Marx, no fue, ni mucho menos, la primera reacción *directa* contra Hegel. Esta primera reacción —superficial como resultado de su unilateralidad— fueron en Alemania las concepciones de Feuerbach y, *sobre todo de Bruno Bauer*, con quien, nuestros subjetivistas, hace mucho que debían haberse considerado emparentados.

No son pocas las otras necesidades que el señor Mijailovski ha descomedido con respecto a Hegel y a Marx en su artículo dirigido contra el señor P. Struve. La falta de espacio no nos permite enumerarlas aquí. Nos limitaremos a ofrecer a nuestros lectores la siguiente interesante tarea:

Se conoce al señor Mijailovski; se sabe su pleno desconocimiento de Hegel; se sabe su completa incomprensión de Marx; se conoce su incontenible tendencia a discurrir sobre Hegel y sobre Marx y de las relaciones mutuas entre ambos; surge la pregunta de ¿cuántos errores habrá de cometer aún el señor Mijailovski a causa de esta su tendencia?

Pero es muy poco probable que alguien logre resolver esta tarea: es una ecuación con muchas incógnitas. Hay tan sólo un medio para sustituir por cantidades *definidas* las cantidades *desconocidas*: hay que leer precisamente, con atención los artículos del señor Mijailovski y *anotar sus errores*. Es una labor, ciertamente, ni agradable, ni fácil; errores habrán muchos, si es que el señor Mijailovski *no renuncia* a su mala costumbre de discurrir sobre filosofía, sin haber consultado previamente a hombres más entendidos que él, en la materia.

No nos vamos a referir aquí a las acusaciones que el señor Mijailovski lanza contra el señor P. Struve. Por lo que se refiere a estas

acusaciones, el señor Mijailovski es, desde hoy en adelante, "propiedad" del autor de "Notas críticas acerca del problema del desarrollo económico de Rusia", y nosotros no deseamos atentar contra la propiedad ajena. Además, el señor Struve, posiblemente, nos ha de disculpar si nos permitimos hacerle dos pequeñas "observaciones".

El señor Mijailovski se ha ofendido por haberlo "arrumbado" el señor Struve con un signo de interrogación. Se ha sentido injuriado a tal extremo que, sin haberse limitado a señalar las incorrecciones en el lenguaje del señor Struve, lo imputó de "indígena" y hasta trajo a colación la anécdota de los dos alemanes, uno de los cuales dijo "strignut" y el otro lo corrigió afirmando que en ruso hay que decir "strigovat"^{402a}. ¿Qué es lo que dio motivo al señor Struve para alzar la mano armada con un signo de interrogación contra el señor Mijailovski? Sirvieron de motivo las siguientes palabras de este último: "El actual orden económico en Europa había comenzado a formarse ya, cuando la ciencia que administra este grupo de fenómenos aún no existía", etc. El signo de interrogación va acompañado a la palabra "administra". El señor Mijailovski dice: "En alemán esto, posiblemente, no sea correcto (¡qué mal: *en alemán!*), pero en ruso, le aseguro, señor Struve, ello no suscitará ningún problema en nadie y no hace falta ningún signo de interrogación". El que estas líneas escribe lleva un apellido ruso puro y posee un alma tan rusa como el señor Mijailovski, y el crítico más ponzoñoso no se decidiría a tildarlo de alemán y, sin embargo, la palabra "administra" suscita en él una duda. Y se pregunta: si se puede decir que la ciencia *administra* cierto grupo de fenómenos, tras de esto, ¿por qué no sería posible nombrar las ciencias técnicas de *Jefes de unidades especiales*? ¿No sería posible decir, por ejemplo, que la maestría de contrastar está comandando las aleaciones? A nuestro juicio, esta sería una torpeza, esto dotaría a las maestrías de una forma *demasiado militarista*, exactamente igual como la palabra *administra* dota a la ciencia de una apariencia de *burócrata*. Por consiguiente, el señor Mijailovski, no está en lo justo. El señor P. Struve, tácitamente, empuñó el signo de interrogación; no se sabe como corregiría él esta expresión desacertada del señor Mijailovski. Admitamos que comenzaría a decir "strignal". Pero de que el señor Mijailovski haya dicho varias veces "strignal", es ya, lamentablemente, un *hecho consumado*. Y, al parecer ¡no es, ni mucho menos, un indígena!

El señor Mijailovski, en su artículo armó un alboroto ridículo, con motivo de las siguientes palabras del señor Struve: "no, reconozcamos nuestra falta de cultura y vayamos a aprender del capitalismo". El señor Mijailovski quiere presentar las cosas como si estas palabras significaran "*entreguemos al trabajador, como víctima, a manos del explotador*". Al señor P. Struve le será fácil mostrar los esfuerzos vanos del señor Mijailovski, y, además, es muy probable que ya ahora lo vea todo quien leyera atentamente las "Notas críticas". Pero, de todos modos, el señor Struve se había expresado muy incautamente,

con lo que tentó a muchos simplotes y alegró a unos cuantos acróbatas. *Adelante con la ciencia, march...* diremos al señor Struve; y a los señores acróbatas les hacemos recordar que ya Bielinski, en los últimos años de su vida, cuando hacía mucho que había dado el saludo de despedida a la "*Allgemeinheit*"⁴⁰³, en una de sus cartas enunció la idea de que el futuro cultural de Rusia lo habrá de asegurar *solamente la burguesía*⁴⁰⁴. Por parte de Bielinski, esta fue también una muy torpe conminación. Pero, ¿qué es lo que había suscitado su torpeza? *La noble pasión de un occidentalista*. Igual pasión es, seguros estamos de ello, la que dio margen también a la inhabilidad del señor Struve. Armar un alboroto a raíz de este hecho, sólo se le puede permitir a quien no puede impugnar, por ejemplo, los argumentos económicos de este escritor.

También el señor Krivenko se armó contra el señor P. Struve⁴⁰⁵. Aquél tiene su propia cuenta pendiente. Había traducido, incorrectamente, un fragmento de un artículo alemán del señor P. Struve, y este se lo aprobó. El señor Krivenko se está justificando, trata de mostrar que la traducción es casi completamente fiel; pero su justificación es desacertada, sigue siendo, de todos modos, culpable por haber tergiversado las palabras de su adversario. Pero darle mucha beligerancia al señor Krivenko tampoco hay por qué, ya que está fuera de toda duda su similitud con cierto pájaro, del cual se dice: El Sirin^{405a} es un pájaro del paraíso, / Su voz en el canto es asaz vigoroso / Cuando canta para Dios alabar, / De sí mismo se suele olvidar. Cuando el señor Krivenko reprende a los "discípulos", se olvida de sí mismo. ¿Por qué, pues, lo están acosando, señor Struve?

Apéndice II

UNAS CUANTAS PALABRAS A NUESTROS ADVERSARIOS ⁴⁰⁶

Durante los últimos tiempos ha vuelto a plantearse en nuestra literatura la cuestión relativa a la senda que habrá de recorrer el desarrollo económico de Rusia. Acerca de esta cuestión se habla mucho y calurosamente, al extremo de que hasta los hombres conocidos en la vida en comunidad con el nombre de juiciosos, se muestran turbados por el exceso de la supuesta vehemencia de las partes disputantes: para qué agitarse, para qué lanzar a los adversarios desafíos soberbios y reproches amargos, para qué burlarse de ellos, dice la gente juiciosa; es una cuestión que verdaderamente tiene una inmensa importancia para nuestro país, pero justamente, por eso requiere ser discutida con serenidad, ¿no sería mejor, entonces, ponerse a examinar con sangre fría esta cuestión?

Como siempre sucedía y sigue sucediendo, la gente razonable está en lo justo y, al mismo tiempo, no lo está. Los escritores que pertenecen a dos campos diferentes, de los cuales cada uno —no importa lo que digan sus adversarios— aspira a defender, según el grado de comprensión, de fuerza y de posibilidades, los más importantes, los más vitales, intereses del pueblo, ¿qué motivo tienen para perturbarse y acalorarse? Al parecer, basta con plantear esta cuestión, para que, de inmediato, resolverla de una vez por todas, con ayuda de dos o tres sentencias, válidas para cualquier modelo de escrito, a saber: la tolerancia es una bellísima virtud; se sabe respetar la opinión ajena aún cuando discrepe radicalmente de la nuestra, etc... Todo ello es muy justo, y hace ya mucho que esto “se había repetido al mundo”. Pero no por eso es menos justo también que la humanidad se acaloró, se acalora y seguirá acalorándose toda vez que se trató, se está tratando y se tratará de sus intereses esenciales. Tal es ya la naturaleza del hombre, diríamos nosotros, si no supiéramos con cuánta frecuencia y cuán fuertemente se ha abusado de esta expresión. Pero eso aún no es todo. Lo principal es que la humanidad no tiene ningún motivo para deplorar esta su “naturaleza”. Ni un solo paso importante se dio en la historia sin la ayuda de la pasión que, multiplicando las fuerzas morales y refinando las capacidades intelectuales de los dirigentes, es, de por sí, una grandiosa fuerza de progreso. Con sangre

fría se suele discutir solamente los problemas sociales que no son importantes, en absoluto, de por sí, o que aún no han llegado a ser problemas *inmediatos* de un país dado y de la época dada, motivo por el cual sólo despiertan el interés de un puñado de hombres pensadores de gabinete. Y una vez que este o u otro gran problema social se haya vuelto de actualidad, despierta de inmediato las grandes pasiones, por más que los partidarios del comedimiento reclamaran serenidad.

La cuestión relativa al desarrollo económico de nuestro país, es, precisamente, este gran problema social que no puede ser discutido ahora entre nosotros con moderación, por la sencilla razón de que se ha vuelto un *problema que está en la orden del día*. Esto no quiere decir, desde luego, que tan sólo ahora la economía adquirió el valor decisivo en nuestra evolución social. Esta importancia primordial la tuvo siempre y por doquier. Pero, entre nosotros, como en todas partes, esta importancia no estaba en la conciencia de los hombres que se interesan por los asuntos sociales, razón por la cual, estos hombres concentraron la fuerza de su pasión en los problemas que afectan a la economía, solamente del modo más distante. Recordemos aunque no sea más que nuestra década del 40. Ahora es distinto. Ahora hasta los que se sublevan vehementemente contra la "estrecha" teoría histórica de Marx, tienen conciencia del valor básico y grande de la economía. Ahora todos los hombres que piensan, tienen conciencia de que todo nuestro porvenir se habrá de formar según como se resuelva la cuestión de nuestro desarrollo *económico*. De aquí que concentren en este problema toda la fuerza de su pasión, incluso los pensadores, en absoluto, "estrechos". Pero, si no nos es posible discutir ahora esta cuestión *con mesura*, podemos y debemos preocuparnos ahora por que haya ausencia de *disolución*, tanto en la definición de nuestros propios pensamientos, como también en nuestros procedimientos polémicos. Contra esta exigencia, nada, decididamente, es posible replicar. Los hombres de Occidente saben muy bien que la pasión sería excluye todo libertinaje. Entre nosotros, ciertamente, se suele suponer, a veces, que la pasión y la licencia, son hermanas carnales, pero ya es hora de que nosotros también vayamos civilizándonos.

En lo que hace a nuestro decoro literario, ya nos hemos civilizado, en apariencias, muy considerablemente, al extremo de que nuestro hombre "de avanzada", el señor Mijailovski les echa sermones a los alemanes (a Marx, a Engels, a Dühring), porque en sus polémicas se pueden hallar, supuestamente, cosas "o del todo inútiles o que llegan hasta a tergiversar la materia y que repelen por su grosería". El señor Mijailovski saca a relucir la observación de Börne de que los alemanes siempre "fueron bruscos en la controversia". "Y yo me temo —añade— que, junto a otras influencias alemanas, se haya infiltrado entre nosotros esa tradicional ordinariéz alemana, complicando aún más nuestro propio salvajismo, y la polémica se convierte así en la réplica que el conde A. Tolstoy puso en boca de la princesa

contra Potok Bogatyr: / ¡Camastrón, imbécil, rastrero ignorante! / ¡Que te retuerces como el asta de un bisonte! / Lechón, becerro, puercos, etíope / ¡Hijo de demonios, hocico mugriento! / Si no fuera porque mi pudor de virgen / No me permite proferir palabras más fuertes / No es así, gorrón, descarado, / ¡Como te habría insultado!”
 407 y 408.

No es por primera vez que el señor Mijailovski hizo referencia aquí a la indecorosa princesa tolstoyana. Más de una vez ya había aconsejado a los escritores rusos que no la imitaran en sus controversias. El consejo, ni que decir, es excelente. Lástima que nuestro mismo autor no lo siguiera siempre. Así, a uno de sus adversarios, como se sabe tildó de *crio*, a otro, de *acróbata literario*. Su controversia con el señor de la Cerda, la adornó con la siguiente acotación: “la palabra la *cerda*, de todos los idiomas europeos, sólo en el español tiene un significado definido y, que traducida al ruso, quiere decir *puerca*”.

¿Qué necesidad tuvo el autor de hacer esta acotación? Es bastante difícil comprenderlo.

“Está muy bien, ¿no es cierto?”, preguntó al respecto el señor de la Cerda. En efecto, está muy bien y totalmente al gusto de la princesa tolstoyana. Sólo que la princesa hubiera sido más franca, ya que cuando sentía ganas de insultar, profería “lechón, becerro, puercos”, etc., sin recurrir a ningún idioma extranjero para lanzar al adversario una palabra grosera.

Comparando al señor Mijailovski con la princesa tolstoyana, resulta que aquella, despreciando a los “etíopes”, a los “hijos de demonios”, etc., se vale de los epítetos, valga la expresión, paquidérmicos. El señor Mijailovski dispone, tanto de “puercas”, como de “lechones”, además de lechones muy variados, hamletizados, verdes, etc. Ello en un tanto monótono, pero no por eso menos vigoroso. En general, si del léxico ultrajante de la princesa tolstoyana, pasamos a igual léxico de nuestro sociólogo subjetivo, nos encontraremos, por supuesto, *con otro cuadro distinto de beldades vivas florecientes*, pero estas bellezas, por su vigor y expresividad, no ceden, en absoluto, a las hermosuras polémicas de la despabilada princesa. *Est modus in rebus* 409, hablando en ruso, “hay que saber dónde y cuándo terminar”, dice el señor Mijailovski. No puede haber nada más justo que esto, y nosotros, con todo el alma deploramos que nuestro venerable sociólogo lo olvide con tanta frecuencia. El señor Mijailovski podría, refiriéndose a sí mismo, exclamar trágicamente: / ... *Video meliora, probo que / Deteriora sequor!* 410.

Es de esperar, sin embargo, que con el correr del tiempo, también el señor Mijailovski vaya civilizándose, que sus buenas intenciones habrán de prevalecer “sobre nuestro propio salvajismo”, y dejará de lanzar a sus adversarios sus “puercas” y “lechones”. El señor Mijailovski mismo piensa correctamente que la *raison finit toujours par avoír raison* 411.

El público lector nuestro no aprueba ahora la controversia rigu-

rosa. Pero, en su desaprobación, confunde lo riguroso con lo grosero, mientras que en realidad, están lejos de ser una y la misma cosa. Ya Pushkin había puesto en claro la diferencia que existe entre la rigurosidad y la grosería: / Alguna injuria, por supuesto, es indecente. / No se puede escribir: "fulano de tal es un decrépito, / Un cabro con anteojos, un ruin difamador, / Malicioso e infame", porque esto marcará un personaje. / Pero podrán publicar, por ejemplo, / Que "el señor sectario ortodoxo parnasiano es / (en sus artículos) un orador de disparates, / totalmente indolente, perfectamente aburrido, / Bastante pesado y hasta necio". Aquí ya no hay un personaje, sino, simplemente un literato ⁴¹².

Si a ustedes se les ocurre, imitando el ejemplo de la princesa tolstoyana o del señor Mijailovski, motejar a sus adversarios de "puerco" o de "crio", esto "*sería una personalidad*", pero si comenzaran a probar que tal o cual sectario ortodoxo sociológico o historiosófico, o económico, en sus artículos, "obras" o "bosquejos", es totalmente aburrido, pesado y hasta... insensato, "aquí no hay una personalidad, pero simplemente un literato" esto sería una rigurosidad y no una grosería. Desde luego que podrán estar equivocados en sus juicios, y sus adversarios harían bien de poner al desnudo los errores de ustedes. Pero sólo podrán, con derecho, inculpar de una equivocación, pero no, ni mucho menos, de rigurosidad, ya que de estas mordacidades no puede prescindir el desarrollo de la literatura. Si a la literatura se le ocurriera prescindir de ellas, inmediatamente se habría convertido, según expresión de Bielinski, en una *reiteración lisonjera de lugares comunes, triviales*, cosa que la pueden desear tan sólo sus enemigos.

El juicio del señor Mijailovski acerca de la tradicional ordinariez alemana y acerca de nuestro propio salvajismo, ha sido provocado por el "interesante libro" del señor Beltov, "Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia". El señor Beltov es acusado por muchos de exceso de mordacidad. Así, por ejemplo, con motivo de su libro, el comentarista de la revista "Russkaia Mysl", decía: "Sin compartir la unilateral, a nuestro juicio, teoría del materialismo económico, estaríamos dispuestos en intereses tanto de la ciencia, como de nuestra vida social, a saludar a los representantes de esta teoría, si algunos de ellos (los señores Struve y Beltov) no hubiesen introducido en sus controversias rigurosidades excesivamente grandes, si no hubieran puesto en ridículo a los escritores, cuyas obras se han hecho merecedoras de respecto" ⁴¹³.

Esto se publicó en la misma revista que aún no hace mucho había tildado a los partidarios del materialismo "económico" de "imbéciles", y afirmaba que el libro del señor P. Struve era el producto de una erudición indigesta y de completa incapacidad de raciocinio lógico. Esta revista no gusta de las mordacidades excesivas, motivo por el cual, como ve el lector, se ha hecho eco de los partidarios del materialismo económico con gran apacibilidad. Ahora ya está dispuesta —en los intereses de la ciencia y de nuestra vida social— a saludar a los repre-

sentantes de esta teoría. ¿Para qué saludarlos? ¿Habrán hecho mucho esos “imbéciles” por la vida social? ¿Habrán ganado mucho la ciencia de la erudición no digerida y de la completa inaptitud de pensamiento lógico? A nosotros nos parece que el temor al exceso de perspicacia llevó a esta revista demasiado lejos y la obliga a decir cosas, merced a las cuales los lectores pueden sospechar que ella misma tiene incapacidad para digerir algo y cierta ineptitud de pensar lógicamente.

El señor P. Struve no emplea ningunas mordacidades (no hablamos ya de “excesivamente grandes”), y en cuanto al señor Beltov, éste las emplea, pero solamente del género, del cual Pushkin, seguramente, habría dicho que afectan únicamente a los literatos y, por tanto, es permitido echar mano de ellas. El comentarista de la revista supone que las obras de los escritores, de los cuales el señor Beltov se está burlando, son dignas de respeto. Bien, y qué, ¿si está convencido de lo contrario? ¿Qué? si las “obras” de estos señores le parecen, tanto aburridas, pesadas, como también, completamente faltas de contenido, y hasta muy nocivas para la actualidad, cuando la vida social que se está formando requiere nuevos esfuerzos de pensamiento de todos los que no contemplan al mundo, según expresión de Gogol “hurgándose las narices”. Al comentarista de “Russkaia Mysl”, le parece, posiblemente, que estos escritores son verdaderas lumbres, faros de salvamento. Bien, ¿y qué, si el señor Beltov los considera extinguidores y adormecedores? El comentarista dirá que el señor Beltov está equivocado. Está en su derecho de decirlo, pero a ésta, su opinión, la habrá de probar, y no darse por satisfecho con sólo condenar simplemente las “rigurosidades excesivamente grandes”. ¿Qué opinión le merecen al comentarista, Grech y Bulgarin? Estamos seguros de que si la hubiera emitido cierta parte de nuestra prensa la habría encontrado excesivamente perspicaz. ¿Hubiera esto significado, acaso, que el señor comentarista de “Russkaia Mysl” no tiene derecho a pronunciar francamente su opinión con respecto a la actividad literaria de Grech y Bulgarin? Nosotros, por supuesto, no situamos en la misma fila con Grech y Bulgarin a los hombres con quienes están disputando los señores P. Struve y N. Beltov. Pero, sí, preguntamos al comentarista de la revista, ¿porqué los decoros literarios permiten pronunciar una opinión mordaz acerca de Grech y Bulgarin y prohíben proceder de igual modo en relación a los señores Mijailovski y Kareiev? El señor comentarista cree, al parecer, que no existe ninguna fiera más fuerte que el gato, y que, por esta razón, el gato se merece, a diferencia de otras fieras, un trato especialmente respetuoso. Pero ya de esto, se está permitido abrigar dudas. Nosotros, por ejemplo, creemos que un gato subjetivo, es una fiera no sólo no fuerte, sino incluso que se está degenerando muy considerablemente, y que, por tal motivo, no es merecedor de ningún respeto especial. Estamos dispuestos a discutir con el comentarista, pero, antes de iniciar la discusión, le solicitamos que se elucide, pero muy bien, la diferencia que, sin duda alguna, existe entre la *mordacidad de un juicio*, y la *grosería de una expresión literaria*. Los señores Struve y Beltov emitieron un juicio que a

muchísimos les puede parecer riguroso. Pero, ¿se había permitido, acaso, alguno de ellos recurrir, en defensa de sus opiniones, al género de injurias, a la que recurrió, más de una vez, en sus contiendas literarias, el señor Mijailovski, este auténtico *Miles Gloriosus*^{413a} de nuestra literatura de "vanguardia"? Ninguno de ellos se lo permitió, y el mismo comentarista de la revista habrá de hacerles justicia, si es que desea profundizar con respecto a la diferencia que acabamos de señalar, entre un juicio perspicaz y una expresión grosera.

A propósito con respecto al comentarista de "Russkaia Mysl". Dice: "El señor Beltov, a lo menos, sin grandes cumplidos, llena de acusaciones a tal o cual escritor que habla de Marx sin haber leído sus obras, o que condena la filosofía hegeliana, sin haberse informado de ella de un modo independiente, etc. Ello no le impide, desde luego, a él mismo cometer errores y, sobre todo, en los problemas esenciales. Y el señor Beltov, al hablar precisamente de Hegel, dice un perfecto disparate: *Si las ciencias naturales contemporáneas* —leemos en la página 86 del mencionado libro— *a cada paso vienen corroborando el pensamiento de Hegel acerca de la transformación de la cantidad en calidad, ¿se puede decir entonces que ellas no tengan nada en común con el hegelianismo?* Pero la desgracia, señor Beltov, está en que Hegel no había afirmado, sino probado lo opuesto: según Hegel, la calidad se transforma en cantidad". Si tuviéramos que caracterizar esta idea del señor comentarista con respecto a la filosofía de Hegel, nuestro juicio, seguramente le parecería excesivamente mordaz. Pero no sería nuestra la culpa. Podemos asegurar al señor comentarista que acerca de sus conocimientos filosóficos habían emitido juicios muy perspicaces todos los que leyeron su comentario y los que conocen, aunque no sea más que poco, la historia de la filosofía.

Por supuesto que no se puede exigir a todo periodista que tenga una formación filosófica seria, pero, sí, se le puede exigir que no se permita juzgar de las cosas que desconoce. De lo contrario siempre habrá de responder muy "mordazmente" la gente, entendida en la materia.

En la primera parte de "Enciclopedia" de Hegel, como un agregado al párrafo 108, refiriéndose a la medida, dice: "La calidad y la cantidad aún difieren entre sí y no son completamente idénticas. Como resultado de ello, estas definiciones hasta cierto punto son independientes la una con respecto a la otra, de modo que, por una parte, la cantidad puede modificarse, sin modificar la calidad objeto, pero, por la otra, su aumento o disminución, a las que el objeto está, primitivamente, indiferente, tiene un límite, rebasando el cual, la calidad se modifica. Así, por ejemplo, las diversas temperaturas del agua, al principio no ejercen ninguna influencia sobre su estado líquido y de gotas, pero al ir aumentando o disminuyendo su temperatura, llega un punto en que el estado de concatenación se modifica cualitativamente, y el agua se convierte en vapor o en hielo. Al principio parece como si el cambio de la cantidad no afectara la naturaleza sustancial del

objeto, pero tras de él se oculta algo distinto, y es que, al parecer, el cambio simple de la cantidad, inmutable para el objeto mismo, cambia su calidad”⁴¹⁴ y ⁴¹⁵.

“Pero la desgracia, señor Beltov, está en que Hegel no lo había afirmado, sino probado lo opuesto”. ¿Aún sigue pensando ahora que la “desgracia” está, precisamente, en eso, señor comentarista?⁴¹⁶ O, posiblemente, ¿ahora ha cambiado usted su opinión sobre la materia? Y si la ha cambiado, ¿dónde está la “desgracia” en la actualidad? Nosotros se lo diríamos, pero tememos que nos acuse de excesiva rigurosidad.

Repetimos, no se puede exigir de cada periodista que conozca la historia de la filosofía. Por eso, la desgracia en que cayó el comentarista de “Russkaia Mysl”, no es tan grande como puede parecer a primera vista. Pero, “*la desgracia está en que*”, esta *desgracia* del señor comentarista no es la última. Su segunda y principal desgracia es más amarga que la primera: no se había tomado el trabajo de leer primero, el libro sobre el cual escribió su comentario.

En las páginas 75-76 de su libro (pág. 62 de la presente edición) el señor Beltov cita un extracto bastante largo de la Gran Lógica de Hegel (“Wissenschaft der Logik”)⁴⁷¹. He aquí el comienzo de este extracto: “Los cambios del ser no residen solamente en que una cantidad se transforma en otra, sino también en que la calidad pasa a la cantidad y, por el contrario, etc.” (pág. 62).

Si el señor comentarista hubiera leído aunque no fuese más que este extracto no habría caído en la “desgracia”, ya que entonces no habría “afirmado” que “Hegel no lo había afirmado, sino probado lo opuesto”.

Nosotros sabemos cómo se escriben en la literatura rusa —sí, lamentablemente, no sólo en la rusa— la mayoría de los comentarios. El comentarista comienza por dar una hojeada al libro, recorriéndolo rápidamente, digamos, cada décima, vigésima página y anotando los pasajes que a él le parecen los más característicos. Después los copia, acompañándolos con una expresión de su aprobación o desaprobación: el comentarista “no llega a comprender”, “lamenta mucho” o “de todo el alma felicita”, y asunto terminado, el comentario está listo. Es fácil figurarse cuántos disparates se publican, de esta manera, sobre todo, si (como suele suceder no raras veces), el comentarista no tiene ninguna noción de la materia ¡de la que se habla en el libro que está comentando!

A nosotros ni por la mente se nos pasa aconsejar a los señores comentaristas que se deshagan *del todo* de esta mala costumbre: a un jobado, sólo el sepulcro lo puede enmendar. Pero, de todos modos, deberían cumplir su función aunque sea con un poco de mayor seriedad, allí, donde —como, por ejemplo, en la disputa relativa al desarrollo económico de Rusia— se trata de los intereses más importantes de nuestra patria. ¿Acaso también aquí habrán de seguir alegremente desorientando al público lector con sus frívolos comentarios? Hay que

saber callar a tiempo y dónde terminar, como con toda razón, había observado el señor Mijailovski.

A este último tampoco le agradan los procedimientos polémicos del señor Beltov: "El señor Beltov es un hombre de talento —dice el señor Mijailovski— y no le falta ingenio, pero lamentablemente dicho ingenio a menudo se transforma en sus manos en payasadas desagradables"⁴¹⁸. ¿Por qué en payasadas? Y, ¿a quién, exactamente, le son desagradables estas supuestas payasadas del señor Beltov?

Cuando en la década del 60, el "Contemporáneo" había puesto en ridículo, por ejemplo, a Pogodin seguramente a éste le debía haberle parecido que la revista se había entregado a unas payasadas desagradables. Y no solamente a Pogodin le pareció esto, sino a todos los que estaban habituados a admirar a este historiador moscovita. ¿Poco se había atacado entonces, entre nosotros, a los "caballeros de los alborotos"? ¿Poco se escandalizó la gente por estas "extravagancias pueriles de los rechifladores"?⁴¹⁹.

A nuestro juicio, sin embargo, el brillante ingenio de los "silbadores" jamás desembocó en desagradables payasadas, y, si la gente, ridiculizada por ellos, pensaba de otro modo, se debe tan sólo a la debilidad humana, en virtud de la cual Amos Fiodorovich Lapkin-Tiapkin encontró que fue "*demasiado largo*" la carta en la que lo trataban de "grandísimo palurdo"^{420a}.

"¡Ah, ahí lo tienen ustedes! De modo que quieren insinuar que el señor Beltov posee el ingenio de un Dobroliubov y de sus colaboradores de "El Silbato"! ¡Esto ya es el colmo!", exclaman las gentes que no "simpatizan" con los procedimientos polémicos del señor Beltov.

Aguarden un poco, señores. Nosotros no comparamos al señor Beltov con los "silbadores" de la década del 60; solamente decimos que el señor Mijailovski no es quién para juzgar de si se transforma y dónde, precisamente, se transforma, en una desagradable payasada el ingenio del señor Beltov, ¿Quién puede ser juez y parte a la vez?

Pero el señor Mijailovski no sólo reprocha al señor Beltov las "payasadas desagradables". Le lanza una acusación sumamente seria. Para que el lector pueda, con mayor facilidad, orientarse sobre qué se trata, concederemos la palabra al señor Mijailovski para que él mismo exponga la mencionada acusación:

"En uno de los artículos publicados en "Russkaia Mysl", recordé mi amistad con el difunto N. I. Sieber dando a conocer, entre otras cosas, que este venerable científico, en sus coloquios sobre los destinos del capitalismo en Rusia, empleó toda clase posible de argumentos, pero al menor peligro se escudaba al amparo del irrevocable e inapelable desarrollo dialéctico trinómico. Al citar estas mis palabras, el señor Beltov escribe: *Tuvimos la oportunidad, más de una vez, de conversar con el finado, y ni una sola vez hemos oído de él, referencias al desarrollo dialéctico; más de una vez, él mismo declaró desconocer completamente el valor de Hegel en el desarrollo de la economía más moderna. Claro está, sobre los muertos se puede descargar todo, y el*

testimonio del señor Mijailovski, ¡es irrefutable! Yo diré distinto: sobre los muertos, no siempre se puede descargar todo, y la declaración del señor Beltov es plenamente refutable...

