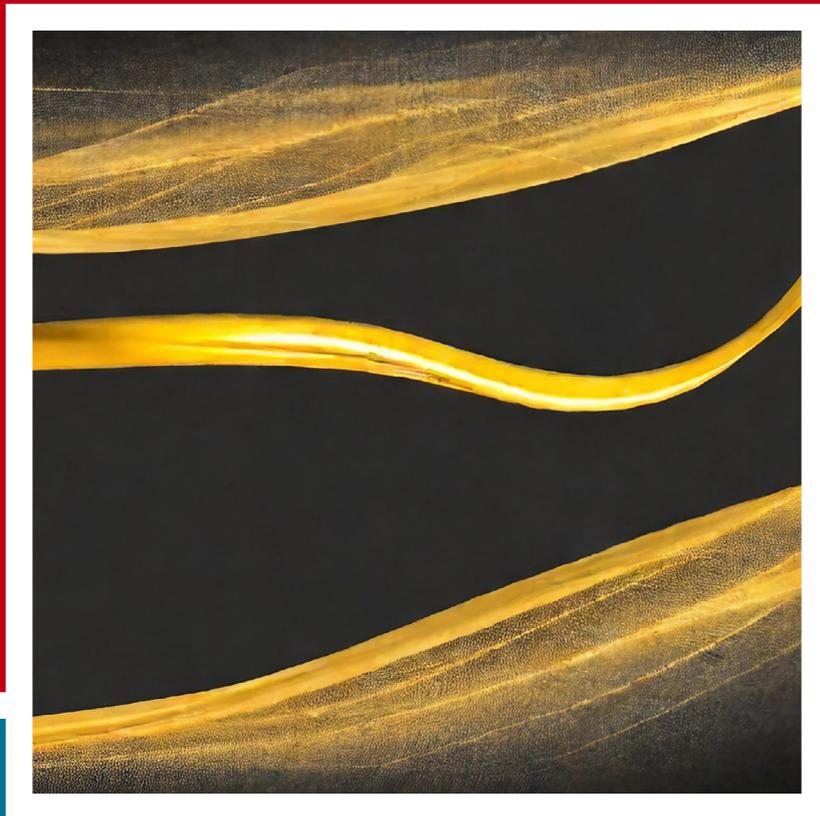


**SOBRE EL MATERIALISMO  
HISTÓRICO Y OTROS  
ESCRITOS FILOSÓFICOS**

---

**FRANZ MEHRING**



**SOBRE EL  
MATERIALISMO  
HISTÓRICO Y OTROS  
ESCRITOS FILOSÓFICOS**

---

**FRANZ MEHRING**

**EDICIONES UNO EN DOS**



Este libro no se hizo para languidecer en una estantería o en una carpeta de ordenador. Por ello te animamos a que lo compartas o hagas tu propia versión, y te lo lleves de viaje allá donde desees.

Primera Edición, Madrid, 2023. Traducción del alemán: Úrsula Köchmann.

[info@unoendos.net](mailto:info@unoendos.net)

<https://unoendos.net>

Ahora que está en tus manos, este libro es  
instrumento de trabajo para construir tu educación.  
Cuídalo, para que sirva también a quienes te sigan.

# ÍNDICE

ADVERTENCIA	7
NOTA BIBLIOGRÁFICA	18
<b>SOBRE EL MATERIALISMO HISTÓRICO Y OTROS ENSAYOS FILOSÓFICOS</b>	<b>21</b>
SOBRE EL MATERIALISMO HISTÓRICO (1893)	22
UN COMPLEMENTO	66
SOCIEDAD Y ESTADO	92
LA FILOSOFÍA Y EL FILOSOFAR	102
EL MATERIALISMO HISTÓRICO	107
<b>APÉNDICE 1</b>	<b>116</b>
CORRESPONDENCIA DE ENGELS CON MEHRING	117
ENGELS A FRANZ MEHRING	117
ENGELS A FRANZ MEHRING EN BERLÍN	120
ENGELS A FRANZ MEHRING EN BERLÍN	121
<b>APÉNDICE 2</b>	<b>125</b>
CARTA DE ROSA LUXEMBURG A FRANZ MEHRING	126
<b>APÉNDICE 3</b>	<b>128</b>
PREFACIO DE LOS EDITORES ALEMANES A LOS <i>ESCRITOS FILOSÓFICOS</i> DE MEHRING	129
<b>NOTAS</b>	<b>136</b>



# ADVERTENCIA

## I

En un escrito de 1916, Rosa Luxemburg dedicaba a Franz Mehring —que cumplía setenta años— un encendido elogio—, subrayando el haber puesto a salvo «del campo de la burguesía para traerlo al nuestro, al campo de los socialmente desheredados, todos los tesoros que aún guardaba la cultura en otro tiempo espiritual de la burguesía. Sus libros y sus artículos han familiarizado íntimamente al proletariado alemán, no solo con la filosofía alemana clásica, sino también con los poetas clásicos, no solo con Kant y Hegel, sino también con Lessing, Schiller y Goethe. Con cada trazo de su pluma maravillosa, ha enseñado usted a nuestros obreros que el socialismo no es, precisamente, un problema de cuchillo y tenedor, sino un movimiento de cultura, una grande y poderosa concepción del mundo». En el contexto del pensamiento de la revolucionaria alemana estas observaciones suponían la oposición a la desarticulación entre producción económica e ideología, entre plan económico y emancipación moral e intelectual de las masas oprimidas como un componente central de la histórica batalla por el socialismo.

Las funciones de historiador, periodista, editor, brillante polemista que Mehring desarrolló por largos años en la socialdemocracia alemana lo ubican cumpliendo funciones relevantes en el frente ideológico de la lucha obrera de la época en Europa. Sin embargo, la relación entre el socialismo científico y el movimiento obrero remite a una compleja producción específicamente política, en cuya escena quizás se halla el hilo conductor de mayor interés para la lectura actual de sus textos.

En efecto, la actual coyuntura política y teórica del movimiento obrero plantea como una de las prioridades la reconstrucción crítica de su pasado y, dentro de esta abarcante tarea, adquiere relevancia el estudio de las fases de conformación de la independencia política del movimiento obrero desde la I a la III Internacional Comunista.

Franz Mehring no llega a caracterizar con su intervención una etapa de este complejo y contradictorio proceso, ni en aspectos importantes de su formación ideológica logra superar el horizonte teórico de la II Internacional; sin embargo, fue una de las personalidades más destacadas de la socialdemocracia alemana y con una particularidad significativa para el estudio de la historia del movimiento obrero: fue una de las contadas figuras cuyas posiciones

políticas constituyeron un enlace —aunque no lineal— entre la herencia de la I Internacional y la Revolución rusa de 1917.

Desde su ingreso en 1891 estuvo siempre ubicado en la izquierda de la socialdemocracia alemana, en su momento combatió al revisionismo de Eduard Bernstein, más tarde a la desviación socialchovinista y socialimperialista durante la Primera Guerra Mundial, para desembocar junto a Karl Liebknecht y Rosa Luxemburg en la fundación de la Liga Espartaco, núcleo básico del Partido Comunista Alemán.

La reconstrucción de las principales fases de su evolución política y teórica —escasamente presentada en la bibliografía de lengua castellana— ofrece particular interés para la lectura de los textos que contiene este volumen.

## II

Franz Mehring nació en 1846 en Schwabe, una ciudad de la Pomerania. El ambiente ideológico-político en que va a evolucionar inicialmente es uno de los aspectos que hacen que su vía hacia el marxismo y la socialdemocracia fuera marcadamente diferente que la de la mayor parte de los jóvenes intelectuales que en las últimas décadas del siglo pasado se orientaban hacia el movimiento obrero y, de modo particular, de la de Karl Kautsky y Eduard Bernstein.

Su medio familiar lo puso en contacto con los componentes conservadores de la vieja Prusia. Su primera toma de distancia respecto a ellos se operará con el comienzo de sus estudios universitarios en Leipzig (1866-1868), ciudad embebida de sentimientos antiprusianos y que se hallaba bajo la influencia de la actividad desarrollada en ella por August Bebel y Wilhelm Liebknecht. Luego pasa a la Universidad de Berlín (1868-70), donde hace su primera incursión en el ámbito de la democracia burguesa al vincularse con sus círculos democráticos. Según uno de los más informados biógrafos de esta etapa de su vida, Thomas Höhle, no hay indicios de que participara en el ala más radicalizada, pero ya en esos años leía y admiraba a Ferdinand Lassalle y comenzaba a interesarse por la «cuestión social». Profundizará su vínculo con los demócratas algunos años después, en 1874. El influyente diario democrático *Frankfurter Zeitung* y la revista cultural *Die Wage* [La Balanza], fundada por Guido Weiss para un público de lectores politizados, fueron las primeras tribunas desde las cuales expresó formalmente sus empeños democráticos.

En esta etapa su posición política es la de un demócrata sinceramente abierto a la necesidad de profundas reformas políticas y sociales; está a resguardo de toda influencia del nacionalismo de derecha y su crítica a los actos de la política bismarckiana es directa y explícita.

Respecto a la cuestión obrera oscila en el plano teórico entre el lassallismo —de mayor peso en ese momento en el proletariado alemán que la influencia directa de Marx— y el reconocimiento de los méritos de los «socialistas de

cátedra». Aún ignoraba los trabajos de Marx y de Engels, con los que tomará contacto recién en 1880, a los 34 años de edad.

En ese entonces tuvo respecto a los primeros representantes de la socialdemocracia en el *Reichstag* la actitud complaciente del demócrata burgués de orientación radical que ve surgir a su lado nuevas fuerzas dispuestas a batirse contra la política bismarckiana. Y aunque no auspicia transformaciones sociales profundas, postula reformas y defiende a los trabajadores y sus organizaciones cada vez que son objeto de atropellos y represiones.

En esta etapa se estrechan profundamente sus relaciones con la socialdemocracia en términos de una alianza entre obreros e intelectuales democráticos como instrumento de una política reformadora.

Sin embargo, esta relación no evoluciona linealmente hacia su integración a la socialdemocracia. Por el contrario, se abre una etapa caracterizada por un enfrentamiento cada vez más profundo con la misma. La derrota del lassallismo en su seno, la falta de apoyo de su dirección a la denuncia que hace de Leopold Sonneman, propietario del *Frankfurter Zeitung*, por la utilización del periódico en favor de determinadas empresas financieras, las nuevas circunstancias políticas y otros factores de orden secundario condicionan su vuelco al partido nacional-liberal con la mediación de los «socialistas de cátedra». Su herencia ideológica alcanzó en esa coyuntura un mayor peso en las decisiones políticas que va tomando. Este cauce se profundiza y, por algunos años luego de 1876, Mehring fue bismarckiano, se convirtió en un patriótico defensor del Imperio y buscó una solución a la cuestión obrera desde «arriba». Llega, incluso, a apoyar las leyes antisocialistas que aprobaba el parlamento.

Estas posiciones suyas serán luego reflatadas como arma polémica descalificatoria por los revisionistas en los momentos cruciales de la socialdemocracia, cuando tomó resueltamente partido por su ala izquierda.

Pero estas definiciones encontraron un límite histórico: el pasaje a la fase imperialista de la política de Bismarck. Su resuelto rechazo a la misma le hace buscar de 1879 a 1891 una solución política basada en una alternativa democrática burguesa que haga posible un amplio sistema de reformas sociales. Su no concreción, junto con la creciente defensa que va haciendo de los socialdemócratas lo va llevando a su profundo viraje político representado por su ingreso al Partido Socialdemócrata alemán en 1891, a los 45 años de edad.

Este contradictorio proceso de superación del democratismo burgués deja en Mehring una experiencia política de inestimable valor, como se puso en evidencia con sus posiciones acerca del problema fundamental de la relación entre las reivindicaciones democrático-burguesas y la revolución proletaria. Este va a ser uno de los ejes articuladores centrales de su trayectoria hasta su muerte y uno de los referentes que lo colocan objetivamente junto a Lenin y los bolcheviques en su disputa contra los mencheviques y sus aliados en la socialdemocracia europea.

Georg Lukács observa agudamente que el camino de Mehring hasta el movimiento obrero no es solo la ruta de un demócrata burgués honesto que explicita con claridad y profundidad de comprensión las consecuencias ideológicas y políticas que se derivan de una situación social dada, sino también

«un camino general y característico, un camino histórico del desarrollo de las corrientes democráticas alemanas...». Las cualidades de su pensamiento y las raíces de sus errores están en la continuidad ininterrumpida entre su pasado demócrata burgués y su presente socialdemócrata. Y agrega: «Una de las mayores debilidades de los partidos de la Segunda Internacional consistía en haber dejado apagarse casi completamente las vivas tradiciones democrático-revolucionarias. Esta afirmación vale del modo más literal para Inglaterra; pero indica también un importante fundamento de muchos errores ideológicos de la socialdemocracia alemana. El período de las revoluciones burguesas se había concluido para los países occidentales; y la revolución proletaria no parecía aún para ellos en puertas, no parecía ser aún una tarea actual. Los partidos se insertaron cada vez más totalmente en un legalismo parlamentario y sindical. Fueron muy pocos los que se dieron cuenta de que la entrada en el período imperialista significaba la apertura de una fase de decisivas luchas revolucionarias. Aún más: como es sabido, las condiciones económico-sociales del período imperialista motivaron una liquidación abierta de los objetivos y los métodos revolucionarios del movimiento obrero, la tendencia del partido obrero a transformarse en un partido obrero liberal: esto es el revisionismo. Pero también la lucha del ala izquierda contra el revisionismo fue, precisamente en las cuestiones más decisivas (dictadura del proletariado), muy oscilante e irresoluta. El ala izquierda combatía la táctica de los revisionistas, pero no era capaz de descubrir y destruir radicalmente su concepción del mundo y su estrategia.

«El fundamento objetivo de la superioridad de los bolcheviques frente a todos los partidos de la Segunda Internacional consistió, entre otras cosas — pero esta no es la menor —, en el hecho de que consiguieron enlazar sin interrupción las tradiciones revolucionarias del pasado con las tareas actuales del presente, o sea, en su satisfacción de la objetiva necesidad de vincular dialécticamente en una acción realmente revolucionaria la herencia del pasado revolucionario, incluidas las tradiciones de la consecuente concepción radical de la revolución burguesa (por ejemplo, el jacobinismo de 1793), con las tareas actuales del proletariado y de su vanguardia revolucionaria. Sin duda hizo falta el genio de Lenin, puesto a la cabeza de los bolcheviques, para recoger las exigencias de esa situación objetiva, penetrar teórica y prácticamente en sus problemas, despertar a nueva vida la concreta teoría revolucionaria de Marx, con la ayuda de una correcta generalización de las nuevas experiencias revolucionarias, y enriquecer y continuar además esa doctrina. Pero estos logros tácticos, estratégicos y organizativos de los bolcheviques, junto con las correspondientes experiencias, quedaron fuera de la comprensión incluso de los mejores dirigentes y teóricos de la Segunda Internacional. Ninguno de ellos comprendió el hecho de que, según la expresión de Lenin, «no hay ninguna muralla china que separe la revolución burguesa de la proletaria», y por eso las extraordinarias experiencias y los importantes conocimientos táctico-estratégicos obtenidos por Marx y Engels en el período preparatorio de la Revolución de 1848 quedaron sin la menor utilización. Frente a la liquidación abierta u oculta de la revolución en el ala derecha y en el centro del

movimiento obrero, surgió en el ala izquierda el fantasma de una revolución «puramente» proletaria, que, en la política cotidiana, daba lugar a frecuentes y excesivas concesiones al oportunismo, al legalismo parlamentario, etc., lo que tenía como consecuencia práctica la completa ignorancia de que las cuestiones, aún por resolver, de la revolución burguesa en Alemania eran un momento de la revolución proletaria. (Piénsese en la crítica del programa de Erfurt por Engels). Aludiendo a la crítica de Engels ha dicho Lenin: «La tradición republicana está muy debilitada entre los socialistas de Europa. La cosa es comprensible, y puede justificarse parcialmente en la medida en la cual la proximidad de la revolución *socialista* elimina la importancia práctica de la lucha por la revolución *burguesa*. Pero no pocas veces el debilitamiento de la propaganda republicana no significa una viva presión hacia la plena victoria del proletariado, sino la debilidad del reconocimiento de las tareas revolucionarias del proletariado en general» [1].

«La peculiar actitud que adopta Mehring en la socialdemocracia alemana de la época se basa muy esencialmente en que en él esas tradiciones eran mucho más vivas que en la mayoría de los dirigentes. Mehring no ha tenido una experiencia personal del Cuarenta y ocho. Pero ha tenido la fase decisiva de su evolución juvenil en un ambiente que conservaba aún vivas las tradiciones revolucionarias burguesas del Cuarenta y ocho: el círculo de Guido Weiss, Franz Ziegler, Johann Jacoby, etc. De este círculo tomó Mehring para toda su vida un sano e inflexible odio a la Alemania que había recibido su unidad enana, antidemocrática e imperfecta por una «revolución desde arriba», mediante «la sangre y el hierro», y no, como Francia e Inglaterra, por obra de una victoriosa revolución burguesa unificadora. Es posible que Mehring haya formulado muchas veces su punto de vista de un modo imperfecto o hasta falso; pero siempre se mantuvo como enemigo de los señores de la Alemania de su tiempo, y no solo como contrincante parlamentario. Para Mehring un 4 de agosto de 1914 estaba *a priori* excluido, mientras que el hecho de estipular, antes o después, la paz con la Alemania imperialista estaba desde el primer momento implícita en la actitud teórica asumida por gran parte de los llamados jefes del ala de izquierda (Cunow, Lensch, etc.). Y por diversa que haya sido la evolución de los posteriores dirigentes del grupo espartaquista, estas tradiciones revolucionarias burguesas siguieron vivas en todos ellos. En Rosa Luxemburg, a través del movimiento obrero ruso y polaco; en Karl Liebknecht, a través de las tradiciones personales de su padre Wilhelm Liebknecht, viejo combatiente del 1848. Precisamente la personalidad de Wilhelm Liebknecht es adecuada para ilustrar los elementos positivos, pero también las limitaciones, de la personalidad de Mehring. Conocemos hoy, gracias a la publicación del epistolario Marx-Engels, la crítica severa a que sometieron la actividad de Liebknecht, crítica siempre justificada y justa [...]. Pero la alusión a Wilhelm Liebknecht debe ser vista solamente como criterio de orientación. En lo que hace a la claridad marxista y a la capacidad de practicar un verdadero análisis de clase, Mehring supera de lejos al viejo Liebknecht. Precisamente lo que ha lanzado a Mehring al movimiento obrero ha sido su amarga decepción ante la democracia burguesa [...]. El peligro que le ha amenazado por su origen [pru-

siano] ha sido más bien el de la identificación del papel de Prusia como portadora de la idea de la unidad alemana con la idea del progreso, tradición que llevó a la glorificación de Federico II y que aún estaba viva en Lassalle; por no hablar ya de los demócratas burgueses del tipo de Ziegler. También Mehring ha sucumbido a este peligro en su juventud. Pero se abrió camino hasta el movimiento obrero precisamente superando y combatiendo esas tradiciones. Y fue este el camino que lo llevó a adoptar el marxismo en su *Weltanschauung* convirtiéndolo en el fundamento de dicha concepción del mundo. Y lo que en este pasaje al socialismo distinguió a Mehring de los demás, que también provenían de la democracia burguesa, fue que en el terreno político se convirtió en un enemigo acérrimo y penetrante de la monarquía alemana de su época; de acuerdo con esa orientación desenmascaró toda la historia de aquella leyenda, toda la historia de Prusia; sin que hubiera podido, no obstante, liquidar por completo todas las premisas ideológicas de su evolución juvenil. Durante toda su vida Mehring conservó mucho de las tradiciones ideológicas, culturales y literarias de su juventud. Y esas tradiciones chocaron a menudo contradictoriamente con las consecuencias que él mismo extraía de su concepción marxista del mundo adquirida más recientemente». (Georg Lukács, *Franz Mehring. 1846-1919*, en *Aportaciones a la historia de la estética*, México, Editorial Grijalbo, 1966, pp. 389-393. Nos hemos permitido algunas pequeñas modificaciones en la transcripción).