En 1879, en la revista "Palabra" se publicó un artículo de Sieber, con el título de *La dialéctica y su aplicación a la ciencia* ⁴²⁰. Este artículo (no terminado) representa un relato, incluso casi una traducción total del libro de Engels *Herrn Dührings Umwälzung der Wissenschaft* ⁴²¹. Bien, después de haber traducido este libro y seguir *desconociendo completamente el valor de Hegel en la economía más moderna*, es bastante difícil, no solamente para Sieber, sino hasta para Potok Bogatyr en la antes citada caracterización polémica de la princesa. Esto, creo yo, lo ha de comprender el propio señor Beltov. De todos modos, citaré unas cuantas líneas del pequeño prefacio de Sieber: *El libro de Engels merece una atención especial, tanto por la conformidad y sensatez de los conceptos filosóficos y económicos sociales, citados por el libro, como también porque, para explicar la aplicación práctica del método de las contradicciones dialécticas, este libro ofrece una serie de nuevas ilustraciones y ejemplos efectivos que, no en poco, facilitan la asimilación inmediata de este modo de investigación, tan vigorosamente exaltado y a la vez tan poderosamente envilecido, de la verdad. Puede decirse que es todavía por primera vez que la llamada dialéctica, desde que existe, aparece ante la vista del lector bajo un aspecto tan realista.*

De modo, pues, que Sieber conoció la significación de Hegel en la evolución de la economía más moderna; Sieber manifestó mucho interés por el *método de las contradicciones dialécticas*. Tal es la verdad, documentalmente testimoniada y que resuelve por completo la punzante cuestión de quién es el que está mintiendo doblemente ⁴²².

Una verdad, sobre todo, una verdad documentalmente testimoniada, ¡es una cosa excelente! En interés de esta misma verdad prolongaremos un tanto más el extracto hecho por el señor Mejailovski del artículo de Sieber "La dialéctica y su aplicación a la ciencia".

Justamente a continuación de las palabras con que termina el extracto hecho por el señor Mijailovski, sigue la siguiente acotación de Sieber: "Por lo demás, nosotros, por nuestra parte, nos abstenemos de juzgar acerca de la conveniencia de este método en la aplicación a los diversos dominios de la ciencia, así mismo acerca de que si este método representa o no —en la medida en que se le puede atribuir un valor efectivo— una simple variación e incluso, un prototipo de método de la teoría de la evolución o desarrollo universal. Precisamente en este sentido último, lo considera su autor, o, cuando menos, trata de señalar su confirmación por medio de las verdades, ya alcanzadas por la teoría evolucionista, y no se puede dejar de reconocer que en algún aspecto se descubre aquí una considerable similitud".

Como vemos, el finado economista ruso, aún después de haber traducido el libro de Engels "*Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*", ⁴²³ siguió, de todos modos, ignorando el valor de

Hegel en la evolución de la economía más moderna, y hasta, en general, la utilidad de la dialéctica en la aplicación a los diversos campos del conocimiento. A lo menos, no quiso juzgar acerca de ella. Por eso formulamos la siguiente pregunta: El mismo Sieber que, en general, no se decidía a juzgar acerca de la aptitud de la dialéctica, ¿sería verosímil que, en sus discusiones con el señor Mijailovski, “al menor peligro se escudara al amparo del irrevocable e inapelable desarrollo dialéctico”? ¿Por qué, precisamente y tan sólo en estos casos, modificara su habitual opinión indecisa en cuanto a la dialéctica se refiere? ¿No sería por haber sido para él demasiado grande el “peligro” de verse derrotado por su tremendo adversario? ¡Es poco probable que este sea el motivo! Cualquier otro, posible; pero Sieber, que poseía conocimientos muy serios, es apenas creíble que viera un “peligro” en un tal adversario.

En efecto, ¡es una excelente cosa la verdad, documentalmente certificada! El señor Mijailovski está completamente en lo justo al decir que esta verdad resuelve plenamente la picante cuestión de quién es que está mintiendo doblemente!

Pero si el “espíritu ruso”, encarnado en la persona de alguien, recurre a la tergiversación de la verdad, no se da por satisfecho con tergiversarla una sola vez doblemente; por el difunto Sieber la falsea *dos veces*: una vez, cuando asegura que Sieber se escudaba al amparo de la tríada, y, la segunda vez cuando, con asombrosa desenvoltura, invoca el mismo prefacio que muestra, de un modo insuperable, que el que está en lo justo, es el señor Beltov.

¡Vamos, señor Mijailovski! ¡ah, señor Mijailovski!

“Después de haber traducido el libro de Engels *“Dührings Umwälzung”*, seguir desconociendo completamente el valor de Hegel en el desarrollo de la economía más moderna, es bastante difícil”, exclama el señor Mijailovski. ¿Tan difícil sería? A nuestro juicio, en absoluto. Habiendo traducido el mencionado libro, habría sido verdaderamente difícil que Sieber siguiera desconociendo la *opinión de Engels* (y se entiende, la de Marx) *con respecto al valor de Hegel en el desarrollo de la ciencia mencionada*. Esta opinión la conocía Sieber, cosa que de por sí se entiende, y así se desprende de su prefacio. Pero Sieber no pudo haberse dado por satisfecho con *la opinión ajena*. Siendo, como era, un científico serio, que no se fía de las opiniones ajenas, y habituado a estudiar la materia con sus primeras fuentes, Sieber, después de haber conocido la opinión de Engels con respecto a Hegel, aún no se consideró con el derecho a decir: “conozco a Hegel y su papel en la historia de desarrollo de los conceptos científicos”. Es posible que el señor Mijailovski no conciba esta modestia de un sabio; el señor Mijailovski, según sus propias palabras, “no tiene pretensiones” de conocer la filosofía de Hegel, mientras que de modo muy desparpajado está discurrendo acerca de ella. Pero, *quot licet bovi, non licet Jovi* ⁴²⁴. El señor Mijailovski, no habiendo sido toda su vida sino un folletinista despabilado, posee la desenvoltura, propia, del ofi-

cio, de los hombres de esta profesión. Pero ha olvidado la diferencia que hay entre éstos y los hombres de ciencia. En virtud de este olvido es también como se decidió a decir cosas, de las cuales se desprende claramente que cierto "espíritu", infaliblemente, "miente doblemente".

¡Vamos, señor Mijailovski! ¡Ah, señor Mijailovski!

Sí, y este venerable "espíritu", ¿tan sólo doblemente está tergiversando la verdad? Es posible que el lector recuerde el caso del "factor de florecimiento", "omitido" por el señor Mijailovski. La omisión de este "florecimiento" tiene un "importante valor", por cuanto está mostrando que la verdad había sido falseada también por "cuenta" de Engels, ¿Por qué el señor Mijailovski no despegó los labios acerca de este aleccionador suceso?

¡Vamos, señor Mijailovski! ¡Ah, señor Mijailovski!

Y, ¿saben una cosa? Pues, es posible que el "espíritu ruso" no falsee la verdad, es posible que el pobre esté diciendo la verdad más pura. Pues, para dejar fuera de toda sospecha su veracidad, no hace falta sino presuponer que Sieber, simplemente, gastara una broma al joven escritor, habiéndole asustado con la "tríada". Esta parece ser la verdad: el señor Mijailovski asegura que Sieber conocía el método dialéctico; como hombre que conocía este método, Sieber debía haber comprendido excelentemente, que la célebre tríada, para Hegel, jamás había desempeñado el papel de un argumento. El señor Mijailovski, como hombre que no conocía a Hegel, pudo haber emitido, en una conversación con Sieber, el mismo pensamiento que, posteriormente, repitiera más de una vez; de que todos los argumentos de Hegel y de los hegelianos, se habían reducido a referencias a la tríada. Ello, a Sieber, debía haberle parecido divertido, y comenzó a incomodar con la tríada su impetuoso, pero mal informado, hombre joven. Desde luego, si Sieber previera en qué deplorable situación iba a caer, con el tiempo, su interlocutor en virtud de esta chanza, se habría abstenido, absolutamente, de hacerla. Pero no pudo haberlo previsto y, por eso, se había permitido gastarle este chasco al señor Mijailovski. La veracidad de lo que acabamos de decir está fuera de toda duda, si es que nuestra presuposición es correcta. Que el señor Mijailovski trate de hurgar un poco en su memoria: pueda ser que recuerde alguna circunstancia que muestre que esta nuestra presuposición no es del todo infundida. Por nuestra parte, nos alegraríamos de todo corazón poder oír que existió tal circunstancia, que habrá de poner a salvo el honor del "espíritu ruso". Se alegraría por supuesto, también el señor Beltov.

El señor Mijailovski ¡es un gran ocurrente! Está muy disgustado con el señor Beltov, por haberse permitido éste decir que en "las recientes palabras" de nuestro sociólogo subjetivo, "la inteligencia rusa y el espíritu ruso repiten las viejas lecciones y mienten doblemente". El señor Mijailovski supone que, si bien es cierto que el señor Beltov no tiene ninguna responsabilidad por el contenido de la cita,

se le puede, de todos modos, reconocer responsable por haberla escogido. Decir solamente la rudeza de nuestros hábitos polémicos obliga a nuestro respetable sociólogo a confesarse de que tal reproche hecho al señor Beltov, sería una sutileza superflua. Pero, ¿de dónde la tomó esta "cita" el señor Beltov? La tomó de Pushkin. Eugenio Oneguín era de opinión que en todo nuestro periodismo, la inteligencia rusa y el espíritu ruso repiten lo aprendido anteriormente y están mintiendo doblemente. ¿Puede hacérselo responsable a Pushkin por esta opinión tan mordaz, de su protagonista? Hasta ahora, hasta donde llega nuestro conocimiento, nadie ha pensado que sí, aún cuando es muy verosímil que Oneguín expresase la opinión del gran poeta. Y, he aquí que el señor Mijailovski quisiera hacerle responsable al señor Beltov por no encontrar éste, en sus obras, en las del señor Mijailovski, nada más que repeticiones de viejas lecciones y "mentiras dobles". ¿A qué se debe esto?, ¿por qué no se puede emplear esta "cita" a las "obras" de nuestro sociólogo? Probablemente porque estas obras merecen ante los ojos de este sociólogo una actitud muchísimo más venerable. Pero, ello "está sujeto a ser discutido", repetiremos las palabras del señor Mijailovski.

"Aquí, en este pasaje, el señor Beltov, propiamente, no me prueba ninguna falsedad —dice el señor Mijailovski— desembuchó, simplemente, de modo que apareciera más vehemente, usando pudorosamente la cita, como hoja de parra, para cubrirse" (pág. 140). ¿Por qué, pues, "desembuchó" y no que había pronunciado su firme convicción? ¿Cuál es el sentido de la oración de "el señor Mijailovski, en sus artículos, repite las lecciones viejas y miente doblemente"? Significa que el señor Mijailovski emite tan sólo opiniones viejas, hace mucho ya refutadas en Occidente y, al emitirlas, *añade sus propios errores caseros, a los de Occidente*. Al pronunciar tal opinión sobre la actividad literaria del señor Mijailovski, ¿es absolutamente preciso cubrirse con una "hoja de parra"? El señor Mijailovski está convencido de que tal opinión, sólo puede "desembucharse" que ella no puede ser el fruto de una apreciación seria y mediatada. Pero ello está sujeto a ser discutido, diremos una vez más con sus propias palabras.

El autor de estas líneas, en forma completamente serena y meditada, sin necesidad de hacer uso de ninguna hoja de parra, declara que, de acuerdo a su convicción, *una opinión no muy elevada sobre las "obras" del señor Mijailovski, es el principio de toda sabiduría*.

Pero si, el señor Beltov, al hablar del "espíritu ruso", no prueba al señor Mijailovski ninguna falsedad, ¿por qué, entonces, nuestro "sociólogo" se tomó con esta "cita" precisamente, dando comienzo a un desgraciado incidente con Sieber? Probablemente, para aparecer más vehemente. Los procedimientos de este género, en realidad, no tienen nada de vehemente, pero hay gente a la cual esto le parece sumamente vehemente. En uno de los bosquejos de G. I. Uspenski, una burócrata riñe con el portero. Éste le lanza la palabra *infame*. "¿Como! ¿yo una infame? —vocifera la burócrata—, yo te lo he de mostrar, ten-

go un hijo que está de servicio en Polonia, etc." El señor Mijailovski, igual que la burócrata, aferrándose de una palabra suelta, levanta un clamor vehemente: "Yo miento doblemente, ustedes han osado poner en tela de juicio mi veracidad, pero a ustedes mismos yo les pruebo ahora que ¡mienten por muchos! ¡Fíjensen lo que han dicho calumniando a Sieber!" Nos fijamos efectivamente qué es lo que el señor Beltov dijo con respecto a Sieber, y vemos que dijo una auténtica verdad. *Die Moral von der Geschichte* ⁴²⁵. Es la de que la excesiva vehemencia, ni de las burócratas, ni la del señor Mijailovski, a nada bueno puede conducir.

"El señor Beltov emprendió el trabajo de mostrar que el triunfo definitivo del monismo materialista fue establecido por la llamada teoría del materialismo económico en la historia, cuya teoría se halla, al parecer, íntimamente vinculada con el *materialismo filosófico general*. Con este fin, el señor Beltov hace una excursión en la historia de la filosofía. Del grado de desordenamiento e insuficiencia de dicha excursión, se puede juzgar ya por los títulos de los capítulos, a ella dedicados: *El materialismo francés del siglo XVIII, Los historiadores franceses de la época de la Restauración, Los utopistas, La filosofía idealista alemana, El materialismo contemporáneo*" (pág.146). El señor Mijailovski vuelve a ponerse vehemente sin ninguna necesidad, y otra vez, su vehemencia a nada bueno ha de conducir. Si el señor Beltov hubiese escrito, aunque no fuera más que un breve esbozo de *historia de la filosofía*, habría sido, efectivamente, desordenada e incomprendible esta excursión, en la que se pasa del materialismo francés del siglo XVIII a los historiadores franceses de la época de la Restauración; de estos historiadores, a los utopistas, de estos últimos a los idealistas alemanes, etc. Pero justamente se trata de que el señor Beltov no escribió ninguna historia de la filosofía. Ya en la primera página de su libro declaró tener el propósito de hacer un breve esbozo de la teoría que, incorrectamente, lleva por nombre el de materialismo económico. Encontró algunos gérmenes incipientes de esta teoría entre los materialistas franceses, mostrando que dichos gérmenes, en grado considerable, fueron desarrollándose entre los historiadores especializados franceses de la época de la Restauración; luego recurrió a los hombres que, no habiendo sido historiadores de profesión, tuvieron, sin embargo, que reflexionar mucho acerca de los más importantes problemas de la evolución histórica de la humanidad, o sea, a los utopistas y a los idealistas alemanes. No enumeró, ni mucho menos a todos los materialistas del siglo XVIII, ni a todos los historiadores de la época de la Restauración, ni a todos los utopistas, ni a todos los dialécticos idealistas de esa época. Pero señaló a los principales de entre ellos, a los que más que otros, hicieron por la materia que le interesaba. Mostró que todos estos hombres, tan bien dotados y que tan grandes conocimientos tenían, estaban enredándose en contradicciones, de las cuales, la única deducción lógica fue la teoría histórica de Marx. En una palabra, *il prenait son bien où il le trouvait* ⁴²⁶. ¿Qué

es lo que se puede impugnar a tal procedimiento? Y, ¿por qué no es del agrado del señor Mijailovski?

Si el señor Mijailovski, tan sólo no echó una lectura de las obras de Engels, "Ludwig Feuerbach" y "Dührings Umwälzung"⁴²⁷, sino que —es lo principal— las *comprendió*, ha de saber la significación que en el desarrollo de las ideas de Marx y Engels tuvieron las concepciones de los materialistas franceses del siglo pasado, de los historiadores franceses de la época de la Restauración, de los utopistas y de los dialécticos idealistas. El señor Beltov acentuó esta significación tras de haber hecho una breve caracterización de las opiniones más esenciales, en este caso, de los unos y los otros, de los terceros y los cuartos. El señor Mijailovski se encoge, sospechosamente, de hombros con motivo de esta caracterización; el plan del señor Beltov no le agrada. A esto anotaremos que todo plan es bueno, si con su ayuda el autor logra su objetivo. Y que el objetivo del señor Beltov fue logrado, no lo niegan, según tenemos conocimiento, ni sus adversarios.

El señor Mijailovski prosigue:

"El señor Beltov habla, tanto de los historiadores franceses, como de los "utopistas", valorando a unos y a otros, en la medida de la comprensión o incomprensión de estos últimos por la economía, en tanto que fundamento del edificio social. Sin embargo, de un modo extraño, no se acordó, en absoluto, en este caso, de Louis Blanc, aún cuando solamente el prefacio de éste en su "Histoire de dix ans"⁴²⁸ basta para concederle un lugar de honor en las filas de los primeros maestros del llamado materialismo económico. Claro está este prefacio contiene mucho con lo cual el señor Beltov no puede estar de acuerdo, pero allí se menciona, tanto la lucha de clases, como su caracterización por los signos económicos, refiriéndose a la economía, como resorte oculto de la política, y, en general, mucho que, *posteriormente*, entró a formar parte de la doctrina, tan fervorosamente defendida por el señor Beltov. Anoto, por eso, esta laguna, primero porque ella, en sí, es sorprendente y sugiere ciertos objetivos colaterales que el señor Beltov se habría propuesto y que no tienen nada en común con la imparcialidad" (pág. 150).

El señor Beltov mencionó a los *antecesores* de Marx, en cambio, Louis Blanc fue más bien su *coetáneo*. Es cierto que la "Histoire de dix ans" apareció en un momento en que las concepciones históricas de Marx aún no estaban definitivamente formadas. Pero, este libro no pudo haber tenido ninguna influencia un tanto decisiva sobre la suerte de dichas concepciones, debido a que el punto de vista de Louis Blanc, en cuanto el resorte interno del desarrollo social se refiere, no encerraba, decididamente, nada nuevo, comparado con las opiniones, por ejemplo, de Augusto Thierry o Guizot. Es completamente justo que allí Blanc "menciona, tanto la lucha de clases, refiriéndose a su caracterización por los signos económicos, como también a la economía, etc.". Pero todo esto ya lo habían mencionado tanto Thierry, como Guizot y también Mignet, como, de modo irrefutable, lo mostró el señor

Beltov. Guizot, que había sustentado el punto de vista de la lucha de clases, simpatizaba con la lucha que la burguesía libraba contra la aristocracia, pero mantenía una actitud sumamente hostil ante la lucha que, en su época, la clase obrera ya había comenzado a librar contra la burguesía. Louis Blanc *simpatizó* con esta lucha ⁴²⁰. [En este punto discrepaba con Guizot. Pero esta divergencia no fue esencial, en absoluto; ella no aportó nada nuevo a las opiniones de Louis Blanc respecto a la "economía, como resorte oculto de la política."] ⁴³⁰.

Louis Blanc, al igual que Guizot, hubiera dicho que las constituciones políticas tienen sus raíces en el modo social de vida de la nación, y que este modo social está determinado, en últimas instancias, por las relaciones patrimoniales. Pero, ¿de dónde nacen las relaciones patrimoniales?, esto Louis Blanc lo sabía tan poco como Guizot. Es por eso que Louis Blanc, igual que Guizot, pese a su "economía", se veía obligado a retornar al *idealismo*. Que en sus opiniones filosófico-históricas fue un idealista, lo sabe cualquiera, aún el que no haya estudiado en un seminario ⁴³¹.

En la época de la aparición de "*Histoire de dix ans*", el problema palpitante de la ciencia social que fue resuelto "*posteriormente*" por Marx fue el referente al *origen de las relaciones patrimoniales*. Louis Blanc nada nuevo dijo con respecto a este problema. Es natural presuponer que este, precisamente, fue el motivo por que el señor Beltov no dijera nada acerca de Louis Blanc. Pero el señor Mijailovski prefiere insinuar, en esta ocasión, ciertos objetivos colaterales. *¡Chacun a son goût!* ⁴³².

A juicio del señor Mijailovski, la excursión del señor Beltov en el dominio de la historia de la filosofía "está aún más floja de lo que se podía pensar, a juzgar por los (antes enumerados) títulos". ¿Por qué lo es así? He aquí el porqué. El señor Beltov escribe que "Hegel calificó de opinión metafísica la de los pensadores —indiferentemente de que si eran idealistas o materialistas— que, al no saber comprender el proceso de desarrollo de los fenómenos, sin querer se los imaginan y se los presentan a los demás, como estagnados, inconexos, incapaces de pasar los unos a los otros. A esta opinión, Hegel contrapuso la *dialéctica* que estudia los fenómenos, precisamente, en su desarrollo, y, por consiguiente, en sus conexiones mutuas". El señor Mijailovski, con este motivo, acota ponzoñosamente: "El señor Beltov se considera un entendido en la filosofía de Hegel. Me sentiré feliz de poder aprender de él, como de cualquier otra persona bien informada, y en la primera oportunidad, le rogaré al señor Beltov que me muestre en las obras de Hegel, el pasaje de dónde sacó esta definición, supuestamente hegeliana, de "la opinión metafísica." Me atrevo a afirmar que no me lo va poder mostrar. Para Hegel, la metafísica fue la teoría de la esencia absoluta de las cosas, que rebasaba los marcos de la experiencia y de la observación de la substancia oculta de los fenómenos. . . A esta definición, supuestamente hegeliana, el señor Beltov no la tomó de Hegel, sino de Engels (en esta misma obra polémica contra el libro

de Dühring), quien, de un modo completamente arbitrario, separó la metafísica, de la dialéctica, por el signo de la inmovilidad o la fluidez" (pág. 147).

No sabemos cuál ha de ser la respuesta que a esto ha de dar el señor Beltov. Pero, "a la primera oportunidad", nos permitimos, sin esperar las aclaraciones de éste, contestar al respetable subjetivista.

Abrimos la primera parte de la "Enciclopedia" de Hegel, y allí, en la adición al párrafo 31 (pág. 57 de la versión rusa del señor V. Chizhov), leemos: "El pensamiento de esta metafísica no fue ni libre, ni veraz, en el sentido objetivo, puesto que no dejaba al objeto desarrollarse libremente por sí mismo y hallar él mismo sus definiciones, sino que lo tomaba como algo plasmado... Esta metafísica es un dogmatismo, puesto que, de conformidad con la naturaleza de las definiciones finitas, debía haber admitido que de dos afirmaciones contrapuestas... una, necesariamente es verdadera, y la otra, necesariamente, falsa" (párrafo 32, pág. 58, de la misma versión) ⁴³³.

Hegel habla aquí de la vieja metafísica prekantiana, que, según su ex-observación, "fue arrancada de raíz, desapareció de las filas de las ciencias" (*ist so zu sagen, mit Stumpff und Stiel ausgerottet worden, aus der Reihe der Wissenschaften verschwunden*) ⁴³⁴. A esta metafísica, Hegel contrapuso su *filosofía dialéctica*, la cual considera todos los fenómenos en su desarrollo y en su conexión recíproca, y no como plasmados y separados unos de otros por un precipicio. "Lo verdadero es solamente lo íntegro —dice— pues, se manifiesta en toda su plenitud a través de su desarrollo" ("*Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen*") ⁴³⁵. El señor Mijailovski afirma que Hegel acopló la dialéctica, también la metafísica, pero el que le ha contado esto al señor Mijailovski, no le ha explicado bien de lo que se trataba. Hegel añade el *elemento dialéctico* también el *especulativo*, en virtud de lo cual, su filosofía sigue siendo una *filosofía idealista*. Hegel, como *idealista* que era, hizo *lo mismo que todos los demás idealistas*: atribuía una significación filosófica especialmente importante a tales "resultados" (a tales conceptos) que también la vieja "metafísica" tenía en muy alto aprecio. Pero estos mismos conceptos (lo absoluto en las diversas formas de su desarrollo) aparecían en la filosofía hegeliana, merced al "elemento dialéctico", precisamente como *resultados*, y no como datos originarios. La metafísica, en la filosofía de Hegel, se disolvía en la lógica, motivo por el cual, este filósofo habría quedado muy asombrado después de escuchar que a él, pensador especulativo, lo están calificando de metafísico *ohne Weiters* ⁴³⁶. Habría dicho que los hombres que así lo califican, "*lassen sich mit Thieren vergleichen, welche alle Töne einer Musik mit durchgehört haben, an deren Sinn aber das Eine, die Harmonie dieser Töne, nicht gekommen ist*" ⁴³⁷ (su propia expresión con la que estigmatizaba a los eruditos pedantes).

Repetimos, este pensador especulativo, que desdeñó la *metafísica del entendimiento* (otra vez, su propia expresión), fue idealista y, en

este sentido, tenía su propia *metafísica de la razón*. Pero, ¿es que el señor Beltov echó en olvido esta circunstancia o no la denunció en su libro? Ni la había olvidado, ni había dejado de denunciarla. Citó del libro de Marx y Engels "Die Heilige familie"⁴³³, largos extractos, que someten a una crítica muy mordaz estos resultados "especulativos" de Hegel. Suponemos que en estos pasajes citados, queda suficientemente al desnudo la ilegitimidad de la fusión de la dialéctica, con lo que el señor Mijailovski califica de *metafísica* de Hegel. Por consiguiente, si el señor Beltov habría olvidado algo, es tal vez lo único, a saber: precisamente, en presencia de la asombrosa "despreocupación" por parte de nuestros hombres de "avanzada" por la historia de la filosofía, hubo que explicarles hasta qué grado acentuado se distinguía, en la época de Hegel, la *metafísica* de la *filosofía especulativa*⁴³⁹. Y de todo ello se desprende que en vano el señor Mijailovski se "atrevió a afirmar" lo que no es posible afirmar.

Según palabras del señor Beltov, Hegel habría calificado de metafísico, incluso el punto de vista de los materialistas que no han sabido considerar los fenómenos en su conexión mutua. ¿Es cierto eso, o no? Tómese el trabajo de leer la siguiente página, del párrafo 27, de la primera parte de la "Enciclopedia" del mismo Hegel: "La aplicación más completa y más reciente de este punto de vista en la filosofía, la hallamos en la antigua metafísica, tal como se la exponía antes de Kant. Además, solamente en relación a la historia de la filosofía, la era de esta metafísica ya había terminado; ella, en sí, pues, sigue existiendo siempre, representando el punto de vista razonable con respecto a los objetos"⁴⁴⁰. ¿Qué es un punto de vista razonable con respecto a los objetos? Es, precisamente el antiguo punto de vista metafísico sobre los objetos, opuesto al punto de vista dialéctico. Toda la filosofía materialista del siglo XVIII fue una filosofía "razonable" por esencia, a saber, no supo examinar, precisamente, los fenómenos, sino desde el punto de vista de las definiciones finitas. De que Hegel notó muy bien de este lado flaco del materialismo francés, como, en general, de toda la filosofía francesa del siglo XVIII, podrá convenirse todo el que quiera tomarse el trabajo de leer el correspondiente pasaje de la tercera parte de su "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie"⁴⁴¹. Por eso, tampoco el punto de vista de los materialistas franceses pudo dejar de considerarlo el viejo punto de vista metafísico⁴⁴². Por lo tanto, ¿está en lo justo o no el señor Beltov? ¿Parece claro que está completamente en lo justo? Y, sin embargo, tenemos al señor Mijailovski que "se atreve a afirmar"... Aquí no tiene nada que hacer, ni el señor Beltov, ni el autor de estas líneas. La desgracia del señor Mijailovski reside, precisamente, en que, habiendo entablado una controversia con los "discípulos rusos" de Marx, se atrevió a juzgar de cosas, para él del todo desconocidas.

Hombre expertísimo, ¡tu temeridad te hace trizas!

El que esté familiarizando con la filosofía, habría notado que, cuando el señor Beltov expone las opiniones filosóficas de Hegel y de

Schelling, *habla casi por doquier con las propias palabras de estos pensadores*: así, por ejemplo, su caracterización del pensamiento dialéctico representa una versión, casi literal de las anotaciones y de la primera adición al párrafo 81 de la primera parte de la "Enciclopedia"; después traduce, casi literalmente, algunos pasajes del prefacio a "*Philosophie des Rechts*"⁴⁴³, y de "*Philosophie der Geschichte*"⁴⁴⁴. Pero este hombre que tan cuidadosamente cita a toda clase de filósofos, como Helvecio, Infantín, Oscar Peschel, etc., casi ni una sola vez no señala, exactamente cuáles, obras de Schelling y de Hegel y cuáles son los pasajes de dichas obras que tiene a la vista en su exposición. ¿Por qué, pues, en este caso, se ha apartado de su regla general? A nosotros nos parece que aquí el señor Beltov ha echado mano de una argucia militar. Creemos que ha razonado de la siguiente manera: "nuestros subjetivistas proclamaron que la filosofía idealista alemana era una metafísica, dándose, con ello, por satisfechos; no la han estudiado, como lo hizo ya, por ejemplo, el autor de los Comentarios sobre Mill. Cuando yo he de señalar algunos formidables pensamientos de los idealistas alemanes, los señores subjetivistas, al no ver ninguna referencia a las obras de dichos pensadores, creerán que yo mismo fabriqué esos pensamientos o los he tomado de Engels, y comenzarán a vociferar: ¡esto está sujeto a ser discutido!, me atrevo a firmar, etc. Entonces he de poner al desnudo su ignorancia, y ¡será para destornillarse de risa!" Si el señor Beltov, efectivamente, empleó, en su polémica, este pequeño ardid militar, hay que confesar que le ha rendido un resultado insuperable: ¡el regocijo se armó, efectivamente, y no pequeño!

Pero prosigamos. "Todo sistema filosófico que afirmara —simultáneamente con el señor Beltov— que "los derechos de la razón son infinitos e ilimitados al igual que sus fuerzas", y que, por eso, había descubierto la esencia absoluta de las cosas, —sea ésta la materia o el espíritu— es un sistema metafísico... De que este sistema, además, llegara o no hasta concebir la idea del desarrollo de la esencia —que él mismo ofreció— de las cosas, y de haber llegado, asignara a este desarrollo una vía dialéctica o cualquier otra ruta, es, desde luego, muy importante para definir la ubicación de dicho sistema dentro de la historia de la filosofía, pero sin modificar su carácter metafísico" ("*Russkoie Bogatstvo*", enero, 1895, pág. 148). En cuanto se puede juzgar por estas palabras del señor Mijailovski, éste, huyendo del raciocinio metafísico, no cree que los derechos de la razón sean ilimitados. Es de esperar que, en compensación, el señor Mijailovski habrá de contar con los elogios del príncipe Meshcherski. El señor Mijailovski, evidentemente, tampoco cree que las fuerzas de la razón sean ilimitadas e infinitas. Ello puede parecer algo sorprendente de parte de un hombre que, más de una vez, venía asegurando a sus lectores, que *la raison finit toujours par avoir raison*⁴⁴⁵, a saber, con las fuerzas limitadas (y ¡hasta los derechos también!) de la razón, esta certeza es apenas probable que sea oportuna. Pero el señor Mijailovski, de todos modos habrá de decir que cree en el triunfo definitivo de la razón, tan sólo en cuanto se refiere a la vida práctica, pero que, en cambio, duda de sus fuerzas, cuando se trata del

conocimiento de la esencia absoluta de las cosas ("sea esta la materia o el espíritu"). Excelente. Pero, ¿qué clase de esencia absoluta de las cosas es ésta?

¿No sería verdad que se trata de lo que Kant dio el nombre de cosa en sí (*Ding an sich*)? Si esto es así, declaramos, categóricamente, que esta "cosa en sí" la conocemos y que su conocimiento lo debemos, precisamente, a Hegel. (¡Socorro!, piden a gritos nuestros "sensatos filósofos", pero les rogamos que no se impacienten).