Al ingresar al partido pasa a ser redactor de *Die Neue Zeit*, en la que llega a estar a cargo de sus editoriales políticos. Al menos hasta 1905 no parece que se hayan suscitado diferencias serias entre él y Kautsky, considerado ya como el principal teórico del movimiento. En efecto, entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, la línea divisoria en el partido pasó entre el centro izquierda y la derecha, y el episodio de mayor relieve fue la discusión sobre el revisionismo encabezado por Bernstein. En esta polémica Kautsky aparecía como el defensor de la ortodoxia marxista frente a toda clase de transacción; pero aunque insistía en la necesaria base proletaria del partido y empleaba con frecuencia frases que parecían ponerlo del lado de los defensores de la dictadura del proletariado, en realidad concebía al derrocamiento del estado existente y la conquista del poder político por el proletariado principalmente en forma de un avance pacífico mediante la acción parlamentaria y la propaganda. Cuando hablaba del estado «obrero» del futuro pensaba en un estado en el cual el partido de los trabajadores habría conseguido una clara mayoría merced al voto popular y empleado su poder en la legislatura, apoyado en los sindicatos obreros y, en general, en el pueblo. Pensaba que ello se produciría no por una acumulación gradual de reformas —como planteaba el revisionismo— sino como consecuencia repentina de haber alcanzado el poder suficiente, dentro y fuera del parlamento, como para imponer un cambio revolucionario que los defensores del capitalismo, por su debilidad, no podrían detener. Su pronóstico era que ello sucedería fatalmente porque las tendencias históricas del capitalismo lo suscitaban a causa de la acentuación de los antagonismos de clase a medida que sus contradicciones se hiciesen más y más agudas. Esto explica por qué más tarde apareció como el principal adversario teórico de

la «dictadura del proletariado» y de los soviets tal como los concibieron los bolcheviques. Kautsky fue el pensador que más insistió en que en ningún país se habría llegado al momento de establecer el socialismo mientras el desarrollo del capitalismo no hubiese llegado lo bastante lejos como para que la mayoría del pueblo estuviese del lado del socialismo, y que cualquier intento de establecerlo antes de que la situación esté madura para ello, conduciría necesariamente a traicionar la democracia y a una perversión del socialismo convirtiéndolo en una especie de operación blanquista y putchista.

Fueron muy pocos los que se dieron cuenta de que la entrada en el período imperialista significaba la apertura de una fase de decisivas luchas revolucionarias. La lucha del centro-izquierda encabezado por Kautsky contra el revisionismo fue, entonces, muy oscilante e irresoluta en cuestiones decisivas; combatía la táctica de los revisionistas, pero no era capaz de descubrir y derrotar radicalmente su teoría y su estrategia.

Los rasgos conceptuales más generales de la concepción de la «ortodoxia» encabezada por Kautsky quizás pueden resumirse diciendo que concebían a la revolución como un proceso inevitable garantizado por las leyes del desarrollo capitalista. Para ellos el signo de la madurez revolucionaria estaba dado por una evaluación economicista del «agotamiento» del desarrollo de las fuerzas productivas en el marco de la crisis del sistema. La conciencia de clase era concebida como un producto de la misma evolución social y la pedagogía socialista —fundada sobre la previsión del inevitable futuro socialista— constituía el medio a través del cual el momento subjetivo era englobado y derivado de la causalidad objetiva económica. Su lucha se dio contra una concepción, personalizada más acentuadamente en Bernstein, que también concebía el pasaje del capitalismo al socialismo como un proceso evolutivo, pero signado no por una inevitable ruptura revolucionaria, sino por la continua adaptación, en un único proceso de reajuste, del sistema capitalista a las exigencias nuevas expresadas por el movimiento de reformas guiado por los socialistas.

En este debate clave, Mehring desarrolla una actividad notable como polemista, pero más bien situado en el plano de la explicitación en la discusión política e histórica de los argumentos producidos teóricamente por Kautsky. Con todo, se diferenciaba en el plano político en lo que hacía a la evaluación de las reglas institucionales burguesas en las que tendía a integrarse la socialdemocracia en su conjunto, en la inteligencia de que la alternativa del proletariado era producto en definitiva de un desarrollo de las fuerzas productivas que aún estaba en vías de desarrollo. Esta distinción hacía que mantuviese —aun de manera virtual— profundas diferencias con Kautsky, ocultas por el momento por la polémica anti-Bernstein.

Quizás uno de los indicadores de sus particulares preocupaciones son sus posteriores trabajos sobre la relación entre la estructura económica y la conformación de los ejércitos, entre la lucha política y la guerra, y que se corporizarán en artículos —atípicos en la socialdemocracia— dedicados a comparar el análisis de Friedrich Engels y Carl von Clausewitz sobre el tema [2].

Pero serán los hechos vivos en la Revolución democrática de 1905 en Rusia los que brindarán el terreno para la diferenciación de un ala izquierda liderada por Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, Georg Ledebour y Franz Mehring. Su surgimiento reubica a Kautsky en una posición centrista desde la que va a chocar cada vez con el ala revolucionaria, a medida que esta combatía el desarrollo creciente de posiciones reformistas en el partido en los años que precedieron a 1914.

En efecto, bajo la influencia de los sucesos en el Imperio zarista se despliega en Alemania con mayor fuerza un profundo movimiento de masas expresado en huelgas y agitaciones antimilitaristas y por el sufragio universal, las que reordenaron los encuadramientos dentro de la dirección del partido. Se abre entonces un proceso de radicalización en la lucha de corrientes en el movimiento alemán que alcanzará madurez a través de las fases de 1914 y 1917, con la escisión de 1918 y con la fundación del Partido Comunista Alemán.

Mehring rompe con Kautsky decididamente y es separado de la redacción de *Die Neue Zeit* en 1912 y, luego de algunas vacilaciones iniciales, adhiere a las críticas formuladas por Rosa Luxemburg contra la dirección del partido, cuya fracción en el *Reichstag* aprobaba sin oponer mayor resistencia los gastos militares propuestos por el gobierno alemán ya encaminado hacia la guerra y hacia una política imperialista. La polémica de 1912-1913 significó para la izquierda alemana la exclusión de sus miembros de muchos órganos de prensa del partido y otra serie de medidas que la empujaron a la constitución de un grupo autónomo. Con el inicio de la guerra y el apoyo de la dirección de la socialdemocracia a la política expansionista de la burguesía alemana las contradicciones entre las alas se tornan antagónicas.

En condiciones de profundo aislamiento, debatiéndose contra la burguesía y el socialimperialismo de la Segunda Internacional, el grupo que el 1º de enero de 1919 fundará la Liga Espartaco se articulará con la consigna central efectivizada en Rusia en 1917 de transformar la guerra interimperialista en revolución socialista.

La noche del 15 de enero de 1919 es arrestada y asesinada la jefa del movimiento; Franz Mehring, a los 72 años, con su salud quebrantada, en el contexto de una brutal ofensiva represiva contra ellos, muere catorce días después.

### III

Las obras de mayor importancia y gravitación de Franz Mehring fueron: *La leyenda de Lessing* (1892), la *Historia de la socialdemocracia alemana* (1897-98) y la *Vida de Marx* (1918). En este volumen presentamos otra de sus facetas: la incursión en los problemas teóricos del materialismo histórico.

Una premisa básica para su lectura es el detectamiento de la modalidad de intervención del punto de vista político de Mehring en sus reflexiones teóricas. En efecto, su posición de rechazo y lucha contra las corrientes demócratas y revisionistas, su consecuencia en la búsqueda permanente del punto

de vista obrero revolucionario regularon su participación en las diferentes discusiones neutralizando y bloqueando en parte los componentes heterogéneos de su formación ideológica, definida en lo central según el cuerpo teórico del marxismo de la época, pero con serias incrustaciones de otras ideologías, cuya subsistencia se realimentaba con elementos de origen positivista que le llevaban a la subestimación de los problemas filosóficos y epistemológicos más generales.

El suyo va a ser un pensamiento teórico con marcados desajustes internos, pero que no le impidieron, sin embargo, acertar generalmente en las elecciones de trincheras que fue realizando en la lucha ideológica desde su ingreso en la socialdemocracia.

En los textos que presentamos se encuentran dos ejes básicos: el de la difusión de los principios generales del materialismo histórico y el de la polémica por su legitimación y aceptación como teoría social. En este último aspecto podemos, a su vez, distinguir un doble frente:

1) Hacia los ideólogos burgueses, frente a los cuales desarrolla una hábil y convincente argumentación que tiene como blanco las objeciones más comunes que provenía de parte de los profesores burgueses, de los historiadores idealistas, de la prensa del sistema, etc. Podemos caracterizar este aspecto como representativo de una fase de la lucha por la apertura de un espacio legitimado para el materialismo histórico como ciencia. La relación de fuerzas con las corrientes de la burguesía era diferente a la actual, y toda su audacia era una especie de ofensiva táctica en el marco general de una situación defensiva, no por la calidad de la teoría defendida, sino por su grado de arraigo en la práctica social de las grandes masas y su posibilidad de contar con los medios de dominación ideológica con que la sociedad contaba. El primer trabajo que presentamos, de 1893, es típico en este sentido.

2) Hacia los sectores revisionistas internos de la socialdemocracia. Y aquí es donde se evidencia más claramente el efecto teórico de su posición política. Como señalara agudamente Lukács, puesto que «Mehring ha rechazado siempre con resolución todo compromiso con la burguesía, era imposible observar en la superficie de su actitud política su pasado ideológico insuficientemente liquidado. En aquella época era imposible observárselo incluso en el terreno de la ideología, porque a Mehring le bastaban sus oscuros y eclécticos presupuestos filosóficos para tener que rechazar también el neokantismo revisionista. Ese revisionismo filosófico era, en efecto, una capitulación ideológica ante la ideología burguesa en vísperas del período imperialista y durante este período mismo» (Georg Lukács, *op. cit.*, p. 395, editorial Grijalbo, México, 1966).

La operación política del revisionismo —expuesta en el apartado anterior— suponía una correlativa operación teórica centrada básicamente en la desarticulación de la determinación de clase de la economía y las contradicciones de la lucha política, las que entonces pasaban a estar despojadas de su necesario desemboque antagónico.

La apelación de Bernstein a Kant, entonces, tenía un doble sentido: la revisión crítica de la categoría de la «razón marxista» y la introducción de la esci-

sión entre causalidad natural —a la que se reducía la legalidad de la estructura económica— y eticidad — que presidiría el ámbito de la acción política.

En efecto, en Kant la voluntad moral es «autónoma», obedece a una ley que ella misma se dicta como pura «razón práctica». Por el contrario, la necesidad natural es «heterónoma», en cuanto cada acontecimiento de la naturaleza está determinado por una fuerza extraña a él (es efecto de una causa exterior). La autonomía implica entonces la independencia de causas extrañas determinantes.

Esta escisión es funcional a la concepción política revisionista al introducir un principio de indeterminación material respecto a la lucha política y es utilizado en la justificación de una supuesta flexibilidad de las instituciones estatales burguesas, en la apuesta a la capacidad de reajuste y remodelamiento del sistema sin atravesar por la fase antagónica de las contradicciones de clases en la lucha por el poder.

El rechazo frontal que hace Mehring de esta posición parte de su definición política y sus argumentos se reordenan neutralizando la presencia de componentes que, paradójicamente, supondrían una reflexión desde el interior de la problemática kantiana y no desde la materialista consecuente. De modo que su argumentación no cuestiona la base de la escisión kantiana de dos órdenes de realidad y de causalidad interna, no define las diferencias en términos de objetos teóricos de distintas ciencias y, a su vez, no especifica el ámbito y sentido de la categoría de materialidad objetiva en el plano filosófico. El penetrante historiador de la socialdemocracia alemana recurre a la distinción entre materialismo histórico y materialismo natural mecanicista, no resolviendo el problema que está en realidad en cuestión en la discusión política: el de la relación entre la determinación económica y la eficacia resolutoria de la lucha política. Deja abierta así la posibilidad de ser reabsorbida su argumentación por la reflexión kantiana, de mayor nivel de generalización y teorización.

Las dificultades que tiene Mehring para la resolución de la relación entre el principio de materialidad objetiva de la filosofía y el de causalidad diferencial de las ciencias comprometía el tema clave de la relación objetividad-voluntad política, determinación económica y relaciones de poder político. En esta etapa, a la vez, la revisión neokantiana se realimentaba con las connotaciones economicistas del pensamiento kautskyano. El voluntarismo reformista era entonces la otra cara de la moneda del fatalismo economicista. Ambos, en definitiva, estaban en el mismo campo teórico. La evolución política posterior de Kautsky se encargaría de probarlo.

Las referencias de Engels a la eficacia de la superestructura sobre la estructura económica, a las que apela frecuentemente Mehring, no constituyeron una salida teórica ya que su valor era más *indicativo* que *explicativo*. El problema tendrá una resolución práctica en la estrategia de los bolcheviques, en particular, en el pensamiento de Lenin. Como planteara Antonio Gramsci, ello supondrá en el plano teórico la fundación del concepto de hegemonía política, que implica la productividad específica de la lucha política en el interior

del margen de variabilidad que le determinan las tendencias estructurales objetivas.

La lectura actual de los textos que presentamos permite un doble enfoque. En primer lugar, el análisis del texto teórico en sí en cotejo con el estado actual de la investigación en el materialismo histórico. En este sentido son evidentes los problemas que arrastra la exposición de Mehring respecto a un conjunto de temas claves: el de la «inversión» de la dialéctica hegeliana por Marx, el de la oposición entre conocimiento social objetivo y neutralidad valorativa del investigador, el de la connotación kantiana de algunas de sus afirmaciones «antikantianas», etcétera.

Al mismo tiempo, desde otro ángulo, quizás el más rico para el análisis epistemológico actual, se abre la posibilidad de la valorización de estos textos en su coyuntura política y teórica, como la fase de la contradictoria constitución del fondo teórico marxista y como intento permanente de instauración del corte de clase político en la lucha ideológica. Lo que llevó a Mehring, también en ese plano, a ser uno de los componentes de ese conjunto limitado de revolucionarios que defendió la teoría en sus fases iniciales de desarrollo y en las situaciones más críticas de ofensiva del revisionismo histórico y del oportunismo político.

Óscar Landi. |

# NOTA BIBLIOGRÁFICA

El 1º de junio de 1891 Franz Mehring pasó a desempeñarse como colaborador de la revista científica de la socialdemocracia alemana, *Die Neue Zeit*, editada en Stuttgart bajo la dirección de su redactor Karl Kautsky. Se inicia así una actividad de escritor marxista que se prolongó casi treinta años y que habría de colocarlo en un lugar privilegiado entre los discípulos de Marx y Engels. Comenzó escribiendo semanalmente el artículo político de fondo de la revista, pero poco tiempo después, en enero de 1892, inició la publicación en la revista de uno de sus más importantes trabajos historiográficos y de historia de la literatura, la *Lessing-Legende* [*La leyenda de Lessing*], que lo transformó súbitamente en uno de los principales teóricos marxistas. La lectura de esta obra entusiasmó tanto a Friedrich Engels que, en una carta del 16 de marzo de 1892 a August Bebel, se permitió emitir el siguiente juicio laudatorio:

«Acabo de leer también la *Lessing-Legende* de Mehring en *Die Neue Zeit*, que me ha agradado bastante. Es verdaderamente un trabajo excelente. Yo habría razonado o matizado de otro modo algunas cosas, pero en su conjunto ha sabido captar el objetivo. Es verdaderamente satisfactorio ver cómo la concepción materialista de la historia, después de haber sido durante veinte años generalmente denigrada como una frase hecha en los trabajos de los jóvenes miembros del partido, comienza finalmente a ser usada por lo que en realidad era: una guía para el estudio de la historia. Bajo este aspecto, Kautsky y Ede [Eduard Bernstein] han producido cosas valiosas, pero Mehring ha estudiado con mayor precisión su argumento específico, el sesgo prusiano de la historia alemana, y tiene por otra parte una visión más libre y sobre todo un modo de expresarse más seguro y preciso» (Marx-Engels, *Werke*, vol. 39, p. 98).

Juicio tanto más laudatorio si recordamos que es uno de los pocos que Engels pronunció en favor de alguno de sus discípulos.

Un año después, el 14 de julio de 1893, Engels escribió a Mehring acusando recibo del envío de *La leyenda de Lessing*, y testimoniándole el vivo interés que en él había despertado la lectura de este libro, le adjuntaba un extenso comentario destinado a convertirse en uno de los textos fundamentales de la concepción materialista de la historia. Como el mismo Engels lo aclara, el comentario versaba en torno al apéndice sobre el materialismo histórico que Mehring incluyó en la primera edición de su libro, pero que lamentablemente fue dejado de lado en las ediciones sucesivas de la *Lessing-Legende*. Dicho ensayo, titulado *Über den historischen Materialismus*, es el que hoy publicamos por primera vez en español, cubriendo de tal modo un olvido inexplicable en la publicística marxista en nuestro idioma.

Falta una bibliografía completa de Franz Mehring, cuyos escritos, frecuentemente publicados en forma anónima, o bien con seudónimos, se encuentran diseminados en numerosas revistas y periódicos, aun de provincia, sobre todo para el primer período de su actividad. De todas maneras, se puede consultar la bibliografía preparada por la Biblioteca del Estado de Berlín en 1946, con motivo del primer centenario del nacimiento de Mehring. Una edición muy amplia, pero no completa, de sus escritos del período marxista comenzó a publicarse en 1930 bajo la dirección de Eduard Fuchs por la *Soziologische Verlagsanstalt*. El plan de la edición contemplaba doce volúmenes, distribuidos del siguiente modo: dos volúmenes de historia literaria, dos de historia prusiana, uno de historia alemana, uno de historia de la filosofía, uno sobre el militarismo y sobre el arte de la guerra, uno de historia contemporánea, dos de historia del movimiento obrero, dos de estudios sobre Marx. Pero solamente fueron publicados los seis primeros, junto con la biografía de Marx. Los restantes volúmenes, que estaban listos para su publicación, no pudieron ser impresos por el ascenso al poder del nazismo. En la República Democrática Alemana se reeditaron algunas de sus obras más importantes hasta que más recientemente se publicaron los *Gesammelte Schriften* [Escritos completos] en 14 tomos, y casi 30 000 páginas de texto.