"La cosa en sí misma... es el objeto al que se le ha abstraído de todo que lo hace accesible al conocimiento, de todos los elementos sensitivos, así como de todos los pensamientos definidos. Es evidente que tras de esto no resta más que una abstracción pura, un ser hueco, sólo trasladado más allá de los límites de la conciencia, que es la negación de todo lo sensitivo y de todo pensamiento definido. Pero en este aspecto es fácil hacer un razonamiento muy simple, que este *caput mortuum*⁴⁴⁶ mismo es un producto del pensamiento, constituyendo esta una mera abstracción, o un "yo" vacío, que convierte en objeto su identidad hueca. La definición negativa que se da a esta identidad abstracta, convirtiéndola en su objeto, se cuenta entre las categorías kantianas y es, asimismo, tan bien conocida como esta identidad hueca. Es, por lo tanto, de asombrarse de que se repita con tanta frecuencia que es supuestamente desconocido, cuando no hay nada más fácil que conocerlo"⁴⁴⁷ y ⁴⁴⁸.

Así, pues, repetimos que conocemos excelentemente lo qué es la esencia absoluta de las cosas, o, la cosa en sí misma. Es una abstracción hueca. Y, con esta abstracción vacía, quiere el señor Mijailovski espantar a los hombres que, orgullosamente, viene repitiendo, juntamente con Hegel, que "*von der Grösse und Macht seines Geistes kann der Mensch nicht genug denken*"⁴⁴⁹. ¡Esta es una vieja cantinela, señor Mijailovski! *¡Sie sind zu spät gekommen!*⁴⁵⁰.

Estamos seguros que las líneas que acabamos de escribir han de parecer al señor Mijailovski una vana sofistería. "Permítanme —ha de decir— en tal caso, ¿qué es lo que entiendan por interpretación materialista de la naturaleza y de la historia?" He aquí lo que entendemos.

Cuando Schelling decía que el magnetismo es la introducción de lo subjetivo en lo objetivo, fue esta una explicación *idealista* de la naturaleza; pero cuando se explica el magnetismo desde el punto de vista de la física contemporánea, se da a sus fenómenos una explicación *materialista*. Cuando Hegel, o aunque sean nuestros eslavófilos, explicaban ciertos fenómenos históricos por las peculiaridades del espíritu nacional, consideraban estos fenómenos desde un punto de vista *idealista*, pero cuando Marx explicó, pongamos por caso aunque sean, los sucesos franceses de los años 1848-1850, por la lucha de las clases dentro de la sociedad francesa, dio a estos sucesos una explicación *materialista*. ¿Está claro? Bien, ¡como no ha de serlo! Está tan claro que para no comprender lo que acabamos de decir, se necesita una buena dosis de obstinación.

“Aquí hay algo que no es así —comienza a considerar el señor Mijailovski y su pensamiento se le va por las ramas (*c'est le moment!*)⁵⁴¹—. Lange dice...” Aquí nos permitimos interrumpir al señor Mijailovski: sabemos muy bien lo que dice Lange, pero le aseguramos al señor Mijailovski que al que piensa citar como autoridad, está muy equivocado. Lange, en su “*Historia del materialismo*” olvidó de dictar, por ejemplo, la siguiente declaración tan característica de uno de los más descollantes materialistas franceses: *Nous ne connaissons que l'écorce des phénomènes* (conocemos tan sólo la corteza de los fenómenos). Otros, no menos destacados, de los materialistas franceses se pronunciaron reiteradas veces en este mismo sentido. Como ve, señor Mijailovski, los materialistas franceses aún no sabían que la cosa en sí, es solamente el *caput mortuum* de una abstracción, y sustentaban, precisamente, el punto de vista que hoy califican muchos de *punto de vista de la filosofía crítica*.

Todo esto, por supuesto, le ha de parecer al señor Mijailovski algo nuevo y hasta totalmente inverosímil. Pero por ahora no le vamos a decir a qué materialistas franceses y a cuáles de sus obras nos estamos refiriendo. Vamos a dejarlo, al señor Mijailovski “atreverse a afirmar”, primeramente, y luego platicaremos con él. Si el señor Mijailovski desea saber cómo vemos nosotros, la relación existente entre nuestras sensaciones y los objetos exteriores, le recomendaremos que lea el artículo del señor Sechenov “*El pensamiento objetivo y la realidad*”, en la recopilación “*La ayuda a los hambrientos*”. Suponemos que con nuestro célebre fisiólogo, habrá de estar completamente de acuerdo el señor Beltov, como cualquier otro discípulo, ruso o no, de Marx. Y el señor Sechenov dice lo que sigue: “Sean cuales fueran los objetos exteriores en sí mismos, independientemente de nuestra conciencia —aunque nuestras impresiones de ellos no sean sino signos convencionales—, de todos modos, a nuestra similitud o diferencia sensoriales de los signos, corresponden una similitud y diferencia reales. Dicho en otras palabras: las similitudes y las diferencias que el hombre encuentra entre los objetos que percibe con sus sentidos, son similitudes y diferencias reales”⁴⁵².

Cuando el señor Mijailovski impugne al señor Sechenov, consentiremos en reconocer lo limitado, no solamente de las *fuerzas*, sino hasta de los *derechos* también de la razón⁴⁵³.

El señor Beltov dijo que en la segunda mitad de nuestro siglo, en la ciencia, con la que por aquel entonces se había fusionado completamente la filosofía, había triunfado el monismo materialista. El señor Mijailovski acota: “me temo que se esté equivocando”. Para justificar sus temores, invoca a Lange, a juicio del cual, “*die gründliche Naturforschung durch ihre eignen Konsequenzen über den Materialismus hinausführt*”⁴⁵⁴. Si el señor Beltov se está equivocando, quiere decir que el monismo materialista no había triunfado en la ciencia. Entonces, quiere decir, que ¿los científicos, hasta hoy en día, siguen explicando la naturaleza mediante la introducción de lo subjetivo en lo objetivo

y demás sutilezas de la filosofía naturalista idealista? Mucho tememos que "se equivocase" el que ésto suponga; tanto más tememos aún, cuanto que he aquí, por ejemplo, lo que opina el *naturalista* inglés Huxley, de enorme resonancia en la ciencia.

"En nuestros días, nadie que esté a la altura de la ciencia contemporánea y que conozca los hechos, habrá de poner en duda que los fundamentos de la sicología, hay que buscarlos en la fisiología del sistema nervioso. Lo que se llama actividad del espíritu, es un conjunto de funciones cerebrales, y los materiales de nuestra conciencia, son los productos de la actividad del cerebro"⁴⁵⁵. Fíjense que esto lo está diciendo un hombre que ha pertenecido a los llamados, en Inglaterra, *agnósticos*. Huxley supone que la opinión que expresó con respecto a la actividad del espíritu, es completamente compatible con el idealismo más puro. Pero nosotros que conocemos las explicaciones de los fenómenos de la naturaleza que pueden ofrecer el idealismo consecuente, y que entendemos de dónde proviene la modestia del respetable inglés, repetimos, conjuntamente con el señor Beltov: *en la segunda mitad del siglo XIX triunfó en la ciencia el monismo materialista*.

El señor Mijailovski, ¿tal vez, conozca las investigaciones psicológicas de Sechenov? El punto de vista de este sabio fue, en otro tiempo, impugnado por Kavelin. Tememos que el finado liberal estaba muy equivocado. Pero, ¿es posible que el señor Mijailovski esté de acuerdo con Kavelin?, o, ¿es posible que se necesiten, en general, mayores aclaraciones al respecto? En tal caso las diferimos para cuando comience "a afirmar".

El señor Beltov dice que el punto de vista de la "naturaleza humana", imperante en la ciencia social antes de Marx, dio margen para "el abuso de las analogías biológicas, que, hasta hoy día, se deja sentir vigorosamente en la literatura sociológica occidental y, particularmente, en la literatura quasi-sociológica rusa". Ello da al señor Mijailovski un motivo para inculpar al autor del libro relativo al monismo histórico de clamante injusticia y poner en tela de juicio, una vez más, la integridad de sus procedimientos polémicos.

"Apelo al lector, incluso al completamente no benevolente para conmigo, pero que tenga algún conocimiento de mis trabajos, si no de todos, por lo menos de algún artículo, como por ejemplo. "El método analógico en la ciencia social", o "¿Qué es el progreso?". No es verdad que la literatura rusa esté abusando, especialmente, de las analogías biológicas; en Europa, merced a la mano diestra de Spencer, su práctica es incomparablemente mayor, sin hablar ya de la época de las analogías cómicas de Bluntschley y su hermandad. Y si en nuestro país, su difusión ha quedado limitada, sin ir más allá de algunos ejercicios analógicos del difunto Stronin ("Historia y método", "La política como ciencia") y del señor Lilienfeld ("La ciencia social del futuro"), y también, de algunos artículos periodísticos, se debe, ciertamente, a que en este terreno se ha contado también con el aporte de "mi granito de arena". Pues, nadie como yo, gastó tan-

tos esfuerzos para combatir las analogías biológicas. Y, en su tiempo, no he sufrido poco por eso, a manos de las "criaturas spencerianas". He de abrigar la esperanza de que también la actual tempestad habrá de pasar a su debido tiempo..." (págs. 145-146). Esta "letanía" lleva tal apariencia de sinceridad que, efectivamente, hasta el lector no bien predispuesto al señor Mijailovski puede pensar: "Aquí, al parecer, el señor Beltov, en su pasión polémica, ya se ha propasado demasiado". Pero esto no es exacto, y el propio señor Mijailovski lo sabe que no es cierto; y si él, sin embargo, implora, lastimosamente, ayuda del lector, lo hace, únicamente, por el mismo motivo que Tranion de Plauto se dijo para sí: *Pergam turbare porro: ita haec res postulat*⁴⁵⁶.

¿Qué es, propiamente, lo que dijo el señor Beltov? Dijo lo siguiente: "Si las claves de todo el movimiento social histórico hay que buscarlas en la naturaleza del hombre, y, si la sociedad, como con toda razón ya lo hizo notar Saint Simon, está integrada por individuos, es también la naturaleza del hombre la que debe proporcionar la clave para explicar la historia. La fisiología, en la amplia acepción de esta palabra, o sea, la ciencia que engloba también los fenómenos *síquicos* es la que se dedica al estudio de la naturaleza del individuo. Es por eso que la fisiología para Saint Simon y sus discípulos era la base de la sociología, a la que daban el nombre de física social. En las "*Opinions philosophiques, littéraires et industrielles*"⁴⁵⁷, editadas todavía en vida de Saint Simon y con su más activa participación, se ha publicado un artículo extraordinariamente interesante, pero lamentablemente no terminado, de un anónimo *doctor en medicina*, con el título de "*De la physiologie appliquee á l'amélioration des institutions sociales*" (De la fisiología en aplicación al mejoramiento de las instituciones sociales). El autor considera la *ciencia relativa a la sociedad* como una parte integrante de la "*fisiología general*", la cual, habiéndose enriquecido por las observaciones y experimentos realizados por la "*fisiología especial*" sobre individuos, "se entrega a consideraciones de orden superior". Para ella, los individuos no son sino "órganos del cuerpo social", cuyas funciones viene estudiando, al igual que la fisiología especial estudia las funciones de los individuos. La fisiología general estudia (el autor usa el término "expresa") las leyes de la existencia social, con las cuales habrán de concordar también las leyes escritas. Los sociólogos burgueses, por ejemplo, Spencer, utilizaron posteriormente la teoría referente al organismo social para sacar las deducciones más conservadoras. Pero el doctor en medicina que estamos citando es, ante todo, un *reformador*. Este estudia el "cuerpo social" con vistas a una *reorganización social*, ya que solamente la "*fisiología social*" y, la íntimamente vinculada a ella, "*higiene*" ofrecen "bases positivas", sobre las cuales se puede construir un sistema de organización social, requerida por el estado actual del mundo civilizado".

Ya de estas palabras se ve que, a juicio del señor Beltov, se puede abusar de las analogías biológicas, no solamente en el sentido del conservadorismo burgués de un Spencer, sino también en el sentido de los

planes utópicos de la reforma social. La comparación de la sociedad a un organismo, desempeña, además, un papel completamente de *segundo*, si no de *décimo orden*, a saber, no se trata de la asimilación de la sociedad a un organismo, sino de la tendencia de fundamentar la “*sociología*” sobre estas o las otras deducciones de la *biología*. El señor Mijailovski se opuso enérgicamente a la comparación de la sociedad a un organismo: en la lucha contra esta comparación existe, sin duda alguna, “*su granito de arena*”. Pero ello no es lo esencial, en absoluto. El valor esencial lo tiene la cuestión acerca de si el señor Mijailovski estimó posible o no, fundamentar la sociología sobre estas o las otras deducciones de la biología. Y, en lo que hace a este punto, no hay lugar para ninguna duda, como puede convencerse todo el que leyera, por ejemplo, el artículo “*La teoría de Darwin y la ciencia social*”. En este artículo, el señor Mijailovski dice, entre otras cosas, lo siguiente: “Bajo el título general de *La teoría de Darwin y la ciencia social*, vamos a hablar de diversas cuestiones, abordables, solubles y resolubles por la teoría de Darwin y por este o aquel de sus partidarios, cuyo número aumenta día en día. Sin embargo, nuestra fundamental tarea radica en determinar, desde el ángulo de miras de la teoría darwinista, la relación mutua entre la división fisiológica del trabajo, o sea, la división del trabajo entre los órganos dentro de los marcos de un solo individuo, y la división económica del trabajo, es decir, la división del trabajo entre los individuos enteros dentro de los marcos de la especie, de la raza, de la nación, de la sociedad. Esta tarea, desde nuestro punto de vista, se reduce a la investigación de las leyes básicas de la cooperación, esto es, del fundamento de la ciencia social”⁴³⁸. Buscar las leyes básicas de la cooperación, o sea, del *fundamento de la ciencia social*, en la biología, significa situarse en el punto de vista de los saintsimonistas franceses de la década del 20; dicho en otras palabras, “repetir las viejas lecciones aprendidas y mentir por dos”.

Aquí, el señor Mijailovski podrá exclamar: “¡Pero, en la década del 20, la teoría de Darwin aún no existía!” Pero el lector ha de comprender que aquí no se trata, en absoluto, de la teoría de Darwin, sino de la tendencia utopista —común del señor Mijailovski y de los saintsimonistas— de *emplear la fisiología para el mejoramiento de las instituciones sociales*. En el artículo que acabamos de mencionar, el señor Mijailovski se manifiesta de acuerdo con Haeckel (“Haeckel tiene completamente razón”), quien dijo que los futuros estadistas, economistas e historiadores habrán de dedicar la atención, principalmente, a la zoología comparativa, o sea, a la morfología y fisiología comparativas de los animales, si es que querrán obtener un concepto cierto acerca de su materia especializada. Digan ustedes lo que quieran, pero si Haeckel “tiene completamente razón”, es decir, si los sociólogos (y, ¡hasta los historiadores!) han de dedicar, “*principalmente*”, su atención a la morfología y a la fisiología de los animales, entonces, ¡no será posible prescindir del abuso —*en uno o en otro aspecto*— de las analogías biológicas! Y, ¿no está claro, acaso, que el punto de vista

del señor Mijailovski con respecto a la sociología es el viejo punto de vista de los saintsimonistas?

Esto es todo lo que el señor Beltov dijo. Y, en vano, el señor Mijailovski, aparenta ahora descolgarse de la responsabilidad por las ideas sociológicas de Bujartsev-Nozhin. En sus propias investigaciones sociológicas, no ha avanzado demasiado con respecto a las concepciones de su difunto amigo y maestro. El señor Mijailovski no ha comprendido en qué estriba el descubrimiento hecho por Marx, y, por eso, siguió siendo un utopista incorregible. Esta es una situación sumamente deplorable, pero solamente un nuevo esfuerzo de pensamiento sería capaz de sacar a nuestro autor de esa situación. En cambio, las súplicas lacrimosas al lector, incluyendo al completamente benévolo, no han de ayudar, en nada, el pobre "sociólogo".

El señor Beltov pronunció dos palabras en defensa del señor P. Struve. Esto sirvió de motivo a los señores Mijailovski y N.-on para "afirmar" que el señor Beltov tomó al señor Struve bajo su "protección". Nosotros hemos hablado muchísimo en defensa del señor Beltov. ¿Qué habrán de decir de nosotros los señores Mijailovski y N.-on? Considerarán, seguramente, al señor Beltov nuestro vasallo. Disculpándonos de antemano ante el señor Beltov, por habernos anticipado a sus réplicas a los señores subjetivistas, formularemos una pregunta a estos últimos: concordar con éste o con otro escritor, ¿ha de significar, forzosamente, tomarlo bajo nuestro amparo? El señor Mijailovski concuerda con el señor N.-on en algunas cuestiones actuales de la vida rusa. ¿Hemos de entender su concordancia en el sentido de que el señor Mijailovski tomó al señor N.-on bajo su tutela? O, quizás, ¿el señor N.-on patrocina al señor Mijailovski? ¿Qué habría dicho el difunto Dobroliubov si oyera este extraño lenguaje de nuestra actual literatura de "vanguardia"?

Al señor Mijailovski le parece que el señor Beltov desfiguró su teoría relativa a los héroes y la multitud. Pensamos, una vez más, que el señor Beltov está completamente en lo justo y que el señor Mijailovski, al replicarlo, hace el papel de un Tranion. Pero, antes de corroborar esta nuestra opinión, estimamos necesario decir algunas palabras sobre el comentario del señor N.-on: "*¿Qué significa pues la necesidad económica?*", aparecido en el número, correspondiente a marzo, de "Russkoi Bogatstvo".

En este comentario, el señor N.-on emplaza contra el señor Beltov dos baterías. Las examinaremos una tras la otra.

El objetivo contra el que está enfilada la primera batería es el siguiente. El señor Beltov dijo que "para resolver el problema acerca de que si Rusia habrá de atravesar o no por la ruta del desarrollo capitalista, es menester estudiar la situación efectiva de ese país, analizar su actual vida interna. Los discípulos rusos de Marx, basados en tal análisis, afirman que no existen los datos que permitan abrigar la esperanza de que Rusia habrá de abandonar pronto la vía del desarrollo capitalista". El señor N.-on repite maliciosamente: "tal análi-

sis *no existe*". ¿Será verdad que no existe, señor N.-on? Ante todo, pongámonos de acuerdo acerca de los términos que se emplean. ¿Qué es lo que ustedes entienden por *análisis*? El análisis, ¿suministra nuevos datos para formar un juicio acerca de una materia, u opera con los datos ya existentes y obtenidos por otra vía? Aún a riesgo de ser inculpados de "metafísico", nosotros sostenemos la vieja definición, según la cual, el análisis no presenta nuevos datos para formar un juicio, sino que manipula los datos ya existentes. De esta definición se desprende que los discípulos rusos de Marx, en su análisis de la vida interna rusa, pudieran no presentar ninguna observación independiente sobre esta vida, sino darse por satisfechos con el material ya recogido, por ejemplo, por la literatura populista. Si llegaran a sacar de este material una nueva conclusión, esto ya hubiera significado que habían sometido estos datos a un nuevo análisis. Ahora surge el interrogante: ¿cuáles son los datos referentes al desarrollo del capitalismo que existen en la literatura populista, y si es cierto que los discípulos rusos de Marx sacaron de dichos datos una nueva conclusión? Para responder a esta pregunta, tomemos, aunque no sea más que el libro del señor Dementiev, "*La fábrica, lo que ella da a la población y lo que toma de ella*". En este libro (página 241 y siguientes) leemos: "Nuestra industria, antes de haber adoptado la forma de la producción fabril capitalista, tal como la vemos ahora, atravesó por todas las fases de desarrollo, al igual que en Occidente... Una de las causas más poderosas que determinarían que nos quedáramos rezagados con respecto a Occidente, fue el régimen de servidumbre. Merced a este régimen, nuestra industria recorrió un período más prolongado de producción artesana y doméstica. Tan sólo a partir de 1861, el capital adquirió la posibilidad de llevar a efecto la forma de producción la cual en Occidente, casi un siglo y medio antes, había pasado, y solamente a comienzos de este año es como se inicia la caída más acelerada de la producción artesana y doméstica y su transformación en producción fabril... Pero, a lo largo de los treinta años (transcurridos desde la época de la abolición del régimen de servidumbre) todo había cambiado. Nuestra industria, habiéndose encaminado por la ruta —común con Europa Occidental— del desarrollo económico, inevitablemente, de una manera fatal, tuvo que adoptar —y ha adoptado— la misma forma de la que en Occidente se había revestido.

El otorgamiento de tierras a la masa popular, que con tanto agrado se suele invocar como prueba de la imposibilidad de existencia en nuestro país de una clase especial de obreros desposeídos de todo —clase que representa un satélite inevitable de la forma contemporánea de la industria— ha sido y sigue siendo hasta hoy día, sin duda alguna, un poderoso elemento dilatorio, pero, sin embargo, no tan poderoso ni mucho menos como suele pensarse. La muy frecuente insuficiencia de las parcelas de tierra y la plena decadencia de la economía agraria, por una parte, y las acrecentadas preocupaciones por parte del Gobierno por desarrollar la industria transformadora, como elemento necesario para el equilibrio del balance económico, por la otra, son las condicio-

nes que habían contribuido y siguen contribuyendo hasta hoy día, de un modo insuperable, a la disminución de la importancia de este afianzamiento agrario. El resultado de este estado de cosas, lo hemos visto: la formación de una clase especial de obreros fabriles clase, que, como antes, sigue llevando el nombre de "campesino", pero que no tiene casi nada en común con los campesinos labradores, que sólo, en un grado insignificante, conservaron su vínculo con la tierra, y cuya mitad, ya en la tercera generación no deja nunca la fábrica y no tiene en el campo ninguna propiedad, fuera del jurídico, pero prácticamente casi no realizable, derecho a la tierra".

Los *datos objetivos*, citados por el señor Dementiev, hablan de un modo sumamente significativo, a saber: el capitalismo, con todas sus consecuencias, viene desarrollándose aceleradamente en Rusia. A estos datos, el señor Dementiev los complementa con un razonamiento, según el cual se deduce que el ulterior movimiento de la producción capitalista puede ser detenido y que, para este fin, no hace falta sino recordar la sentencia de *gouverner - c'est prévoir*.⁴⁵⁹ (pág. 246). Los discípulos rusos de Marx someten esta conclusión del señor Dementiev a su *propio* análisis, y encuentra que, *en este caso, nada es posible detener*; que el señor Dementiev está errado al igual que toda una *multitud* de populistas que, en sus investigaciones, proporcionaron una masa de datos objetivos completamente idénticos a los que ha proporcionado el señor Dementiev⁴⁶⁰. El señor N.-on pregunta dónde está este análisis. Quiere decir, al parecer, ¿cuándo y dónde ha aparecido este análisis en la prensa rusa? A su pregunta le daremos dos respuestas enteras.

En primer término, en el libro —no del agrado del señor N.-on— del señor P. Struve hay un razonamiento muy juicioso acerca de *las fronteras de una posible intervención en la actualidad del Estado en la vida económica de Rusia*. Ese razonamiento ya es, en parte, el análisis que reclama el señor N.-on, y contra dicho análisis, el señor N.-on, nada sensato objeta, ni puede objetar.

En segundo término, ¿se acuerda el señor N.-on de la controversia que había tenido lugar, en la década del 40, entre los eslavófilos y los occidentalistas? En esta controversia, "el análisis de la vida interna rusa" también desempeñó un papel muy importante, pero en la prensa, este análisis se había ajustado casi de modo exclusivo a cuestiones puramente literarias. Existían, para ello, sus causas históricas que el señor N.-on debe, absolutamente, tomar en consideración, si es que no quiere ser reputado de pedante ridículo. ¿Dirá, acaso, el señor N.-on que estas causas no tienen ahora ninguna relación con el análisis de los "discípulos rusos"?⁴⁶¹

Los "discípulos", hasta ahora no han publicado sus propias investigaciones acerca de la vida económica rusa. Ello se explica por el tiempo extremadamente corto que la corriente a que pertenecen lleva de existencia en Rusia. Hasta ahora ha imperado en la literatura rusa la tendencia *populista*, merced a la cual, los investigadores, al comu-

nicar los datos objetivos que testimoniaban la caída de las "normas" antiguas, los hundían en las aguas de sus esperanzas "subjetivas". Pero, precisamente, la abundancia de los datos suministrados por los populistas, dio lugar a la aparición de una nueva concepción con respecto a la vida rusa. Esta nueva concepción, sin duda alguna, es la que forma la base de las nuevas observaciones independientes. Ya ahora podemos señalar al señor N-on, por ejemplo, los trabajos del señor Jarizomenov, que contradicen, muy vigorosamente, al catequismo populista, cosa que muy bien había sentido el señor V. V., quien con harta frecuencia y sin éxito, intentó impugnar al respetable investigador. El autor del libro "La economía campesina de la Rusia meridional", no es marxista, en absoluto, pero es apenas probable que el señor N-on diga que la concepción del señor Postnikov, con respecto a la actual situación, en Novorossia, de la comuna agraria y, en general, del usufructo campesino de la tierra, concuerde con la concepción populista, habitual entre nosotros.

Y, he aquí, que el señor Borodin, autor de una formidable investigación acerca del ejército de los cosacos en los Urales, ya sustenta cabalmente el punto de vista que nosotros defendemos y que tiene la desgracia de no ser del agrado del señor N-on. Nuestro periodismo populista no presta ninguna atención a esta investigación, no porque carezca de un valor intrínseco, sino únicamente, debido a que el mencionado periodismo tiene un espíritu "subjetivo" especial⁴⁶². Y cuanto más tiempo pase, tanto más habrá de estas investigaciones, señor N-on. La era de las investigaciones marxistas apenas está comenzando en Rusia⁴⁶³.

También el señor N-on se considera marxista. Se equivoca. No es sino un hijo bastardo del gran pensador. Su concepción del mundo representa el fruto de la unión ilícita de la teoría de Marx, con la del señor V. V. De la "Mütterchen"⁴⁶⁴, el señor N-on asimiló la terrología y algunos teoremas económicos, comprendidos por él, dicho sea de paso, de un modo extremadamente abstracto y, por eso, también, falso. Del "Väterchen"⁴⁶⁵ heredó la actitud utopista ante la reforma social, con ayuda de la cual, emplazó también su segunda batería contra el señor Beltov.

El señor Beltov dice que las relaciones sociales, por la propia lógica de su desarrollo, llevan al hombre a la conciencia de su esclavización por la necesidad económica. "El trabajador, el "hombre social", una vez que ha tomado conciencia de que la causa de su esclavización estriba en la anarquía de la producción, la organiza, sometiéndola, así, a su propia voluntad. Termina, entonces el reino de la necesidad y comienza el de la libertad, que resulta ser, ella misma, una necesidad". A juicio del señor N-on, todo esto es completamente justo. Pero, a las justas palabras del señor Beltov, el señor N-on hace la siguiente adición: "La tarea, por lo tanto, radica en que la sociedad, de espectador pasivo de la manifestación de la ley dada que traba el desarrollo de sus fuerzas productivas, valiéndose de las condiciones económico-materiales

existentes, encuentre el medio de someter esta ley a su dominio, imponiendo a su manifestación tales condiciones, que no sólo no traben, sino que faciliten el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo (¡fuerzas del trabajo!) de toda la sociedad, tomada en su conjunto”⁴⁶⁶.

En forma completamente desapercibida para él mismo, el señor N.-on ha sacado de las palabras “completamente justas” del señor Beltov una conclusión al máximo confusa.

El señor Beltov habla del hombre social, del conjunto de trabajadores, que, efectivamente, tiene que vencer la necesidad económica. El señor N.-on sitúa, en el lugar de *trabajadores*, la *sociedad*, que “en calidad de un íntegro productivo, no puede mantener una actitud imparcial, *objetiva*, ante el desarrollo de relaciones económico-sociales, que condenan a la mayoría de sus miembros a un empobrecimiento progresivo”.

“La sociedad en calidad de un íntegro productivo”... El “análisis” de Marx, al que, supuestamente, sigue el señor N.-on, no se había detenido ante la sociedad como un *íntegro* productivo. Marx desmembró la sociedad, de acuerdo a su verdadera naturaleza, en *clases* separadas, de las cuales cada una tiene su interés económico particular y su propia tarea. El “análisis” del señor N.-on, ¿por qué no procede de igual modo? En lugar de hablar de la tarea de los trabajadores rusos, ¿por qué el señor N.-on ha comenzado a hablar de la tarea de la sociedad en su conjunto? Esta sociedad, tomada en conjunto, habitualmente y sin fundamento alguno, se suele oponer al pueblo, resultando, así, pese a su “integridad”, tan sólo una pequeñísima parte, solamente una insignificante minoría de la población de Rusia. Cuando el señor N.-on nos asegura que esta insignificante minoría es la que organiza la producción, no podemos sino encogernos de hombros y decirnos para nosotros: esto N.-on no lo ha tomado de Marx; lo ha heredado del “Väterchen”⁴⁶⁷, del señor V.V.

Según Marx, la organización de la producción presupone una actitud consciente ante esta última por parte de los trabajadores, cuya emancipación económica ha de ser, eso, su propia obra. Según el señor N.-on, la organización de la producción presupone una actitud consciente ante esta última por parte de la sociedad. Si esto es marxismo, Marx, efectivamente, jamás fue marxista.

Pero supongamos que la sociedad, efectivamente, aparece en calidad de organizadora de la producción. ¿Qué relaciones contrae ella con los productores? *Los organiza*. La sociedad es el *héroe*; los trabajadores, la *turba*.

Nosotros preguntamos al señor Mijailovski, quien “viene afirmando” que el señor Beltov deformara su teoría relativa a los héroes y la multitud, ¿si cree, al igual que el señor N.-on, que la sociedad puede organizar la producción? Si su respuesta es afirmativa, sustentada, entonces, precisamente, el punto de vista, según el cual, la sociedad, la “*intelligentsia*”, es el héroe, el demiurgo de nuestro desarrollo histórico futuro, mientras que los millones de trabajadores, son una *turba*,

de la cual el héroe modelará lo que estime necesario de conformidad con sus ideales. Que diga, pues, ahora el lector desapasionado: ¿tuvo razón el señor Beltov, al caracterizar el punto de vista "subjetivo" con respecto al pueblo, como respecto a una turba?