Hasta hace poco tiempo, la mayor parte de los trabajos sobre Mehring tenían su origen en las contradicciones internas del movimiento socialista alemán o eran escritos conmemorativos publicados en ocasión de su muerte o de la reimpresión de algunas de sus obras. Ninguno de ellos tenía un efectivo valor científico. Quizás el más famoso entre los primeros es el llamado «anti-Mehring» escrito por Kautsky luego de la publicación de la biografía de Marx de Mehring. Al retomar toda la historia de las relaciones de Mehring con la socialdemocracia alemana desde 1875, Kautsky, seriamente afectado por el tono y el contenido de la biografía mehringiana, quería extender contra este una verdadera acta de acusación. El folleto se titulaba *Franz Mehring und die deutsche Sozialdemokratie. Ein Beitrag zur Parteigeschichte* [Franz Mehring y la socialdemocracia alemana. Un aporte sobre la historia del partido] y fue publicado por Kautsky en 1918. El folleto fue impreso en pocos ejemplares y circuló entre los amigos más próximos, quienes recibieron el ejemplar con la recomendación de no dar a publicidad el escrito: «He leído con el mayor interés su apología de *Franciskus* —escribía a Kautsky Víctor Adler, que había alimentado siempre una limitada simpatía humana y una escasa estima por Mehring— pero temo que pocas docenas de personas tendrán hoy el mismo interés por el asunto» (Víctor Adler, *Briefwechsel mit August Bebel und Karl Kautsky* [Correspondencia con August Bebel y Karl Kautsky], Viena, 1954, p. 663). El folleto nunca fue publicado de manera que pudiera llegar al público y solo es accesible a los especialistas.

Del segundo tipo de escritos sobre Mehring, el más importante es el prefacio escrito en 1923 por el traductor holandés Jan Romein a la edición holandesa de la biografía de Marx (republicado en alemán: Jan Romein, «Franz Mehring», en *Archiv für die Geschichte des Arbeiterbewegung*, XIX, 1928, pp. 80-103). Romein ha vuelto recientemente sobre la biografía de Marx de Mehring, caracte-

rizándola cómo modelo del género, es decir, como una «biografía guiada por la admiración, pero esta admiración se sublima en el concepto» (Jan Romein, *Die Biographie. Einführung in ihre Geschichte und ihre Problematik* [La biografía. Introducción a su historia y a su problemática], Berna, 1950, p. 112).

Sin llegar a constituir una contribución sustancial, son muy interesantes las introducciones a cada uno de los volúmenes de las *Gesammelte Schriften* de Mehring publicados en la década del 30, y a los que ya hicimos mención. La publicación de esta edición, promovida y llevada a cabo por el grupo de derecha del Partido Comunista de Alemania (fue Thalheimer, en efecto, el editor del volumen de escritos filosóficos y literarios) se mezcló, alimentándola, con la discusión ideológica sobre el movimiento comunista alemán de los años que precedieron el ascenso al poder del nazismo. Aquí encuentra sus raíces el amplio e importante ensayo de Lukács, preparado en 1933 como introducción a una edición rusa de los escritos estéticos y literarios de Mehring (y republicado en el volumen *Beiträge zur Geschichte der Aesthetik*, Berlín, 1954 [en español: *Aportaciones a la historia de la estética*, México, Grijalbo, 1966]), particularmente atento a las cuestiones de crítica literaria, pero que contiene toda una parte relativa al desarrollo de la personalidad de Mehring y a su posición ideológica.

En el campo de los estudios dedicados a Mehring, un cambio importante y que señala un valioso inicio de las investigaciones históricas sobre este importante teórico del pensamiento socialista, es el libro de Thomas Höhle, *Franz Mehring. Sein Weg zum Marxismus* [Franz Mehring. Su camino hacia el marxismo], Berlín, Rütten & Loening, 1956, que reconstruye por primera vez el desarrollo de Mehring hacia la socialdemocracia en base al conocimiento y el estudio de los distintos momentos de su actividad ensayística, más allá de los términos de las controversias de partido. En la misma colección puede verse otra obra de fundamental importancia para analizar la significación de la personalidad de nuestro autor: Josef Schleifstein, *Franz Mehring. Sein marxistisches schaffen 1891-1919*, Berlín, 1959.

Para la redacción de la advertencia y de la nota bibliográfica hemos utilizado también el exhaustivo prefacio de Ernesto Ragionieri a la edición italiana de la *Historia de la Alemania moderna* de Mehring (*Storia della Germania moderna*, Milán, Feltrinelli, 1957, pp. V-LXII), al que remitimos al lector interesado en profundizar el estudio de este esencial período de la socialdemocracia alemana y de la Segunda Internacional.

Para la traducción de los textos de Mehring se ha utilizado la recopilación de sus trabajos filosóficos preparada por el profesor Josef Schleifstein y que forma parte del vol. 13 de las *Gesammelte Schriften* (*Philosophische Aufsätze*, Berlín, Dietz, 1961). En cuanto a la correspondencia de Engels con Kautsky fue tomada de Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, tomos 38 y 39, Berlín, Dietz, 1968. La traducción del alemán fue hecha por Úrsula Köchmann.

**SOBRE EL  
MATERIALISMO  
HISTÓRICO Y  
OTROS ENSAYOS  
FILOSÓFICOS**

Franz Mehring. |

# SOBRE EL MATERIALISMO HISTÓRICO (1893)

El mundo burgués se enfrenta hoy al materialismo histórico casi del mismo modo en que se enfrentó hace una generación al darwinismo y hace media al socialismo. Lo censura sin entenderlo. Poco a poco y con muchas dificultades ha comprendido que el darwinismo es realmente algo distinto de una «teoría sobre los monos» y que el socialismo, en efecto, no solo quiere «repartir» y «poner su mano ladrona sobre los frutos de una cultura milenaria». Pero el materialismo histórico todavía le resulta digno de ser cubierto con frases tan necias como baratas, con frases como por ejemplo el ataque de que se trata de un «devaneo» inventado por un par de «demagogos talentosos».

En efecto —y naturalmente— la investigación histórica materialista está sometida a la misma ley histórica que ella, por su parte, formula. Es un producto del desarrollo histórico; ni siquiera el cerebro más genial habría podido inventarla en una época anterior. La historia de la humanidad solo podía revelar su secreto en un punto culminante determinado. «Mientras que [...] en todos los períodos anteriores la investigación de las causas que impulsan la historia era casi imposible —porque tenían relaciones complicadas y ocultas con sus efectos— nuestra época actual ha simplificado esas relaciones hasta tal punto que se puede resolver el enigma. Desde que se implantó la gran industria, es decir, por lo menos desde la paz europea de 1815, en Inglaterra ya no era un secreto para nadie que allí toda la lucha política giraba en torno a las pretensiones de poder de dos clases: la aristocracia terrateniente (*landed aristocracy*) y la burguesía (*middle class*). En Francia, con el retorno de los Borbones, se tomó conciencia del mismo hecho; los historiadores del período de la Restauración, desde Thierry hasta Guizot, Mignet y Thiers lo proclaman por todas partes como la clave para entender la historia francesa desde la Edad Media. Y desde 1830 en ambos países se reconoce a la clase obrera, al proletariado, como el tercer protagonista de la lucha por el poder. La situación se había simplificado tanto que había que cerrar los ojos deliberadamente para no ver en la lucha de estas tres grandes clases y en el conflicto de sus intereses la fuerza que impulsa la historia moderna, por lo menos en los dos países más adelantados» [3]. Así se expresaba Engels sobre aquel momento culminante del desarrollo histórico que despertó por primera vez, en él y en Marx, la comprensión de la concepción materialista de la historia. En la obra del propio Engels se puede leer cómo se siguió desarrollando esta comprensión [4].

La obra de toda la vida de Marx y Engels se apoya completamente en el materialismo histórico; todas sus obras están construidas sobre esa base. Es simplemente un ardid de la pseudociencia burguesa hacer como si ambos solo

hubieran hecho aquí y allá una pequeña incursión en la ciencia de la historia para respaldar una teoría histórica inventada por ellos. *El Capital* es, como ya lo ha subrayado Kautsky, en primer lugar, una obra histórica, y especialmente en lo que tiene que ver con la historia, se asemeja también a una mina llena de tesoros que en gran parte no se han extraído aún. Y del mismo modo se puede decir que las obras de Engels son incomparablemente más ricas en contenido que en volumen, que contienen muchísimo más material histórico que el que se imagina el escolasticismo académico, que extrae de la superficie un par de afirmaciones no comprendidas e intencionadamente mal interpretadas y después presume mucho cuando encuentra una «contradicción» o algo parecido en ellas. Sería una tarea muy útil compilar sistemáticamente los abundantes aspectos históricos que están dispersos en las obras de Marx y Engels, y esta tarea se hará seguramente algún día. Pero aquí tenemos que contentarnos con una indicación general, pues aquí se trata solo de exponer los rasgos más esenciales del materialismo histórico, e incluso esto en forma más negativa que positiva, es decir, refutando las objeciones más corrientes que se han hecho contra él [5].

Karl Marx ha realizado la síntesis del materialismo histórico en forma tan breve como convincente en el prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, publicado en 1859. Allí dice:

«El resultado general al cual llegué, y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: En la producción social de su vida los hombres contraen relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a un determinado estadio del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, su ser social, lo que determina su conciencia. En una cierta etapa de su desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que tan solo es una expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían movido hasta entonces. Estas relaciones dejan de ser formas que favorecen el desarrollo de las fuerzas productivas y se transforman en trabas de las mismas. Entonces comienza una época de revolución social. Al cambiar la base económica se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura. Al considerar estas revoluciones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales en las condiciones de producción económicas, que se pueden comprobar con la exactitud de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así como no nos formamos un juicio acerca de lo que es un individuo por lo que él piensa de sí, tampoco podemos juzgar una de

estas épocas de revolución a partir de su conciencia, sino que debemos explicamos más bien esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Una formación social no desaparece nunca antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen relaciones de producción nuevas y superiores antes de que se hayan incubado, en el seno de la propia sociedad antigua, las condiciones materiales de su existencia. Por eso la humanidad siempre se plantea exclusivamente tareas que puede realizar, pues si se observa con más cuidado se encontrará siempre que la tarea solo surge cuando ya existen, o por lo menos se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos se puede caracterizar a los modos de producción asiático, antiguo, feudal y moderno burgués como etapas progresivas en la formación económica de la sociedad. Las relaciones de producción burguesas son la última forma antagónica del proceso de producción social, antagónica no en el sentido de un antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que surge de las condiciones sociales de vida de los individuos; pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean al mismo tiempo las condiciones materiales para solucionar este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana» [6].

Con estas pocas palabras se explica la ley que mueve la historia humana con una profundidad transparente y una claridad acabada que no encuentran su igual en toda la literatura. Y hay que ser realmente docente de filosofía en la buena ciudad mercantil de Leipzig para encontrar aquí, como lo hace el señor Paul Barth, «palabras e imágenes poco precisas», formulaciones muy vagas, remendadas con imágenes, sobre la estática y la dinámica sociales. Pero ya once años antes, en el *Manifiesto Comunista* de 1848, Marx y Engels habían descrito así en qué medida los hombres son los portadores de este desarrollo histórico:

«La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases.

Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra, opresores y oprimidos se enfrentaron siempre como opuestos, mantuvieron una lucha ininterrumpida, a veces velada, a veces abierta, que terminó siempre con una transformación revolucionaria de toda la sociedad o con la desaparición conjunta de las clases en pugna.

En las épocas históricas anteriores encontramos por casi todas partes una división total de la sociedad en diversos estamentos, un escalonamiento múltiple de condiciones sociales. En la antigua Roma tenemos patricios, caballeros, plebeyos, esclavos; en la Edad Media, señores feudales, vasallos maestros, oficiales, siervos, y además, dentro de casi todas estas clases, nuevas divisiones especiales.

La moderna sociedad burguesa, surgida de las ruinas de la sociedad feudal, no ha eliminado las contradicciones de clase. Solo ha creado nuevas clases,

nuevas condiciones de opresión, nuevas formas de lucha en sustitución de las viejas.

Nuestra época, la época de la burguesía, se destaca sin embargo, porque ha simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad se divide, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos clases que se enfrentan directamente: burguesía y proletariado» [7].

Luego viene la famosa descripción de cómo la burguesía por un lado, el proletariado por otro, deben desarrollarse de acuerdo con sus condiciones de existencia históricas, una descripción que en el ínterin ha superado brillantemente la prueba de casi medio siglo pleno de las más inauditas transformaciones; y a continuación la demostración de por qué y cómo el proletariado triunfará sobre la burguesía. Al eliminar las antiguas condiciones de producción, el proletariado elimina las contradicciones de clase, las clases en general y con ello su propia dominación como clase. «En lugar de la antigua sociedad burguesa con sus clases y contradicciones de clase, aparece una asociación en la cual el desarrollo libre de cada uno es la condición para el desarrollo libre de todos» [8].

Y de las palabras que Engels pronunciara ante la tumba de su amigo, citemos aún las siguientes:

«Así como Darwin descubrió la ley del desarrollo de la naturaleza orgánica, del mismo modo descubrió Marx la ley del desarrollo de la historia humana: el hecho tan sencillo, pero encubierto hasta ahora bajo una proliferación de ideologías, de que los hombres deben ante todo comer, beber, tener un techo y vestirse antes de practicar la política, la ciencia, el arte, la religión, etc.; que, por tanto, la producción de los medios materiales inmediatos para la subsistencia, y con ello, el grado de desarrollo económico alcanzado en cada caso por un pueblo, o en un determinado período, constituye la base a partir de la cual se desarrollan las instituciones del estado, las concepciones jurídicas, el arte, e incluso las representaciones religiosas de los hombres, y con arreglo a la cual deben, por tanto, explicarse, y no al revés, como hasta entonces se había venido haciendo» [9][10].

Ciertamente, un hecho sencillo en el sentido de Ludwig Feuerbach, quien afirmaba: «Constituye un carácter específico de un filósofo el hecho de no ser un profesor de filosofía. Las verdades más simples, son precisamente aquellas que el hombre descubre siempre en último lugar». Feuerbach fue el nexo entre Hegel y Marx, pero la miseria de las condiciones alemanas lo dejó a mitad de camino; consideraba aún que el «descubrimiento de verdades» es un proceso puramente ideológico. No fue así, empero, como Marx y Engels «descubrieron» el materialismo histórico, y afirmar de manera irresponsable que este es un producto de sus mentes resultaría tan injusto como formular tal afirmación de manera injuriosa. Pues en todo caso se trataría de explicar bien intencionadamente a la concepción materialista de la historia como un mero producto de la mente. La verdadera gloria de Marx y Engels consiste, en

cambio, en haber proporcionado, junto con el materialismo histórico mismo, la prueba más contundente de su exactitud. Ellos no solo conocían la filosofía alemana, como Feuerbach, sino también a la Revolución francesa y a la industria inglesa. Resolvieron el enigma de la historia de la humanidad en un momento en que la tarea de la humanidad apenas había sido planteada, en que las «condiciones materiales para su solución» se encontraban aún en camino, «en el proceso de su desarrollo». Y dieron pruebas de ser pensadores de primer rango en la medida en que casi cincuenta años atrás reconocieron ya, a partir de huellas relativamente débiles, lo que la ciencia burguesa de todos los pueblos ni siquiera es capaz de comprender a partir de una inmensa profusión de los testimonios más contundentes, vislumbrándolo a lo sumo, aquí y allá.

Citaremos un ejemplo digno de consideración para mostrar lo poco que se logra al fraguar alguna proposición teórica que aparece como muy evidente, y que se corresponde casi, tanto desde el punto de vista lingüístico como el conceptual, con el conocimiento científico obtenido de un estudio detenido del desarrollo histórico. Debemos a la bondad del señor profesor Lujo Brentano la referencia acerca del parentesco entre la escuela histórica del romanticismo y la concepción materialista de la historia y, particularmente, la referencia a un pasaje de Lavergne-Peguilhen, que reza de la siguiente manera: «Acaso la ciencia social como tal ha progresado tan poco hasta ahora por no haberse diferenciado suficientemente a las formas económicas, por haberse desconocido que ellas constituyen las bases de toda la organización social y del estado. No se ha tenido en cuenta que la producción, la distribución de los productos, la cultura y la difusión de la misma, la legislación y las formas del estado deben derivar su contenido y su desarrollo de las solas formas económicas; que aquellos elementos muy importantes de la sociedad proceden tan ineludiblemente de las formas económicas y del adecuado manejo de estas, como el producto del concurso fecundador de las fuerzas generadoras, y que los males que se ponen de manifiesto en la sociedad tienen su origen, por regla general, en las contradicciones entre las formas sociales y las formas del estado» [11]. Esto fue escrito en el año 1838 por un prestigioso representante de la escuela histórico-romántica, la misma escuela que Marx sometiera a una crítica tan demoledora en los *Anales franco-alemanes*. Y no obstante —si se prescinde del hecho de que Marx no deriva la producción y la distribución de esta de las formas económicas, sino a la inversa, las formas económicas de la producción y de la distribución de la producción— este parecería a primera vista, haber transcrito la teoría materialista de la historia de Lavergne-Peguilhen.

De todos modos, lo que aquí está en juego es «el manejo adecuado». La escuela histórico-romántica constituía una reacción contra la economía política clásica burguesa, la que declaraba al modo de producción de las clases burguesas como el único conforme a las leyes de la naturaleza, y a las formas económicas de estas clases, como leyes naturales. El romanticismo histórico dirigió sus ataques contra estas exageraciones en beneficio de la nobleza latifundista a través de la sublimación patriarcal de las relaciones económicas de dependencia entre los señores feudales y los vasallos; a los reclamos

de la escuela liberal por las libertades políticas, ella oponía la tesis de que la verdadera constitución de un pueblo no la constituyen un par de hojas repletas de leyes, sino las relaciones económicas de poder, o sea, en nuestro caso, las relaciones entre señores y vasallos, heredadas de la época feudal. La lucha teórica entre la economía política burguesa y el romanticismo histórico era el reflejo ideológico de la lucha de clases entre la burguesía y la nobleza feudal. Cada una de estas orientaciones consideraba que los modos de producción y las formas económicas que respondían a su clase obedecían a leyes eternas, inmutables, conformes a la naturaleza; el hecho de que los economistas comúnmente llamados liberales operaran más con ilusiones abstractas, y los románticos historicistas, con hechos brutales, que aquellos presentaron un viso más idealista, y estos, un viso más materialista, resultaba simplemente de los diferentes estadios de desarrollo histórico de ambas clases en lucha. La burguesía apuntaba a convertirse en clase dominante y describía por ello a su futuro reino como un paraje de felicidad general; los nobles feudales constituían la clase dominante y debían contentarse con una sublimación romántica de las relaciones económicas de dependencia, sobre las que descansaba su poder.