El señor Mijailovski declara que él y sus correligionarios tampoco tienen nada en contra del desarrollo de la conciencia de los trabajadores. "Sólo se me ocurre —dice— que para un programa tan sencillo y tan nítido, no había para qué ascender a las nubes de la filosofía hegeliana, para descender al fondo de una bazofia hecha de lo subjetivo y lo objetivo". Pero justamente aquí está la cuestión, señor Mijailovski, que en los ojos de la gente de su modo de pensar, la conciencia de los trabajadores no puede tener la importancia que tiene en los ojos de los adversarios suyos. Desde su punto de vista, la organización de la producción, la puede realizar la "sociedad", en cambio, desde el de los adversarios de usted, tan sólo los propios trabajadores. Desde su punto de vista, la "sociedad" obra y el trabajador coopera. Desde el de los adversarios de usted, los trabajadores no cooperan, sino que, precisamente, *obran*. De por sí se entiende que los cooperadores necesitan menor grado de conciencia que los obradores, ya que hace muchísimo tiempo y muy justamente, se había dicho: "la luna tiene una aureola, el sol, otro, los astros, otras, los astros difieren entre sí por la aureola". *La actitud de usted ante los trabajadores es la misma que la de los utopistas franceses y alemanos de las décadas del 30 y del 40.* Los adversarios suyos condenan *toda actitud utopista ante los trabajadores*. Si ustedes, señor Mijailovski, conocieran mejor la historia de la literatura económica, sabrían que, para eliminar la actitud utópica ante los trabajadores, hubo necesidad de elevarse, precisamente, hasta las nubes de la filosofía hegeliana para descender después al fondo de la prosa económico-política.

Al señor Mijailovski no le agrada la palabra "trabajador"^{467a}. No ven que huele a caballerizas. Nosotros habremos de decir: cuanto más ricos, tanto más contentos. La palabra "trabajador", la habían comenzado a emplear, por primera vez, Saint Simon y sus partidarios. Desde la época de existencia de la revista "*Le Producteur*" (El Productor), o sea, a partir de 1825, esta palabra fue empleada en Europa Occidental una multitud de veces y a nadie le vino a la memoria la caballeriza. Pero tan pronto como de los trabajadores ha comenzado a hablar el *penitente hidalgo ruso*, de inmediato se acordó de las caballerizas. ¿Cómo se explica este fenómeno extraño? Probablemente, por las reminiscencias y las tradiciones del noble arrepentido.

El señor N.-on, con gran malicia, cita las siguientes palabras del señor Beltov: "aún cuando alguno de ellos (de los discípulos rusos de Marx) pueda poseer más y otro, menos extensos conocimientos económicos, aquí, empero, no se trata de la proporción de los conocimientos de las personas individuales, sino del propio punto de vista". El señor N.-on pregunta: ¿dónde fueron a parar, pues, todas las exigencias de aferrarse al suelo de la realidad, de la necesidad, de un estudio mi-

nucioso del curso del desarrollo económico? (aquí hay algo que no está claro, señor N.-on: *las exigencias de la necesidad de un estudio minucioso*). Ahora resulta que todo esto es algo de segundo orden, que lo principal, no es *la proporción de los conocimientos, sino el propio punto de vista*".

El señor N.-on, como se ve, gusta decir, de vez en cuando, algo risible. Pero le aconsejamos no olvidar el sentido común cuando desea hacer reír a la gente. De lo contrario, los que rien no estarán de su parte.

El señor N.-on no ha comprendido al señor Beltov. Trataremos de sacarlo del punto. En el mismo cuaderno de "Russkoie Bogatstvo", donde se publicó el comentario del señor N.-on, en el artículo "*¿Qué es un hombre culto?*", del señor P. Mokievski (página 33. Acotación), hemos encontrado las siguientes líneas, aleccionadoras para el señor N.-on: "Un sabio árabe dijo a sus discípulos: "Si alguien les dijera que las leyes de la matemática son erróneas, y, como prueba de su afirmación, convertirá una vara en una serpiente, no deben considerar suficientemente convincente esta prueba. Este es un ejemplo típico. Un hombre culto impugnará tal prueba, aun cuando, a diferencia del sabio, no conociera las leyes de la matemática. Dirá: la conversión de una vara en una serpiente es un milagro poco habitual, pero de dicho milagro aún no se desprende que las leyes de la matemática sean erróneas. Por otra parte, es indudable que toda la gente inculta lanzará de inmediato a los pies de tal milagrero, todas sus convicciones y creencias".

Alguno de los discípulos del sabio árabe podía haber tenido más, y otro, menos extensos conocimientos matemáticos, pero ninguno de ellos, probablemente, habría caído a los pies del milagrero. ¿Por qué? Porque cada uno de ellos había pasado por una buena escuela; porque aquí no se trataba de la extensión de los conocimientos, sino *del punto de vista*, por el cual, la conversión de una vara en una serpiente, no puede servir de refutación de las verdades matemáticas. ¿Está claro para ustedes, señor N.-on? Esperamos que así sea, puesto que se trata de una cosa del todo simple, hasta absolutamente elemental. Ahora, si lo comprenden ustedes mismos pueden darse cuenta ya, de que las palabras del señor Beltov, con respecto al punto de vista, etc. no eliminan, en absoluto, la exigencia, que él mismo planteó, de mantenerse en el terreno de la realidad.

Pero seguimos temiendo que ustedes aún no han comprendido cabalmente de qué se está tratando. Les daremos otro ejemplo. Ni Dios sabe cuántos conocimientos económicos tienen ustedes, pero, de todos modos, son mayores que los que tiene el señor V. V. Ello no obstante no les impide, sin embargo, sustentar uno y el mismo punto de vista. *Ustedes dos son utopistas*. Y cuando alguien se ponga a caracterizar los puntos de vista que a ustedes dos les son comunes, pasará por alto la diferencia cuantitativa de sus conocimientos, y dirá: la cuestión radica en el punto de vista de estos hombres, el cual lo han tomado de los utopistas del tiempo del rey que rabió.

Ahora ya ha de ser para ustedes completamente claro, señor N-on que estaban errados cuando comenzaron a decir que el señor Beltov recurrió al método subjetivo, con lo que han equivocado grandemente el golpe.

De todos modos, diremos la misma cosa pero con palabras distintas. Por mayor que sea la diferencia en la proporción de sus conocimientos, ninguno de los partidarios rusos de Marx, siguiendo fieles a sí mismo, les dará fe a ustedes, ni al señor V. V., cuando comiencen a aseverar que será cualquiera "sociedad", la que ha de organizar la producción en nuestro país. El punto de vista de los partidarios rusos de Marx les impide arrojar sus convicciones a los pies de los milagrosos sociales⁴⁶⁸.

Basta ya sobre esto, pero una vez que hemos comenzado a referirnos al método subjetivo, haremos notar con qué menosprecio lo está tratando el señor N-on. De sus palabras se deriva que el mencionado método no ha tenido ni ápice de ciencia, sino que tan sólo lo han cubierto con cierto revestimiento que, poquito a poco lo fue dotando de una apariencia "científica" externa. Esto está muy bien dicho señor N-on. Pero, ¿qué es lo que de ustedes habrá de decir su "tutor", el señor Mijailovski?

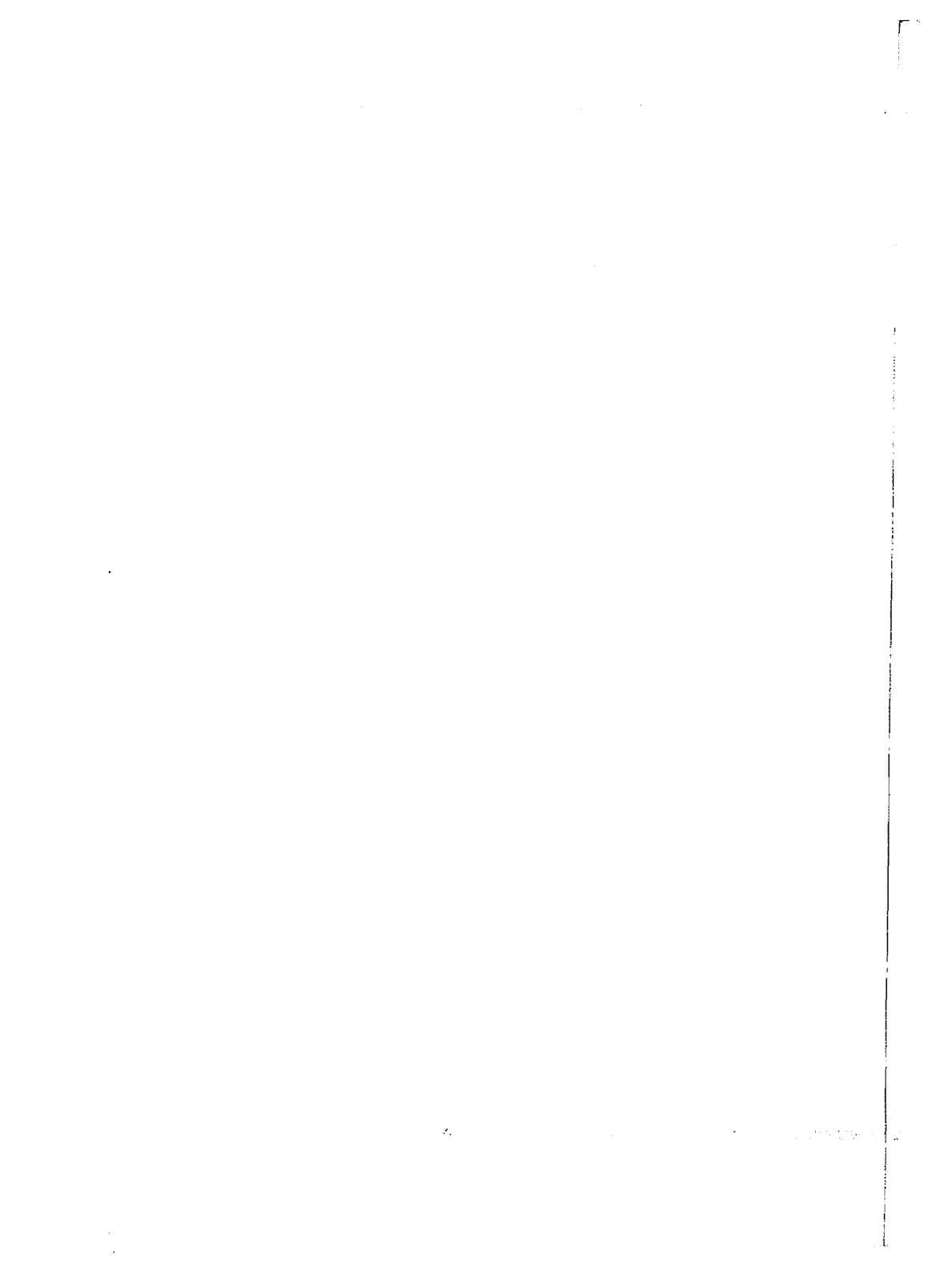
El señor N-on, en general, no anda con muchas vueltas con respecto a sus "protectores" subjetivos. Su artículo "*Apología del poder del dinero, como signo de los tiempos*"⁴⁶⁹, lleva el epígrafe "*L'ignorance est moins éloignée de la vérité que le préjugé*"⁴⁷⁰. La *vérité*⁴⁷¹, sin duda, es el propio señor N-on. Y así, efectivamente, lo dice él mismo: "Si alguien habrá de seguir, rigurosamente, el auténtico método subjetivo de investigación, puede estar completamente seguro que ha de arribar a conclusiones, si no idénticas a las que nosotros habíamos llegado por lo menos próximas a ellas" ("*Russkoie Bogatstvo*", marzo, página 54). El *préjugé*⁴⁷², es, por supuesto, el señor Struve, contra el cual, la *vérité* endereza el filo de su "análisis". Bien, y, ¿quién es esa *ignorance*⁴⁷³, que está más cerca de la verdad (o sea, del señor N-on), que el *préjugé* (o sea, el señor Struve)? Evidentemente, la *ignorance* son los actuales aliados subjetivistas del señor N-on. ¡Muy bien, señor N-on! Ha puesto justamente el dedo en la llaga de sus aliados. Pero una vez más, ¿qué dirá de ustedes el señor Mijailovski? Pues, él sí recuerda la moraleja de la conocida fábula:

Aún cuando el servicio que se nos presta en la necesidad, / lo hemos de saber apreciar, / pero no cualquiera sabe prestarlo.

Bien, parece que ¡basta ya con la polémica! Creemos no haber dejado sin respuesta las objeciones de nuestros adversarios. Y si alguna de ellas hemos omitido, habremos de volver aún, más de una vez a nuestra controversia. Quiere decir, que ya puede dejarse la pluma. Pero, antes de despedirnos, hemos de decir a nuestros adversarios dos palabras más.

Ustedes, señores, no hacen más que "gestionar" la eliminación del capitalismo. ; pero fíjense qué es lo que resulta: el capitalismo marcha avanzando, sin hacer caso de las "gestiones" de ustedes, en absoluto;

ustedes, en cambio, con sus "ideales" y sus excelentes propósitos, no se mueven del sitio. ¿Qué de bueno hay en eso? ¡Ningún provecho, ni para ustedes, ni para la gente! ¿A qué se debe esto? Se debe a que son ustedes utopistas, que están dedicados a hacer planes utópicos de reformas sociales y no ven las tareas directas y actuales que, perdonen la expresión, se plantean delante de sus propias narices. Piénsenlo mejor. Puede ser que ustedes mismos dirán que tenemos razón. Además, de esto aún habremos de platicar con ustedes. Por ahora, pues, *Dominus vobiscum* ⁴⁷⁴.



NOTAS

3 "Entre los pueblos primitivos del Centro del Brasil".

9 "Russkoie Bogatstvo", enero 1894, sec. II, pág. 98.

10 "Yo llamo opinión, al resultado de la masa de verdades y extravíos difundidos en la nación, resultado que había condicionado sus juicios, su respeto o desprecio, su amor u odio, sus propensiones y costumbres, sus defectos y méritos, en una palabra, sus hábitos. Esta es también la opinión que gobierna el mundo". *Suard, Mélanges de Littérature*, Paris, An. XII, t. III, p. 400. (*Suard, Miscelánea literaria*, Paris, año XII, t. III, pág. 400).

11 (La opinión gobierna el mundo).

12 *Suard*, t. III, pág. 401.

13 "*Essay concerning human understanding*", B. I, ch. 3; B. II, ch. 20, 21, 28 ("Ensayo sobre la razón humana", libro I, cap. 3; lib. II, cap. 20, 21, 28).

14 Esta tesis la repite más de una vez *Holbach*, en su "*Système de la Nature*" ("Sistema de la Naturaleza"). También la enuncia *Helvecio*, al decir: "Admitamos que yo había divulgado la opinión más absurda, de la cual se derivan las deducciones más repugnantes; si yo nada he cambiado en las leyes, tampoco nada cambiaré en los hábitos". ("*De l'Homme*", section VII, ch. IV). ("Acerca del Hombre", sección VII, cap. IV). *Grimm*, que durante mucho tiempo vivió entre los materialistas franceses, también la emite más de una vez en su "*Correspondance Littéraire*" ("Correspondencia literaria"), asimismo *Voltaire* que combatió a los materialistas. En su "*Philosophe ignorant*" ("Filosofía ignorante"), así como en una multitud de otras de sus obras, el "patriarca ferneyano" probó que jamás filósofo alguno influyó sobre la conducta de sus prójimos, puesto que éstos se guían en sus actos por las costumbres, y no por la metafísica.

15 ("las opiniones religiosas fueron la verdadera fuente de las calamidades del género humano")!

17 ("Grandeza y decadencia de los romanos", y "Acerca del espíritu de las leyes"). *Holbach*, en su "*Politique naturelle*" ("Política natural"), sustenta el punto de vista de la interacción entre los hábitos y la estructura del Estado. Pero, como tuvo que enfrentarse con cuestiones prácticas, este punto de vista lo encerró en un círculo vicioso: para mejorar los hábitos, hay que perfeccionar la estructura del Estado, pero, para mejorar esta última, hay que mejorar los hábitos. *Holbach* logra salir de ese círculo vicioso con ayuda del *bon prince* (buen príncipe) imaginario, deseado por todos los enciclopedistas, que, siendo una especie de *deus ex machina* (creador de milagros), resuelve la contradicción, mejorando tanto los hábitos, como la estructura del Estado.

18 ("la opinión gobierna el mundo").

20 "*Histoire des Républiques italiennes du moyen âge*", nouvelle édition, t. I, Paris, Introduction, p. p. V-VI. ("Historia de las repúblicas italianas medioevales", nueva edición, t. I, París, Introducción, pág. V-VI).

21 El título del articulo lo traducimos del francés y nos apresuramos a hacer notar que el propio articulo lo conocemos tan sólo por algunos extractos fran-

ceses que de él se hicieron. No hemos podido conseguir su original italiano, puesto que, por cuanto nos es posible saber, fue publicado solamente en una edición de las obras de Vico (1818); este artículo ya no figura en la edición de seis tomos, hecha en Milano en 1835. Además, en el caso dado, lo importante no es cómo Vico cumplió su tarea, sino cuál fue, precisamente, la tarea que se propuso.

Advertimos aquí a propósito, un reproche que probablemente estarán prontos a hacer los perspicaces críticos: "ustedes emplean, indiferentemente los términos "enciclopedistas" y "materialistas" —nos dirán— mientras que no todos los "enciclopedistas", ni mucho menos, fueron materialistas; muchos de ellos, por ejemplo, aunque no sea más que Voltaire, se opusieron vehementemente a los materialistas". Esto es exacto; pero, por otra parte, ya Hegel mostró que los enciclopedistas que se opusieron al materialismo, fueron, ellos mismos, *materialistas, pero solamente inconsecuentes* 22.

23 Había comenzado a trabajar sobre la historia de las repúblicas italianas ya en 1796.

24 ("Ensayos de historia de Francia"). Su primera edición apareció en 1821.

25 "*Essais*", *deuxième édition*, Paris 1860, p. p. 73-74. ("Ensayos", décima edición, París 1860, págs. 73-74).

26 *Ibid.*, p. p. 75-76. (Idem., págs. 75-76).

27 La lucha de los partidos religiosos y políticos en la Inglaterra del siglo XVII "ocultaba un problema social, la lucha de las diversas clases por el poder y la influencia. Ciertamente, en Inglaterra, estas clases no estaban tan rigurosamente delimitadas y tan hostiles las unas a las otras, como en los demás países. El pueblo no había olvidado que los poderosos barones lucharon no solamente por su propia, sino también por la libertad del pueblo. Los nobles rurales y los burgueses urbanos, en el curso de tres siglos, ocupaban asientos en el parlamento, a nombre de las comunidades inglesas. Pero durante el último siglo se operaron grandes cambios con respecto a la fuerza de las diversas clases de la sociedad, que no fueron acompañados de los correspondientes cambios en la estructura política... La burguesía, la nobleza rural, los granjeros y los pequeños terratenientes, muy numerosos en las aldeas de entonces, no tuvieron sobre el curso de los negocios públicos la influencia que correspondiera a la importancia de su papel social. Habían crecido, pero no habían ascendido. De aquí, que en este sector social, igual como en los otros, inferiores que aquél, apareciera un vigorosísimo espíritu de amor propio, dispuesto a aferrarse al primer pretexto casual, para manifestarse tempestuosamente". "*Discours sur l'histoire de la révolution d'Angleterre*", Berlin, 1850, p. p. 9-10. ("Discurso sobre la historia de la revolución inglesa", Berlin, 1850, págs. 9-10). Compárese los seis tomos del mismo autor que se refieren a la historia de la primera revolución inglesa, y los esbozos de vida de diversos hombres públicos de esa época. Guizot, raras veces, abandona allí el punto de vista de la lucha de clases.

28 ("Resúmenes de las revoluciones inglesas").

29 "*Dix ans d'études historiques*". ("Diez años de investigaciones históricas"), sexto tomo de las obras completas de Thierry, décima edición, pág. 66.

31 ("Historia del reinado de Jacobo segundo").

33 "*De la féodalité, des institutions de St. Louis et de l'influence de la législation de cet prince*", Paris, 1822, p. p. 76-77. ("Acerca del feudalismo en las instituciones de San Luis y acerca de la influencia de este príncipe", París, 1822, págs. 76-77).

35 "*Considerations sur l'histoire*", en IV parte del "*Producteur*". ("Discursos sobre la historia", en la parte IV del "Productor").

36 Por consiguiente, tan sólo, entre los pueblos más modernos? Esta limitación es tanto más extraña cuanto que ya los escritores griegos y romanos notaron el íntimo vínculo del modo civil y político de vida de sus países, con las relaciones agrarias. Además, esta extraña limitación no impidió a Guizot situar la caída del Imperio Romano en relación con su economía de Estado. Véase su primer "Ensayo" "*Du régime municipal dans l'empire romain au V-me siècle de l'ère chrétienne*".

(“Acerca del régimen municipal en el Imperio Romano, en el quinto siglo de la era cristiana”).

37 O sea, la posesión de la tierra tenía este u otro carácter *jurídico*, dicho en otras palabras, su posesión estaba vinculada con el mayor o menor grado de dependencia, según la fuerza y libertad del terrateniente. L. c., p. 75. (Obra citada, pág. 75).

39 “*Histoire de la conquête*”, etc., Paris, t. I, p. p. 296 et 300⁴⁵ (“Historia de la conquista”, etc., París, t. I, págs. 296 y 300).

40 (“Historia del tercer estado”).

42 Es interesante que ya los saintsimonistas notaran *este* lado fiaco de las concepciones históricas de Thierry. Así, Bazard, en el artículo antes mencionado anota que la conquista, en realidad, había ejercido sobre el desarrollo de la sociedad europea, una influencia muchísimo menor de la que cree Thierry. “Quien entienda las leyes de evolución de la humanidad, ha de ver que el papel de la conquista, es un papel completamente subordinado”. Pero, en este caso, Thierry estaba más cerca de las concepciones de su anterior maestro Saint Simon, que Bazard: Saint Simon considera la historia de la Europa Occidental, a partir del siglo XV, desde el punto de vista del desarrollo de las relaciones económicas, mientras que el régimen social del medioevo, lo explica, simplemente, como un producto de la conquista.

43 Véase “*De la féodalité*”, p. 50. (“Acerca del feudalismo”, pág. 50).

44 Véase “*De la féodalité*”, p. 212. (“Acerca del feudalismo”, pág. 212).

47 (Dejad que los acontecimientos marchen por su propio curso). Ciertamente, no siempre. A veces, los filósofos, en nombre de esta misma naturaleza, aconsejaban al “legislador, suavizar la desigualdad patrimonial”. Esta es una de las numerosas contradicciones de los enciclopedistas franceses. Pero esto, aquí no nos interesa. Lo que es importante para nosotros es solamente que esta abstracta “*naturaleza del hombre*”, en cada caso, fuera un argumento en favor de las aspiraciones completamente concretas de éstos o de los otros sectores sociales y, además, exclusivamente de la sociedad *burguesa*.

48 Grimm, “*Correspondance littéraire*”. (“Correspondencia literaria”) de agosto de 1774. Grimm, al hacer este interrogante, no hace sino repetir el pensamiento del abate Arnaud, quien lo desarrolló en un discurso pronunciado en la Academia Francesa.

50 Suard, *loc. cit.*, p. 333. (Suard, obra citada, pág. 333).

51 Helvecio, en su libro “*De l'Homme*” (“Acerca del Hombre”), tiene un detallado proyecto de una “legislación perfecta”. Sería interesante y aleccionador, en alto grado, comparar esta utopía, con las de la primera mitad del siglo XIX. Pero, lamentablemente, ni los historiadores del socialismo, ni los de la filosofía, hasta ahora, habían concebido el pensamiento de semejante confrontación. En lo que hace, especialmente, a los historiadores de la filosofía, éstos, dicho sea de paso, han tratado a Helvecio del modo más impropio. Hasta el sereno y mesurado Lange, no tiene para él otra caracterización que la del “superficial Helvecio”. El idealista absoluto, Hegel, muestra una actitud más correcta ante el materialista absoluto, Helvecio.

52 “Sí, el hombre es lo que de él hace la omnipotente sociedad, o la todopoderosa educación, tomada esta palabra última en su sentido más amplio, es decir, entendiéndolo, por ella, no tan sólo la educación escolar, o libresco, sino también la que nos dan los hombres y las cosas, los acontecimientos y las circunstancias, una educación, cuyo influjo comenzamos a sentirlo ya en la cuna y que no se paraliza ni por un instante”. (Cabet, “*Voyage en Icarie*”). (“Viaje a Icaria”), edición de 1848, pág. 402.

53 (“Esbozo de un sistema social racional”).

54 Véase “*Le Producteur*”, t. I, Paris, 1825, Introduction. (“El Productor”, t. I, París, 1825, Introducción).

55 “*Mon but est de donner une Exposition Élémentaire, claire et facilement intelligible, de l'organisation sociale, déduite par Fourier des lois de la nature humaine*”. (V. Considérant, *Destinée Sociale*, t. I, 3-me édition, Déclaration).

Il serait temps enfin de s'accorder sur ce point: est il á propos, avant de faire des lois, de s'enquérir de la véritable nature de l'homme, afin d'harmoniser la loi, qui est par elle-même modifiable, avec la nature, qui est immuable et souveraine?" "Notions élémentaires de la science sociale de Fourier, par l'auteur de la Défense du Fourierisme". (Henri Gorce, Paris, 1844, p. 35). ("Mi objetivo es el de ofrecer una representación elemental, clara y fácilmente asequible al entendimiento, acerca de la organización social, deducida por Fourier, de las leyes de la naturaleza humana" (V. Considerant, Destino Social, t. I, tercera edición, Declaración). "Ya sería tiempo, por fin, de llegar a un acuerdo sobre el siguiente punto: antes de crear las leyes, ¿no es preciso informarse de la auténtica naturaleza del hombre, para poner en concordancia esa ley que, en sí, está sujeta a cambios, con la naturaleza, que es inmutable y soberana?" "Conceptos elementales acerca de la ciencia social de Fourier", libro escrito por el autor de la Defensa del Fourierismo". (Henri Gorce, Paris 1844, pág. 35).

56 "Producteur", t. I, p. 139. ("El Productor", tomo I, pág. 139).

57 ("Subterfugios y charlatanería de las dos sectas —de Saint Simon y de Owen— que prometen la asociación y el progreso").

58 Esto ya lo hemos mostrado en relación a los historiadores de la época de la Restauración. Sería muy fácil mostrarlo también en lo que atañe a los economistas. Estos, al defender el orden social burgués, en contra de los reaccionarios y en contra de los socialistas, lo defendían precisamente, en tanto que creían era el orden que más correspondía a la naturaleza humana. Los esfuerzos para hallar una abstracta "ley de población" —partían éstos del campo socialista o del burgués— están íntimamente vinculados al concepto de la "naturaleza humana", como concepto fundamental de la ciencia social. Para convencerse de ello, basta confrontar la teoría de Malthus, que se refiere a este tema, por una parte, y la teoría de Goodwin o del autor de los Comentarios sobre J. S. Mill, por la otra⁶⁰. Tanto Malthus, como sus adversarios buscan, igualmente, una ley de población, única, absoluta. La Economía Política contemporánea ve el problema de otro modo: sabe que cada fase del desarrollo social tiene su especial ley de población. Pero, acerca de ello, hablaremos más adelante.

59 En este aspecto es extraordinariamente característico el reproche que Helvecio hace a Montesquieu: "En su libro referente a las causas de la grandeza y de la decadencia de Roma, Montesquieu no ha valorado suficientemente la significación de los accidentes felices en la historia de ese Estado. Ha caído en el error, demasiado propio de los pensadores que quieren explicarlo todo, y en el error de los científicos de gabinete que, olvidando la naturaleza de los hombres, atribuyen a los representantes del pueblo posiciones políticas inmutables y principios políticos uniformes. Mientras tanto, con mucha frecuencia, es un hombre solo el que dirige, a su antojo, las importantes asambleas, que se llaman senados" ("Pensées et réflexions", CXL, en el III tomo de "Oeuvres complètes de Helvétius", Paris MDCCXVIII). ("Pensamientos y reflexiones", CXL, en el tomo III de las "Obras completas de Helvecio", Paris MDCCXVIII). ¿No le viene a la memoria, lector, la teoría, ahora en boga en Rusia, relativa a los "héroes y la multitud"?⁶¹. Esperen; la exposición que continúa ha de mostrar más de una vez lo poco original que hay en la "sociología" rusa.

62 "Opinions littéraires, philosophiques et industrielles", Paris, 1825, p. p. 144, 145. ("Opiniones literarias, filosóficas y económicas", Paris, 1825, págs. 144, 145). Compare también "Catechisme politique des industriels" ("Catecismo político de los industriales").

63 (Lo útil, es la producción).

64 (La política... es la ciencia relativa a la producción).

65 Saint Simon lleva la concepción idealista de la historia a su último extremo. Para él, no solamente las ideas (los "principios") son la base última de las relaciones sociales, sino que, entre las ideas, el papel fundamental lo asigna a las "ideas científicas" —al "sistema científico del mundo"—, de las cuales se derivan las ideas religiosas, que, a su vez, condicionan los conceptos morales de los hombres. Este es el intelectualismo que imperaba a la vez también entre los filósofos alemanes, pero al que revestían de una forma completamente distinta.

66 Littré se ha opuesto enérgicamente a Hubbard, cuando éste señaló dicha... imitación. Atribuía a Saint Simon tan sólo la "ley de las dos fases": la teológica y la científica. Flint, al citar esta opinión de Littré, hace notar "Tiene razón al decir que la ley de las tres fases no se menciona ni en una sola de las obras de Saint Simon". (*"Philosophy of History in France and Germany"*, *Edinburgh and London, MDCCCLXXIV*, p. 158). ("Filosofía de la Historia en Francia y Alemania", Edimburgo y Londres, MDCCCLXXIV, pág. 158). A esta observación, nosotros oponemos el siguiente extracto de Saint Simon: "¿Cuál es el astrónomo, físico, químico o fisiólogo, que no sabe que, en cada rama de la ciencia, el intelecto humano, antes de pasar de las ideas netamente teológicas, a las positivas, sigue durante mucho tiempo la metafísica? El que estudiara la historia de las ciencias, ¿no se crea la firme convicción de que este estado intermedio, es útil e incondicionalmente inevitable para el tránsito?" (*"Du système industriel"*, París, MDCCCLXXI, *préface*, p. p. VI-VII). ("Acerea del sistema industrial", París, MDCCCLXXI, *prefacio*, págs. VI-VII). La ley de las tres fases tuvo tal importancia para Saint Simon, que estaba pronto a explicar por esta ley, los fenómenos netamente políticos, por ejemplo, el imperio de los "legalistas y metafísicos" durante la revolución francesa. Para Flint no habría sido difícil "descubrir" esto, si hubiese leído con atención las obras de Saint Simon. Pero, lamentablemente, es muchísimo más fácil escribir la historia científica del pensamiento humano, que estudiar el curso real de su desarrollo.

67 Este pensamiento fue tomado posteriormente y desfigurado por Proudhon, quien construyó sobre él su teoría de la *anarquía*.

68 "*L'organisateur*" ("El organizador"), pág. 119, tomo IV de las obras de Saint Simon, que forma el tomo XX de las obras completas de Saint Simon y *Enfantin*.

69 (Lo que ellos llaman el espíritu de la historia, / Es tan sólo el espíritu propio de esos señores).

70 En el artículo "Considérations sur la baisse progressive du loyer des objets mobiliers et immobiliers", "*Producteur*", t. I, p. 564 ("Consideraciones acerca de la baja progresiva del arriendo por bienes muebles e inmuebles", "El Productor", t. I, pág. 564).

71 Véase, sobre todo, el artículo "Considérations sur les progrès de l'économie politique", "*Producteur*", t. IV. ("Consideraciones acerca de los progresos de la economía política", "El Productor", t. IV).

74 Obras de N. K. Mijailovski, tomo II, segunda edición, S. Petersburgo, 1888, págs. 239-240.

76 "Nuestros rumbos", S. Petersburgo, 1893, pág. 138.

77 L. cit., págs. 9, 13, 140 y muchas otras.

78 *Idem*, págs. 143 y siguientes.

80 Los enciclopedistas del siglo XVIII también se contradecían completamente, aún cuando sus contradicciones se manifestaran en otro aspecto. Apoyaban la no intervención del Estado y, sin embargo, exigían, de vez en cuando, del legislador, una reglamentación minuciosa. Los enciclopedistas tampoco tenían claridad acerca del vínculo de la "política" (a la que consideraban como *causa*), con la economía (a la que estimaban como un *efecto*).

82 (Ideas fijas).

84 (La razón, en últimas cuentas, habrá de triunfar).

85 "*Dans un temps plus ou moins long il faut, disent les sages, que toutes les possibilités se réalisent: pourquoi désespérer du bonheur futur de l'humanité?*" ("En un futuro más o menos lejano —dicen los sabios—, todas las posibilidades han de realizarse, ¿por qué, entonces, desespérer de la futura felicidad de la humanidad?").

87 Obras de N. K. Mijailovski, t. II, segunda edición, págs. 102-103.

92 *Nikolai-on*, Esbozos de nuestra economía social desde la Reforma, San Petersburgo, 1893, págs. 322-323.

94 *Nikolai-on*, Esbozos de nuestra economía social desde la Reforma, San Petersburgo, 1893, pág. 343.

96 De conformidad con ello, también los planes prácticos del señor N. on representan una repetición casi literal de las "reivindicaciones" que, desde hace mucho ya y, por supuesto, completamente estéril, presentaron nuestros *utópicos-populistas*, por ejemplo, en la persona del señor Fugavin. "En cambio, a los objetivos y tareas finales de la actividad social y del Estado (como ven, aquí no se olvida, ni la sociedad, ni el Estado), en el terreno de la economía fabril, deben servir, por una parte, el rescate, en favor del Estado, de todos los instrumentos de trabajo, y su concesión al pueblo en usufructo provisorio, por un arriendo; por otra parte, la instauración de una organización tal de condiciones de producción (el señor Fugavin quiere decir simplemente, la producción, pero, según el hábito de todos los escritores rusos, encabezados por el señor Mijailovski, emplea la expresión "condiciones de producción", sin comprender lo que esto significa), cuya base la formarían las necesidades del pueblo y del Estado, y no los intereses del mercado, de la venta y de la competencia, como ocurre bajo la organización mercantil capitalista de las fuerzas económicas del país" (V. S. Fugavin, *El artesano en la Exposición, Moscú, 1882*, pág. 15). Que el lector compare este pasaje con el que hemos citado antes del libro del señor N. on.

98 T. I, p. 140. ("El Productor", t. I, pág. 140).

99 Acerca de esta organización, véase en "Globe"¹⁰⁰ de 1831-1832, donde hay una exposición detallada, con reformas preparatorias y transitorias.

100 "Unsere Nationalökonomie streben mit allen Kräften Deutschland auf die Stufe der Industrie zu heben, von welcher herab England jetzt die andern Länder noch beherrscht. England ist ihr Ideal. Gewiss: England siert sich gern schön an; England hat seine Besitzungen in allen Welttheilen, es weiss seinen Einfluss aller Orten geltend zu machen, es hat die reichte Handels- und Kriegsflotte, es weiss bei allen Handelstraktaten die Gegenkontrahenten immer hinters Licht zu führen, es hat die spekulativsten Kaufleute, die bedeutendsten Kapitalisten, die erfindungsreichsten Köpfe, die prächtigsten Eisenbahnen, die grossartigsten Maschinenanlagen; gewiss, England ist, von dieser Seite betrachtet, ein glückliches Land, aber — es lässt sich auch ein anderer Gesichtspunkt bei der Schätzung Englands gewinnen und unter diesem möchte doch wohl das Glück desselben von seinem Unglück bedeutend überwogen werden. England ist auch das Land, in welchem das Elend auf die höchste Spitze getrieben ist, in welchem jährlich Hunderte notorisch Hungers sterben, in welchem die Arbeiter zu Fünftausenden zu arbeiten verweigern, da sie trotz all' ihrer Mühe und eliden nicht so viel verdienen, dass sie nothdürftigleben können. England ist das Land, in welchem die Wohlthätigkeit durch die Armensteuer zum äusserlichen Gesetz gemacht werden musste. Seht doch ihr, Nationalökonomie, in den Fabriken die wankenden, gebückten und verwachsenen Gestalten, seht die bleichen, abgehärmten schwindsichtigen Gesichter, seht all' das geistige und das leibliche Elend, und ihr wollt Deutschland noch zu einem zweiten England machen? England konnte nur durch Unglück und Jammer zu dem Höhenpunkt der Industrie gelangen, auf dem es jetzt steht, und Deutschland könnte nur durch dieselben Opfer ähnliche Resultate erreichen, d. h. erreichen, dass die Reichen noch reicher und die Armen noch ärmer werden". "Triersche Zeitung", 4 Mai, 1846, reimpresso en el primer tomo de revista, publicada bajo la redacción de M. Hess, bajo el título de "Der Gesellschaftspegel. Die gesellschaftliche Zustände der civilisierten Welt", Band I, *Iserlohn und Elberfeld, 1846*. ("Nuestros economistas tienden, con todas las fuerzas, a elevar a Alemania al nivel del desarrollo industrial, desde el cual Inglaterra impera ahora sobre los demás países. Inglaterra es su ideal. Claro está: Inglaterra se siente muy satisfecha de sí misma. Inglaterra tiene sus posesiones en todas partes del mundo, sabe afirmar por doquier su influencia, es dueña de la más rica flota mercante y de guerra, sabe como infiltrar sus agentes en la concertación de los tratados comerciales; es poseedora de los comerciantes más diestros, de los más grandes capitalistas, de las cabezas con más inventivas, de los más suntuosos ferrocarriles, de los equipos técnicos más perfeccionados. Desde luego, si se ha de considerar a Inglaterra, desde este punto de vista, es un país feliz, pero existe también otro ángulo de miras, desde el cual, la felicidad de ese país, tal vez, en medida considerable, queda eclipsada

por su *desventura*. Inglaterra es, al mismo tiempo, el país, en el que la miseria ha alcanzado su límite máximo, en el que, anualmente, como es notorio, centenares de personas perecen de hambre, en el que los obreros, por decenas de miles son despedidos del trabajo, puesto que y pese a todo su trabajo y sufrimientos, no llegan a ganar lo suficiente para asegurarse una existencia de las más modestas. Inglaterra es un país en el que la beneficencia, en forma de una contribución en favor de los pobres, hubo que convenir en una *ley formalizada*. Fijense, pues, economistas, en las figuras vagabundas, encorvadas, retuertas, fijense en sus rostros pálidos, tristes, tuberculosos, fijense en toda esta pobreza espiritual y corporal y digan, ¿es que quieren, después de todo, hacer de Alemania una segunda Inglaterra? Sólo a través de la calamidad y la desventura, pudo Inglaterra llegar al actual florecimiento de la industria, y solamente por medio de *iguales* sacrificios, podría Alemania alcanzar *análogos* resultados. Dicho en otras palabras, alcanzar que los ricos sean más ricos y que los pobres se vuelvan más pobres de lo que son". ("Gaceta de Trier", del 4 de mayo de 1846)...

101 "*Sollte es den Constitutionellen gelingen, —dijo Büchner— die deutsche Regerungen zu stürzen und eine allgemeine Monarchie oder Republik einzuführen, so bekommen wir hier einen Geldaristokratismus, wie in Preinreich, un lieber soll es bleiben, wie es jetz ist*". Véase Georg Büchners *sämtliche Werke*, edit. bajo la redacción de Franzose, S. 129. ("Si los constitucionalistas logran derrocar los Gobiernos germánicos e instaurar una monarquía general o una República, tendríamos una aristocracia del dinero, igual que en Francia, y es mejor que las cosas sigan como hasta ahora". Véase Georg Büchner, *Obras completas*, ed. bajo la redacción de Franzose, pág. 122).

102 (del aborrecible interés de los mercaderes).

103 ("del pueblo de Albión" 105).

104 ("Opiniones filosóficas, literarias y económicas").

105 ("El Productor").

107 "*Considérations sur les sciences et les savants*", en el primer tomo de "Producteur". ("Consideraciones sobre las ciencias y los sabios", en el primer tomo de "El Productor", págs. 355-356).

108 Idem., pág. 304.

109 "Literatura y Vida", "Russkaia Mysl". ("Pensamiento ruso"), 1891, libro IV, pág. 195.

110 Obras de N. K. Mijailovski, t. IV, segunda edición, págs. 265-266.

111 Idem., págs. 186-187.

112 Idem., pág. 185.

113 Además, las expresiones mismas de "método objetivo", "método subjetivo" representan una inmensa confusión, cuando menos, terminológica.

114 "*Le vrai sens du système de la nature*", á Londres 1774, p. 15. ("El verdadero sentido del sistema de la naturaleza", Londres, 1774, pág. 15).

115 "*De l'Homme*", *Oeuvres complètes de Helvetius, Paris, 1818, t. II, p. 120*. ("Acercas del Hombre", *Obras completas de Helvecio, Paris, 1818, t. II, pág. 120*).

116 En la tempestad de la acción, en las olas de la vida / Yo asciendo / Yo descendo... / La muerte y el nacimiento / una mar eterna; / La vida y el movimiento / en la eterna vastedad... / Así en el telar de los tiempos perecederos / Un manto vivo tejo a los Dioses.

119 (La justicia suprema es la máxima injusticia).

121 Al señor Mijailovski le parece inconcebible este imperio eterno y omnipresente de la dialéctica; todo cambia, con excepción de las leyes del movimiento dialéctico, dice con un escepticismo malicioso. Sí, esto es precisamente así, contestamos nosotros, si quiere impugnar esta opinión, habrá de recordar que tendrá que refutar el punto de vista fundamental de las ciencias naturales contemporáneas. Para convencerse de ello, le baste con recordar las palabras de Playfair, que Lyell había tomado como epigrafa para su afamada obra "*Principles of Geology*": "*Amid the revolutions of the globe, the economy of Nature has been uniform and her laws are the only things that have resisted the general movement. The rivers and the rocks, the seas and the continents have been changed in all their parts; but the laws which direct these changes, and the rules to which they are sublaws*

which direct these changes, and the rules to which they are subject, have remained invariably the same". ("Los Principios de la Geología": "En tanto que el globo terráqueo soportó las modificaciones, la estructura de la naturaleza permaneció uniforme, y sus leyes fueron las únicas en resistir el movimiento general. Los ríos y las rocas, los mares y los continentes cambiaron en todas sus partes; más las leyes que presiden estos cambios y las normas a que éstos están subordinados, continuaron, invariablemente, unas y las mismas").

122 "*Wissenschaft der Logik*". ("Ciencia de la Lógica"), primera edición, parte I, libro I, págs. 313-314.

123 "Soñando en abrazar la profesión de abogado —relata el señor Mijailovski— con fervor, aun cuando sin seguir ningún orden, me había dedicado a la lectura de diversas obras jurídicas. Entre ellas, figuraba el Manual de Derecho Penal del señor Spasovich. En esta obra hay un sucinto resumen de los diversos sistemas filosóficos en su relación con la criminalidad. Me he quedado sorprendido, sobre todo, por la afamada triada de Hegel, en virtud de la cual, la pena va llegando a ser, de modo tan gracioso, la reconciliación de la contradicción existente entre el derecho y el delito. Ya se sabe lo seductivo que es esta fórmula trinómica de Hegel en sus más variadas aplicaciones... no es de extrañarse que me cautivara en el Manual del señor Spasovich. No es de asombrarse que posteriormente sintiera atracción, tanto de Hegel, como de muchos otros...". ("Russkaia Mysl", 1891, libro III, sec. II, pág. 188). Lástima, mucha lástima, que el señor Mijailovski no señalara las proporciones en que había dado satisfacción a ésta su atracción "de Hegel". A juzgar por todo lo que se ve, no había avanzado muy lejos en este aspecto.

124 El señor Mijailovski asevera que el finado N. Sieber, al probar, en sus discusiones con él, lo inevitable del capitalismo en Rusia, "empleó toda clase posible de argumentos, pero al menor peligro se escudaba al amparo del irrevocable e inapealable desarrollo dialéctico trinómico". ("Russkaia Mysl", 1892, libro VI, sec. II, pág. 196). También asegura que toda la profecía de Marx —como él se expresa— con respecto al desenlace del desarrollo capitalista, se apoya tan sólo en la "triada". En lo que concierne a Marx, hablaremos más adelante, pero en cuanto a Sieber se refiere, haremos constar que nosotros tuvimos la oportunidad, más de una vez, de conversar con el finado, y ni una sola vez hemos oído de él referencias al "desarrollo dialéctico". Más de una vez él mismo declaró desconocer completamente el valor de Hegel en el desarrollo de la economía más moderna. Claro está, sobre los muertos se puede descargar todo, y, por eso, el testimonio del señor Mijailovski es irrefutable.

126 Véase su "*System der erworbenen Rechte*", zweite Auflage, Leipzig, 1880, *Vorrede*, S. S. XII-XIII. ("Sistema de los derechos adquiridos", segunda edición, Leipzig, 1880, Prefacio, págs. XII-XIII).

127 (De ti están difundiendo fábulas).

128 Chernishevski: "Esbozos del período gogoliano de la literatura rusa". San Petersburgo, 1892, págs. 253-259. En una acotación especial, el autor de los "Esbozos", aclara excelentemente, qué es, propiamente, lo que denota este examen de todas las circunstancias de las cuales depende un fenómeno dado. Citamos aquí también ésta, su acotación. "Por ejemplo: una lluvia, ¿es un bien, o un mal? Esta pregunta es abstracta; es imposible contestarla de una manera definida, a veces una lluvia reporta utilidad, a veces, aun cuando más raramente, ella causa un daño; hay que hacer la pregunta en forma más determinada: Después de haber finalizado la siembra del trigo, en el curso de cinco horas ha llovido fuertemente, esta lluvia, ¿fue útil para el trigo? Sólo aquí, la respuesta es clara y tiene sentido: "esta lluvia fue muy útil". "Pero en el mismo verano, cuando llegó el momento de la recolección del trigo, toda una semana llueve torrencialmente, ¿esta lluvia es útil para el trigo?" También aquí cabe una respuesta clara y justa: "No, esta lluvia fue dañina". Exactamente igual se resuelven todas las cuestiones en la filosofía hegeliana. "La guerra, ¿es perniciosa o benéfica?". En general no es posible contestar a esta pregunta de una manera terminante: es menester saber de qué guerra se está tratando; todo depende de las circunstancias del tiempo y del lugar. Para los pueblos salvajes, el daño de la guerra es menos sensible, siendo más palpable

su utilidad; para los pueblos cultos, la guerra suele ocasionar menos utilidad y más daño. Pero, por ejemplo, la guerra de 1812 fue una guerra de salvación para el pueblo ruso; la batalla de Maratón¹²⁹ fue el suceso más benéfico en la historia de la humanidad. Tal es el sentido que tiene el axioma "no existe ninguna verdad abstracta; la verdad es siempre concreta"; el concepto acerca de un objeto es concreto cuando éste está representado con todas sus cualidades y peculiaridades y en las condiciones en las cuales existe, y no abstraído de estas condiciones y de sus particularidades vivas (como suele representarlo el pensamiento abstracto, cuyo juicio, por este motivo, carece de sentido para la vida real)"¹³⁰.

133 "Russkoie Bogatstvo", 1894, libro 2, sec. II, pág. 150.

135 ("La subversión de la ciencia por el señor Eugenio Dühring").

136 "Russkoie Bogatstvo", libro citado, sec. II, pág. 154-157.

138 (nosotros hemos cambiado todo esto).

139 Exactamente hablando, Engels se refiere a un grano de cebada, y no de avena, pero ello, desde luego, no es esencial.

140 Federico Engels, *Anti-Dühring*, págs. 126-127, Ed. Hemisferio, Buenos Aires, 1956.

142 (toda determinación, es a la par una negación).

144 "*Traité de Botanique*" par Ph. Van-Lieghem, 2-me édition, première partie, Paris, 1891, p. 24. ("Tratado de Botánica", por F. Van-Lieghem, segunda edición, Paris, 1891, pág. 24).

145 "Enzyklopädie", *Erster Teil, párrafo 230, Zusatz* 148 ("Enciclopedia", Primera parte, párrafo 230, Adición).

146 ("Enciclopedia de ciencias filosóficas en un esbozo sucinto").

149 ("Discurso acerca del origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres").

150 (a lo largo de toda la línea).

151 ("Discurso acerca de la desigualdad").

153 Todos estos extractos están tomados del ya mencionado cuaderno de "Russkoie Bogatstvo".

154 ("Discurso acerca de la desigualdad").

155 Para los ávidos existe todavía el siguiente pasaje más: "*J'ai assigné ce premier degré de la décadence des mœurs au premier moment de la culture des lettres dans tous les pays du monde*". *Lettre á M. l'abbé Raynal, Oeuvres de Rousseau*, Paris, 1820, t. IV, p. 43. ("Yo había atribuido este primer grado de la decadencia de las costumbres al primer momento de desarrollo de la ciencia en todos los países del mundo". Carta al señor Abate Raynal. Obras de Rousseau, Paris, 1820, t. IV, pág. 43).

156 Véase el comienzo de la segunda parte de "Discours sur l'inégalité". ("Discurso acerca de la desigualdad").

159 "*Herrn Eugen Dühring's Umwälzung, etc.*", 2, Aufl. S. 134. ("Anti-Dühring", pág. 133, Ed. Hemisferio, Bs. Aires, 1956).

160 *Idem.*, págs. 22-24¹³⁴.

162 Que nuestro lector nos perdone por la cita que transcribimos de la "Bella Elena". Hace poco hemos vuelto a leer el artículo del señor Mijailovskii, "El darwinismo y la pequeña opereta de Offenbach", y aún estamos bajo la fuerte impresión que nos ha producido.

163 (en sí y para sí).

168 (la razón, en últimas cuentas, siempre resulta tener la razón).

174 ("Fundamentos de la teoría científica completa", Leipzig, 1794).

175 "*Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*", von Edgar Bauer, Bern, 1844, S. 184. (Edgard Bauer, "La controversia de la crítica con la Iglesia y el Estado", Berna, 1844, pág. 184).

176 L. c., S. 185 (obra citada, pág. 185).

179 Es lo mismo que la idea absoluta.

180 El lector no habrá olvidado la expresión de Hegel antes mencionada, de que el búho de Minerva emprende su vuelo tan sólo de noche.

181 Bruno Bauer, hermano mayor del antes mencionado Edgar Bauer, autor

de la, en su tiempo, célebre "*Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*". ("Crítica de la historia evangélica de los sinópticos").

182 "*Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten*" von F. Engels und K. Marx. Frankfurt a. Main 1845, S. 126-128. ("La sagrada familia, o Crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y Consortes", por F. Engels y C. Marx, Frankfurt sobre el Maine, 1845, págs. 126-128). Este libro representa una recopilación de artículos de Engels y Marx dirigidos contra las diversas opiniones de la "crítica crítica". El pasaje citado está tomado de un artículo de Marx¹⁸⁴, contra Bruno Bauer. También es de Marx el pasaje citado en el capítulo anterior (*Carlos Marx-Federico Engels*, "La Sagrada Familia, y otros escritos", págs. 151-152 y 122-124, Ed. Grijalbo, México, 1958). (N. del T.).

183 *Carlos Marx-Federico Engels*, "La Sagrada Familia, pág. 177. (Editorial Grijalbo, México, 1958. (N. del T.).

183a La ciudad rusa de Suzdal tenía fama por su producción de íconos. Los íconos se producían allí en gran escala, a precios bajos, pero eran copias toscamente impresas y carentes, en absoluto, de todo arte. La acepción de "suzdaliano" llegó a convertirse, en Rusia, en sinónimo de obra de chapucería. (N. del T.).

187 "*So thoroughly is the use of tools the exclusive attribute of man, that the discovery of a single artificially shaped flint in the drift or cavebreccia, is deemed proof enough that man has been there*". "Prehistoric Man", by Daniel Wilson, vol. I, p. 151-152, London, 1876. ("El empleo de herramientas es, por doquier, una peculiaridad tan exclusivista del hombre, que el descubrimiento, en los aluviones o en los boquetes de las cavernas, aunque no fuera más que una piedra artificialmente labrada, se considera prueba suficiente de que allí había vivido un hombre". "El hombre prehistórico", por Daniel Wilson, t. I, págs. 151-152, Londres, 1876).

188 "*Lohnarbeit und Kapital*". ("Trabajo asalariado y Capital", por *Carlos Marx* 189, en C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, pág. 54, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1957. (N. del T.).

190 *Idem*. 191.

192 "*La descendance de l'homme, etc.*", Paris, 1881, p. 51. ("El origen del hombre, etc.", París, 1881, pág. 51).

192 En el conocido libro de von Martius referente a los primitivos pobladores del Brasil¹⁹⁴, se pueden hallar algunos ejemplos interesantes que muestran la importancia de que las peculiaridades, —al parecer más insignificativas, que las localidades— tienen en el desarrollo de los contactos mutuos entre sus moradores.

196 Además, en lo que hace al mar, es preciso hacer constar que éste no siempre aproxima a los hombres. Ratzel. ("*Antropo-Geographie*", Stuttgart, 1882, p. 92"). ("*Antropo-geografía*", Stuttgart, 1882, pág. 92), hace notar con razón que en una cierta fase de desarrollo, el mar constituye una frontera absoluta, esto es, hace imposible cualquier contacto entre los pueblos que separa. Por su parte, los contactos, cuya posibilidad está, originariamente, condicionada, de modo exclusivo, por las peculiaridades del medio geográfico, imprime su sello sobre la fisonomía de las tribus primitivas. Los insulares se distinguen vigorosamente de los moradores continentales. "*Die Bevölkerungen der Inseln sind in einigen Fällen völlig andere als die des nächst gelegenen Festlandes oder der nächsten grösseren Insel; aber auch wo sie ursprünglich derselben Rasse oder Völkergruppe angehören, sind sie immer weit von derselben verschieden; und zwar kann man hinzusetzen, in der Regel weiter als die entsprechenden festländischen Abzweigungen dieser Rasse oder Gruppe untereinander*". (Ratzel, 1 c., S. 96). ("Los pueblos que habitan las islas, en diversos casos, se distinguen completamente de los del continente más próximo o de la isla mayor más próxima; e incluso allí donde, originariamente, pertenecerán a la misma raza o grupo de pueblos, difieren, de todos modos y siempre muy pronunciadamente, de dicha raza. Añadamos que, como norma, se distinguen más los unos de los otros, que las correspondientes ramificaciones de esta raza o grupo que viven en el continente". (Ratzel, obra citada, pág. 96). Aquí se repite la misma ley que rige en la formación de las especies y variedades de animales.

196 *Marx*, "*Das Kapital*", Dritte Auflage, S. 524-526 197, (Marx, "El Capital", 3.ª edición, págs. 524-526). (Pág. 409, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1956). En la

nota al pie de página (pág. 409 de Ed. Cartago), Max añade: "Una de las bases materiales en que descansaba el *poder del estado* indio sobre los pequeños organismos de producción incoherentes y desperdigados, era el régimen del suministro de aguas. Los dominadores mahometanos de la India supieron ver esto mejor que sus sucesores ingleses". Confrontamos con la opinión de Marx citada en el texto, la opinión de una investigación más reciente: "*Unter dem, was die lebende Natur dem Menschen an Gaben bietet, ist nicht der Reichtum an Stoffen, sondern der an Stoffen, sondern der an Kräften oder, besser gesagt, Kräfteanregungen am höchsten zu schätzen*". (Ratzel, I, cit., S. 343). ("Entre todos los dones que la naturaleza viva ofrece al hombre, el mayor valor no la tiene la riqueza material, sino la de las fuerzas, o, expresándose mejor, la de los acicates al desarrollo de las fuerzas"). (Ratzel, obra citada, pág. 343).

198 "Tenemos que precavernos —dice L. Geiger—, de no atribuir a la deliberación, una participación demasiado grande en el origen de las herramientas. El descubrimiento de las primeras herramientas, en alto grado importantes tuvo lugar, desde luego, de una manera accidental, al igual que muchos grandes descubrimientos de los tiempos modernos. Fueron, por supuesto, más bien halladas que inventadas. A esta conclusión había arribado, sobre todo, en virtud del hecho de que los nombres de las herramientas nunca tienen relación con su elaboración, que se les da. Así, en alemán *Schere* (tijeras), *Säge* (serrucho), *Hacke* (azada), son objetos que cortan (*scheeren*), aserruchan (*sägen*), pican (*hacken*). Esta regla de locución ha de llamar tanto más la atención, cuanto que los nombres de los implementos que no son herramientas, se forman, por vía genética, pasiva, del material o del trabajo, de los cuales o a cuya merced, aparecen. Por ejemplo, una piel, como odre para el vino, en muchas lenguas significa, originariamente, una piel arrancada de un animal: a la palabra alemana *Schlauch*, corresponde la inglesa *slough*, que quiere decir piel de serpiente. La palabra griega *ascós*, significa, simultáneamente, piel, en el sentido de odre, y piel de una fiera. Aquí, por tanto, el lenguaje nos muestra, en forma completamente palpable, cómo y de qué había sido elaborado el aparejo, llamado piel. No ocurre lo mismo en lo que a las herramientas se refiere; tampoco éstas, si hemos de basarnos en el idioma, habían sido, originariamente, elaboradas, en absoluto; así, el primer cuchillo pudo haber aparecido, accidentalmente descubierto, y yo diría, una piedra afilada puesta en acción, jugando". (L. Geiger, *Die Urgeschichte der Menschheit im Lichte der Sprache. Mit besonderer Beziehung auf die Entstehung des Werkzeugs*, S. 36-37. En la recopilación "*Zur Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Stuttgart, 1878). (L. Geiger, "Historia primitiva de la humanidad a la luz del idioma, en la que se presta una atención especial al origen de los implementos del trabajo, págs. 36-37. En la recopilación "Contribución a la historia de desarrollo de la humanidad", Stuttgart, 1878).

199 Sus fundadores (de esta mecánica), Eudoxio y Arquitas, dotaron a la geometría de un contenido más pintoresco y más interesante, dando la espalda a sus problemas abstractos y que no se dejaban representar en forma gráfica, prefiriendo las aplicaciones, directamente tangibles y técnicamente más importantes, de esta ciencia. Y cuando Platón, indignado, les reprochaba haber aniquilado la grandeza de la geometría, distanciándola de los objetos incorpóreos y abstractos y aplicándola a los objetos sensuales que requieren una elaboración artesana vulgar, la mecánica, viéndose expulsada de las matemáticas, se separó de ellas y, al no gozar, durante largo tiempo, de ninguna atención de parte de la filosofía, se convirtió en una de las ciencias auxiliares de las artes helicas. (Plutarco, "*Vida de Marcelo*", edición de Teubner, Leipzig, 1833, cap. XIV, págs. 135-136). Como puede ver el lector, la opinión de Plutarco no era nueva, ni mucho menos, en esa época.

200 Se sabe que durante un largo período, los propios campesinos rusos podían disponer (y disponían no raras veces) de siervos de la gleba. La condición de servidumbre no podía ser agradable al campesino. Pero, con el estado, de entonces, de las fuerzas productivas en Rusia, ningún campesino pudo considerar anormal dicha condición. Un "mujik" que reuniera algún dinero, comenzaba a pensar, de un modo tan natural, de la compra de siervos, como el manumiso romano tendía a la adquisición de esclavos. Los esclavos que, bajo la jefatura de Espartaco, se su-

bleraran, libraban la guerra contra sus amos, pero no contra la esclavitud; si hubiesen logrado conquistar su libertad, ellos mismos, en las primeras condiciones favorables, con la conciencia más tranquila, se habrían convertido en esclavistas. Sin querer vienen a la memoria, en esta oportunidad, adoptando un nuevo sentido, las palabras de Schelling: *La libertad debe ser necesaria*. La historia muestra que la libertad, en cualesquiera de sus formas, aparece únicamente allí donde llega a ser una necesidad económica.

202 Véase "El materialismo económico en la historia", "Viestnik Evropy", agosto 1894, pág. 601.

204 ("Las leyes de desarrollo de la humanidad").

206 ("Híos y híos").

207 (hombre que raciocina).

208 ("El origen de la familia").

209 Citamos según la edición francesa de 1874.

210 "*Studies in ancient history, — primitive marriage*", by John Ferg Mac-Lennan, p. 75. (*Jorn Ferg Mac-Lennan*, "Investigaciones de historia antigua, el matrimonio primitivo", pág. 75).

212 "Viestnik Evropy", julio 1894, pág. 12.

213 "*Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*", von J. Friedrich Carl von Savigny. *Dritte Aufgabe, Heidelberg, 1840*. (D. Federico Carlos von Savigny, "De la vocación de nuestra época para la legislación y la ciencia jurídica", tercera edición, Heidelberg, 1840). (Primera edición, 1814) S. 14.

214 ("Sistema del derecho romano contemporáneo").

215 *Erster Band, S. 14-15*. (Primer tomo, págs. 14-15). (Edición berlinesa de 1840).

216 *Ibid.*, S. 22. (*Idem.*, pág. 22).

217 *Ibid.*, S. 16. (*Idem.*, pág. 16).

218 "*Cursus der Institutionen*", *Erster Band, Leipzig, 1841, S. 31*. ("Curso de Instituciones, primer tomo, pág. 31). En una acotación, Puchta se pronuncia enérgicamente contra los eclécticos que tienden a conciliar las opiniones opuestas con respecto al origen del derecho, y se pronuncia con tales expresiones que, sin querer, surge el interrogante: ¿no habría previsto la aparición del señor Kareiev? Pero, por otra parte, hay que decir que la Alemania de la época de Puchta, tenía bastante con sus propios eclécticos: faltase lo que faltare, pero mentalidades de esta índole, abundan siempre y por doquier.

219 *Ibid.*, S. 28. (*Idem.*, pág. 28).

220 "*Tales and Traditions of the Eskimo*", by Dr. Henry Rink, p. p. 9 and 30. ("Leyendas y tradiciones de los esquimales", por Dr. Enrique Rink, págs. 9 y 30).

221 (palabras huéras) (modos de hablar).

222 M. Kovalovski, "*Tableau des origines et de l'évolution de la famille et de la propriété*", Stockholm, 1890, p.p. 52-53. (M. Kovalevski, "Cuadro del origen y de la evolución de la familia y de la propiedad", Stoccolmo, 1890, págs. 52-53). En el libro del difunto N. Sieber "Esbozos de la cultura económica primitiva", puede el lector encontrar una multitud de hechos que muestran de un modo insuperable que los modos de la aprobación están determinados por los de la producción.