Es a esta sublimación a lo que tiende aquel pasaje de Lavergne-Peguilhen. Lo que quiere significar es simplemente esto: las formas económicas feudales deben constituir el fundamento de la organización total de la sociedad y del estado; de ellas deben derivarse la forma y la legislación del estado; si esta se aparta de aquellas, la sociedad languidece. En las dilucidaciones ulteriores que siguen a este pasaje, Lavergne-Peguilhen no oculta en absoluto su intención. Distingue allí tres formas económicas sucesivas, que ahora se encuentran «mezcladas»: la economía coactiva, la economía de participación y la economía monetaria, a las cuales corresponden las formas estatales del despotismo, la aristocracia, la monarquía y los sentimientos morales del temor, el amor y el egoísmo. La economía de participación, la aristocracia, y, para llamar a las cosas por su nombre, el feudalismo, es el amor. «El intercambio material de las prestaciones mutuas de servicios», escribe textualmente Lavergne-Peguilhen, «es por doquier fuente de amor y lealtad». Y puesto que la historia ha tenido la malhadada ocurrencia de turbar esta fuente y de «mezclar» las formas económicas, Lavergne-Peguilhen pretende, en consecuencia, «mezclar» también las formas del estado, a través, ciertamente, de un «manejo adecuado». En esta «comunidad» debe dominar la aristocracia «con el poder que deben ejercer los miembros más ricos y cultos de la comunidad, como legisladores y administradores, sobre la masa de los miembros unidos bajo su protección»; debe seguir subsistiendo, además, una porción de despotismo, «el cual aún en sus formas más desenfrenadas, no es capaz de destruir las fuerzas de la sociedad como lo es la tiranía de las leyes», y asimismo, una porción de monarquía, pero sin el «egoísmo», antes bien, «abarcando, desde su elevada situación, a todos los intereses con el mismo amor». Se percibe aquí fácilmente a qué tiende Lavergne-Peguilhen: a la restauración de la magnificencia feudal y «a un rey absoluto, a condición de que se someta a su voluntad». Su obra fue ya analizada en el juicio del *Manifiesto Comunista*

sobre el socialismo feudal: «... de cuando en cuando hiriendo a la burguesía en el corazón a través de un juicio amargo, lacerante, que siempre tiene un efecto cómico, en la medida en que se muestra totalmente incapaz de comprender la marcha de la historia moderna» [12]. Solo que la segunda parte de este juicio se aplica mucho mejor aún a los románticos alemanes que la primera. La derrota que habían ya experimentado a manos de la burguesía había incrementado considerablemente la comicidad de los socialistas feudales en Francia e Inglaterra, y les permitió entrever ligeramente que «la vieja fraseología de la época de la restauración había llegado a ser inaplicable», en cuanto que el feudalismo alemán, y principalmente el prusiano, seguían aún vivos y podían aún reivindicar torpemente un feudalismo medieval no mutilado, aunque disfrazado bajo algunos lugares comunes, frente a la irrupción de ningún modo eficaz de la legislación de Stein-Hardenberg.

Precisamente esta incapacidad de comprender, aunque no sea más que superficialmente, cualquier otra forma económica, excepto la feudal, es lo que caracteriza a la escuela romántico-historicista, y porque en su estrecho egoísmo de clase quería penetrar con esta única forma económica a todas las relaciones jurídicas, estatales, religiosas, etc., llegó ocasionalmente a formular tesis que desde lejos recuerdan poco más o menos al materialismo histórico, aun cuando en realidad esté tan lejos de él como el egoísmo de clase del conocimiento científico. La misma relación que había entre Lavergne-Peguilhen y Marx y Engels, se dio veinte años después entre Gerlach y Stahl, y Lassalle. En numerosas ocasiones, Gerlach expuso a su modo, en el parlamento prusiano de la oposición liberal, la avanzada teoría constitucional de Lassalle, y sin embargo, Lassalle, en su *System der erworbenen Rechte* [Sistema de los derechos adquiridos], había asestado un golpe mortal desde el punto de vista científico a estos últimos exponentes del romanticismo historicista. Esta escuela, pues, nada tiene que ver con el materialismo histórico, salvo, en un caso extremo, en la medida en que su no disimulada ideología de clases pudo haber representado uno de los fermentos a través de los cuales llegaron Marx y Engels a su concepción materialista de la historia.

Con todo, tampoco esto ha ocurrido. Aquel pasaje de Lavergne-Peguilhen nos llamó tanto la atención, que, antes de haber llegado a examinar toda su obra, hoy justamente olvidada, nos dirigimos a Engels para preguntarle si él y Marx habían sido influenciados por autores de la escuela histórica del romanticismo tales como Marwitz, Adam Müller, Haller, Lavergne-Peguilhen, etc. Engels tuvo la gran amabilidad de contestarnos el 28 de septiembre:

«[...] he leído las *Nachlass* [Obras póstumas] de Marwitz hace algunos años, y en su libro no he descubierto, sino cosas admirables en torno a la caballería y una fe incommovible en la fuerza mágica de algunos latigazos, cuando son aplicados por la nobleza a la plebe. Por lo demás, esta literatura ha permanecido para mí por entero ajena desde 1841-42 —solo me he ocupado de ella muy superficialmente— y con toda seguridad no le debo nada en absoluto en el sentido en cuestión. Marx, durante su época de Bonn y Berlín, llegó a conocer a la *Restauration* de Adam Müller y del señor von Haller, solo hablaba con consi-

derable menosprecio de este remedo insustancial inflado de fraseologías, de los románticos franceses, Joseph de Maistre y Cardenal Bonald. Con todo, de haberse encontrado con pasajes como los citados por Lavergne-Peguillen, ellos no habrían podido haberlo impresionado en absoluto en aquella época, en caso de entender lo que aquella gente pretendía afirmar. Marx era hegeliano en aquel entonces, y aquel pasaje constituía una herejía absoluta; de economía no sabía nada absolutamente; por consiguiente, un término como el de «forma económica» nada podía sugerirle, y así, aun cuando hubiera conocido el pasaje en cuestión, este le hubiera entrado por una oreja y salido por la otra, sin dejar en su memoria una huella perceptible. Pero resulta dudoso que en los escritos histórico-románticos leídos por Marx entre 1837 y 1842 hayan podido encontrarse tales resonancias.

El pasaje resulta en verdad digno de atención, aun cuando me agradecería que la cita fuera verificada. No conozco la obra; verdad es que el autor me es conocido como discípulo de la «escuela histórica».

[...] Pero lo más inusitado es que la concepción correcta de la historia habría de encontrarse, *in abstracto*, en la misma gente que *in concreto* más ha distorsionado la historia —tanto teórica como prácticamente—. Esta gente podrá haber percibido aquí en el feudalismo cómo la forma de estado se desarrolla a partir de la forma económica, porque ello está aquí, por así decirlo, a la vista, de manera clara y sin disimulo. Digo *podrá*, pues, dejando de lado el pasaje arriba citado, que no ha sido verificado [...] no he podido nunca descubrir otra cosa sino, por cierto, que los teóricos del feudalismo son menos abstractos que los liberales burgueses. Ahora bien, si uno de estos románticos procede luego a generalizar esta concepción de la relación entre la propagación de la cultura y la forma de estado con la forma económica dentro de la sociedad feudal, afirmándola como válida para *todas* las formas económicas y *todas* las formas de estado, ¿cómo explicar entonces la total ceguera del mismo romántico tan pronto se tratara de *otras* formas económicas, de la forma económica burguesa y las formas de estado correspondientes a sus distintos grados de desarrollo: comuna corporativa medieval, monarquía absoluta, monarquía constitucional, república? Ello resulta muy difícil de explicar. ¡Y la misma persona que percibe a la forma económica como la base de la organización social y estatal en su totalidad, pertenece a una escuela para la cual la monarquía absoluta de los siglos diecisiete y dieciocho significaba una caída, una traición a la auténtica doctrina del estado!

Verdad es que también se afirma que la forma estatal procede tan ineludiblemente de la forma económica y de su *adecuada gestión* como el niño de la unión entre hombre y mujer. Teniendo en cuenta la doctrina de la escuela del autor, mundialmente conocida, no puedo sino explicar esto en el siguiente sentido: la verdadera forma económica es la feudal. Pero, puesto que la maldad de los hombres se ha conjurado en contra de ella, es preciso que «su gestión sea adecuada», de modo tal que su existencia se vea protegida y perpetuada frente a estos ataques, que la «forma estatal» siga correspondiéndole, esto es, que en lo posible, se la haga retroceder a los siglos trece y catorce. Entonces se verían realizados a la vez el mejor de los mundos y la más bella de las teorías de la his-

toria, y la generalización de Lavergne-Peguilhen quedaría nuevamente reducida a su verdadero contenido: que la sociedad feudal engendra un orden feudal de estado» [13].

Esto, respecto de Engels. Y cuando obedeciendo a sus deseos verificamos la cita y encontramos en el libro desenterrado de Lavergne-Peguilhen el contexto de la misma, expuesto con mayores detalles un poco más arriba, no pudimos hacer otra cosa que contestarle con nuestro agradecimiento más sincero por su aleccionadora exposición, ya que a partir de un hueso había reconstruido correctamente y en su totalidad el mastodonte feudal.

Entre las objeciones corrientes que se hacen al materialismo histórico, responderemos por lo pronto a dos que se vinculan a su nombre. Idealismo y materialismo constituyen las respuestas opuestas a la gran pregunta fundamental de la filosofía acerca de la relación entre pensar y ser, acerca de la pregunta de qué es lo originario, el espíritu o la naturaleza. En sí nada tienen que ver, en lo más mínimo, con los ideales éticos. El filósofo materialista puede profesar tales ideales en su grado más elevado y más puro, mientras que el filósofo idealista no necesita poseerlo ni de lejos. Pero a través de largos años de difamación por parte del clero, a la palabra materialismo se le ha endosado un concepto colateral con un sentido de inmoralidad, que ha sabido introducirse furtivamente en muchos casos en las obras de ciencia burguesas.

«Por materialismo, el filisteo entiende la gula, el abuso de las bebidas, la voluptuosidad, la lujuria, la mundanidad, la avaricia, la codicia, el afán de lucro, el oportunismo, el agiotaje, en síntesis, todos aquellos sucios pecados a los cuales él mismo se entrega en secreto; y por idealismo, entiende la creencia en la virtud, en el amor generalizado entre los hombres y, en general, en un «mundo mejor», de lo que fanfarronea ante los demás y en lo que él mismo solo cree, a lo sumo, mientras sufre los remordimientos o la bancarrota que le provocan necesariamente sus habituales excesos «materialistas», acompañándose con su canción preferida: ¿Qué es el hombre? Mitad bestia, mitad ángel» (Engels) [14]. Si se quiere usar las palabras en este sentido metafórico, hay que decir que en la actualidad la adhesión al materialismo histórico exige un idealismo poético elevado, pues arrastra consigo infaliblemente la pobreza, la persecución, las calumnias, mientras que el idealismo histórico es asunto propio de cualquier trepador, pues brinda las más amplias expectativas de todos los bienes terrenales, de gruesas sinecuras, de todas las condecoraciones, títulos y dignidades posibles. Con ello no afirmamos de modo alguno que todos los historiadores idealistas se vean movidos por motivaciones interesadas, pero ciertamente debemos rechazar toda mácula de inmoralidad que se pretenda adosar al materialismo histórico como una calumnia disparatada y procaz.

Algo más comprensible, aun cuando constituye igualmente un grueso error, es la confusión del materialismo histórico con el materialismo de las ciencias naturales. Este último pasa por alto que los hombres existen no solo en la naturaleza, sino también en la sociedad; que no solo existe una ciencia natural, sino también una ciencia social. Es cierto que el materialismo histórico comprende al científico natural, pero no el científico natural al histórico.

El naturalismo científico-natural ve en el hombre una criatura de la naturaleza que actúa conscientemente, pero no examina qué es lo que determina la conciencia del hombre dentro de la sociedad humana. De ese modo, cuando pasa al ámbito histórico, cae rígidamente en su opuesto, en el más extremado idealismo. Cree en la magia espiritual de los grandes hombres, que son los que hacen la historia; recordemos la pasión de Büchner por Federico II y la adoración que Haeckel sentía por Bismarck, que aparecía vinculada al más ridículo de los odios por el socialismo. Y en general, solo reconoce motivaciones ideales dentro de la sociedad humana. Un verdadero modelo de esta especie lo constituye la historia de la cultura de Hellwald. Su autor no percibe que la reforma religiosa del siglo XVI había sido el reflejo ideológico de un movimiento económico, sino que: «la Reforma ha ejercido una influencia extraordinaria sobre el movimiento económico». No percibe que el apacible comercio desemboca en los ejércitos regulares y en las guerras económicas, sino que «el amor por la paz que cundía había creado también los ejércitos regulares, e indirectamente, las nuevas guerras». No comprende la necesidad económica de la monarquía absoluta en los siglos XVII y XVIII: «Es preciso dejar sentado que nunca hubiera sido posible el despotismo de un Luis XIV, el régimen cortesano de favoritos y de concubinas, si los pueblos hubieran interpuesto su veto contra el mismo, pues en última instancia, es en estos donde yace todo el poder» [15]. Y así sucesivamente. Casi en cada una de sus ochocientas páginas, Hellwald incurre en errores semejantes o aun en otros peores. Ciertamente, frente a una historiografía «materialista» de tal naturaleza, la partida se les presenta muy fácil a los historiadores idealistas. Pero de ningún modo pueden hacer responsable al materialismo histórico de los Hellwald y compañía. El materialismo científico-natural, a través de la mayor consecuencia aparente, arriba en realidad a la mayor inconsecuencia. En la medida en que concibe al hombre absolutamente como un animal que actúa con conciencia, convierte a la historia de la humanidad en un juego confuso, carente de sentido, de impulsos y fines ideales; a través del falso supuesto del hombre dotado de conciencia como criatura aislada de la naturaleza, el materialismo científico-natural llega a una visión idealista de la historia de la humanidad, la que recorre la conexión material del todo eterno de la naturaleza con su loca danza fantasmal. El materialismo histórico, por el contrario, parte del hecho científico-natural del hombre no como un animal en general, sino del hombre como un animal social, que solo logra su conciencia en la convivencia de las comunidades sociales (la horda, la *gens*, la clase), y que solo en ellas puede vivir como una criatura dotada de conciencia; por consiguiente, que las bases materiales de estas comunidades determinan su conciencia ideal, y que su desarrollo progresivo representa la ley dinámica ascendente de la humanidad [16].

Hasta aquí nos hemos referido a los ataques que se le dirigen al materialismo histórico, a partir de su nombre. Ellos agotan ya en gran parte las objeciones que se le han hecho, pues la ciencia burguesa no ha sido capaz todavía de una crítica objetiva de la concepción materialista de la historia, excepto un intento que pasaremos a mencionar enseguida. El discurso a través del cual

el señor Adolph Wagner, «primer maestro de economía política en la primera academia alemana», clarificó aún más a los esclarecidos hombres del Congreso Social Evangélico del año 1892, constituye una prueba convincente de la charlatanería petulante con la que los exponentes «más eminentes» de esta ciencia tratan de avanzar por encima del incómodo escollo que se opone a su optimismo, practicado para tranquilizar a las conciencias burguesas de clase [17]. Aun cuando estamos muy lejos de poner en un pie de igualdad a todos los representantes de la ciencia burguesa con estos sofistas y sicofantes, no hemos podido descubrir en su crítica del materialismo histórico, pese a una observación de años, otra cosa que generalizaciones, que no constituyen tanto reparos objetivos como reproches de carácter ético. Por ejemplo, respecto del contenido, que el materialismo histórico constituye una construcción arbitraria de la historia, que encierra la multiplicidad de la vida del hombre en una fría fórmula. El materialismo histórico negaría todas las potencias ideales, convertiría a la humanidad en un juguete a merced de un desarrollo mecánico, condenaría todas las normas éticas.

Pero aquí la verdad es precisamente lo contrario. El materialismo histórico acaba con cualquier construcción arbitraria de la historia; desecha toda fórmula vacía que pretenda medir con el mismo rasero a la vida cambiante de la humanidad. «... el método materialista revierte en su opuesto cuando no es considerado como un hilo conductor para el estudio de la historia, sino como patrón de medida con el que se manipulan los hechos históricos» [18] [19]. Es esta una afirmación de Engels; de modo semejante protesta Kautsky contra cualquier «nivelación» del materialismo histórico, en el sentido de creer que en la sociedad solo se encuentran, en cada caso, dos campos, dos clases que luchan entre sí, dos firmes masas homogéneas, la masa revolucionaria y la reaccionaria. «De ser efectivamente así, sería un asunto relativamente fácil escribir la historia. Pero, en realidad, las circunstancias no son tan sencillas. La sociedad es, y lo será cada vez más, un organismo extremadamente complejo, con las más diversas clases y los más diversos intereses, que en cada caso, y según la configuración de los hechos, pueden agruparse en los más diversos partidos» [20]. El materialismo histórico aborda cada capítulo de la historia sin presupuesto alguno; simplemente lo investiga desde sus bases hasta su cima, ascendiendo desde su estructura económica hasta sus representaciones espirituales.

Pero precisamente allí, se afirma, está la «construcción arbitraria de la historia». ¿Cómo sabéis que la economía constituye la base del desarrollo histórico, y no más bien la filosofía? Pues lo sabemos simplemente por esto, que los hombres tienen que comer, beber, construir sus viviendas y vestirse, antes de estar en condiciones de pensar y de hacer poesía, que el hombre solo logra tener conciencia a través de la convivencia social con otros hombres, y que por consiguiente su conciencia se halla determinada por su existencia social, y, no a la inversa, su existencia social por su conciencia. Precisamente la hipótesis de que los hombres solo comen, beben, construyen sus viviendas porque piensan, esto es, que llegan a la economía a través de la filosofía, constituye el supuesto «arbitrario» más tangible y, por consiguiente, es precisamente

el idealismo histórico el que conduce a las «construcciones históricas» más asombrosas. De manera sorprendente —o no tan sorprendente— los epígonos actuales del mayor de sus representantes, a saber, Hegel, admiten esto en cierto sentido, en la medida en que ponen en ridículo las «construcciones históricas» de aquel. Pero no son las «construcciones históricas» de Hegel, las que constituyen motivo de escándalo para ellos, pues en esto lo superan con creces, sino su concepción científica de la historia como un proceso de desarrollo del hombre, cuyas etapas progresivas pueden ser percibidas en todos los laberintos de ese proceso y cuya legalidad interna puede ser probada a través de todas las aparentes casualidades. Este gran pensamiento, el fruto más maduro de nuestra filosofía clásica, que constituye el renacimiento de la dialéctica de la antigua Grecia, ha sido retomado por Hegel, por Marx y Engels; «nosotros, los socialistas alemanes, nos sentimos orgullosos de provenir no solamente de Saint Simón, de Fourier y de Owen, sino también de Kant, de Fichte y de Hegel» [21][22]. Sin embargo, reconocieron que Hegel, pese a su visión en muchos casos genial del proceso de desarrollo de la historia, solo había alcanzado una «construcción arbitraria de la historia», pues tomó el efecto por la causa, las cosas por imágenes de las ideas, y no, como ocurre en realidad, las ideas por representaciones de las cosas. Para Hegel, esta concepción aparecía como muy lógica, pues las clases burguesas en Alemania no habían logrado en absoluto una vida real; para poder salvar su existencia autónoma habían tenido que buscar refugio en las alturas etéreas de la idea, y aquí libraron sus revolucionarias batallas bajo formas que no resultaran escandalosas, o lo menos escandalosas posible, para la reacción feudal y absolutista dominante. El método dialéctico de Hegel, que concibe al mundo natural, histórico y espiritual en su totalidad como un proceso que está en perpetuo movimiento y desarrollo, y que trató de probar la conexión interna de este movimiento y de este desarrollo, concluyó empero en un sistema que supo descubrir la idea absoluta en la monarquía constitucional, el idealismo en el regimiento de húsares, un estamento necesario en los señores feudales, un sentido profundo en el pecado original, una categoría en el príncipe heredero, etcétera.