224 *Ibid.*, /p. 95. (*Idem.*, pág. 95).

225 *Ibid.*, p. 57. (*Idem.*, pág. 57).

226 *Ibid.*, p. 93. (*Idem.*, pág. 93).

227 Se sabe que la conexión íntima entre el cazador y su arma existe entre todas las tribus primitivas. "*Der Jäger darf sich keiner fremder Waffen bedienen*". ("El cazador no debe usar ninguna arma ajena."), dice Nartius, refiriéndose a los primitivos moradores del Brasil, aclarando a renglón seguido el origen de esta "convicción" entre los salvajes: "*Besonders behaupten diejenigen Wilden, die mit dem Blasrohr schießen, dass dieses Geschoss durch den Gebrauch eines Fremden verdorben werde, und geben es nicht aus ihren Händen*". ("Von dem Rechtszustande unter den Ureinwohnern Brasiliens", München, 1832, S. 50). ("Sobre todo los salvajes armados de cerbatanas afirman que este arma se echa a perder si la usa

un extraño, por eso no la alejan nunca de su mano". ("Acercas de las relaciones jurídicas entre los aborígenes del Brasil", Munich, 1832, pág. 50).

"Die Führung dieser Waffen (el arco y las flechas) erfordert eine grosse Geschicklichkeit und beständige Uebung. Wo sie bei Wilden Völkern im Gebrauche sind, berichten uns die Reissende, dass schon die Knaben sich mit Kindergeräthen im Schiessen üben". (Oscar Peschel, *Völkerkunde*, Leipzig, 1875, S. 190). ("El manejo de estas armas (el arco y las flechas), requiere una gran habilidad y constante ejercitación. Los viajeros comunican que allí donde estas armas son empleadas por los pueblos salvajes, ya los muchachos se ejercitan en el tiro con armas de juguete". (Oscar Peschel, *Etnografía*, Leipzig, 1875, pág. 190).

229 L. c., p. 56 (Obra citada, pág. 56).

230 "Der Ursprung des Rechts. Prolegomena zu einer allgemeinen vergleichenden Rechtswissenschaft", von Dr. Alb. Herm. Post. Oldenburg, 1876, S. 25. ("El origen del derecho. Prolegómenos a una ciencia comparativa del derecho general", Oldenburg, 1876, pág. 25).

232 Post, precisamente, pertenece a la clase de hombres que aún se encuentran lejos de haber acabado con el idealismo. Así, por ejemplo, según él, la unión gentilicia corresponde al modo de vida de caza y nómada; en cambio, con la aparición de la agricultura y, vinculada con ella, el modo de vida sedentario, la unión gentilicia cede el lugar a la "Gaugenossenschaft", (nosotros diríamos, comunidad vecinal). Puede parecer claramente que, el hombre está buscando la clave para explicar la historia de las relaciones sociales, no en otra cosa que en el desarrollo de las fuerzas productivas? En casos aislados, Post, casi siempre, sigue siendo leal a esta orientación. Ello no le impide considerar al "im Menschen schaffend ewigen Geist" ("el eterno espíritu creador que mora en el hombre"), como la causa fundamental de la historia del derecho. Este hombre, es como si hubiese nacido a propósito para proporcionarle alegrías al señor Kareiev.

232 L. c., p. 139. (Obra citada, pág. 139). Cuando habíamos copiado este pasaje, nos imaginábamos al señor Mijailovski levantándose rápidamente de su asiento y exclamar: "Yo lo puedo discutir: los chinos pueden estar pertrechados con armas inglesas. Sobre la base de estas armas, ¿es permitido juzgar acerca del grado de su civilización?". Muy bien, señor Mijailovski, de las armas inglesas, no es lógico sacar conclusiones acerca de la civilización china, de ellas hay que sacar, precisamente, alguna conclusión con referencia a la civilización inglesa.

233 L. c., p. 252-253. (Obra citada, págs. 252-253).

234 ("Contribución a la crítica de la economía política").

237 (ciencias morales y políticas).

238 En una carta a la novia, escrita en 1883 239. Acotación para el señor Mijailovski. No es el mismo Büchner que había predicado el materialismo en el "sentido filosófico general"; es su hermano mayor, fallecido de joven, autor de la afamada tragedia "La muerte de Danton".

240 "Viestnik Evropy", julio 1894, pág. 6.

241 Idem, pág. 7.

242 Véase el libro del difunto L. Mechnikov relativo a los "grandes ríos históricos" 242. En este libro, el autor, en el fondo, no hizo sino un resumen de las conclusiones a que habían arribado los historiadores especializados más autorizados, por ejemplo, Leonormant. Eliseo Reclus, en el prefacio al mencionado libro, dice que la opinión de Mechnikov forma una época en la historia de la ciencia. Ello no es cierto, en el sentido de que dicha opinión no es nada nueva; ya Hegel la había emitido de la forma más definida. Pero está fuera de toda duda que la ciencia habrá de ganar extraordinariamente, siguiendo consecuentemente esta opinión.

243 Véase el libro de Morgan "Ancient society" ("La sociedad antigua"), y el de Engels, "Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado".

245 "Deutsche Wirtschaftsgeschichte bis zum Schluss der Karolingenperiode", Leipzig, 1889, Band I, S. 233-234. ("Historia de la economía alemana hasta fines del período de los Carolingios", Leipzig, 1889, t. I, págs. 233-234).

246 (la doncella más bella del mundo no puede dar más de lo que tiene).

247 Marx dice: " Toda lucha de clases es una lucha política ". " Por consi-

guiente —concluye Bart— la política, a juicio de ustedes, no influye, en absoluto, sobre la economía, mientras que ustedes mismos citan hechos que muestran... etc. —Bravo, exclama el señor Kareiev, esto es lo que yo llamo modelo de ¡cómo discutir con Marx! El “modelo” del señor Kareiev revela, en general, una sorprendente fuerza de pensamiento. Rousseau, dice el modelo, vivió en una sociedad en la que las diferencias y los privilegios de castas fueron llevados hasta el último extremo, donde todo estaba sometido a un despotismo omnipotente; y, sin embargo, el método de la construcción racional, copiado de la antigüedad —método empleado también por Hobbes y Locke — condujeron a Rousseau a la creación de un ideal de sociedad, basada en la igualdad universal y la soberanía del pueblo. Este ideal contradecía completamente al régimen existente en Francia. La teoría de Rousseau fue llevada a la práctica por la Convención; por lo tanto, la filosofía había influido sobre la política y, por intermedio de ella, también sobre la economía” (L. c., p. 58). (Obra citada, pág. 58).

¿Qué les parece la argumentación, en cuyos intereses, Rousseau, hijo de un pobre republicano ginebrino resultó ser producto de la sociedad aristocrática? Impugnar al señor Bart, significa entregarse a la repetición. Pero ¿qué decir del señor Kareiev que aplaude a Bart? Ah, señor V. V., es malo ¡le juro, que es malo su “profesor de historia”! Les aconsejamos desinteresadamente: búsquense a un nuevo “profesor”.

249 No crean que estamos calumniando al honorable profesor. Este, con gran gloria, cita la opinión de Bart, según la cual, “el derecho lleva una existencia autónoma, aunque no independiente”. Pues es esta “autonomía, aunque no independencia” la que le impide al señor Kareiev conocer la “esencia del proceso histórico”. Cómo, precisamente, se lo impide, lo veremos de inmediato por los puntos que siguen en el texto.

251 En el fondo, es el mismo proceso psicológico que se está operando ahora entre el proletariado europeo: la psicología de éste ya se va adaptando a las futuras relaciones de producción.

252 “*Quando essa cominciava appena a nascere nel diciassettesimo secolo, alcune nazioni avevano già da più secoli fiorito colla loro sola esperienza, da cui poseva la scienza ricavar i suoi dettami*”. (“*Storia della Economia pubblica in Italia etc.*”, Lugano, 1829, p. 11). (“Cuando ésta (la economía política) apenas comenzaba a nacer en el siglo diecisiete, algunas naciones, en el curso de varios siglos habían prosperado, apoyadas tan sólo en su experiencia práctica, de la que se valió después la ciencia para formular sus proposiciones”. (“Historia de la economía política en Italia, etc.”, Lugano, 1829, pág. 11).

J. S. Mill repite: “*In every department of human affairs Practice long precedes Science... The conception accordingly, of political Economy as a branch of Science, is extremely modern; but the subjects with which its inquiries are conversant has in all ages necessarily constituted one of the chief practical interests of mankind*”. (“*Principles of political Economy*”, London, 1843, t. I, p. 1. (“En todos los campos de la actividad humana, la práctica antecede en mucho a la teoría. Así, pues, la concepción de la economía política, como rama de la ciencia, es de data completamente reciente. Pero la materia que ella investiga, ha representado, necesariamente, en todas las épocas, uno de los principales intereses prácticos de la humanidad”). (“Principios de economía política”, Londres, 1843, t. I, p. 1).

253 “*Rechtsstaat und Sozialismus*”. Innsbruck, 1881, S. S. 124-125. (“El Estado de derecho y el socialismo”, Innsbruck, 1881, págs. 124-125).

254 (El hombre no es sino sensibilidad).

255 (bellas cautivas).

256 Ello no les ha impedido, a veces, temer un poco a los poderosos. Así, por ejemplo, Kant, hablando de sí, decía: “Nadie puede obligarme a decir algo opuesto a lo que yo pienso, pero tampoco yo me decido a decir todo lo que pienso”.

257 Al probar que las condiciones de vida (*les circonstances*) influyen sobre los organismos animales, Lamarek hace una observación que será útil citarla para evitar malentendidos: “El que tome mis palabras en su sentido literal, habrá de atribuirme una opinión errónea. Puesto que no importa cuáles sean las condiciones

de vida, no provocan en la configuración, ni en el organismo de los animales, ningún cambio directo. Merced a los considerables cambios en sus condiciones de vida, los animales comienzan a sentir nuevas necesidades, diferentes de las anteriores. Si estas nuevas necesidades llegan a convertirse en constantes o de duración muy prolongada, dan vida a nuevos hábitos". Y una vez que las nuevas condiciones de vida... dieran nacimiento a nuevos hábitos en los animales, o sea, los han incitado a nuevas actividades que se volvieron habituales, como resultado de lo cual, el uso de unos órganos llega a tener preferencia, mientras que, a veces, el desuso completo de otras partes del organismo, las vuelve inútiles. El uso acrecentado o su desuso, no pueden dejar de influir sobre la estructura de los órganos, y, por tanto de todo el organismo. (*Lamarque, Philosophie zoologique etc., nouvelle édition par Charles Martin, 1873, t. I., p. p. 223-224.*) ("Lamarck, Filosofía zoológica etc.", nueva edición de Carlos Martín, 1873, t. I, págs. 223-224). De igual modo hay que entender también la influencia de las necesidades económicas y de las otras que de ellas se derivan, sobre la sicología de un pueblo. Aquí se opera el lento proceso de la adaptación, como resultado del uso o del desuso; mientras que nuestros adversarios del materialismo "económico" se vienen figurando que, a juicio de Marx, los hombres, ante la aparición de sus nuevas necesidades, reconstruyen, supuestamente, de inmediato también, de modo intencionado, sus opiniones. Esto, desde luego, se les parece un absurdo. Pero son ellos mismos los que han inventado este absurdo, puesto que Marx no afirma nada parecido. En general, las objeciones que formulan estos pensadores, nos traen a la memoria el siguiente argumento airoso, esgrimido por un cura en contra de Darwin: "Darwin dice: arrojad una gallina al agua, y saldrá palmípeda. Yo afirmo que la gallina, simplemente, se ahogará".

258 (sobre el golpe de Estado).

260 "*Deutsch-Französische Jahrbücher*", Paris, 1844, artículo: "*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung*", p. 83-261. ("Anuales franco-alemanes", Paris, 1844, artículo: "En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel. Introducción, pág. 82). (En "La sagrada familia y otros escritos", por Carlos Marx-Federico Engels, Ed. Grijalbo, págs. 12-13, México, 1953).

262 "*Philosophie de l'art*", *deuxième édition. Paris, 1872, p. p. 13-17.* ("Filosofía del arte", ed. 2.ª, Paris, 1872, págs. 13-17).

268 "*Philosophie de l'art dans les Pays-Bas*", Paris, 1869, p. 96. ("Filosofía del arte en los Países Bajos", Paris, 1869, pág. 96).

264 "*Nous subissons l'influence du milieu politique ou historique, nous subissons l'influence du milieu social, nous subissons aussi l'influence du milieu physique. Mais il ne faut pas oublier que si nous la subissons, nous pouvons pourtant aussi lui résister et vous savez dans doute qu'il y en a de mémorables exemples... Si nous subissons l'influence du milieu, un pouvoir que nous avons aussi, c'est de ne pas nous laisser faire, ou pour dire encore quelque chose de plus, c'est de conformer, c'est d'adapter le milieu lui-même à nos propres convenances*". (*F. Brunetiere, L'évolution de la critique depuis la renaissance jusqu'à nos jours. Paris, 1890, p. p. 260-261.*) ("Nosotros estamos sujetos a la influencia del medio político o histórico, estamos sujetos, asimismo, a la influencia del medio ambiente físico. Pero no ha de olvidarse que, si estamos sujetos a ella, podemos, al mismo tiempo, oponérsola, y ustedes, por supuesto, conocen memorables ejemplos de ello... Si estamos sujetos al influjo del medio ambiente, poseemos también la facultad de no sujetarnos a él. más aún, podemos conformar, adaptar el medio mismo a nuestras necesidades". (*F. Brunetiere. "Evolución de la crítica desde el Renacimiento hasta nuestros días"*, Paris, 1890, págs. 260-261).

265 "*Zur Kritik der politischen Oekonomie*", S. 10, Anmerking. ("Crítica de la economía política", págs. 25-26, Nota al pie, Ed. Futuro, Bs. Aires, 1945 (N. del T.).

269 (El presente párrafo figura solamente en la primera edición).

270 ("la prudencia se ha vuelto insensatez, la bondad, malicia").

271 I. e. pp. 262-263. (Obra citada, págs. 262-263).

272 (por excelencia).

274 (conocimientos).

275 (tercer estamento).

276 (a lo largo de toda la línea).

278 En Alemania, la lucha entre las opiniones literarias, como se sabe, se libró con muchísima mayor energía, pero allí, la lucha política no había atraído la atención de los innovadores.

279 (la contradicción es la que hace avanzar).

280 Podría parecer que, ¿qué relación con la lucha de clases puede tener la historia del arte, por ejemplo, digamos, la arquitectura? Sin embargo, también ella está íntimamente vinculada con esta lucha. Véase *Ed. Corroier, L'architecture gothique* (La arquitectura gótica), sobre todo, la cuarta parte: "*L'architecture civile*". ("La arquitectura civil").

281 "*Il introduit dans le monde des idées et des sentiments, des types nouveaux*". ("*L'art au point de vue sociologique*", París, 1889, p. 31). ("El introduce en el mundo de las ideas y de los sentimientos, los nuevos tipos"). ("El arte, desde el punto de vista sociológico", París, 1889, pág. 31).

282 Dicho sea de paso, es solamente en el sentido formal que existe aquí el doble carácter de la influencia. Toda reserva de conocimientos dada, había sido acopiada, precisamente debido a que las necesidades sociales incitaron a los hombres a su acumulación, orientaron su atención hacia el correspondiente rumbo.

283 Y hasta qué grado, las propensiones estéticas y los juicios estéticos de toda clase dada, dependen de su situación económica, lo sabía ya el autor de "*Las relaciones estéticas entre el arte y la realidad*". Lo bello es la vida, —decía—, y aclaraba su pensamiento con las siguientes consideraciones:

"La vida buena, la «vida», tal como ella debe ser», para el pueblo simple, estriba en comer opíparamente, vivir en una buena morada, dormir exuberantemente; pero, al mismo tiempo, el labrador, en su concepción de la «vida» siempre engloba también al concepto del trabajo; no se puede vivir sin trabajar, sería una vida tediosa. Resultado de la vida en abundancia, trabajando rudamente, sin llegar, no obstante, a la extenuación, es que el joven labriego o la muchacha aldeana tengan un color extraordinariamente fresco en el rostro y rosadas las mejillas, condición primera de la belleza de acuerdo con los conceptos del pueblo simple. Si trabaja mucho teniendo una vigorosa contextura, la muchacha aldeana será suficientemente maciza, ésta también es una condición indispensable de una beldad aldeana; la «bella mujer etérea», mundana, le parece al aldeano, decididamente, «poco agradecida», le produce incluso una impresión desagradable, puesto que está habituado a considerar la «fлаqueza», como consecuencia de un estado enfermizo o de un «amargo» pasar. Pero el trabajo no deja engordar: si la muchacha campesina es obesa, es una especie de enfermedad, es un signo de una configuración «floja»; y el pueblo estima un defecto la gran corpulencia; la beldad aldeana no puede tener pequeñas manos y pies, puesto que trabaja mucho, y de estos atributos de la belleza tampoco se hace mención en nuestras canciones populares. En una palabra, en las descripciones de una beldad, en las canciones populares no se halla ni un sólo signo de belleza que no fuera expresión de una salud floreciente y de un equilibrio de fuerzas en el organismo, consecuencia habitual de la vida en suficiencia, con un trabajo constante y serio, pero no exorbitante. Cosa completamente distinta es la beldad mundana: ya varias generaciones de sus antecesores habían vivido sin hacer ningún trabajo manual; con llevar una vida sin trabajar, la sangre afluye escasamente a las extremidades; con cada nueva generación, los músculos de las manos y de los pies se van debilitando, los huesos se vuelven más finos; pequeñas manos y pies constituyen una consecuencia inevitable de todo esto, son el signo de una vida que se parece como tal, solamente a las clases superiores de la sociedad, una vida sin trabajo físico; si una mujer mundana tiene grandes manos y grandes pies, es una señal de que está mal conformada, o que no procede de una familia demasiado rancia... La salud, ciertamente, jamás puede dejar de ser apreciada por el hombre, ya que, aun en la abundancia y en el lujo es mal vivir cuando se carece de salud, por eso, unas mejillas rosadas y un frescor floreciente de salud sigue siendo algo atractivo también para la gente mundana; pero un estado enfermizo, la debilidad, la flacidez, la languidez, también tienen para la gente mundana la cualidad de belleza, tan pronto parezcan ser el resultado de una vida ociosa y lujosa. La palidez, la languidez, el aspecto enfermizo tienen aun otro

significado para las gentes mundanas: si el hombre rústico, trabajador, está deseando y busca el reposo y la tranquilidad, las gentes de la sociedad culta, que no pasan necesidades materiales y no tienen cansancio físico, pero que, en cambio, se sienten aburridas de no hacer nada y de la falta de preocupaciones de tipo material, están buscando «fuertes sensaciones, emociones, pasiones», que habrán de dotar de color, de diversidad, de atractividad a la vida mundana, sin ellos monótona e incolora. Y las fuertes sensaciones y las impetuosas pasiones hacen que el hombre se desgaste rápidamente. Y, ¿cómo no decepcionarse de la flacidez y de la palidez de una beldad, si sirven de señal que esta mujer ya es vieja?». (Véase en la recopilación "Estética y poesía", págs. 6-8) 285.

284 (con nuestros queridos amigos los enemigos).

286 *Die Organisation der Arbeit der Menschheit und die Kunst der Geschichtschreibung Schlossers's, Gervinius's, Dahlman's und Bruno Bauer's*, von Szeliiga. Charlottenburg, 1846, S. 6. (*Szeliiga*, La organización del trabajo de la humanidad y el arte de la historiografía de Schlosser, Garvinus, Dahlsman y Bruno Bauer, Charlottenburg, 1846, pág. 6).

287 ("La sagrada familia").

288 (el llevar hasta el absurdo).

289 "*Die Helden der Masse. Charakteristiken*". *Herausgegeben von Theodor Opitz*, Grünberg, 1848, S. 6-7. ("Los héroes de la masa. Características"). Editado por Teodoro Opitz. Grünberg, 1848, págs. 6-7). Aconsejamos mucho al señor Mijailovski que lea esta obra. Habrá de hallar en ella una multitud de sus propios pensamientos originales.

290 Dicho sea de paso, no, no todos: a nadie se le había pasado por la mente dejar derrotado a Marx, señalando que "el hombre está integrado por alma y cuerpo". El señor Kareiev es original en dos aspectos: 1) nadie, antes que él, discutió de este modo con Marx, 2) nadie, después de él, seguramente, no habrá de discutir con él de esta manera. De esta nota, el señor V. V. podrá ver que sabemos rendir pleitesía a su "profesor".

292 (Materia sensible).

296 ("Nueva Gaceta Renana").

297 ("El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte").

299 "*Alle diese verschiedenen Zweige der Entwicklungsgeschichte die jetzt noch teilweise weit auseinanderliegen und die von den verschiedensten empirischen Erkenntnisquellen ausgegangen sind, werden von jetzt an mit dem steigenden Bewusstsein ihres einheitlichen Zusammenhanges sich höher entwickeln. Auf den verschiedensten empirischen Wegen wandelnd und mit den mannigfaltigsten Methoden arbeitend werden sie doch alle auf ein und dasselbe Ziel hinstreben, auf das grosse Endziel einer universalen monistischen Entwicklungsgeschichte*". (*E. Haeckel*, "*Ziele und Wege der heutigen Entwicklungsgeschichte*". *Jena*, 1875, S. 96). ("Todas estas diversas ramas de la historia del desarrollo que aún hoy día están distantes una de la otra y que proceden de las más diversas fuentes del conocimiento, habrán de recibir desde hoy en adelante un desarrollo más superior, en relación con la creciente conciencia de los lazos que las unen. Marchando por los más diversos senderos empíricos y empleando los más variados métodos, habrán de tender, de todos modos, a un solo objetivo, al gran objetivo final: una historia monista universal del desarrollo". *E. Haeckel*, "Fines y vías de la historia contemporánea del desarrollo", *Jena*, 1875, pág. 96).

300 "Russkoie Bogatstvo", enero 1894, sec. II, págs. 105-106.

301 ("En torno a la crítica de la economía política").

303 ("El origen de las especies").

304 (El arte es largo, y nuestra vida es corta).

306 Es interesante que los adversarios de Darwin venían afirmando durante mucho tiempo, y aun hasta hoy día no han dejado de hacerlo, que la teoría de este naturalista adolece, precisamente, de un "Monte Blanco" de hechos probatorios. En este sentido, como se sabe, se pronunció Virchow en el Congreso de naturalistas y médicos alemanes, celebrado en Munich, en septiembre de 1877. Haeckel, contestándole, hizo notar justamente que si la teoría de Darwin no es probada por los he-

chos que ya conocemos, ningún nuevo hecho habrá de decir nada en favor de esa teoría.

307 "Russkoie Bogatstvo", enero 1894, secc. II, págs. 115-116.

308 ("La comuna urbana antigua").

309 Véase su libro "*Du droit de propriété à Sparte*". ("Acerca del derecho de propiedad en Esparta"). A nosotros, aquí, nos es completamente indiferente la opinión, que, entre otras cosas, contiene este libro con respecto a la historia de la propiedad primitiva.

310 "*Il est assez visible pour quiconque a observé le détail* (precisamente, el *détail*, señor Mijailovski) *et les textes, que ce sont les intérêts matériels de plus grand nombre qui en ont été le vrai mobile*", etc. ("*Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. Les origines du système féodal*", Parris, 1890, p. 94). ("Es harto evidente para el que estudia los hechos en sus detalles concretos [precisamente, en sus detalles concretos, señor Mijailovski] y los textos, que fueron precisamente los intereses materiales de la mayoría de los hombres la verdadera causa motriz", etc. ["Historia de las instituciones políticas de la antigua Francia. El origen del sistema feudal", París, 1890, pág. 94]).

312 "Russkoie Bogatstvo", enero 1894, sec. II, pág. 117.

315 En lo que hace a la aplicación de la biología para resolver las cuestiones sociales, estas "nuevas palabras" del señor Mijailovski, se remontan, como hemos visto, por su "tipo", a la década del 20 del presente siglo. ¡Son muy respetables matusalenos estas "nuevas palabras del señor Mijailovski! En estas palabras, "*la inteligencia rusa y el espíritu ruso*", verdaderamente, "*repiten viejas lecciones aprendidas y, imienten doblemente!*".

318 Idem, pág. 108.

320 Idem, págs. 113-114.

321 (por especialidad).

322 (certificado de pobre).

323 (la razón es, en última instancia, la que habrá de triunfar).

324 Montesquieu dijo: dado un medio geográfico, están dadas las peculiaridades de la unión social: en un medio geográfico sólo puede existir un despotismo, en otro, únicamente pequeñas sociedades republicanas independientes, etc. No, replica Voltaire, en uno y el mismo medio geográfico, con el correr de los tiempos, aparecen diversas relaciones sociales, por lo tanto, el medio geográfico no ejerce influencia sobre el destino histórico de la humanidad: todo radica en las opiniones de los hombres. Montesquieu veía un aspecto de la antinomia, Voltaire y sus correligionarios, el otro. Esta antinomia solía resolverse solamente por la *interacción*. El *materialismo dialéctico* reconoce, como vemos, la existencia de la interacción, pero, además, la explica señalando el desarrollo de las fuerzas productivas. La antinomia que los enciclopedistas, en el mejor de los casos, sólo podían esconder en el bolsillo, es resuelta de un modo muy sencillo: también aquí, la *razón dialéctica* se muestra infinitamente más vigorosa que el *sentido común* (el "entendimiento") de los enciclopedistas.

325 Después de todo lo dicho es evidente, así lo esperamos, la actitud de la teoría de Marx ante la teoría de Darwin. Este había logrado resolver la cuestión relativa a cómo se originan las especies vegetales y animales en la lucha por la existencia. Marx acertó a solucionar el problema referente al origen de las diferentes formas de relaciones sociales, en la lucha de los hombres por su existencia. La investigación de Marx comienza, lógicamente, allí donde, justamente, termina la de Darwin. Los animales y los vegetales se hallan bajo el influjo del medio físico. En cuanto al hombre, como ser social, el medio físico influye sobre él, por intermedio de las relaciones sociales que brotan sobre la base de las fuerzas productivas, las cuales se habrían desarrollado, originariamente, en forma más o menos acelerada según el medio físico. Darwin explica el origen de las especies, no por una tendencia al desarrollo supuestamente *innata* al organismo animal, como ya lo había hecho Lamarck, sino por la adaptación del organismo a las condiciones que se hallan fuera de él; no por la *naturaleza del organismo*, sino por el influjo de la *naturaleza exterior*. Marx explica el desarrollo histórico de la humanidad, no por la *naturaleza del hombre*, sino por las particularidades de las *relaciones* sociales

que existen entre los hombres, las cuales brotan por la acción que el hombre social ejerce sobre la *naturaleza exterior*. El espíritu de investigación de ambos pensadores es, decididamente, uno y el mismo. Es por eso que se puede decir que el marxismo es la aplicación del darwinismo a las ciencias sociales (sabemos que, *cronológicamente*, esto no es así, pero eso no es lo importante). Y esta es su única aplicación *científica*, puesto que las deducciones que del darwinismo habían sacado algunos escritores burgueses, no fueron en su aplicación científica al estudio del desarrollo del hombre social, sino una simple utopía burguesa, una prédica moral de contenido no bello, igual como los señores subjetivistas se dedican a las prédicas de contenido bello. Los escritores burgueses, invocando a Darwin, en realidad, habían recomendado a sus lectores, no los *métodos científicos de Darwin*, sino *solamente los instintos bestiales* de los animales que Darwin había estudiado. Marx concuerda con Darwin, los escritores burgueses concuerdan con las fieras y los animales que Darwin había estudiado.

326 (¡tanto podemos, cuanto sabemos!).

327 Empleamos el término de "materialismo dialéctico", que es el único que puede dar una caracterización correcta de la filosofía de Marx. Holbach y Helvecio fueron materialistas *metafísicos*. Combatían al idealismo *metafísico*. Su materialismo cedió el lugar al *idealismo dialéctico*, que, a su vez, fue vencido por el *materialismo dialéctico*. La expresión "materialismo económico" es extremadamente desacertada. Marx jamás se había calificado de materialista económico.

328 (Al principio fue la acción).

329 "La vida social es, esencialmente, *práctica*. Todos los misterios que disorrian la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica". (Marx) 239^a.

330 (Luz, más luz).

331 "Mit der Gründlichkeit der geschichtlichen Action wird der Umfang der Masse zunehmen, deren Action sie ist". Marx. "Die Hilige Familie". S. 120. ("Con la profundidad de la acción histórica aumentará, por tanto, el volumen de la masa cuya acción es"). Marx, "La Sagrada Familia", pág. 148, Ed. Grijalbo, Méjico, 1958. [N. del T.].

333 N. Sieber, "Algunas observaciones a raíz del artículo del señor Iu. Zhukovski", "Carlos Marx y su libro relativo al capital" ("Memorias patrias", 1877, noviembre, pág. 6).

334 ("En torno a la crítica de la economía política").

335 ("En torno a la crítica").

336 Obras de N. K. Mijailovski, t. II, pág. 356.

337 En este pasaje, Marx expone su concepción materialista de la historia.

338 Idem, págs. 353-354.

339 Idem, pág. 357.

340 Idem, págs. 357-358.

341 (En resumidas cuentas).

342 "Russkoie Bogatstvo", febrero 1894, secc. II, págs. 150-151.

343 El mismo artículo, pág. 166.

344 "Bosquejos del período gogoliano de la literatura rusa". San Petersburgo, 1892, págs. 24-25.

348 "Die Heiden des deutschen Kommunismus", Bern, 1848, S. 21. ("Los héroes del comunismo alemán", Berna, 1848, pág. 21).

349 Ibid., p. 22. (Idem, pág. 22).

350 ("los reidores").

352 Ibid., p. 22. (Idem, pág. 22).

353 (sin saberlo ellos mismos).

355 "Russkoie Bogatstvo", diciembre 1893, secc. II, pág. 189).

357 En este borrador de esbozo de una carta, que fue elaborado definitivamente, Marx no se dirige al señor Mijailovski, sino al director de "Memorias Patrias". Marx habla del señor Mijailovski en tercera persona.

359 (Ríe bien el que ríe último).

360 Véase el artículo "Carlos Marx ante el juicio del señor I. Zhukovski", "Memorias patrias", octubre, 1877. "En el sexto capítulo de «El Capital», hay

un apartado que lleva por título "La llamada acumulación originaria". Allí Marx tuvo en vista el bosquejo histórico de los primeros pasos del proceso capitalista de producción, pero dio algo que es muchísimo más; toda una teoría filosófico-histórica". Esto, repetimos, son fruslerías: la filosofía histórica de Marx está expuesta en el prefacio —no comprendido por el señor Mijailovski— a "*Zur Kritik der politischen Oekonomie*". ("En torno a la crítica de la economía política"), en forma de "unas cuantas ideas sintetizadoras, vinculadas entre sí del modo más íntimo". Pero esto es sólo de paso. El señor Mijailovski se ha dado maña en no comprender a Marx hasta en lo que concierne a la forma "obligatoria" del proceso capitalista para Occidente. Vio en la legislación fabril una "enmienda" a la inexorabilidad fatal del proceso histórico. Figurándose que, según Marx, "lo económico" actúa de por sí mismo, sin ninguna intervención de los hombres, procedió consecuentemente al ver una enmienda en cada intervención de los hombres en el curso de su proceso de producción. Sólo que no sabía que, según Marx, esta intervención misma, en cada una de sus formas dadas, es un producto inevitable de las relaciones económicas dadas. Vayan a discutir acerca de Marx, con gentes que se empeñan en no comprenderlo, ¡con una constancia digna de mejor causa!

361 (el maestro dijo).

367 ("sufrir hambre y morir de hambre").

372 (vuestro caso).

376 (Unión aduanera).

378 "Der Gesellschaftsspiegel", Band I, S. 78. ("Espejo de la sociedad", t. I, pág. 78). *Correspondencia desde Westfalia*.

381 "Der Gesellschaftsspiegel", Band I, S. 86. Notizen und Nachrichten. ("Espejo de la sociedad, t. I, pág. 86, Notas y noticias).

382 Véase el artículo de Hess en el mismo tomo de esta voluminosa revista, pág. 1 y siguientes. Confronte también "*Neue Anekdoten*", herausgegeben von Carl Grün, Darmstadt, 1845, S. 220. ("Nuevas anécdotas"), editadas por Carlos Grün, Darmstadt, 1845, pág. 220). En Alemania, por oposición a Francia, a la lucha contra el capitalismo se dedica también la minoría culta y "asegura el triunfo sobre él".

383 (organización del trabajo).

384 ("Espejo de la sociedad").

385 ("Acerca de las necesidades de las clases trabajadoras y las tareas de las asociaciones para mejorar la situación", Berlín, 1845).

386 ("Espejo de la sociedad").

388 (por excelencia).

389 Hombres como los N-on los hubo muchos en la Alemania de entonces, y de las más variadas tendencias. Lo más formidable de todo, puede ser, que los hubo de tendencias conservadoras. Así, por ejemplo, el doctor Carlos Vollgraf, *ordentlicher Professor der Rechte* (Profesor titular en Derecho), en un folleto que lleva un título extraordinariamente largo ("*Von derü über und unter ihr naturno thwendiges Mass erweiterten und herabgedrückten Concurrenz in allen Nahrungs- und Erwerbzweigen des bürgerlichen Lebens, als der nächsten Ursache des allgemeinen alle Klassen mehr oder weniger drückenden Nothstandes in Deutschland, insonderheit des Getreidewuchers, sowie von den Mitteln zu ihrer Abstellung*"). Darmstadt, 1848). ("Acerca de la competencia en todas las ramas de la producción de objetos alimenticios y en todas las ramas industriales que atienden las amplias necesidades de la población, —competencia que rebasa los marcos naturalmente necesarios o que no los alcanzan—, como la causa más próxima de la necesidad general en Alemania, que presiona más o menos sobre todas las clases, en particular, como también de la causa de la usura cerealista, asimismo acerca de las medidas para eliminarla", Darmstadt, 1848) pintó la situación económica de la "patria alemana", sorprendentemente idéntica a cómo está presentada la situación económica rusa en el libro "Esbozos de nuestra economía social desde la Reforma". Vollgraf también presentó la cosa como si el desarrollo de las fuerzas productivas ya condujera, "bajo el influjo de la libre concurrencia", a la reducción relativa del número de los obreros ocupados en la in-

dustria. Con más pormenores que Buhl, pinta la influencia que el desempleo ejerce sobre el mercado interno. Los trabajadores de una rama industrial son a la vez los consumidores de los productos de las otras ramas, pero, puesto que el desempleo priva a los productores del poder adquisitivo, la demanda va disminuyendo, a consecuencia de lo cual, el desempleo se vuelve universal y aparece un completo pauperismo (*völliger Pauperismus*)... "Y puesto que los campesinos se ven arruinados, como resultado de la desmesurada competencia, se produce un estancamiento completo en los negocios. El organismo social se va desintegrando, sus procesos fisiológicos dan margen a la aparición de una masa salvaje, y el hambre provoca en esta masa una efervescencia, contra la cual se ven impotentes la represión estatal y hasta las armas". La libre concurrencia lleva, en el campo, al desmenzamiento de las parcelas de los campesinos. En ninguno de los hogares campesinos, la fuerza de trabajo halla suficiente empleo durante todo el año. Así, pues, en millares de aldeas, sobre todo en las localidades de tierras poco fértiles, casi completamente como en Irlanda, los campesinos pobres se encuentran, sin trabajo y sin ocupación, a las puertas de sus casas. Ninguno de ellos está en condiciones de ayudar a su prójimo, ya que todos poseen demasiado poco, todos necesitan un salario que ganar, todos están buscando y no encuentran trabajo". Vollgraf, por su parte, ideó una serie de "medidas" para luchar contra los efectos destructivos de la "libre concurrencia", aun cuando no en el espíritu de la revista socialista "*Der Gesellschaftsspiegel*". ("Espejo de la sociedad").

390 ("Con la profundidad de la acción histórica aumentará, por tanto, el volumen de la masa cuya acción es").

391 ("hechos sin el dueño").

392 (por excelencia).

396 "*Russkoie Bogatstvo*", octubre 1894, secc. II, pág. 50.

397 *Idem*, págs. 51 y 52.

399 ("Filosofía de la historia").

401 (generalidad).

402 (particularidad o singularidad).

403 (generalidad).

407 "*Russkoie Bogatstvo*", cuaderno I, 1895, artículo "Literatura y vida".

409 (Hay una medida en las cosas).

410 (...Veo y apruebo lo mejor, y ¡sigo lo peor!).

411 (La razón, en últimas cuentas, resulta tener siempre razón).

413^a (valeroso combatiente).

414 Citamos según la versión rusa hecha por el señor Chizhov (págs. 191 y 192).

416 En el tercer cuaderno de "*Russkaia Mysl*", el señor comentarista sigue defendiendo esta opinión, aconsejando, además, a los discordantes se fijarán "aunque no sea más", en la versión rusa de "*Historia de la Filosofía Moderna*", de Uberweg-Heinze. ¿Por qué no puede el señor comentarista fijarse "aunque no sea más", en el propio Hegel?

417 ("Ciencia de la lógica").

421 ("La subversión de la ciencia por el señor Eugenio Dühring").

422 "*Russkoie Bogatstvo*", 1895, enero, secc. II, págs. 140-141.

423 ("La subversión de la ciencia por el señor Eugenio Dühring").

424 (Lo que está permitido al buey, no le está permitido a Júpiter).

425 (La moral de la historia).

426 (Tomó su bien donde lo halló).

427 ("Ludwig Feuerbach" y "La subversión por Dühring").

429 Sí, y esto también a su propia manera especial, a consecuencia de lo cual Louis Blanc desempeñó un papel tan deplorable en 1848. Entre la lucha de clases, tal como la entendía, "*posteriormente*", Marx, y la lucha de clases, según Louis Blanc, dista todo un abismo. El hombre que no se percibe de ello se parece totalmente al sahihondo que no notó al elefante en su visita por el jardín zoológico 422^a.

430 Acotación a la edición de 1905.

- 431 En su calidad de idealista de categoría inferior (o sea, no dialéctico) Louis Blanc tuvo, por supuesto, su propia "fórmula de progreso", que, no obstante toda su "insignificancia teórica", no está peor, cuando menos, de la "fórmula de progreso" del señor Mijailovski.
- 432 (Cada cual con su gusto).
- 434 "*Wissenschaft der Logik*", Vorrede, S. 1. ("Ciencia de la lógica", Prefacio, pág. 1).
- 435 "*Die Phänomenologie des Geistes*", Vorrede, S. XXIII. ("Fenomenología del Espíritu", Prólogo, pág. XXIII).
- 436 (Sin palabras de más).
- 437 ("Pueden ser comparados con los animales que escucharon todos los sonidos de cualquier obra musical, pero a cuyos sentidos no llegó lo principal: la armonía de estos sonidos").
- 438 ("La Sagrada Familia").
- 439 A propósito, si el señor Mijailovski tiene deseos de informarse, aunque sea en parte, finalmente, cuál ha sido el significado histórico de la "metafísica" de Hegel, le recomendamos eche una lectura al muy popular y, en su época, muy célebre, librito "*Die Poscaume des jüngsten Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*". ("El toque de clarín del terrible tribunal sobre Hegel, el ateaista y el anticristo"). Muy buen librito ^{439a}.
- 441 ("Lecciones de historia de la filosofía").
- 442 (Acotación a la edición de 1905). Por otra parte, en lo que hace el materialismo, hizo notar lo que sigue: "*Dennoch muss man in dem Materialismus das begeisterungsvolle Streben anerkennen, über den zweierlei Welten als gleich substantiell und wahr annehmenden Dualismus hinauszugehen, diese Zerreiſsung res ursprünglich Einigen aufzuheben*". ("*Enzyklopädie*", Dritter Theil, S. 54). ("Sin embargo, cabe reconocer en el materialismo la tendencia, colmada de entusiasmo, a rebasar los marcos del dualismo, el cual reconoce una igual sustancialidad e igual veracidad a dos mundos diferentes, y a eliminar este destrozo de lo, originariamente, único"). "*Enciclopedia*", Tercera parte, pág. 54).
- 443 ("Filosofía del derecho").
- 444 ("Filosofía de la historia").
- 445 (la razón, en últimas cuentas, siempre resultará estar en lo justo).
- 446 (concepto carente de sentido y de contenido).
- 447 Hegel, *Enciclopedia*, parte I, págs. 79-80, párraf. 44.
- 449 ("Acerca de la grandeza y el poder de su espíritu, el hombre no puede pensar con suficiente exaltación"). "*Geschichte der Philosophie*", I, 6. ("Historia de la filosofía", I, 6).
- 450 (Habéis llegado demasiado tarde).
- 451 (Justamente a tiempo).
- 452 Recopilación, pág. 207.
- 453 (Acotación a la edición de 1905). Nuestros adversarios tienen una muy buena oportunidad para atrápanos en una contradicción: por un lado decimos que la "cosa en sí" kantiana es una mera abstracción, y, por el otro, citamos, elogiando, al señor Sechenov, quien habla acerca de los objetos, tal como ellos existen en sí, independientemente de nuestra conciencia. Las gentes entendidas, desde luego, no verán ninguna contradicción, pero, ¡hay muchos entendidos entre nuestros adversarios?
- 454 ("Una investigación a fondo de la naturaleza, por sus propias consecuencias, rebasa los marcos del materialismo").
- 453 *Th. Huxley, Hume. Sa vie, sa philosophie*, p. 108. (T. Huxley, "Hume, su vida y su filosofía", pág. 108).
- 456 ("Continuaré armando escándalos, como lo requieren los negocios").
- 457 ("Opiniones filosóficas, literarias y económicas").
- 458 Obras de Mijailovski, t. V, pág. 2.
- 459 (Gobernar es prever).
- 460 "De entre más de un centenar de investigaciones estadísticas y otras que se hicieron durante los últimos veinte años, aproximadamente —dice el señor N.—, no tuvimos la oportunidad de encontrar algunas, cuyas deducciones

fuesen, en algo, concordantes con las conclusiones económicas de los señores Bel-
tov, Struve y Skvortsov'. Los autores de las investigaciones a los que ustedes
señor N.-on aluden, suelen formular dos clases de deducciones: una, de confor-
midad con la verdad objetiva y que reza que el capitalismo se está desarrollan-
do y que los "fundamentos" vetustos se están viniendo al suelo; la otra, "sub-
jetiva", que se reduce a que el desarrollo del capitalismo podría detenerse, sí,
etc., etc. En corroboración de esta última conclusión, jamás se citan, sin embargo
ningún dato, de modo que sigue siendo una deducción de meras palabras huecas,
pese a la mayor o menor abundancia de material estadístico en las investigaciones
con las que la mencionada conclusión suele adornarse. Los "Bosquejos" del señor
N.-on adolecen de la misma debilidad; de una, por así decirlo, *anemia de con-
clusión "subjetiva"*. En realidad, ¿que "análisis" puede corroborar el pensa-
miento del señor N.-on acerca de que nuestra sociedad podrá organizar ahora mis-
mo la producción? *Tal análisis no existe.*

⁴⁶³ No nos explayamos mayormente acerca del libro del señor P. Struve,
dado que dicho libro no es del agrado del señor N.-on. Pero en vano se empeña
éste en desvalorizar terminantemente el mencionado libro. En la disputa con el
señor N.-on, el señor Struve sabe más que bien volver por sí. En lo que hace al
"análisis" propio del señor N.-on, dejando de lado los lugares comunes, resta
de él muy poco cuando se lo quiere "analizar" desde el ángulo de miras de Marx.
Es de esperar que tal análisis no habrá de dejarse aguardar mucho tiempo más.

⁴⁶⁴ ("mamaita").

⁴⁶⁵ ("papaíto").

⁴⁶⁷ ("pa paíto").

^{467^a} La palabra rusa "proizvoditel" es parónima y tiene dos significados:
1) "productor", y 2) "caballo semental", o "grullo". (N. del A.).

⁴⁶⁸ (Acotación a la edición de 1905). Hago recordar las palabras, citadas
anteriormente, de Fuerbach acerca de cuál es, precisamente, el punto de vista que
distingue al hombre del mono.

⁴⁷⁰ ("La ignorancia está menos distante de la verdad, que el prejuicio").

⁴⁷¹ (verdad).

⁴⁷² (prejuicio).

⁴⁷³ (ignorancia).

⁴⁷⁴ (Que el Señor sea con vosotros).

REFERENCIAS

1 “Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia”. — Este libro, el mejor de los trabajos marxistas de Plejanov, llevaba, al principio, por título “Nuestras discrepancias, Segunda parte”, y fue destinado a publicarse ilegalmente. Sin embargo, ante las posibilidades que se presentaron de editarlo de una manera legal, se desistió de dicho título, por cuanto éste hubiese puesto, de inmediato, al densudo, ante las autoridades policiales zaristas, al autor de la obra. (Véase la explicación en la referencia siguiente N.º 1ª. [N. del T.]). El libro en cuestión, ya con el título que lleva actualmente, o sea “Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia”, apareció en enero de 1895, bajo el seudónimo de *Beltov*. La historia de este libro, hace relativamente poco que se ha descubierto a través de los elementos que se conservan en el archivo de Plejanov: fragmentos de versiones redactadas originariamente, pruebas de imprenta corregidas de la composición tipográfica, ya hecha en el extranjero, y otros materiales desconocidos anteriormente. (Véase “Herencia literaria de G. V. Plejanov”, recopilación IV, ed. rusa).

No carece de interés hacer notar que el primer capítulo que Plejanov había escrito, para esta obra, fue un resumen referente al problema de la aplicación del marxismo en Rusia y acerca de la opinión del propio Marx con respecto a este problema, emitida en su célebre carta enviada a la Redacción de “Memorias Patrias”. Al revisar el archivo de Plejanov, se hallaron las dos versiones originarias de este capítulo, escritas, según todos los datos, a fines de 1892 y predestinadas para su inserción en una revista legal. Plejanov tenía el propósito de publicarlo en el “Mensajero del Norte”, cosa que no logró. En una versión, este capítulo lleva por título el de “Un extraño malentendido”, en la otra, “Un pequeño malentendido”. Este capítulo no vio la luz pública por aquel entonces, y se publicó, por primera vez, ya después de la muerte de su autor, o sea, en 1927, en “Herencia literaria de G. V. Plejanov”, recopilación IV.

El presente trabajo se edita según el texto del séptimo tomo (1925) de las Obras de Plejanov, verificado, para la presente edición, con la primera, de 1895, y la segunda, de 1905.

1ª El libro “Nuestras discrepancias” fue escrito por Plejanov en el verano de 1884 y editado al principio de 1885. Engels tuvo en muy alto aprecio este trabajo teórico de Plejanov, habiéndolo manifestado así en su carta dirigida el 23 de abril de 1885 a V. I. Zasulich. El propio Plejanov atribuía una significación especial a este libro, como la etapa más importante en la lucha ideológica contra el populismo. Esta obra apareció legalmente, como tercera entrega de la “Biblioteca del socialismo contemporáneo”, habiendo sido el segundo, después del folleto “El socialismo y la lucha política”, gran trabajo teórico del grupo “Emancipación del Trabajo”. Diez años después de su aparición, Plejanov hizo dos tentativas de publicar con el mismo título y como su segunda parte, sus nuevas obras, esta vez enderezadas ya contra los populistas liberales, Mijailovski, Vorontsev y otros. Pero como estas dos obras habían aparecido legalmente, Plejanov, para no poner al descubierto la identidad del autor, tuvo que darles

otros títulos ("Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia" y "La fundamentación del populismo en las obras del señor Vorontsov (V. V.)). Más tarde, habiéndose manifestado en contra de los epígonos del populismo, los social revolucionarios, Plejanov tuvo otra vez la intención de utilizar este título para el folleto que había escrito contra ellos. Pero, este folleto quedó inacabado y apareció en forma de varios artículos, con el título de "El proletariado y los campesinos", en el periódico "Iskra" ("La Chispa"), (números 32-35 del año 1903).

² La proximidad de la revolución de 1905 ofreció la posibilidad de publicar una segunda edición de libro en Rusia. La segunda edición de esta obra que se pensaba publicar en el extranjero, tampoco apareció. Durante este intervalo, en 1904, falleció Mijailovski, adversario principal, contra el cual Plejanov había dirigido sus flechas polémicas. Tanto la edición de 1905, la segunda, como asimismo la tercera, aparecida en 1906, se publicaron sin ninguna modificación sustancial. En el interin había madurado la necesidad de hacer algunos complementos a la primera edición, tema al cual se refiere Plejanov en su carta del 9 de febrero de 1904, dirigida al grupo de simpatizantes en Berna del Partido Obrero Social Democrata Ruso. (Véase "Herencia literaria de G. V. Plejanov", recopilación IV, 1937, pág. 203). En el archivo de Plejanov se ha conservado un interesante documento, un borrador sucinto que contiene los bosquejos de tales complementos, una serie de alusiones que habían de ser desarrolladas más ampliamente en el libro de Beltov. Este documento, en forma descifrada, está publicado en la "Herencia literaria de G. V. Plejanov", recopilación IV, págs. 203-236. En los comentarios de la presente edición, transcribimos algunos de estos complementos.

⁴ Véase la referencia al Anexo N.º 2, "Unas cuantas palabras a nuestros adversarios", de la presente edición, Referencia N.º 406.

⁵ Se tiene en vista el artículo de N. Kudrin "En las alturas de la verdad objetiva", que constituye un comentario al libro de Beltov; se publicó en el N.º 5 de "Russkoie Bogatstvo" de 1895, págs. 144-170.

⁶ Kudrin reprocha a Beltov (a Plejanov) de "haber tomado la cita de Plutarco, no en el texto original de este pensador, sino que dio, casualmente, con una mala traducción de ella, publicada en cualquier librito" (pág. 146).

⁷ N. Beltov, pseudónimo literario que Plejanov emplea para el presente libro.

⁸ El artículo de N. K. Mijailovski que se cita aquí y más adelante, se publicó en "Russkoie Bogatstvo", de 1894, N.º 1, como el primero de una serie de sus artículos, publicados bajo el título general de "Literatura y vida", fue uno de los primeros artículos con el que los populistas liberales habían iniciado la campaña contra los marxistas.

¹⁶ El libro de V. V. (Vorontsov), "Los destinos del capitalismo en Rusia", apareció en 1882. Recopilación de "Resumen de la investigación económica de Rusia según los datos de la estadística territorial, t. I, La comuna agraria", en 1892.

¹⁹ La época de la Restauración de los Borbones en Francia, comprende los años 1814-1830, desde la subida al trono de Luis XVIII, hasta la revolución de julio de 1830.

²² Hegel habla de los materialistas franceses del siglo XVIII, en el tercer libro de sus "Lecciones de historia de la filosofía". (Véase, *Hegel*, Obras, t. XI, ed. rusa de 1935, Ed. social del Estado, págs. 381-399).

³⁰ *Iglesia anglicana*, La Iglesia oficial de Inglaterra, apareció en el siglo XVI, como resultado de la Reforma realizada por el Poder real, interesado en subordinar la iglesia y consolidar el Estado absolutista.

Presbiterianos, los partidarios del calvinismo en Inglaterra y Escocia, que estuvieron en la oposición a la iglesia oficial anglicana. Los presbiterianos representaban los intereses de la gran burguesía y desempeñaban un papel notable en la revolución burguesa inglesa del siglo XVII.

32 *Whigs*. Partido político inglés, apareció en 1679-1682, se apoyaba en los altos círculos financieros, la aristocracia agraria aburguesada y el capital mercantil; desempeñó un gran papel en la revolución de 1688-1689. Hacia mediados del siglo XIX se transformó en el partido liberal.

34 F. A. Mignet, *Histoire de la révolution française depuis 1789 jusqu'en 1814, Paris, 1824*. (F. A. Mignet, Historia de la revolución francesa, desde 1789 hasta 1814, París, 1824). Hay varias ediciones rusas.

35 F. P. G. Guizot, "*Histoire générale de la civilisation en Europe*", e "*Histoire générale de la civilisation en France*". (F. P. G. Guizot, "Historia de la civilización en Europa", e "Historia de la civilización en Francia").

41 Véase Agustín Thierry, Ensayo de historia del origen y los éxitos del tercer estado (A. Thierry, Obras escogidas, Ed. soc. del Estado, 1937, págs. 1-204).

45 Véase Agustín Thierry, La conquista de Inglaterra por los normandos, Moscú, 1900, págs. 51 y 55.

46 Estos pensamientos, Condorcet los desarrolla en el libro "*Esquisse d'un tableau historique des progrès l'esprit humain*", t. 1-2, París, 1794, al que Plejanov alude reiteradamente también en otros trabajos. (Véase Condorcet, Esbozo de un cuadro histórico del progreso de la razón humana, 1936).

49 F. Arnaud, l'abbé, *Discours, prononcé dans l'Académie française le 13 mai 1771 à la réception de M. l'abbé Arnaud, Paris 1771*. (F. Arnaud, abate, Discurso pronunciado en la Academia francesa el 13 de mayo de 1771, durante la recepción del abate Arnaud, París, 1771).

60 El autor de los Comentarios sobre Mill, N. G. Chernishevski, quien había dedicado una serie de páginas a la crítica del malthusianismo. (Véase N. G. Chernishevski, Obras completas, t. IX, Ed. literaria del Estado, 1949, págs. 251-334).

61 El término de "héroe y multitud" fue empleado, por primera vez, por Mijailovski, en un artículo que llevaba este término por título, escrito en 1832. (Véase N. K. Mijailovski, Obras completas, t. II, San Petersburgo, 1907, págs. 95-190).

73 a N. G. Chernishevski.

75 Plejanov tiene aquí en vista a los socialistas utópicos ingleses de la década del 20 del siglo XIX, Robert Owen; sus discípulos, Williams Tompson, Thomas Hodgskin, John Gray, y otros.

79 El dualismo, en la formulación de Mijailovski, obtuvo su expresión en la afirmación de que existen dos verdades, la "verdad-autenticidad" (lo efectivo), y la "verdad-eguidad" (lo debido).

81 *Doctrinarios*, el grupo de liberales burgueses moderados que habían desempeñado un notable papel en la vida política de Francia durante la época de la Restauración. Los doctrinarios fueron adversarios furibundos de la democracia y de la república, negaban los principios mismos de la revolución y su legitimidad, pero reconociendo el nuevo orden civil, éste es, el nuevo régimen económico burgués.

83 *Konstanzhoklo*, personaje de la segunda parte de "Almas muertas", de Gogol.

86 Véase C. A. Helvecio, Del hombre, sus facultades intelectuales y su educación, Ed. social del Estado, 1933, pág. 336.

88 Cita del poema de Nekrasov "Quién vive bien en Rusia", segunda parte, capítulo IV.

90 El Banco Campesino territorial, en el que cifraban sus esperanzas los populistas liberales, fue instituido, por el Gobierno zarista, en 1882, supuestamente para prestar ayuda a los campesinos en la compra de tierras. En realidad, este Banco, saliendo al encuentro de la nobleza, alzaba, artificialmente, los precios de las tierras de los terratenientes, sirviendo de instrumento para la introducción y consolidación de los campesinos acaudalados en la aldea.

91 Las palabras "regocijantes", y "charlatanes inútiles" son una paráfrasis de los versos de Nekrasov "Un caballero por una hora": "De los regocijantes,

charlatanes inútiles, / De manos ensangrentadas, / Llévame al campamento de los que / ¡Por la gran causa del amor sucumben”.

95 *Nikolai-on* (Danielson), populista ruso, fue el primero en hacer una versión rusa de “El Capital”, de Marx, trabajo que le creó una inmerecida reputación de marxista. El primer tomo de “El Capital” (que tradujo, conjuntamente con Herman Lopatin), apareció en 1872, el segundo tomo, en 1885, el tercer tomo, en 1896. En relación con este trabajo, Nikolai-on entabló una animada correspondencia con Marx y Engels.

97 “*Le producteur*” (“El Productor”), órgano de los saintsimonistas, que se había publicado en París durante los años 1825-1826. Había sido fundado por el propio Saint Simon antes de su muerte, y redactado por sus discípulos Bazard, Enfantin, Rodrigues, y otros. Llevaba por epígrafe las siguientes palabras: “*L'âge d'or, qu'une aveugle tradition a placé jusqu'ici dans le passé, est devant nous*”. (“La edad de oro que la ciega tradición había presentado hasta ahora como algo del pasado, se halla por delante nuestro”).

100 “*Globe*”. (“Globo terráqueo”), órgano de los saintsimonistas a partir de 1831. Fundado por Pierre Leroux, en 1824.

105 Albion, nombre antiguo de las islas británicas.

116 Acerca de este tema, Goethe escribe lo siguiente; en “*Wahrheit und Dichtung*”. (“La poesía y la verdad”): “Los libros prohibidos, condenados a la hoguera, que, en su época, habían producido una gran sensación, no ejercieron sobre nosotros ninguna influencia. Como ejemplo, mencionaré el “*Système de la Nature*”, el que hemos leído, por simple curiosidad. No hemos podido comprender cómo este libro pudo ser peligroso; este libro se nos ha parecido tan sombrío, quimérico, lívido, al extremo que nos fue difícil soportar su contenido y nos sentimos estremecidos ante esta obra como ante un espectro”. (*Goethe*, Colección de obras en trece tomos, t. X, 1937, pág. 48).

117 Cita de “Fausto”, de Goethe.

120 En la comedia de Shakespeare, “El mercader de Venecia”, el usurero Shylock otorga un préstamo en dinero al joven mercader Antonio, con la condición de que, en el caso de no abonarle la deuda en el plazo fijado, tomaría del deudor una libra de carne, recortándola de un lugar, lo más próximo al corazón. La amante de Antonio, que aparece aquí en el papel de abogado, se pronuncia en favor de Shylock, en vista de la legitimidad formal de la demanda. Pero a la vez de proponerle el ejercicio de su derecho, insiste en la rigurosa observancia de la letra del convenio: “Aquí, en el «Pagaré», no hay ni palabra de sangre... y justamente una libra, ni más, pero tampoco menos”. (Véase *W. Shakespeare*, Obras escogidas, Ed. literaria del Estado, 1950, págs. 196-197).

125 Véase *F. Lassalle*, Sistema de derechos adquiridos, Obras, ed. “Círculo”, t. III, pág. 231.

129 *Batalla de Maratón*, entre los atenienses y los persas (año 490 antes de nuestra era), terminó con la victoria de Atenas. Esta batalla había predeterminado el favorable desenlace, para los griegos, de la segunda guerra greco-persa, habiendo contribuido al florecimiento de la democracia ateniense.

130 Véase *N. G. Chernishevski*, Obras completas, t. III, Ed. literaria del Estado, 1947, pág. 208.

131 Véase *N. G. Chernishevski*, Crítica de las predisposiciones filosóficas contra la propiedad comunal, Obras completas, t. V, Ed. literaria del Estado, 1950, pág. 391.

132 Véase *C. Marx y F. Engels*, Obras escogidas, pág. 535, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1957. (N. del T.).

134 Bielinski escribía a Botkin, el 1.º de marzo de 1841, refiriéndose a la filosofía de Hegel, lo siguiente: “Te agradezco sumisamente, Yegor Fiedorych, y saludo a tu caperuza de bufón filosófica, pero con todo el respeto que se debe a tu filisteísmo filosófico; tengo el honor de llevar a tu conocimiento que si yo hubiera logrado ascender al peldaño superior de la escalera de la evolución, también allí te solicitaría que me dieras cuenta de todas las víctimas de las condiciones de la vida y de la historia, de todas las víctimas de las casualidades, de la supers-

tición, de la Inquisición, de Felipe II, etc., etc.; de lo contrario, desde el peldaño superior, me tiraría cabeza abajo". (*F. G. Bielinski*, Cartas escogidas, t. 2. Ed. literaria del Estado, 1955, pág. 141).

137 El artículo de Mijailovski, del cual se han tomado la presente y las siguientes citas —“Acerca del desarrollo dialéctico y las fórmulas triples del progreso”— se publicó en sus Obras completas, t. VII, San Petersburgo, 1909, págs. 758-780.

141 Véase *F. Engels*, *Anti-Dühring*, págs. 126-127, Ed. Hemisferio, Bs. Aires, 1956.

143 Cancioneta de la opereta de Offenbach “La bella Elena”.

147 Se tiene en vista lo dicho por Engels con respecto a Rousseau, en el capítulo XIII del “*Anti-Dühring*”. (Véase *F. Engels*, *Anti-Dühring*, págs. 130-131, Ed. Hemisferio, Bs. Aires, 1956. (N. del T.).

148 Véase *Hegel*, Obras, t. I, 1930, págs. 334-335. (N. del T.).

152 Véase *J. J. Rousseau*, *Acerca de las causas de la desigualdad*, San Petersburgo, 1907, pág. 104.

157 El artículo de Mijailovski, “Carlos Marx ante el juicio del señor Iu. Zhukovski”, se publicó en “*Memorias Patrias*”, de 1877, N.º 10. (Véase *N. K. Mijailovski*, Obras completas, t. IV, San Petersburgo, 1909, págs. 165-206).

159 *F. Engels*, *Anti-Dühring*, pág. 133, Ed. Hemisferio, Bs. Aires, 1956. (N. del T.).

161 La primera versión rusa completa del “*Anti-Dühring*”, apareció en 1904.

164 *F. Engels*, *Anti-Dühring*, págs. 22-23, Ed. Hemisferio, Bs. Aires, 1956. (N. del T.).

165 Hegel, en el prefacio a la “*Filosofía del Derecho*”, escribe: “Cuando la filosofía comienza a dibujar con su pintura gris sobre un fondo gris, es señal que cierta forma de la vida ha caducado, y, con su pintura gris sobre el fondo gris, la filosofía no la puede rejuvenecer, sino tan sólo comprenderla; el buho de Minerva emprende su vuelo solamente con la llegada del crepúsculo vespertino”. (*Hegel*, Obras, t. VII, 1934, págs. 17-18).