Pero tan pronto como, en el transcurso del desarrollo económico, surgió una nueva clase a partir de la burguesía alemana que se incorporó a la lucha de clases, a saber, el proletariado, resultó natural que esta nueva clase volviera a emprender nuevamente la lucha desde el llano, que por tanto no tomara posesión de su herencia materna sin reservas; y si bien es cierto que adoptó el contenido revolucionario de la filosofía burguesa, destruyó empero la forma reaccionaria de la misma. Habíamos visto ya que los campeones espirituales del proletariado asentaron nuevamente sobre sus pies a la dialéctica, que en Hegel se hallaba invertida. «Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana» (Marx) [23]. Pero de ese modo Hegel se pierde para el mundo burgués, el cual, por encima de las formas reaccionarias de su dialéctica, no había advertido felizmente su contenido revolucionario. «En su forma mistificada, la dialécti-

ca estuvo en boga en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria» [24][25]. Y, en efecto, Hegel se ha convertido en escándalo y abominación para la burguesía alemana, pero no por su debilidad, sino por su fuerza, no por su «construcción arbitraria de la historia», sino por su método dialéctico. Pues es este quien da fin a la ciencia burguesa y no aquella.

Para ser consecuente, la ciencia burguesa debía desembarazarse de todo Hegel, y fue el primer filósofo de la pequeña burguesía alemana el que efectivamente extrajo esta conclusión. Schopenhauer condenó a Hegel por «charlatán», y ante todo, condenó también a la filosofía de la historia de Hegel. En la historia de la humanidad no veía un proceso de desarrollo ascendente, sino apenas una historia de individuos; el pequeño burgués alemán, del cual era el profeta, es el hombre tal como ha sido desde un comienzo y tal como lo será en todo tiempo futuro. La filosofía de Schopenhauer culminaba en la idea de que en todos los tiempos «ha sido, es, y será lo mismo». Así, escribe: «La historia muestra lo mismo en cada una de sus páginas, solo que bajo formas distintas: los capítulos de la historia de los pueblos solo se diferencian, en el fondo, en los nombres y las fechas; el contenido verdaderamente esencial es en todas partes lo mismo... La materia de la historia es lo singular en su singularidad y contingencia, aquello que es siempre y que luego ya no es nunca más, el entrelazamiento de un mundo humano que se mueve como una nube al viento, que a menudo se transforma por completo por la contingencia más insignificante». En su concepción de la historia el idealismo filosófico de Schopenhauer está así muy próximo al materialismo científico-natural. En realidad, ambos son los polos opuestos de la misma limitación. Y cuando refiriéndose a los materialistas científico-naturales exclamaba, furioso: «A estos señores de las marmitas hay que enseñarles que la mera química capacita para ser farmacéutico, pero no filósofo», habría que haberle mostrado a él que el mero filosofar capacita para la mojigatería, pero no para la investigación histórica. Schopenhauer, sin embargo, fue consecuente a su manera, pues una vez que hubo desechado la dialéctica de Hegel, debía también arrojar tras de ella las construcciones hegelianas de la historia.

Sin embargo, con la paulatina transformación de la pequeña burguesía alemana en burguesía de la gran industria, y a medida que en la lucha de clases esta burguesía abjuraba de sus propios ideales y volvía a sumergirse en la sombra del absolutismo feudal, nacía en ella la necesidad de probar la «razón» histórica de esta peculiar marcha de cangrejo. Y puesto que la dialéctica de Hegel debía constituir para ella motivo de escándalo y de horror, por las razones expuestas por Marx, solo le quedaron las construcciones hegelianas de la historia. Sus historiadores descubrieron la Idea Absoluta en el reino alemán, un idealismo en el militarismo, un sentido profundo en la explotación del pro-

letariado por la burguesía, una condición necesaria en el interés porcentual, una categoría en la dinastía de los Hohenzollern, etc. Y a la manera de los comerciantes, con astucia y neciamente, la burguesía afirma conservar de ese modo el idealismo burgués mientras que acusa a los verdaderos salvadores de lo que en el idealismo constituía lo significativo y lo grande, de «construir arbitrariamente la historia».

Echemos otra ojeada a las demás objeciones o reproches que se le han hecho al materialismo histórico: que desconoce las fuerzas ideales, que convierte a la humanidad en un juguete a merced de un desarrollo mecánico, que condena todas las normas éticas.

El materialismo histórico no es un sistema cerrado, coronado por una verdad definitiva; es el método científico para la investigación del proceso de desarrollo de la humanidad. Parte del hecho incontrovertible de que los hombres no solo viven en la naturaleza, sino también en sociedad. Los hombres aislados no han existido nunca; cualquier persona que por azar llega a vivir alejada de la sociedad humana, rápidamente se atrofia y muere. Pero de ese modo, el materialismo histórico reconoce ya en toda su amplitud todos los poderes ideales. «De todo lo que sucede [en la naturaleza], nada sucede como un fin conscientemente querido. Por el contrario, en la historia de la sociedad encontramos a los hombres dotados de conciencia, que actúan reflexivamente o movidos por la pasión, que aspiran a determinados fines; nada sucede sin un propósito consciente, sin un fin querido. La pasión o la reflexión determinan a la voluntad. Pero las palancas que a su vez determinan de modo inmediato a la pasión o a la reflexión, son de muy diversa especie. En parte, pueden ser objetos exteriores, en parte, móviles ideales, la ambición, «la pasión por la verdad y la justicia», el odio personal, o meros caprichos individuales de todo tipo» (Engels) [26]. Este es el punto esencial de diferencia entre la historia de la evolución de la naturaleza, por una parte, y de la sociedad, por la otra. Pero, aparentemente, el sinnúmero de confluencias de acciones y de voluntades singulares en la historia, solo conducen al mismo resultado que los agentes ciegos, desprovistos de conciencia, de la naturaleza: en la superficie de la historia reina aparentemente el azar, lo mismo que en la superficie de la naturaleza. «Solo rara vez sucede lo querido, en la mayor parte de los casos se entrecruzan y se oponen los múltiples fines perseguidos, o bien estos fines mismos son irrealizables desde un principio, o insuficientes los medios» [27]. Mas, si en el juego mutuo de las ciegas casualidades que parecen gobernar a la naturaleza desprovista de conciencia, se impone, con todo, una ley general que rige el movimiento, hay que preguntarse, con tanta mayor razón, si el pensamiento y la voluntad de los hombres, que actúan conscientemente, no están también gobernados por una ley de tal naturaleza.

Esta ley, que pone en movimiento los impulsos ideales de los hombres, puede ser encontrada en la investigación. El hombre solo puede lograr la conciencia, pensar y actuar conscientemente, dentro de la comunidad social; el lazo social, del cual él es un eslabón, despierta y guía a sus fuerzas espirituales. Pero la base de toda comunidad social es el modo de producción de la vida material, y es este quien determina así, en última instancia, el proceso espiri-

tual de la vida en sus múltiples manifestaciones. El materialismo no niega las fuerzas espirituales, antes bien, las examina hasta llegar a sus fundamentos, para lograr la claridad necesaria sobre el origen del poder que tienen las ideas. Ciertamente, los hombres construyen su historia; pero *cómo* lo hacen depende en cada caso de la claridad o confusión que existe en sus mentes acerca de la conexión material de las cosas. Pues las ideas no surgen de la nada, sino que son producto del proceso social de producción, y cuanto mayor es la exactitud con la que una idea refleja este proceso, tanto mayor es el poder que adquiere. El espíritu humano no está *por encima*, sino *en* el desarrollo histórico de la sociedad humana; surgió de la producción material, en ella y con ella. Solo después que esta producción, luego de haber sido un mecanismo extremadamente multiforme, comienza a exhibir contradicciones grandes y simples, es capaz el hombre de conocerla en todas sus conexiones; solo podrá tomar en sus manos el dominio sobre la producción cuando desaparezcan o se eliminen estas últimas contradicciones; solo entonces «terminará la prehistoria de la humanidad» (Marx) [28]; solo entonces podrán los hombres construir su historia con conciencia plena, solo entonces se producirá el salto del hombre, «del reino de la necesidad, al reino de la libertad» (Engels) [29].

Pero el desarrollo de la sociedad no ha sido hasta ahora un mecanismo inerte al que el hombre haya servido como un juguete desprovisto de voluntad. La dependencia respecto de la naturaleza de una generación es tanto mayor, cuanto mayor el tiempo que debe emplear en la satisfacción de sus necesidades, y tanto menor es el margen que le queda para su desarrollo espiritual. Pero este margen fue creciendo a medida que la habilidad adquirida y la experiencia acumulada enseñó a los hombres a dominar la naturaleza. El espíritu humano dominó cada vez más sobre el mecanismo inerte de la naturaleza, y en la dominación espiritual del proceso de producción se operó y se opera el desarrollo progresivo del género humano. «Todo el problema del dominio de la humanidad sobre la tierra dependía de la destreza en la producción de los medios de subsistencia. El hombre es el único ser del que se puede afirmar que ha logrado el dominio absoluto sobre la producción de los alimentos, en lo que, en un principio, no tuvo en absoluto ventaja alguna frente a los demás animales [...]. Resulta así probable que las grandes épocas del progreso humano coincidan más o menos directamente con la ampliación de las fuentes de subsistencia» [30]. Si seguimos la división de Morgan de la prehistoria humana, vemos que la primera etapa del hombre primitivo se caracteriza por el desarrollo del lenguaje articulado, la segunda, por el uso del fuego, la tercera, por la invención del arco y de la flecha que constituyen ya una herramienta compuesta de trabajo, y que suponen una experiencia acumulada de larga data y fuerzas espirituales de gran perspicacia, y también, por consiguiente, el conocimiento simultáneo de una gran cantidad de otros inventos. En esta última etapa primitiva encontramos ya un cierto dominio de la producción por parte del espíritu humano; se conocen recipientes y utensilios de madera, canastos hechos de fibras y de juncos, herramientas de piedra pulida, etcétera.

La transición a la época bárbara se remonta, según Morgan, a la introducción de la alfarería, la que caracteriza a su etapa inferior. En su etapa media

se introducen los animales domésticos, el cultivo de plantas alimenticias por el regadío, el uso de piedras y ladrillos para edificar. Finalmente, la etapa superior de la época bárbara se inicia con la fundición del mineral de hierro; en ella, la producción de la vida material adquiere ya un desarrollo extraordinariamente rico; a dicha etapa pertenecen los griegos de los tiempos heroicos, las tribus itálicas poco antes de la fundación de Roma, los germanos de Tácito. Esta época conoce el fuelle, el horno de tierra, la hornaza, el hacha de hierro, la pala y la espada de hierro, la lanza con punta de cobre y el escudo móvil, el molino de mano y el torno del alfarero, el carro y el carro de guerra, la construcción de embarcaciones con tirantes y planchas, las ciudades con murallas de piedra y con almenas, con portones y torres, con templos de mármol. Los versos homéricos nos proporcionan una imagen intuitiva de los progresos alcanzados en la producción en esta etapa superior del período bárbaro, y con ello se convierten a su vez en un testimonio clásico de la vida espiritual originada en esta producción. Vemos así cómo la humanidad no constituye un juguete sin voluntad de un mecanismo inerte; por el contrario, su desarrollo progresivo yace precisamente en el dominio creciente del espíritu humano sobre el mecanismo inerte de la naturaleza. Pero el espíritu humano solo se desarrolla en, con y a partir del modo material de producción —y esto es lo único que afirma el materialismo histórico—; aquel no es el padre, sino la madre, y esta relación se pone ciertamente de manifiesto en la sociedad primitiva de la humanidad con la claridad más contundente.

La invención de la escritura alfabética y su utilización en los registros literarios señala el paso de la época bárbara a la civilización. Comienza la historia escrita de la humanidad, y en ella la vida espiritual parece desprenderse totalmente de sus bases económicas. Pero la apariencia engaña. Con la civilización, con la disolución de la organización tribal, con el surgimiento de la familia, de la propiedad privada, del estado, con la división progresiva del trabajo, con la separación, dentro de la sociedad, de las clases dominantes y dominadas, las clases opresoras y oprimidas, se complica y se opaca infinitamente más la dependencia del desarrollo espiritual respecto del desarrollo económico, pero no cesa. La «razón última invocada para defender las diferencias de clase», a saber, que «es preciso que exista una clase que no cargue con la producción de su sustento cotidiano para disponer del tiempo necesario para llevar a cabo el trabajo espiritual de la sociedad» tenía «hasta ahora su gran justificación histórica» (Engels) [31] —hasta ahora, es decir, hasta la revolución industrial de los últimos cien años, la que convierte a toda clase gobernante en un obstáculo para el desarrollo de la fuerza productiva industrial—; pero la división de la sociedad en clases surgió únicamente del desarrollo económico, y de ese modo nunca pudo el trabajo intelectual desprenderse de la base económica a la que debía su origen. Así como fue profunda la caída desde las alturas de la antigua organización tribal, basada en simples relaciones éticas, a la nueva sociedad dominada por los intereses más bajos, la que nunca fue otra cosa que el desarrollo de una pequeña minoría a expensas de la gran mayoría explotada y sojuzgada, así fue también de inconmensurable el progreso espiritual que tuvo lugar desde la *gens*, ligada aún por el cordón umbilical a

las sociedades naturales, hasta la sociedad moderna, con sus ingentes fuerzas productivas [32] [33]. Pero por grande que fuera este progreso, por más sutil, por más flexible, por más vigoroso que se mostrara este instrumento del espíritu humano en el sometimiento irresistible de la naturaleza, los resortes e impulsos de este progreso se encontraban siempre en las luchas económicas de clases, en «los conflictos existentes entre las fuerzas productivas de la sociedad y las relaciones de producción», y la sociedad solo se ha planteado siempre objetivos que podía alcanzar y, más exactamente, se encuentra siempre, como lo expone Marx, que el objetivo mismo solo surge allí donde ya se hallan presentes, o por lo menos están en vías de realización, las condiciones materiales para su realización.

Esta conexión se percibe fácilmente cuando se examinan en su origen los grandes descubrimientos e invenciones, que según la concepción ideológica [34] tanto del idealismo histórico como del materialismo científico-natural provienen del espíritu creador del hombre como Atenea de la cabeza de Zeus, y que habrían provocado de ese modo los mayores cambios económicos. Cada uno de estos descubrimientos e invenciones ostenta una larga prehistoria [35]. Y si se sigue esta prehistoria en cada una de sus etapas, se podrá reconocer siempre la necesidad a que respondía su aparición. Deben haber razones fundadas para que las invenciones de la pólvora y de la imprenta, que «modificaron la faz de la tierra», estén envueltas en una cortina de leyendas. Es que estas no constituyen la obra de determinadas personas que se nutren de las ocultas profundidades de su genio, y aún cuando a determinadas personas les quepa un gran mérito, ello es solo por haber reconocido con mayor perspicacia y más profundamente las necesidades económicas y los medios para su satisfacción. No es el descubrimiento o la invención la que provoca los cambios sociales, sino el cambio social el que provoca el descubrimiento o la invención y solo debido a que un cambio social da lugar a un descubrimiento o invención, este se convierte en un hecho que mueve el curso de la historia. América había sido descubierta muchos años antes de Colón; ya en el año 1000 los normandos habían llegado a la costa norte de América, e incluso al territorio de lo que hoy es Estados Unidos, pero las tierras descubiertas fueron pronto olvidadas e ignoradas. Solo cuando el desarrollo incipiente del capitalismo suscitó la necesidad de metales nobles, de nuevas fuerzas de trabajo y de nuevos mercados, el descubrimiento de América pudo significar una revolución económica. Y resulta suficientemente conocido el hecho de que Colón no descubrió un nuevo mundo movido por oscuras fuerzas de su genio, sino que buscaba el camino más corto que le llevara hasta los legendarios tesoros de la antiquísima cultura de la India. El día que siguió a su descubrimiento de la primera isla, escribió en su diario: «Estas buenas gentes deben resultar bastante buenos como esclavos», y su oración diaria decía así: «¡Quiera Dios, en su misericordia, permitir que encuentre las minas de oro!» El «Señor Misericordioso» expresaba la ideología de ese entonces como la ideología de nuestros días, aunque mucho más fariseica es la de llevar «la humanidad y la civilización al continente negro».

El destino proverbialmente triste de los inventores más geniales no constituye una prueba de la ingratitud de los hombres, como se lo figura la concepción ideológica, de modo tan superficial, sino una consecuencia fácilmente explicable del hecho de que no es el invento quien provoca la revolución económica, sino la revolución económica, el invento. Los espíritus profundos y perspicaces reconocen ya la tarea y su solución ahí donde las condiciones materiales para esta solución están aún inmaduras, y donde la formación social existente no ha desarrollado aún las fuerzas productivas necesarias para la misma. Resulta un hecho notable que precisamente aquellos inventos que contribuyeron más que todos los otros inventos anteriores a extender inmensamente la fuerza productiva humana, resultaron un fracaso para sus primeros autores, desapareciendo de hecho más o menos sin dejar huella por muchos siglos. Alrededor de 1529, Antón Müller inventó en Danzig el denominado molino a correa, llamado también molino a cinta o *Mühlenstuhl*, que producía de cuatro a seis tejidos a la vez, pero, temiendo el ayuntamiento que este invento convirtiera a muchos trabajadores en mendigos, lo hizo suprimir y ordenó que el inventor fuera secretamente ahogado o estrangulado. En Leyden se utilizó la misma máquina en 1629, pero los pasamaneros exigieron su prohibición. En Alemania se prohibieron por medio de los edictos imperiales de 1685 y 1719, en Hamburgo se quemaron públicamente por orden del magistrado. «Esta máquina, que tanto alboroto provocó en el mundo, fue en realidad la precursora de las máquinas de hilar y de tejer, y por tanto de la revolución industrial del siglo XVIII» [36] [37]. Apenas menos trágica que la suerte de Antón Müller, fue la de Denis Papin, quien, como profesor de matemáticas en Marburgo, intentó construir una máquina a vapor utilizable para fines industriales; descorazonado por la oposición generalizada, abandonó su aparato y construyó un bote a vapor, en el cual partió en 1707 de Kassel con destino a Inglaterra, por el Fulda. Pero en Münden, la excelsa sabiduría de las autoridades le impidió proseguir su viaje, y los barqueros destruyeron su embarcación a vapor. Papin murió posteriormente en Inglaterra, pobre y abandonado. Ahora bien, resulta evidente que el invento del molino a correa en el año 1529, de Antón Müller, o el invento de la embarcación a vapor en el año 1707, de Denis Papin, constituyeron realizaciones inconmensurablemente mayores del espíritu humano que el invento de la Jenny por James Hargreaves en 1764, o el del barco a vapor por Fulton, en 1807. Y si pese a ello, aquellos no tuvieron ningún éxito, y estos un éxito sobremanera universal, ello prueba que no es el invento quien provoca el desarrollo económico, sino el desarrollo económico el que provoca el invento, que el espíritu humano no es el autor, sino el realizador de la revolución social.

Detengámonos todavía un momento en los inventos de la imprenta y la pólvora, que son los más utilizados en los singulares saltos que da el pensamiento del idealismo histórico. El intercambio de mercancías y la producción de mercancías, desarrolladas a fines de la Edad Media, provocaron un incremento muy grande de las relaciones espirituales, que para ser satisfecho exigía una producción pronta y masiva de productos literarios. Así, pues, se llegó a las imprentas de planchas de madera, a la producción de libros, los que se

multiplicaban por medio de la impresión de planchas perforadas. Esta denominada impresión de documentos había adquirido un incremento tal ya a comienzos del siglo xv que determinó la formación de sociedades corporativas, de las cuales, las más importantes se constituyeron en Nuremberg, Augsburgo, Colonia, Maguncia y Lübeck. Pero estos tipógrafos, por lo general formaron una corporación con los pintores y no con los tipógrafos posteriores, junto a los cuales siguieron subsistiendo durante largo tiempo para la reproducción de pequeños escritos. La impresión de libros no surgió de la imprenta documental, sino de la artesanía de metales. Resultaba natural recortar las planchas de madera utilizadas en la impresión, en letras separadas, facilitando así extraordinariamente la multiplicación de los libros por medio de la composición a voluntad de las letras. Pero todos estos ensayos fracasaron ante la imposibilidad técnica de efectuar con los tipos de madera la uniformidad requerida de los renglones. El próximo paso fue entonces cortar las letras en metal, pero tampoco así se tuvo éxito, ya sea porque el recorte manual de los tipos de metal llevaba demasiado tiempo, o porque de este modo, aunque disminuía la irregularidad de las letras, de ningún modo se suprimía por completo. Ambas dificultades solo fueron allanadas con la fundición de tipos de metal, y la fundición tipográfica es en realidad el invento del arte tipográfico, el arte de componer palabras, renglones, frases y páginas enteras por medio de letras separadas móviles, y de multiplicarlas por medio de la impresión. Gutenberg fue orfebre, y lo mismo Bernardo Cennini, quien parece haber inventado la imprenta en la misma época, en Florencia. La larga y enconada polémica acerca del verdadero inventor de la imprenta, nunca podrá ser resuelta, pues en todo lugar en que el desarrollo económico planteó el problema se intentó llegar a su solución con un éxito mayor o menor; y si de acuerdo con los resultados obtenidos hasta la fecha por la investigación, se puede suponer que fue Gutenberg quien dio el paso último y decisivo, es decir, que procedió con mayor claridad y firmeza, y por lo tanto, con más éxito, de tal manera que si su arte se extendió rápidamente desde Maguncia, es porque él supo, mejor que cualquier otro, extraer las consecuencias de la suma acumulada de experiencias, de los ensayos más o menos malogrados de sus antecesores. Su merecimiento será eterno, su invento quedará como una obra extraordinaria del espíritu humano, pero Gutenberg no plantó una nueva raíz en el reino terrenal, sino que cosechó un fruto que había madurado lentamente.

Según lo que antecede, no está tan errado el refrán que hace de la pólvora una piedra de toque del ingenio del espíritu humano, pero es precisamente en este invento donde la concepción de la historia, tanto del idealismo filosófico como del materialismo científico-natural, sufrió su más lastimoso naufragio. Según la opinión del profesor Kraus, la pólvora habría acabado con el derecho del más fuerte y con la servidumbre, habría quebrado la preponderancia del poderoso en beneficio de la comunidad; «la inmensa mayoría de nosotros» deberíamos a la pólvora la posibilidad de movernos como hombres libres y no permanecer atados a la gleba en calidad de siervos. Y el profesor Du Bois-Reymond concluye que los romanos hubieran podido rechazar fácilmente todos los ataques de los germanos, desde el de los cimbrós y teutones hasta el de

los godos y vándalos, si solo hubieran conocido el fusil de chispa. «El hecho de que los antiguos se quedaran a la zaga en lo que respecta a la ciencia natural», escribe Du Bois-Reymond, «resultó funesto para la humanidad. En él yace una de las razones más importantes por las cuales sucumbió la cultura antigua. La mayor desgracia que sobrevino a la humanidad, la irrupción de los bárbaros en los países del Mediterráneo, le hubiera sido evitada, probablemente, si los antiguos hubieran poseído la ciencia natural en nuestro sentido». ¡Lástima que el señor Du Bois-Reymond no haya sido un viejo romano! O mejor no, pues precisamente su filosofía de la historia constituye una prueba de que si en lugar de comandar el «espiritual regimiento real de los Hohenzollern» en el año 1870, hubiera estado al frente de una legión romana en la época de las guerras púnicas, tampoco él hubiera inventado la pólvora. En efecto, ya un historiador burgués, el profesor Delbrück, se pronunció en contra de las extrañas hipótesis de Kraus y Du Bois-Reymond. Delbrück está lejos del materialismo histórico, pero, sin embargo, percibe ya que un invento reclama una necesidad que actúe ininterrumpidamente como estímulo a través de muchas generaciones e incluso de siglos, que resulta tan imposible separar un invento de las necesidades de la época como el nacimiento de un hombre de la madre, que la suposición de que un invento cualquiera hubiera podido ser hecho también en otra época, ocasionando entonces un cambio en el curso de la historia, constituye un juego vacío de la fantasía. En ese sentido tiene toda la razón de presentar a su concepción como más científica que los «ingeniosos» juegos de la fantasía de Kraus y Du Bois-Reymond. Y particularmente, tiene razón cuando concibe el invento, o más correctamente al uso de la pólvora, no como causa, sino como palanca del derrumbamiento del feudalismo. Y por añadidura, una palanca muy débil, de la que en el fondo se podía prescindir, en lo que a mi modo de ver, Delbrück iba demasiado lejos, pero esto no viene mucho al caso en este contexto [38].

La disolución del feudalismo acarreó una revolución económica, y en ninguna parte cambió tan clara y rápidamente la superestructura política del modo material de producción, como precisamente en el ejército. También la historiografía burguesa, principalmente en el estado militar prusiano ha cobrado conciencia de esto, en cierta manera. Así Gustav Freytag, que quisiera urdir la trama de la historia alemana a partir del «genio alemán», pero que por su tema peculiar, la vida de masas de la clase humilde, se ve forzado continuamente a hacer concesiones al materialismo histórico, escribe: «La milicia franca de los merovingios, el ejército de lanceros, los suizos y los lansquenets de la época de la Reforma, y nuevamente, el ejército mercenario de la guerra de los treinta años, fueron todas formaciones muy peculiares de su época, que brotaban de las condiciones sociales y que se transformaban con estas. Así, la primera infantería tiene su origen en el antiguo régimen comunal y de cantones, el aguerrido ejército caballeresco en el sistema feudal, el escuadrón de lansquenets en la próspera burguesía, las compañías de mercenarios ambulantes, en el creciente dominio territorial de los príncipes. A ellos siguió, en los estados despóticos del siglo XVIII, el ejército permanente de soldados asalariados, adiestrados» [39]. Y la lanza fue suplantada definitivamente por

el arma de fuego recién en los días de Luis XIV y del príncipe Eugenio en «este ejército permanente de soldados asalariados y adiestrados», en una masa extraída más o menos violentamente de la hez de las naciones, cuya cohesión debía mantenerse por la fuerza, y que, careciendo de toda fuerza de choque, solo podía ser utilizada como máquina de artillería. Esta infantería de mercenarios era en todo el exacto opuesto a la masa que a orillas del Morgarten y sobre el Sempach había infligido las primeras derrotas decisivas al ejército feudal en el siglo XIV. Esta masa combatía con lanzas y aun con armas tan primitivas como piedras, pero extraía su terrible fuerza de choque, irresistible para el ejército feudal, de su vieja comunidad de la marca, que ligaba a uno con todos, y a todos con uno [40].

De esta sencilla confrontación resulta ya la nulidad de la suposición de que ha sido el invento de la pólvora el que ha provocado la caída del feudalismo. El feudalismo se derrumbó por el surgimiento de las ciudades y de la monarquía sustentada por estas ciudades. La economía natural sucumbió a la economía monetaria y a la economía industrial, y así la aristocracia feudal tuvo que someterse a las ciudades y a los príncipes. Los nuevos poderes económicos crearon sus organizaciones militares adecuadas a sus formas económicas; con sus dineros reclutaron ejércitos del proletariado que con la disolución del feudalismo había sido arrojado a la calle; con su industria fabricaron armas que aventajaban a las feudales en la misma medida en que el modo capitalista de producción aventajaba al modo feudal de producción. Aunque para ello no inventaran la pólvora —pues esta había llegado a Europa occidental a comienzos del siglo XIV, por intermedio de los árabes —si llevaron a cabo su aplicación. Con el arma de fuego se confirmó básicamente la absoluta superioridad del arma burguesa sobre el arma feudal; los muros de los castillos podían oponer tan poca resistencia a las balas de la artillería como las armaduras de los caballeros a las balas de los arcabuces. Pero esta nueva arma no fue inventada tampoco en un día. Como siempre, también aquí la madre del invento fue la necesidad económica, y la caída del feudalismo se produjo tan precipitadamente, el poder de las ciudades y de los príncipes creció tan velozmente, que el genio inventivo del espíritu humano fue escasamente estimulado para perfeccionar las armas de fuego en un principio muy toscas, apenas superiores a la ballesta y al arco. Y esto se explica pues aun allí donde por azar el ejército de los señores feudales era superior por sus armas de fuego, como en Granson y Murten, este sufría una derrota. De este modo, el perfeccionamiento de estas armas se llevó a cabo con suma lentitud; ya habíamos visto cuán tardíamente se había logrado un arma, el fusil de chispa, adecuada para toda la infantería. Y esta arma solo fue posible en una cierta etapa del desarrollo capitalista; solo mediante esta arma pudo el absolutismo de los príncipes zanjar sus guerras económicas de acuerdo a una organización del ejército, a una estrategia y a una táctica exigida por su base económica. Pero si alguien llegara a quejarse por el lento desarrollo de las armas de fuego en los siglos pasados, por la abúlica desidia del genio inventivo, bastará echarle una mirada a nuestro siglo para consolarse y tener la plena certidumbre de que el espíritu humano es verdaderamente inagotable en la invención de armas mortíferas, supuesto

que el desarrollo económico, y en este caso, la feroz cacería en que consiste la lucha competitiva del capitalismo, lo azuce por así decirlo con su látigo desenfrenado.

Por consiguiente, el materialismo histórico no afirma que la humanidad es un juguete carente de voluntad, a merced de un mecanismo inerte; tampoco niega los poderes ideales. Todo lo contrario, coincide absolutamente con Schiller, de quien el filisteo alemán de la cultura extrae su «idealismo», en que cuanto mayor es el desarrollo alcanzado por el espíritu humano,

*Je schöner Rätsel treten aus der Nacht,  
Je reicher wird die Welt, die er umschliesset,  
Je breiter strömt das Meer, mit dem es fließet,  
Je schwächer wird des Schicksals blinde Macht [41].*

Lo que hace el materialismo histórico es demostrar la ley de este desarrollo del espíritu, encontrando la raíz de dicha ley en aquello que convierte al hombre en hombre, en la producción y reproducción inmediata de la vida. Aquel orgullo de pordiosero que un día ridiculizara al darwinismo, calificándolo de «teoría de los monos», puede oponer su resistencia y contentarse con la creencia de que el espíritu humano es un veleidoso duende errante que de la nada saca un nuevo mundo con su divino poder creador. Lessing había ya despachado a conciencia esta superstición, tanto cuando ridiculizó la «desnuda facultad de poder actuar bajo circunstancias idénticas, ora así, ora de otro modo», como cuando dijo sabiamente:

*Der Topf  
Von Eisen will mit einer silbern Zange  
Gem aus der Glut gehoben sein, um selbst  
Ein Topf von Silber sich zu dünken [42].*

Más brevemente podemos dar satisfacción al cargo que se le hace al materialismo histórico, de que renegaría de todas las normas éticas.

Por de pronto, no es de ningún modo tarea del historiador establecer las normas éticas. Este nos debe decir cómo fueron los hechos sobre la base de una investigación objetiva y científica. No pretendemos en absoluto conocer su concepción ético-subjetiva de aquellos hechos. Las «normas éticas» se hallan en un ininterrumpido proceso de transformación, y si la generación actual pretende criticar a las generaciones pasadas con sus cambiantes normas éticas, ello sería como querer medir las capas fosilizadas de la tierra con la arena movediza de las dunas. Schlosser, Gervinus, Ranke, Janssen: cada uno de ellos posee una norma ética distinta, cada uno tiene una moral de clase peculiar, y en sus obras se reflejan con mucho mayor fidelidad las clases de las que ellos son portavoces, que las épocas que describen. Y se comprende que no ocurriría otra cosa si un historiador proletario quisiera emitir su juicio sobre épocas pasadas desde el actual punto de vista ético de su clase.

En efecto, en ese sentido, el materialismo histórico niega toda norma ética, pero solo en ese sentido. Él la proscribió absolutamente de la *investigación histórica*, porque hace imposible toda investigación *científica* de la historia. Pero si con aquel cargo se pretende afirmar que el materialismo histórico niega por principio la existencia de fuerzas éticas en la historia, en este caso, precisamente la afirmación opuesta es otra vez la verdadera. Y esto es tan cierto, que solo el materialismo posibilita el reconocimiento de estas fuerzas. En el «cambio material de las condiciones económicas de producción, que puede ser fielmente comprobado por medios científico-naturales», encuentra el único patrón seguro para investigar el cambio en las concepciones éticas, el que tan pronto se sucede más lentamente y tan pronto más aceleradamente. También ellos son, en última instancia, un producto del modo de producción, y así Marx opuso acertadamente al texto de los Nibelungos de Richard Wagner —quien, para modernizarlo, quiso darle un toque picante a la intriga de amor agregándole algunos ingredientes incestuosos— las siguientes palabras: «En los tiempos primitivos, la hermana era esposa, y esto era moral» [43]. De la misma manera que con los grandes hombres, el materialismo acaba sistemáticamente con las figuras de los grandes caracteres que oscilan a lo largo de la historia, oscurecidas por las simpatías y los odios de los partidos. Hace justicia así a cada personalidad histórica, en la medida en que sabe reconocer todos los impulsos que determinaron sus acciones, y le es posible por ello delinear la eticidad de este accionar con una precisión en los matices que a la historiografía ideológica, con sus toscos «patrones éticos», le resultará imposible alcanzar jamás.

Considérese el caso de la excelente obra de Kautsky sobre Tomás Moro. Para los historiadores ideológicos, Tomás Moro constituye un verdadero vía crucis. Había sido un defensor de la clase burguesa, un hombre de exquisita cultura y un librepensador, un sabio humanista, el primer precursor del socialismo moderno. Pero fue también ministro de un príncipe tiránico, un adversario de Lutero, un perseguidor de herejes. Fue un mártir del papado, y si bien no fue aún canonizado formalmente como santo de la Iglesia Católica, cosa que es posible que lo sea, sí lo es de oficio. Ahora bien, ¿que puede hacer la historiografía ideológica con un carácter de esta naturaleza, sea de dónde fuere que reciba sus «patrones éticos», de Berlín, de Roma, o de otro lugar? Puede magnificarlo o calumniarlo, o magnificarlo y calumniarlo a medias, pero con sus «patrones éticos» no podrá jamás proporcionar una comprensión del hombre. Kautsky, por el contrario, llevó a cabo esta tarea de manera brillante, guiado por el materialismo histórico; mostró que Tomás Moro había sido un hombre íntegro, y que todas aquellas aparentes contradicciones de su naturaleza estaban indisolublemente ligadas. En el pequeño tomito de Kautsky se logra una comprensión infinitamente mayor de las fuerzas éticas de la época de la Reforma, que con lo que han podido extraer de la misma época Ranke en sus cinco gruesos tomos y Janssen en sus seis tomos, con sus «patrones éticos» diametralmente opuestos. A cambio de ello, el escrito de Kautsky ha sido totalmente silenciado. Pues así lo exige el «patrón ético» de la investigación burguesa de la historia en nuestros días.

Hemos mencionado ya que se ha hecho al menos un intento de crítica científica del materialismo histórico desde el punto de vista burgués; permítase nos aún algunas palabras acerca de este intento. En verdad, seremos breves, pues no podemos ni queremos poner de manifiesto en particular todos los equívocos y todas las deformaciones acerca de la concepción materialista de la historia que el señor Paul Barth acumuló en veinte páginas [44]. Para ello su «ensayo crítico» es demasiado insignificante; basta destacar algunos puntos esenciales, principalmente aquellos puntos cuya discusión facilita una comprensión positiva del materialismo histórico.

La primera y honda preocupación del señor Barth es que Marx ha formulado la concepción materialista de la historia de un modo «por desgracia muy indeterminado» y que solo ocasionalmente lo explica y fundamenta con algunos pocos ejemplos en sus escritos»; recientemente ha dado una forma aún más drástica a su angustia en un seminario de la burguesía bismarckiana afirmando que la «llamada teoría materialista de la historia es una verdad a medias que Karl Marx habría formulado en horas de irreflexión periodística y que lamentablemente habría incluso intentado fundamentar por medio de pruebas aparentes». Con severa mirada de juez, el señor Barth separa tres escritos de Marx como «puramente científicos», o sea, como los únicos dignos de que un docente alemán se ocupe de ellos, a saber, *El Capital*, *la Miseria de la filosofía*, y el esbozo preparatorio de *El Capital*, el escrito *Contribución a la crítica de la economía política*. Todo lo demás es «popular», y en nada incumbe al señor Barth. Del mismo modo, entre los escritos de Engels solo considera como dignos de su atención el *Anti-Dühring* y el folleto sobre Feuerbach. El señor Barth se ajusta al principio opuesto cuando enjuicia a Kautsky, al que solo conoce como «autor de un artículo» en *Die Neue Zeit*, el «órgano popular de los marxistas» que causa «mucho daño» por su difusión de las «precipitaciones marxistas»; de los «escritos puramente científicos» de Kautsky, el señor Barth nada sabe, o nada quiere saber. La razón por la cual emprende todas estas agudas clasificaciones, podrá ser advertida de inmediato.