166 *Leibnitz*, *Essais de Theodicée*. En el libro “*Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibnitz*”. Bd. 6, Berlin, 1885, S. 130. (*Leibnitz*, *Theodicea*, en el libro “*Obras filosóficas de Godofredo Guillermo Leibnitz*”, t. 6, Berlín, 1885, pág. 130).

167 Véase *B. Spinoza*, Carta a G. G. Schuller, de octubre de 1674. En el libro *B. Spinoza*, Correspondencia, 1932, págs. 188-191.

169 Véase *Schelling*, *Sistema del idealismo trascendental*, 1936, pág. 355.

170 Estos pensamientos, Hegel los desarrolla en su libro “*Filosofía de la historia*”.

171 Plejanov tiene aquí en vista a Marx. La cita insertada a continuación, está tomada de “*La Sagrada Familia*”. (Véase *C. Marx y F. Engels*, “*La Sagrada Familia y otros escritos*”, págs. 122-123, Ed. Grijalbo, México, 1958).

172 Véase *Schelling*, *Ideen zu einer Philosophie der Natur Landshut 1809*, S. 223. (*Schelling*, *Ideas para una filosofía de la naturaleza*, Landshut, 1893, pág. 223).

173 Véase *Hegel*, *Filosofía de la historia*, Obras, t. VIII, 1935, pág. 246.

177 El autor de “*Cartas históricas*”, P. L. Lavrov. “*Cartas históricas*” apareció en Petersburgo, en 1870, bajo el pseudónimo de P. L. Martov.

178 *demiurgo*, — creador.

184 C. Marx y F. Engels, “*La Sagrada Familia y otros escritos*”, págs. 151-152, Ed. Grijalbo, México, 1958.

185 Véase C. Marx y F. Engels, Obras, t. 2, pág. 12 (ed. rusa).

186 C. Marx, Prólogo de la “*Contribución a la crítica de la economía política*”. (Véase *C. Marx y F. Engels*, Obras escogidas, pág. 240, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1957).

189 Véase *C. Marx y F. Engels*, Obras escogidas, pág. 54, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1957.

191 Véase *C. Marx y F. Engels*, Obras escogidas pág. 54, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1957. (N. del T.).

194 Plejanov tiene en vista el libro de *Martius "Von dem Rechtszustande unter den Ureinwohnern Brasiliens"*, München, 1832. ("Acercas del estado de derecho de los habitantes primitivos del Brasil, Munich, 1832).

197 Véase *C. Marx*, "El Capital", t. I, pág. 409, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1956. (N. del T.).

201 En los complementos, no incluidos en la segunda edición, Plejanov desarrolla estos pensamientos con considerable mayor plenitud. (Véase "Herencia literaria de G. V. Plejanov", recopilación IV, 1937, pág. 209).

203 Véase *L. Morgan*, La sociedad antigua, o investigación de la línea del progreso humano, desde el salvajismo, a través de la barbarie, hacia la civilización. Versión rusa bajo la red. de M. O. Kosven. Con el artículo de *F. Engels* "Contribución a la prehistoria de la familia (Bachofen, MacLennan, Morgan)", Leningrado, 1935.

205 La publicación póstuma del artículo de Plejanov contra Weisengrün, uno de los primeros "críticos de Marx", véase en "Herencia literaria de G. V. Plejanov", recopilación V, págs. 10-17.

211 *Escuela histórica del derecho*. Corriente reaccionaria en la jurisprudencia alemana de fines del siglo XVIII y primera mitad del XIX, que se había manifestado en defensa de la servidumbre y de la monarquía feudal y en contra de las ideas jurídico-estatales de la revolución francesa. Los principales representantes de esta escuela fueron, Hugo, Savigny y Puchta.

223 Kovalevski cita en el libro, mencionado por Plejanov, al célebre jurista francés, Lermínier. (Véase el libro citado de Kovalevski, pág. 54).

228 Se tiene en vista el libro de *H. Rink*, *Tales and traditions of the eskimo with a sketch of their habits, religion, language and other peculiarities*, Edinbrough and London, 1875. (*H. Rink*, Leyendas y tradiciones de los esquimales, con un breve esbozo de sus costumbres, religión, lengua y otras peculiaridades, Edimburgo y Londres, 1875).

235 Véase *C. Marx y F. Engels*, Obras escogidas, pág. 240, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1957. (N. del T.).

236 Véase *C. Marx*, *El Capital*, t. I, pág. 147, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1956. (N. del T.).

239 Véase *Georg Büchner*, Carta a la novia, primavera de 1834, Obras, Academia, 1935, pág. 295.

242 Plejanov habla acerca del libro de *L. I. Mechnikov "La civilisation et les grandes fleuves historiques"*. Avec une préface de *M. Elisée Reclus*, Paris, 1889. ("La civilización y los grandes ríos históricos". Con un prólogo de Eliseo Reclus, Paris, 1889). En la edición soviética de "La Voz del Trabajo", 1924.

244 Plejanov tiene en vista la objeción formulada a Marx por Paul Barthe en el libro "*Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*", Leipzig, 1890, S. 49-50. ("La filosofía de la historia de Hegel y de los hegelianos hasta Marx y Hartmann", Leipzig, 1890, págs. 49-50).

248 "Dicho y hecho" del soberano, denominación convencional de la denuncia política zarista en el imperio ruso del siglo XVIII. "Pronunciar el dicho y el hecho", significaba, delatar los delitos de lesa majestad.

250 Cita del artículo de *N. I. Kareiev*, "El materialismo económico en la historia", "Mensajero de Europa", julio de 1894, pág. 7.

259 Cita del artículo de Marx, "El dieciocho brumario de Luis Bonaparte". (Véase *C. Marx y F. Engels*, Obras escogidas, págs. 176 y 178, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1957). (N. del T.).

261 *C. Marx y F. Engels*, "La Sagrada Familia y otros escritos", págs. 12-13, Ed. Grijalbo, México, 1958. (N. del T.).

266 Se tienen en vista las tragedias de Sumarokov, Kniazhnin, Joraskov y otros dramaturgos rusos del siglo XVIII.

267 "Glorious revolution". ("Gloriosa revolución"), el Golpe de Estado de 1688-1689 en Inglaterra; "great rebellion" ("gran rebelión"), la revolución burguesa de Francia de fines del siglo XVIII.

²⁶⁸ En todas las ediciones se ha impreso erróneamente "la literatura pseudo-clásica inglesa".

²⁷³ El autor de "Nuevo Cristianismo", Saint Simon.

²⁷⁷ Cita de la Introducción a "En torno de la crítica a la filosofía del derecho de Hegel", en *C. Marx y F. Engels*, "La Sagrada Familia y otros escritos", pág. 13, Ed. Grijalbo, Méjico, 1958. (N. del T.).

²⁸³ Cita de la disertación de Chernishevski, "Las relaciones estéticas entre el arte y la realidad". (Obras completas, t. II, 1949, págs. 10-11).

²⁹¹ Cita de la primera tesis de Marx acerca de Feuerbach. (Véase *C. Marx y F. Engels*, Obras escogidas, pág. 713, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1957). (N. del T.).

²⁹³ En una nueva edición, Plejanov se disponía a esclarecer este pasaje que había disimulado intencionadamente, por consideraciones de la censura zarista. Entre los complementos que Plejanov no había utilizado y que se conservan en su archivo, figura la siguiente anotación, referente al pasaje en cuestión: "Skalozub — la censura. Aclarar por la historia del mismo Beltov, de la "Recopilación", de "Nueva Palabra" y de "El Principio".

Esta enumeración comprende las ediciones que fueron víctimas de las persecuciones por parte de la censura: el libro de Plejanov (de Beltov), "Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia", cuya primera edición se agotó rápidamente, y habiendo sido confiscada de las bibliotecas, no pudo ser reeditada en el curso de diez años, hasta 1905; la recopilación marxista "Materiales para la caracterización de nuestro desarrollo económico", impresa en 1895, permaneció en la censura durante un año y medio, y después quemado todo el tiraje, salvo unos cuantos ejemplares que, por casualidad, se habían conservado; la revista "Nueva Palabra" fue clausurada ya en diciembre de 1897; la revista "El Principio", aparecida en 1899, como continuación de la anterior, fue clausurada en el quinto número. Así, pues, los marxistas se vieron casi privados de una tribuna legal, en tanto que los populistas la utilizaban con absoluta libertad.

²⁹⁴ En sus complementos inéditos, Plejanov hace la siguiente anotación con respecto a este pasaje:

"No han comprendido que no puede reconocerse las concepciones económicas de Marx y negar sus concepciones históricas: "El Capital" es, asimismo, también una investigación histórica. Pero "El Capital" fue mal comprendido también por muchos "marxistas". El destino del tercer tomo, Struve, Bulgakov, Tugan-Baranovski tergiversaron las teorías económicas de Marx". ("Herencia literaria de G. V. Plejanov", recopilación IV, pág. 223).

²⁹⁵ Se trata de la célebre carta de C. Marx a la redacción de "Memorias Patrias", escrita a fines de 1877, con motivo del artículo de uno de los redactores de la revista, N. K. Mijailovski, "Carlos Marx ante el juicio de I. Zhukovski". ("Memorias Patrias", 1877, N.º 10). Esta carta no había sido enviada a su destino, y fue hallada, por Engels, entre los papeles de Marx, ya después de la muerte de éste. Fue publicada en "Mensajero de la Narodnaia Volia", de 1866, en el N.º 5 y en la revista legal, "Mensajero Jurídico", en 1883, en el N.º 10. Esta carta fue denominada, habitual, aunque incorrectamente, carta dirigida a Mijailovski, dado que Marx, al referirse, en esta carta, a Mijailovski, lo hace solamente en tercera persona. (Véase "Correspondencia de C. Marx y F. Engels con los dirigentes políticos rusos", Edit. política del Estado, 1951, págs. 220-223).

Marx, en la mencionada misiva, impugna la deformación de sus opiniones, y el deseo de convertir su "... bosquejo histórico del nacimiento del capitalismo en Europa Occidental, en una teoría filosófico-histórica acerca de un sendero universal, por el cual todos los pueblos están condenados, de modo fatal, a encaminarse, no importa las circunstancias históricas en que se encuentren...". A este pasaje de la epístola se aferraron también los populistas, quienes creían ver en él la corroboración de sus esperanzas de las vías especiales de desarrollo de Rusia. (Véase N. K. Mijailovski, Obras completas, t. VII, San Petersburgo, 1909, pág. 327; véase también la nota al pie de página N.º 357, de la presente edición).

298 Marx se refiere a los materialistas franceses del siglo XVIII en "La Sagrada Familia", en la sección "Batalla crítica contra el materialismo francés", del capítulo "Tercera campaña de la crítica absoluta", (págs. 191-200, Ed. Grijalbo, México, 1958), asimismo en "La ideología alemana" (Obras completas, ed. rusa, t. 2, ed. de 1955, págs. 409-412. [N. del T.]).

302 En 1892, Mijailovski escribía en "El Pensamiento Ruso", N.º 6, pág. 90, que la teoría filosófica de Marx se encuentra expuesta en el sexto capítulo de "El Capital", bajo el modesto título de "La llamada acumulación originaria". (Véase N. K. Mijailovski. Obras completas, t. VII, San Petersburgo, 1909, pág. 321).

305 A este pasaje, Plejanov quiso hacer el siguiente complemento: "Acercas de «no tuvimos tiempo». Explicar por la lucha de las clases". (Véase "Herencia literaria de G. V. Plejanov", recopilación IV, pág. 223).

307ª Esta canción llegó a ser muy popular entre los soldados rusos, quienes, de esta manera, ridiculizaban a los generales zaristas, cuya ineptitud e irresponsabilidad, sobre todo las del general Read durante la Guerra de Crimea (1853-56) se volvieron proverbiales. Se atribuye, de ser el autor de esta canción, a León Tolstoy, entonces joven oficial que actuaba en el campo de batalla.

311 Se tiene en vista el libro de V. Blos, "Historia de la revolución alemana de 1848". En la edición de 1922: "La revolución alemana, Historia del movimiento de los años 1848-1849 en Alemania".

313 En el relato de Gleb Uspenski, "La Garita", un anciano que se ocupa de proveer de cuerdas a una pequeña orquesta ambulante, dice, con orgullo, que las cuerdas de él son caras, "no es cualquier porquería de perro", ya que no puede ser de otra manera: "si yo respiro tan sólo por la cuerda, tengo el deber de sacar de ella la plena sonoridad".

314 Engels, al caracterizar la creación de Balzac, en una carta dirigida a Margaret Harknes, a principios de abril de 1888, escribía que de las novelas de Balzac, "hasta en el sentido de los pormenores económicos, se había informado más... que de los libros de todos los especializados, historiadores, economistas, estadísticos de ese período, tomados en su conjunto". (C. Marx y F. Engels, Cartas escogidas, Ed. política del Estado, 1953, págs. 405-406).

A este pasaje hay la siguiente anotación de Plejanov: "G. I. Uspenski puede, sin temor alguno, situarse, en este aspecto, en la misma fila que Balzac. El «Poder de la Tierra» de aquél". (Véase mi artículo "G. I. Uspenski", en la recopilación "El Socialdemócrata". ("Herencia literaria de G. V. Plejanov", recopilación IV, pág. 224). En las obras de Plejanov, el artículo acerca de Uspenski, se halla en el tomo X.

316 El libro de Morgan apareció en 1877.

317 Acerca de esto, Engels habla en la Nota Preliminar a su libro "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", que lleva la fecha del 21 de febrero de 1888. (Véase C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, pág. 633, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1957. [N. del T.]).

319 Quasimodo, personaje de la novela de Hugo, "Nuestra Señora de París".

320ª Molchalín, molchalínismo, personaje de "La amargura del pensar", de Griboyedov, simboliza a un hombre arribista, zalamero, rastrero y acomodaticio.

329ª G. V. Plejanov cita la octava tesis de Marx sobre Feuerbach (Véase C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, pág. 714, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1957. [N. del T.]).

332 Iu. Zhukovski analiza "El Capital" en el artículo "Carlos Marx y su libro referente al capital". ("Viestnik Evropy", 1877, libro 9).

345 Engels da la siguiente caracterización de Carlos Heinzen: "El señor Heinzen es un anterior funcionario subalterno liberal, que ya en 1844 soñaba con el progreso dentro de los marcos de la ley, y de una mísera Constitución alemana". (C. Marx y F. Engels, Obras, t. 4, ed. rusa de 1955, pág. 269).

346 Plejanov tiene aquí en vista los artículos de Marx y de Engels, dirigidos contra Heinzen, publicados en el diario "Deutsche Brüsseler Zeitung", Engels es el autor de dos artículos: "Los comunistas y Karl Heinzen", Marx, de

un artículo "La crítica moralizante y la moral criticante". En las obras completas de C. Marx y F. Engels, estos artículos figuran en el tomo 4, ed. rusa de 1955, págs. 268-285, 291-321).

347 Las palabras, citadas de Engels, figuran en el siguiente texto: "El señor Heinzen se figura, por supuesto, que se pueden cambiar y adaptar, por un antojo, las relaciones de propiedad, el derecho de sucesión, etc. El señor Heinzen, que es uno de los hombres más ignorantes de este siglo, puede, desde luego, desconocer que las relaciones de propiedad de cada época, son un resultado necesario del modo de producción y de intercambio, inherente a dicha época". (C. Marx y F. Engels, Obras, t. 4, págs. 273-274).

351 Los populistas liberales acusaban a los marxistas de regocijarse por la capitalización de la aldea, de saludar la separación —acompañada de sufrimientos— de los campesinos, de la tierra, y de estar prontos de favorecer, por todos los medios, este proceso, haciendo el juego a los campesinos acaudalados y a los rapiñadores de la aldea, los héroes de la "acumulación originaria", los Kolupaiev y los Razuvaiev, personajes de la obra satírica de Saltykov-Shchedrin, "El refugio de Monrepo".

354 Plejanov tiene aquí en vista el prólogo de V. V. (V. P. Vorontsov), a la recopilación de sus artículos "El destino del capitalismo en Rusia", aparecida en 1882. En este prólogo, Vorontsov justifica la reedición de sus artículos, diciendo que desea "desafiar a nuestros científicos y publicistas oficialistas del capitalismo y del populismo a un estudio de la ley que rige el desarrollo económico de Rusia, base de todas las demás manifestaciones de la vida del país. Sin el conocimiento de esta ley, no es posible ninguna actividad social sistemática y acertada". (Pág. 1).

356 Cita del artículo de S. N. Krivenko, "Con motivo de los solitarios culturales". (Véase "Russkoie Bogatstvo", diciembre de 1893, sec. II, pág. 189).

358 En 1834, Engels había enviado a Vera Zasulich una copia de la carta que Marx escribió pero que no remitió. "Adjunto aquí el manuscrito de Marx (una copia), —le escribía Engels a Zasulich, en la carta del 6 de marzo—, del que podrá disponer como lo crea necesario. No sé, si en "La Palabra", o en "Memorias Patrias" Marx había encontrado el artículo "Carlos Marx ante el juicio de I. Zhukovski". Había escrito esta respuesta, la cual, al parecer, fue destinada para su publicación en Rusia, pero no la había remitido a Petersburgo, ante el temor de que tan sólo su nombre pudiera colocar bajo un peligro la existencia de la revista que publicara esta respuesta". ("Correspondencia de C. Marx y F. Engels con los dirigentes políticos rusos", edición rusa de 1951, pág. 306).

362 La presente cita, como toda la serie de las siguientes están tomadas de la carta que Marx dirigió a la redacción de "Memorias Patrias". (Véase la referencia N.º 295, del presente libro).

363 En el fondo del problema, el pensamiento de Marx se reducía a que la comunidad agraria "puede ser el punto de arranque de una evolución comunista", si "la revolución rusa habrá de servir de señal de la revolución proletaria en Occidente". En este sentido se habían pronunciado Marx y Engels también en 1882, en el prefacio a la primera edición rusa del "Manifiesto del Partido Comunista"... Y antes, aún, este mismo pensamiento lo emitió Engels en el artículo "Soziales aus Russland", publicado en 1875 en "Volksstaat", en respuesta a la "Carta abierta" de P. N. Tkachov. (Véase F. Engels, "Acercas de las relaciones sociales en Rusia", C. Marx y F. Engels, "Obras escogidas", págs. 479-486, Ed. Cartago, Bs. Aires, 1957. [N. del T.]).

Sin embargo, ya en la década del 90, estaba claro para Engels que la comuna rural en Rusia se estaba desintegrando velozmente bajo la presión del capitalismo en desarrollo. Acerca de ello habla en una serie de sus trabajos de esa época, a saber, "La política exterior del zarismo ruso" (1890), "El socialismo en Alemania" (1891), "¿Puede Europa desarmarse?" (1893), y otros. Finalmente, en 1894, en el "Epílogo" a la "Respuesta a P. N. Tkachov", Engels escribe: "Habrá quedado intacta la comuna rural hasta tal grado que, en el momento preciso, como Marx y yo aún esperábamos en 1882, pueda, con una aso-

ciación con la revolución en Europa Occidental, llegar a ser el punto de partida de una evolución comunista; juzgar acerca de esto, yo no me propongo. Pero hay una cosa que está fuera de toda duda: para que de esta comuna rural quedara algo intacto, es preciso, ante todo, el derrocamiento del despotismo zarista, es preciso una revolución en Rusia". ("Correspondencia de C. Marx y F. Engels con dirigentes políticos rusos", ed. de 1951, pág. 297).

364 Véase C. Marx, "Miseria de la filosofía"; C. Marx y F. Engels, Obras, t. 4, ed. rusa de 1955, págs. 65-185.

365 La opinión de Chernishevski con respecto a lo concreto de la verdad, la desarrollo en "Bosquejos del período gogoliano de la literatura rusa", Obras completas, t. III, Ed. literaria del Estado, 1947.

366 Esto lo dice Marx en la carta dirigida a la redacción de "Memorias Patrias". (Véase "Correspondencia de C. Marx y F. Engels con los dirigentes políticos rusos", Ed. de 1951, pág. 221).

368 Este pasaje, Plejanov deseaba complementarlo del modo siguiente: "Aquí tengo en vista la actividad de los socialdemócratas. Ella había contribuido al desarrollo del capitalismo, eliminando los modos caducos de producción, por ejemplo, la industria doméstica, eliminando los modos caducos de producción, ante el capitalismo, queda sucintamente definida por las siguientes palabras de Bebel, pronunciadas en el Congreso del Partido celebrado en Breslau (1895): *Yo siempre me pregunto si una medida dada habrá de perjudicar al desarrollo del capitalismo. Si perjudica, estoy en contra de ella...*". ("Herencia literaria de G. V. Plejanov", recopilación IV, pág. 299).

369 La palabra "suzdalianos" se emplea en el sentido figurativo, como símbolo de rudeza, de trabajo basto. Esta palabra tiene su origen en la antigua artesanía de los pintores de íconos de la localidad de Suzdal, de los cuales muchos pintaban no artísticamente, ni muchísimo menos; sin embargo, sus íconos tenían un precio bajo y, por esta razón, una venta masiva.

370 En el relato de G. Uspenski "¡El cerro de los íntegros!", de la serie "Cifras vivas", un campesino que paga "de balde", o sea, de la tierra que no cultiva, emite la firme convicción de que pagar "de balde" es muchísimo más conveniente que dedicarse al cultivo de la parcela.

371 P. I. Chadaiev dice esto en su primera "Carta filosófica". (Véase P. I. Chadaiev, "Cartas filosóficas", Moscú, 1906, pág. 11).

373 De los versos de Nekrasov, "Reflexiones a la entrada principal".

374 En la novela "La guerra y la paz".

375 A estas palabras, Plejanov pensaba hacer la siguiente aclaración: "o sea, quiero decir *socialista*". ("Herencia literaria de G. V. Plejanov", recopilación IV, pág. 230).

377 El economista alemán Friedrich List, ideólogo de la burguesía industrial alemana en la época en que el capitalismo en Alemania aún estaba débilmente desarrollado, había promovido en el primer plano el desarrollo de las fuerzas productivas de las diversas economías nacionales. Para realizar este objetivo, consideraba necesaria la cooperación del Estado (por ejemplo, los aranceles proteccionistas sobre mercancías industriales).

379 Cita de la revista "Der Gesellschaftsspiegel" ("Espejo de la sociedad", editada en Elbelfeld en 1845-1846). En esta revista se publicaron algunos artículos de Marx y Engels. Su programa, véase C. Marx y F. Engels, Obras, t. III, ed. rusa de 1929, págs. 595-598.

380 El trabajo de Engels "La situación de la clase obrera en Inglaterra", se publicó en Leipzig, en 1845. (Véase C. Marx y F. Engels, Obras, t. 2, ed. rusa de 1955, págs. 231-517).

387 A este pasaje existe la siguiente anotación de Plejanov: "Acerca de N.-on. En que radica su error. Comprendió mal la «ley del valor». Lo que dijo Engels acerca de la posibilidad de equivocación, tanto de Struve, como de N.-on...". ("Herencia literaria de G. V. Plejanov", recopilación IV, págs. 230-231).

El 26 de febrero de 1895, Engels escribía a Plejanov: "En lo que se refiere a Danielson (N.-on), me temo que no hay nada que hacer con él... Es completamente imposible polemizar con la generación de los rusos a la cual él per-

tenece y que aun siguen creyendo en la misión comunista espontánea, la cual, supuestamente distingue a Rusia, a la auténtica *Santa Rusia*, de las demás naciones no creyentes". ("Correspondencia de C. Marx y F. Engels con los dirigentes políticos rusos", ed. de 1951, pág. 341).

393 Plejanov tiene en vista el artículo de S. N. Krivenko, "En torno del problema de las necesidades de la industria nacional", cuyo final se publicó en el N.º 10 de "Russkoie Bogatstvo" del año de 1894.

394 Este apéndice ("Otra vez, el señor Mijailovski, otra vez, la «triada»") ya figuraba en la primera edición del libro "Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia".

395 En la revista "Literatura y vida". ("Acerca del señor P. Struve y sus «Notas críticas al problema del desarrollo económico de Rusia»"), ("Russkoie Bogatstvo", 1894, N.º 10 (N. K. Mijailovski, Obras completas, t. VII, San Petersburgo, 1909, págs. 885-924).

398 Relato de G. I. Uspenski, "El incurable", forma parte de la serie "Nuevos tiempos, nuevas preocupaciones".

400 Cita de la carta de Bielinski a Botkin, del 1.º de marzo de 1841, véase la referencia N.º 134 de la presente obra.

402 En el idioma ruso, el verbo "strich" significa "esquilar", "rapar", "cortar". Entre la gente inculta circulan varias deformaciones de esta palabra. Las acepciones "strignut" y "strigovat" son dos de ellas. Ambas, por supuesto, son incorrectas.

404 En una carta dirigida a P. V. Annenkov, el 15 (27) de febrero de 1848, Bielinski escribía: "Cuando yo, en las controversias con ustedes acerca de la burguesía, les había tildado de conservador, yo era un burro elevado al cuadrado, y ustedes eran hombres inteligentes. Y ahora se ve claramente que el proceso interno del desarrollo civil en Rusia habrá de iniciarse no antes que desde el momento en que la nobleza rusa se convierta en burguesía" (V. G. Bielinski, Cartas escogidas, t. 2. Ed. literaria del Estado, 1955, pág. 389).

405 Krivenko escribía, refiriéndose al libro de P. Struve "Notas críticas al problema del desarrollo económico de Rusia", aparecidas en 1894, en un epílogo a su artículo "En torno del problema de las necesidades de la industria nacional". ("Russkoie Bogatstvo", 1894, N.º 10, págs. 126-130).

405a Sirin, pájaro mítico ruso, símbolo de celestial y de devoción.

406 El presente apéndice constituye una respuesta al artículo de Mijailovski "Literatura y vida". ("Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia", de N. Beltov), publicado en el N.º 1 de "Russkoie Bogatstvo" del año de 1895 (Véase N. K. Mijailovski, Obras completas, t. VIII, San Petersburgo, 1914, págs. 17-36).

El artículo "Unas cuantas palabras a nuestros adversarios" se publicó, por primera vez, bajo el seudónimo de Utis, en 1895, en la recopilación marxista —quemada por la censura— "Materiales para la caracterización de nuestro desarrollo económico" (págs. 225-259). Los cien ejemplares que se habían conservado de esta recopilación, se convirtieron en una rareza bibliográfica, y, por esta razón, este artículo llegó a ser asequible para el vasto público tan sólo diez años después cuando se publicó, como apéndice, en la segunda edición del libro "Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia".

En la presente edición, este artículo se publica según el séptimo tomo de las Obras de Plejanov. El texto fue cotejado con el manuscrito que se conserva íntegramente en el archivo de Plejanov, asimismo con la primera publicación en la recopilación "Materiales para la caracterización de nuestro desarrollo económico", y con la segunda edición del libro "Contribución al problema del desarrollo de la concepción monista de la historia", en el cual figura como Apéndice número dos.

408 De la balada "Potok-Bogatyr", de A. K. Tolstoi. (Véase Colección completa de versos, ed. "Escritor soviético", 1937, pág. 288).

412 Cita del epigrama de Pushkin "El terriblemente ofendido por las revistas...". (Véase A. S. Pushkin, Obras completas en diez tomos, t. III, ed. Academia de Ciencias de la URSS, 1949, pág. 108).

413 Comentarista de "Pensamiento Ruso", el liberal V. Goltsev. Su pequeño comentario, que Plejanov cita, se publicó en el N.º 1 de "Russkoia Mysk", del año de 1895, págs. 8-9.

415 Véase, *Hegel*, Obras, t. I, Ed. social-económica del Estado, 1930, pág. 186.

418 La cita es del mismo artículo de Mijailovskii "Literatura y vida", véase la referencia N.º 406 de la presente obra.

419 Se trata de la sección satírica en la revista "El Contemporáneo", "El Silbato" (años 1859-1863). Uno de los principales colaboradores y autores de "El Silbato", fue Dobroliubov, que escribía allí bajo el pseudónimo de Konrad Lilienschwager.

419^a Amos Fiodorovich Lapkin-Tiapkin, personaje del *Inspector General*, de Gogol, representa a un hombre ambicioso, engreído y megalómano.

420 El artículo de N. Sieber, "La dialéctica en su aplicación a la ciencia", se publicó, bajo los iniciales de N. S., en "Palabra", del año de 1879, N.º 11, págs. 117-169.

425 "*Histoire de dix ans*". ("Historia de los diez años"), obra en cinco tomos, escrita por Louis Blanc en 1841-1844. En dicha obra, su autor somete a una severa crítica la política del Gobierno orleanista de Francia, describiendo las relaciones económicas y sociales de la década de 1830 a 1840. Engels tuvo en gran estima este libro.

432^a El complemento que se pensaba hacer a la segunda edición, estaba formulado un tanto distinto: "Acerca de cómo Louis Blanc había incitado a la conciliación de las clases. En este aspecto, no se lo puede comparar con Guizot, este fue irreconciliable. Mijailovskii, como se ve, no ha leído más que la "*Histoire de dix ans*". ("Herencia literaria de G. V. Plejanov", recopilación IV, pág. 233).

433 Véase *Hegel*, Obras, t. I, pág. 69.

Entre los complementos inéditos, existe para el presente artículo las siguientes líneas: "A la pág. 22, a la vuelta, Apéndice I. Transcribir la cita con mayor exactitud de la parte I de la "Enciclopedia de Hegel". Con gran probabilidad se puede considerar que estas líneas corresponden al pasaje en cuestión. "Una cita más exacta" de Hegel, es, al parecer, el párrafo 80, y, sobre todo, la adición a éste, en la que se da una caracterización del modo de pensar dialéctico y metafísico (véase, ídem, págs. 131-193).

433^a El autor de este libro aparecido anónimamente en 1841, fue Erundo Bauer.

440 Véase, *Hegel*, Obras, t. I, pág. 64.

448 Véase, *Hegel*, Obras, t. I, pág. 91.

461 A este pasaje existe el siguiente complemento: "Señalar nuestra literatura ilegal, que no ha podido quedar desconocida por N.-on. Fue deshonesto aparentar que tal literatura no existe, sabiendo que la censura no permite citar los libros ilegales". ("Herencia literaria de G. V. Plejanov", recopilación IV, pág. 234).

462 Plejanov tiene aquí en vista los trabajos de los economistas y estadísticos "Los distritos de Pokrovsk y Alexandrovsk", por S. Jarizomenov (en el libro "Los oficios en la provincia de Vladimírsk" publ. 3, Moscú, 1882), "La economía rural del Sur de Rusia", por V. E. Postnikov (Moscú, 1891), y "El ejército de los cosacos del Ural". Descripción estadística en dos tomos, por N. A. Borodin (Uralsk, 1891).

466 Todas las citas que Plejanov transcribe aquí, están tomadas de las anotaciones de Nikolai-on, "¿Qué significa la «necesidad económica?»", publicadas en el N.º 3 de "Russkoie Bogatstvo", del año de 1895.

469 El artículo de Nikolai-on "Apología del poder del dinero, como signo de la época", se publicó en los Nros. 1 y 2 de "Russkoie Bogatstvo, del año 1895.