En primer lugar, el señor Barth pretende demostrar que no existe «tal primacía de la economía sobre la política». En *El Capital*, Marx habla del trabajo comunitario inmediatamente socializado en su forma natural, que se encontraría en los umbrales de la historia en todas las culturas, y de relaciones inmediatas de dominio y vasallaje a comienzos de la historia. El término «inmediato» lo dilucida el señor Barth diciendo: «es decir, como en Hegel, que no tiene otra explicación ulterior» —acepción de la que en Marx no se encuentra ni la más ligera huella—, y agrega triunfante que Marx no habría explicado la transición de la forma natural del trabajo a las relaciones de dominio y vasallaje. Ahora bien, Marx, en el pasaje de *El Capital*, donde toca este punto, no tenía la menor intención de emprender tal explicación, aun cuando su intención era darla en conexión con las investigaciones de Morgan en un trabajo especial que luego fue redactado y publicado por Engels —ya que la muerte le impidió a Marx llevar a término su propósito—, más de medio siglo antes de que el señor Barth se diera a la tarea de aniquilar el materialismo histórico. En la obra de Engels sobre el origen de la familia, etc., se expone detenidamente

el desarrollo económico de la sociedad de clases a partir de la sociedad gentilicia, la transición económica del trabajo inmediatamente socializado a las relaciones de dominio y vasallaje; pero la obra de Engels no es «puramente científica», sino popular —y aquí es dable admirar la profundidad de tales clasificaciones—; en ningún momento el señor Barth menciona estos trabajos. Puesto que Marx no «explica» aquellas relaciones de dominio y vasallaje existentes al comienzo de la historia y «que no son pasibles de una explicación ulterior», el señor Barth nos da las suyas y escribe: «Puesto que en aquel tiempo no existía propiedad privada alguna de tierras ni de capital, y por consiguiente tampoco la posibilidad de un sometimiento por la vía económica, para esta esclavitud originaria solo restan causas políticas, la guerra y el cautiverio». Verdad es que el señor Barth no puede menos que preguntarse si estas expediciones guerreras no han tenido un origen económico, y contesta: «en gran parte, pero no exclusivamente»; «según los escritos de los antropólogos», son los motivos religiosos, las ambiciones de un jefe, los sentimientos de venganza, es decir, «motivaciones ideológicas», las que provocan las guerras entre los salvajes. Más aún, en vez de examinar al menos en primer término el valor de aquellos testimonios antropológicos, y en segundo término, indagar si detrás de las «motivaciones ideológicas» no se ocultan móviles económicos, el señor Barth solo hace de pasada la delirante revelación de que la conquista de Asia por Alejandro debe ser atribuida a la «ambición» del rey macedónico y las expediciones de conquista del Islam, al «fervor religioso», arribando a continuación a la triunfal conclusión de que la esclavitud, tanto en las épocas prehistóricas como en las históricas, constituye «en gran parte y en última instancia un producto de la política», «mostrando así que la política determina a la economía y, ciertamente, de la manera más profunda y con la mayor eficacia». Acto seguido comprueba con una extraordinaria perspicacia, pero no sin el auxilio de Rodbertus, que la esclavitud ha sido una «categoría económica importante».

Así es como el señor Barth elude la demostración científica del materialismo histórico, la que, como hemos visto, no niega en absoluto la existencia de impulsos ideales tales como la ambición, los sentimientos de venganza, el fervor religioso, sino que afirma solamente que estos impulsos están determinados en última instancia por otras fuerzas, por las fuerzas económicas. Y en la medida en que el señor Barth pretende presentar una prueba, una sola, para sus afirmaciones, de inmediato la concepción materialista de la historia recupera sus derechos. Para el sentimiento de venganza como causa de la guerra entre los salvajes, aduce como único testigo al antropólogo inglés Tylor, quien habla del hecho, por otra parte no totalmente desconocido, de la *vendetta* entre las tribus bárbaras. Si el señor Barth no hubiera excluido de su consideración el escrito de Engels acerca del origen de la familia como «popular», hubiera descubierto bien pronto que la *vendetta* pertenece, por así decirlo, a la «superestructura jurídica» de la sociedad gentilicia, de la misma manera que la pena de muerte pertenece a la superestructura de la sociedad civilizada. Engels afirma de aquella: «Todas las querellas y todos los conflictos son resueltos por la totalidad de los interesados, por la *gens* o la tribu, o por los

miembros de la *gens* entre sí; solo como recurso extremo, rara vez empleado, se cierne la *vendetta*, de la que nuestra pena de muerte no es más que la forma civilizada, y que adolece de todas las ventajas y desventajas de la civilización» [45]. De acuerdo a las condiciones de producción de la sociedad gentilicia, lo que era exterior a la tribu quedaba también fuera del derecho, y si Tylor afirma que la venganza degeneraba por lo general en una guerra abierta tan pronto el asesino pertenecía a una tribu extraña, y si una guerra sangrienta de tal naturaleza podía provocar luchas enconadas por muchas generaciones, el señor Barth se verá ciertamente obligado a reconocer que esta «sed de venganza» que generan las guerras entre los salvajes no tiene una «causa ideológica», sino que constituye una forma de la justicia que emana de una determinada forma económica. Ciertamente que se puede abusar del derecho penal bárbaro lo mismo que del civilizado —véase la ley socialista—, y se abusa de él principalmente ahí donde se produce un contacto de las tribus bárbaras con la civilización, degenerando aquellas por sus influencias, pero con mayor razón se convierte entonces en una categoría económica; ya no se trata de una «sed de venganza» sino de una «sed de rapiña». Confrontemos al investigador inglés del señor Barth con uno francés, Dumont, quien escribe de los albaneses, antiguos europeos, por lo general cristianos: «Arrasar al clan vecino, sobre todo si pertenece a otra religión, y despojarlo de sus rebaños constituye un placer que promete buenas ganancias para los tiempos de paz. Ni siquiera se necesita de pretextos para atacar: el extranjero es el enemigo natural, y como tal, debe mantenerse frente a él una actitud vigilante; culpable es el que se deja sorprender. Sobre todo entre personas pertenecientes a distintos clanes surgen dificultades bajo los pretextos más nimios. Los ultrajes inician la lucha, y tan pronto se llega al derramamiento de sangre, todo el clan se declara solidario con la familia de la víctima. La *vendetta* ya no se extingue en las montañas». Aquí el señor Barth encuentra de inmediato una pequeña prueba de los «motivos religiosos» en las guerras de los bárbaros, y acaso llegue a vislumbrar las «buenas ganancias» a que pueden dar lugar las «intenciones ambiciosas de un jefe». En estos dos puntos no cita a ningún «antropólogo», sino que se salva por una evadida remisión a los «tiempos históricos», donde sería «evidente» la ambición de Alejandro de Macedonia y las «guerras religiosas» del Islam. «Evidente», en todo caso, señor Barth, para la concepción cruda de la investigación histórica burguesa, que se queda en la superficie exterior de las cosas, y ni siquiera para esta misma, pues el historiador alemán de Alejandro, el historiador prusiano Droysen, no comienza su libro, según la teoría de la historia del señor Barth, diciendo: «La ambición de Alejandro determinó un nuevo período de la historia de la humanidad», sino mucho más sensatamente: «El nombre de Alejandro designa el fin de una época en la historia mundial, y el comienzo de otra nueva». Es posible que lo que se ponga de manifiesto sea la ambición de Alejandro, pero el problema es aquello que *no se pone de manifiesto*, y es este problema el que el señor Barth elude cuidadosamente.

Inmediatamente después de su pedido de auxilio a Rodbertus, en lo que hace al importante papel económico que ha desempeñado la esclavitud en la historia, prosigue: «Con respecto al fin de la Edad Media, Marx mismo pro-

porcionó el material que permite refutarlo, al considerar que el desalojo de los vasallos ingleses campesinos por los señores feudales, que transformaron el suelo en tierras de pastoreo de ovejas con pocos pastores, los llamados *enclosures*, en razón del precio creciente de los pastos, y la transformación de aquellos campesinos en proletarios libres que a partir de ese momento se ofrecieron a la naciente manufactura, constituyó una de las primeras causas de la «acumulación» originaria del capital. Si bien esta «revolución agraria» se remonta en última instancia, según Marx, al origen de la manufactura de la lana, sin embargo, según su propia exposición, los poderes feudales, los *landlords* ávidos de ganancia, se convierten en uno de sus más poderosos resortes, es decir, un poder político se convierte en un eslabón en la cadena de las transformaciones económicas». Y ni una palabra más. Ahora bien, sabemos en efecto que Marx, en opinión de ciertos sabios burgueses, habría caído presa de sus «propias contradicciones», pero en qué y cómo se habría refutado a sí mismo en la cuestión considerada por el señor Barth, ello escapa a la comprensión de nuestro humilde entendimiento. La argumentación del señor Barth podría adquirir ciertos visos de probabilidad si los *landlords* «se hubieran apoderado de la manija de la legislación» para expropiar a los campesinos —decimos: ciertos visos, pues ciertamente también en ese caso la política estaría determinada por la economía. Pero, si se revé el pasaje en Marx, se encuentra que la legislación realizó precisamente algunos débiles intentos de oposición a esta revolución económica, fracasando empero en razón de las exigencias de la incipiente producción capitalista, que el gran señor feudal desalojó a los campesinos de sus tierras y usurpó la propiedad comunitaria al tiempo que mantenía «una obstinada oposición al reino y al parlamento». La «autocontradicción» en que cae Marx consistiría, pues, en que el señor Barth transforma con su fórmula mágica a «los poderes feudales, a los *landlords* ávidos de riquezas» en un «poder político». Y en este caso, la igualación es ciertamente cosa de brujos.

A continuación de los pasajes citados, el señor Barth «se remonta aún mas atrás» y trata de demostrar que los poderes feudales deben su origen a momentos políticos». Podemos pasar por alto este punto, en primer lugar, porque aquí el señor Barth ya no sigue polemizando contra Marx y Engels, sino que busca suministrar una prueba totalmente caduca con toda suerte de sofismas y verbalismos extraídos de ciertas autoridades burguesas, y por otra parte, por cuanto el origen social del feudalismo está, por así decirlo, a la mano y ha sido probado recientemente, de modo fehaciente, por el más importante de los historiadores burgueses alemanes de la actualidad [46]. El señor Barth trata de probar la dependencia de la economía respecto de la política en la «Edad Moderna» afirmando que el comercio, en la época de los descubrimientos, habría sido una consecuencia del afán de conquista, es decir, de las expediciones emprendidas por motivos políticos. Mas hemos visto ya en un capítulo anterior el contexto económico en que se dan en la historia los descubrimientos y los inventos, y no nos resulta ya necesario detenemos en el «afán de conquista», etc., que impulsara a Colon; el comercio no fue una consecuencia de los descubrimientos, sino que *llevó* a ellos; también en este

caso la economía fue la última instancia. Y si el señor Barth hace referencia, finalmente, a la estrecha conexión entre la forma de estado de la monarquía absoluta y los monopolios, que solo bajo esta forma son posibles en tan gran número, debería haber sabido ya por las lamentaciones de Lutero sobre las «sociedades monopólicas», que los monopolios existieron mucho antes que las monarquías absolutas, y que no se llegó a esta situación por los monopolios como una forma económica de la monarquía absoluta, sino por la monarquía absoluta como una forma política del modo capitalista de producción.

Y con estos cinco golpes contundentes, el señor Barth cree haber derribado al materialismo histórico en cuanto este hace depender a la política de la economía.

A continuación, el señor Barth pretende refutar el punto de vista de Marx según el cual las relaciones de propiedad constituyen la expresión jurídica de las relaciones de producción, o sea, como lo expresa el señor Barth, que el derecho es «una mera función de la economía». «Esto a primera vista aparece como falso, puesto que es posible concebir las mismas relaciones de producción bajo las formas jurídicas más diversas; Marx mismo habla de la agricultura en un régimen comunista sin esclavitud, así como de la agricultura en un régimen de propiedad privada acompañada de esclavitud, esto es, de dos formas jurídicas distintas en un mismo estadio de la producción». ¿Pero esto es realmente así? Puesto que el señor Barth escuchó alguna vez que la agricultura es una *rama* de la producción, piensa que es también una *relación* de producción y un *estadio* de la producción. Según el punto de vista de Marx, el régimen de propiedad del suelo se origina y se modifica de acuerdo a las *relaciones* de producción de la agricultura; según si esta se practica en un régimen de economía comunitaria o en un régimen de economía privada, pudiendo y habiéndose desarrollado cada uno de ellos en los más diversos *estadios* productivos, se origina un régimen de propiedad comunitaria o privada, con los más diversos matices. «A primera vista, esto parece correcto», mas para el señor Barth todo da lo mismo: el miembro de la *gens* y el propietario latifundista romano, el miembro de la marca y el señor feudal, el campesino, el hidalgo, el vasallo; todos ellos pertenecen a la *rama* productiva de la agricultura; por consiguiente, están en una misma *relación* de producción y en el mismo *estadio* productivo, y solo al régimen jurídico, que lleva una existencia propia autónoma, que nos viene de arriba, quién sabe de dónde, puede atribuírsele el que les haya cabido a cada uno una suerte tan distinta.

No obstante, «para no mencionar ejemplos más lejanos», así afirma el señor Barth, «vemos aún en nuestros días cómo ciertas ideas jurídicas y ciertos principios económicos han creado una legislación laboral que tiende a ser ampliada continuamente, primero en Inglaterra, y posteriormente en la casi totalidad de los países civilizados, contrarrestando el libre juego de los poderes económicos». Con esta frase, el señor Barth pone en evidencia, por lo pronto, que no ha comprendido al materialismo histórico ni siquiera superficialmente, ya que ve en la consigna más trivial del grupo de Manchester, la quintaesencia del mismo. En lo que a esto respecta, él bien sabe, a partir de *El Capital* de Marx, que la legislación fabril inglesa fue el resultado de una lucha

de clases extremadamente larga y difícil entre la aristocracia, la burguesía y el proletariado; por lo tanto, ella tuvo una raíz económica, y no una raíz moral o política. Y en lo que respecta a las «demás civilizaciones», el señor Barth debería saber, al menos de su querida patria, la escasa influencia que tienen las «ideas jurídicas y los principios políticos» sobren los poderes económicos. Las consecuencias benéficas de la legislación fabril inglesa estaban ya a la vista de todo el mundo hacía unos cuantos decenios cuando el parlamento de Alemania del Norte deliberaba sobre el código industrial en el año 1869, y aun cuando el desconocimiento sobre la situación inglesa de este esclarecido cuerpo legislativo hubiera sido total, los pocos diputados socialdemócratas se ocuparon de señalarle las «ideas jurídicas y los principios políticos» de la legislación fabril inglesa. Pues bien, ¿acaso el parlamento alemán tuvo en cuenta la exhortación a incorporar al código industrial una protección legal del obrero, por añadidura muy modesta y limitada? Ni pensarlo. ¿Y cuál fue la razón? El señor Barth puede conocerla si acude a los historiadores oficiales del estado prusiano: «En algunos parágrafos del código industrial se puede percibir ciertamente que los intereses del empresariado estaban fuertemente representados en el parlamento» [47]. Y decir esto es poco, por más que Treitschke se esfuerce denodadamente en rechazar el cargo de egoísmo de clase del parlamento de Alemania del Norte; pero este testimonio arrancado a regañadientes basta para hacer saltar por los aires todo el palabrerío acerca de las «ideas jurídicas y los principios políticos» que habrían dado origen a la protección legal del obrero. Lo logrado en este aspecto en Alemania, hasta ahora, se debe únicamente a la lucha de la clase trabajadora alemana, según lo testimonia también a regañadientes el señor Bismarck, y que por ello es tanto más digno de fe. En el ínterin, el señor Barth ha podido estudiar el reverso de la medalla en los edictos imperiales de febrero de 1809. Estos, indudablemente, tomaban como punto de partida «ciertas ideas jurídicas y ciertos principios políticos», aparte de que estaban sustentados por el «poder político» con todas sus fuerzas; y pese a ello, su efecto fue nulo porque los «poderes económicos» se oponían a los mismos.

«Tan precipitadamente como en el caso del derecho», sigue afirmando el señor Barth, «los marxistas hacen proceder a la moral de la economía como un mero fenómeno secundario, como un producto de desecho, por así decirlo, y por cierto, no menos injustificadamente». Obsérvese cómo el señor Barth especula con la «indignación moral» del filisteo a través de una interpretación solapadamente desfigurada del punto de vista «marxista» acerca del reflejo del desarrollo de las luchas económicas en las concepciones morales. Por su parte, él sostiene que las representaciones morales adquieren una «sanción metafísica, sobrenatural» a través de las representaciones religiosas, y que por este enlace obtienen una existencia que actúa y reacciona con fuerza propia, que es casi tan autónoma como la de las religiones. La religión, por su origen, es ajena a la economía: que la economía haya influido sobre ella no es imposible, pero Marx solo lo ha afirmado, no probado. En cambio, lo contrario a lo afirmado por Marx estaría a la vista a lo largo de toda la historia, a saber, la honda influencia de la religión sobre la economía. «En Oriente la religión

determinó en todas partes la creación de una casta sacerdotal con privilegios especiales, liberada del trabajo físico a través de la obligación tributaria de las restantes castas, y seleccionada para la actividad intelectual; es decir, una parte de los productos de la economía, en su utilización, quedaba determinada por la religión. Mientras que en la cultura grecorromana, la actividad sacerdotal rara vez quedaba en manos de órganos especiales, el cristianismo reintrodujo la diferenciación oriental, creando una casta sacerdotal especial a la que dotó con sobrados recursos, y de ese modo dispuso de una parte de los bienes económicos como sustrato material para la actividad religiosa, que pronto se convirtió en actividad intelectual en general». Hasta aquí textualmente el señor Barth, a quien debimos nuevamente escoltar paso a paso.

Aparentemente, nunca se planteó la pregunta acerca del origen de aquella «diferenciación» en «Oriente» y de la causa por la cual el «cristianismo» volvió a retomarla. Y ello resulta tanto más sorprendente, por cuanto afirma conocer *El Capital* de Marx, debiendo, por lo tanto, haber leído también el siguiente pasaje: «La necesidad de calcular las crecidas periódicas del Nilo creó la astronomía egipcia, y con ella la dominación de la casta sacerdotal como directora de la agricultura» [48] [49]. Y algo análogo sucedía con el Tigris y el Éufrates, con el Yangtsekiang y el Hwangho respecto a las demás civilizaciones orientales. Sobre ello, el investigador ruso Mechnikov afirma: «Un río proveedor de alimentos de tal naturaleza, exige, bajo la amenaza de muerte, una solidaridad estrecha y permanente entre aquellas masas de la población que frecuentemente son extrañas entre sí, e incluso antagónicas; condena a todos los hombres a realizar trabajos cuya utilidad pública solo se revela con el tiempo y cuyo plan muy a menudo permanece totalmente incomprensible para el común de los hombres. Esta es verdaderamente la causa de la adoración temerosa y deificadora del río, de esta divinidad que alimenta y que prescribe, que da y quita la vida, que confía sus secretos a unos pocos elegidos y que exige del mortal común obediencia ciega» [50]. Por consiguiente, la casta sacerdotal privilegiada, «en Oriente», no fue creada por la religión, como afirma el señor Barth, sino por la economía; no fue la religión la que determinó a la economía, sino a la inversa, la economía, quien determinó a la religión.

Ahora bien, ¿cuál es la razón por la que el «cristianismo» retomó esta «diferenciación oriental»? ¿Por qué creó una casta sacerdotal, dueña de una tercera parte de todas las tierras, de la mitad de las rentas, de las dos terceras partes de la riqueza de toda Europa, como afirma admirativamente el señor Barth? Si el señor Barth no hubiera excluido de su crítica «científica» a los trabajos de Kautsky, no traicionaría de manera tan triste su ignorancia sobre estas cuestiones. «Cuando los germanos invadieron el Imperio romano, les salió al encuentro la Iglesia como heredera de los Césares, como la organización que mantenía la conexión del estado, como la representante del modo de producción de las postrimerías de la época imperial. Por más deplorable que fuera este estado, por más ruinoso el modo de producción, ambos aventajaban ampliamente a las condiciones políticas y económicas de los bárbaros germanos... La Iglesia les enseñó formas más desarrolladas de agricultura; los monasterios siguieron siendo, hasta muy entrada la Edad Media, los establecimientos mo-

delo respecto de la agricultura. También fueron sacerdotes los que introdujeron entre los germanos el arte y los oficios perfeccionados; bajo la protección de la Iglesia no solamente prosperó el campesino; cobijó también a la mayoría de las ciudades hasta que estas se hicieron lo suficientemente fuertes para protegerse por sí mismas. El comercio fue particularmente favorecido por la Iglesia. Los grandes mercados se celebraban en o al lado de la Iglesia. Y fue ella también el único poder que en la Edad Media se ocupó de la conservación de las grandes rutas comerciales y que con la hospitalidad de sus conventos facilitó los viajes. Algunos de estos, los hospicios de los pasos de los Alpes, por ejemplo, servían casi exclusivamente a las necesidades del tráfico comercial... Y por todos resulta conocido que la Iglesia albergó todo el saber del Medioevo, que proporcionó arquitectos, ingenieros, médicos, historiadores, diplomáticos. Toda la vida material de los hombres, y por consiguiente, también la vida espiritual en su totalidad, era un resultado de la Iglesia... Ella convirtió en monarca al jefe germano, al representante democrático y conductor de los germanos: pero, a la vez que crecía el poder del monarca sobre su pueblo, crecía también el poder de la Iglesia sobre el monarca. Este se convirtió en títere, y la Iglesia, de maestra, se transformó en soberana» [51]. Y el señor Barth podría seguir en sus detalles a Kautsky para conocer cómo la Iglesia utilizó su poder universal para su propio y desmesurado enriquecimiento. Podría comprender entonces, de inmediato, que el «cristianismo», como él afirma, y el modo de producción feudal, como lógicamente debería decir, dispuso de «una parte de los bienes económicos» como «sustrato material» no de la «actividad religiosa», sino de la conducción económica de la producción. A medida que, con el surgimiento del modo de producción burgués, esta conducción se hizo superflua, los bienes económicos de la Iglesia se fueron liquidando. De acuerdo con la concepción ideológica, el protestantismo constituye una renovación del cristianismo primitivo, del sentido religioso, de la fe interior, y en cierto sentido, esto es también verdadero: las transformaciones económicas de la época de la Reforma precipitaron a las masas, principalmente en Alemania, a un abismo tal de miseria, que estas prefirieron olvidar sus asuntos terrenales y ocuparse de Dios y del diablo, de la bienaventuranza celestial y de los castigos del infierno con mucho mayor ahínco que el mundanal catolicismo medieval. Por consiguiente, si la razón estuviera de parte del señor Barth, la «actividad religiosa» de los sacerdotes de este «cristianismo» hubiera debido recibir un «sustrato material» tanto más rico; pero el proverbial pastor de mala muerte de la iglesia evangélica le hará abrir los ojos ante otro aspecto de la cuestión.

Pasemos por alto las afirmaciones del señor Barth acerca del origen religioso de las Cruzadas, ya que esta cuestión ha sido tratada detalladamente por Kautsky. Pero debemos considerar con mayor detención la última carta con la que pretende demostrar con la mayor claridad «la importancia determinante de la religión» sobre «el proceso total de la vida». Considera que esta prueba es irrefutable: «dos pueblos semejantes en todo, y que solo difieren por la religión, ostentan un desarrollo absolutamente diverso en lo que respecta a sus realizaciones y a su situación». Como ejemplo, nos presenta a dos pueblos, los

osmanos y los magiares, estrechamente emparentados, vecinos en su primitivo hábitat de la llanura del Turán, que avanzaron sobre Europa los primeros a fines del siglo IX, y los segundos, en el siglo XIII. Durante doscientos años, los osmanos aventajaron a los magiares; pero posteriormente tuvo lugar la decadencia incontenible de los osmanos, mientras que los magiares constituyen aún hoy una nación de gran porvenir, en ascenso político y económico. «Puesto que los demás factores les son más favorables a los osmanos que a los magiares, solo la diferencia en la religión puede explicar aquella divergencia. El cristianismo, que otorga un valor mayor a los poderes espirituales, estimuló el mayor desarrollo espiritual de los magiares mientras que el Islam, de menor contenido espiritual, incapacitó a los osmanos para competir con los pueblos cristianos». Gustosamente pasamos por alto todos los contrasentidos implícitos en estas pocas frases, como por ejemplo, la arriesgada afirmación de hacer provenir de una raza pura de la llanura del Turán, a aquella amalgama inextricable de alemanes, judíos, eslavos, rumanos y sobre todo, mestizos, que puebla a Hungría. Nos llevaría demasiado lejos investigar aquí en qué lugar la masa del pueblo es «más decadente» desde el punto de vista espiritual y moral, en Hungría o en Turquía, por más que podríamos citar a Marx, quien había estudiado estas cuestiones con algún mayor detenimiento que el señor Barth, y que en una carta a Liebknecht caracteriza al campesino turco, es decir, a la masa del pueblo turco, «cómo, absolutamente, uno de los representantes más calificados y éticos del campesinado europeo» [52]. Para destruir la prueba del señor Barth, basta la simple alusión al hecho histórico, que esperamos no sea desconocido para el señor Barth, de que a lo largo de toda la Edad Media, la cultura islámica superó ampliamente a la cultura cristiana. Entre los tres grandes círculos culturales que recibieron la herencia de la cultura romano-helénica, el círculo romano-germánico, el greco-eslavo, y el egipcio-sirio-arábigo, este último recibió todo el saber de la Antigüedad en lo que toca a la matemática, la astronomía, la química, la mecánica, la medicina; ni Roma ni Constantinopla, sino Alejandría, había sido el centro científico en el Imperio romano. La expresión religiosa del círculo romano-germánico fue la Iglesia romana, la del círculo greco-eslavo la Iglesia griega, la del círculo egipcio-sirio-arábigo, el Islam. Y si la famosa demostración del señor Barth fuese correcta tendría que resultar válido que el Islam, que otorga un valor más alto a los poderes espirituales, habría estimulado en los árabes un desarrollo más elevado de sus potencias espirituales, mientras que el cristianismo, con su contenido espiritual inferior, incapacitó a los pueblos romano-germánicos para competir con los pueblos mahometanos». Pero sin duda el señor Barth se engaña; no es la religión, sino la economía la que determina el proceso de la vida en su totalidad, y en la medida en que la cultura islámica no pudo salir de su forma económica celular, de la primitiva comunidad aldeana que aún hoy domina en Oriente, fue superada por la cultura cristiana, que evolucionó del modo de producción feudal al burgués, ciertamente no *por* la iglesia cristiana, sino *pese* a esta, habiéndose convertido ella misma en una víctima de esa evolución, cuya ruina es incontenible.

Con toda razón considera Marx que toda historia de la religión que prescindiera de su base material es no-crítica. En efecto, resulta mucho más sencillo encontrar el núcleo terrenal de las fantasías religiosas por análisis, que a la inversa, desarrollar las formas celestiales a partir de las condiciones de vida reales en cada caso. Pero este constituye el único método materialista y, por consiguiente, el único método científico. Y de acuerdo con este método se examinaron las fases más importantes del cristianismo, resultando por doquier la dependencia de las representaciones religiosas del proceso productivo inmediato de la vida [53]. El poder espiritual del cristianismo como factor activo, como factor creador autónomo, se volatilizó de ese modo, sin dejar huellas. A diferencia de las antiguas religiones paganas naturales y populares, que procuraron una comprensión de la naturaleza a los hombres que producían bajo condiciones transparentes y simples mientras no había aun ciencia natural, el cristianismo tuvo un origen puramente económico; constituía esta una religión social, una religión de masas, una religión universal, que surgió *sobre* el suelo del imperialismo romano universal y de las distintas ideologías de los pueblos que lo componían, bajo el efecto que producía en el espíritu y en el ánimo de los hombres el incomprensible proceso del derrumbe económico. Y con cada cambio del modo de producción se modificaba más o menos aceleradamente el contenido espiritual de la religión cristiana. Esto parece evidente ya incluso para los historiadores burgueses más o menos buenos; así destaca Gustav Freytag que la fe cristiana ya había experimentado grandes transformaciones en los primeros siglos de su existencia. Ella está sujeta incesantemente a estas transformaciones de acuerdo con los cambios del desarrollo económico. Si se quisiera determinar el contenido espiritual del cristianismo que le ha sido común en todos los cambios de las épocas, solo se lograría retener unas cuantas fórmulas abstractas y estériles, fórmulas que en el mejor de los casos no mueven ni a una pluma, para no hablar del mundo. Como religión universal de un imperio, el cristianismo debió desarrollar una asombrosa capacidad de acomodación a las distintas situaciones económicas y a las necesidades ideológicas de las mismas; en Italia dio cabida a componentes importantes de la mitología antigua, en Alemania, a componentes no menos importantes de las religiones germánicas, en China, a la adoración de Confucio y al culto de los antepasados. Y si para los pueblos europeos la Biblia fue durante más de un milenio el libro de los libros, si ejerció sobre las concepciones espirituales y religiosas de estos pueblos un ascendiente que no tiene parangón, ello no se debió a la verdad divina e incontestable de la misma, sino precisamente a sus innumerables contradicciones. Sobre esto dice Kautsky certeramente: «Este libro constituye el sedimento espiritual de las más diversas situaciones y direcciones sociales, desde la sociedad bárbara gentilicia hasta la sociedad de la época del Imperio romano, la que había escalado la cumbre de la producción simple de mercancías y se había derrumbado en el umbral de la producción capitalista. Hasta la época del dominio del modo capitalista de producción no existió ninguna clase, ningún partido que no hubiera encontrado en la Biblia modelos y argumentos». Pero cuanto mayor es el desarrollo de la producción capitalista, más disminuye la influencia

espiritual de la Biblia; a medida que el proceso económico de la producción se vuelve más transparente, se extingue el reflejo religioso del mundo real y finalmente «la figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, solo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, estos la hayan sometido a su control planificado y consciente» (Marx) [54].

Precisamente en su época medieval de florecimiento, la iglesia cristiana aparece del modo más claro como la organización política de una determinada formación social económica. Sobre este hecho, el señor Barth hubiera debido informarse también en Kautsky antes de afirmar con extraordinaria ingenuidad que las guerras sajonas de Carlos El Grande y las guerras vándicas de los emperadores sajones posteriores debían ser atribuidas a «motivos religiosos». El más «religioso» de estos emperadores fue Enrique II, quien fue aceptado, incluso, por la Iglesia romana, entre sus santos. Pues bien, en la época de Enrique, a comienzos del siglo XI, surgió con el rey polaco Boleslao un misionero aún más fogoso. Boleslao acosó fuertemente a los paganos de Lusacia, que habitaban de este lado del Oder en la actual región de Brandeburgo, y que veinte años atrás, en un terrible levantamiento, se habían sacudido del yugo alemán. De acuerdo con la sutil teoría de la historia del señor Barth, San Enrique hubiera debido entonar un canto de alabanzas ante el hecho de que un pagano idólatra fuera aún, con todo, a ser convertido por un príncipe cristiano. En lugar de ello hizo una alianza *con* los liuticios y *contra* el rey polaco. Los liuticios le cedieron algunas fortalezas de su país y prometieron pagarle tributo, a cambio de lo cual les concedió el manejo de los asuntos internos y el libre ejercicio de su culto pagano. A continuación, aunados, se lanzaron ambos sobre el rey polaco, los liuticios con sus ídolos a la cabeza [55]. La expansión del cristianismo constituía en aquella época el disfraz ideológico de la expansión del poder del estado; la fundación de un obispado en una nación pagana significaba la anexión de esta al estado que fundaba el obispado, significaba la explotación, el sojuzgamiento, la esclavización de los sometidos por el modo romano de producción. Y un rey santo prefería renunciar a todos los artículos cristianos de la fe y conciliarse con todos los horrores paganos antes de conceder un palmo de tierra a otro rey no menos santo, si creía tener los santos privilegios al saqueo de la misma. ¡Pero hasta qué punto debe haberles convencido a estos pobres bellacos liuticios la «sublime misión cultural» del cristianismo, que solo pudieron obtener un breve respiro enfrentando a uno de los lobos hambrientos con el otro!

Unos cien años más tarde, otro Boleslao polaco se lanzó sobre la pagana Pomerania por «motivos religiosos». Atravesó el país sometiéndolo al saqueo; vastos territorios quedaron totalmente asolados; los habitantes huyeron a través del mar o se refugiaron en los bosques. Cuando finalmente hubo conquistado Stettin, la población sobreviviente se le sometió, prometiendo lo que los saqueadores exigían en primer término: la adopción del cristianismo, lo cual significaba el sometimiento al dominio polaco. Pero el asunto presentaba sus dificultades. Pues apenas se hubo marchado Boleslao enviando como misionero al obispo Bernardo, los habitantes de Pomerania cortaron por lo

sano y enviaron de vuelta a su casa a este piadoso sacerdote, quien logró escapar salvando apenas su pellejo. Dicho sea de paso: entre las fábulas de la historiografía ideológica figura la de que los malos tratos y los crímenes a que fueron sometidos con tanta frecuencia los apóstoles cristianos del Medioevo por parte de las poblaciones paganas deben atribuirse al fanatismo sanguinario. Las antiguas religiones naturales y populares eran, por lo general, tolerantes, por la simple razón de que establecían una relación espiritual y anímica entre los hombres y la naturaleza, resultando así indiferente a sus adeptos el modo en que otros hombres buscaran alcanzar esta relación. Por el contrario, las religiones sociales universales son, por lo general, intolerantes simplemente porque bajo un disfraz ideológico arrastran «al campo de batalla las pasiones más violentas, más mezquinas, más repugnantes que anidan en el alma humana, las furias del interés privado» [56], para hablar con palabras de Marx. Si pese a ello, los paganos del Medioevo dieron muerte tan frecuentemente a los misioneros cristianos, los cuales, con excepción de algunos pocos ideólogos sinceros, no eran precisamente los mejores frailes, era porque actuaban con la misma cortedad de vista con que los trabajadores destruyeron tan frecuentemente las máquinas cuando se introdujeron por primera vez en los establecimientos fabriles. Sin duda alguna, los misioneros eran los portadores de un modo superior de producción, pero era demasiado esperar de los paganos, para quienes este modo de producción significaba la peor de las explotaciones, el sojuzgamiento, el avasallamiento y la esclavización, que comprendieran este «punto de vista más elevado». Ellos creían destruir la cosa misma cuando daban muerte a sus portadores.

Bástenos con esto: el obispo Bernardo retornó frustrado a Gniezno, notificando al duque Boleslao que no había logrado nada en su papel de predicador del Evangelio, humilde y sin fuerzas; que el duque debía enviar un príncipe de la Iglesia fastuoso y acaudalado para impresionar al impío pueblo pagano; en otras palabras: debía intentarse por el oro lo que las solas armas no habían podido lograr. Se sabe cómo, posteriormente, el duque encargó al obispo Otto von Bamberg esta obra evangelizadora. Este, que en las luchas entre el Emperador y el Papa sé había acreditado como un diplomático hábil, en su pensamiento no se había caracterizado por su escrupulosidad; ricamente cargado con regalos, rodeado por un gran cortejo, hizo su entrada en Pomerania y obtuvo rápidamente algunos éxitos por medio del soborno de los jefes paganos. Pero en Stettin la masa del pueblo se le atravesó en el camino. Permitted que el obispo predicara tranquilamente, pero antes de dejarse bautizar exigió una considerable disminución en las prestaciones militares y monetarias que el duque había impuesto en Pomerania, y solo después de largas negociaciones, solo después del envío de un mensajero a Gniezno y de la entrega del consentimiento por escrito del duque a la reducción exigida de las cargas, pudo lograr Otto su objetivo. Los habitantes de Stettin se dejaron bautizar e incluso destruyeron sus templos paganos, pero se embolsaron los tesoros de los templos después que el obispo renunciara a ellos, supuestamente por un acto de magnanimidad. Partió con los bolsillos vacíos, pero volvió a su patria con la fama de ser el apóstol de Pomerania; y esta fama ha perdurado hasta nuestros

días, puesto que según las afirmaciones merecedoras de fe de los historiadores ideológicos, los 22 166 pomeranios que Otto había bautizado al pasar, habían sido convertidos a la fe de la Santísima Trinidad gracias a su conmovedora elocuencia.

Estos ejemplos muestran suficientemente la gravitación que los «motivos religiosos» tuvieron en la conversión medieval de los eslavos; podrían multiplicarse hasta el infinito, pero no podemos detenernos más tiempo en esta cuestión, ni tampoco en la base económica de la historia moderna de la religión, la que hace tiempo fue tratada ya con la mayor claridad por Engels, Kautsky y otros. Solo consideraremos aún brevemente la única objeción que el señor Barth plantea a la interpretación materialista de la época de la Reforma. En un artículo de *Die Neue Zeit* se había afirmado correctamente que el conjunto de las reformas y luchas que se llevaron a cabo bajo pretextos religiosos, como consecuencia de las mismas, desde el siglo XIII al XVII, no habrían sido, teóricamente consideradas, más que intentos repetidos de la burguesía, de los plebeyos de las ciudades y de los campesinos, que en conexión con estos dos grupos se habían rebelado, de adecuar la antigua concepción teológica del mundo a las condiciones económicas modificadas y a la situación de la nueva clase. A este «rebajamiento» se opone el señor Barth con la perspicaz sentencia de que de ese modo «se pasa por alto el hecho de que las ciudades mercantiles más avanzadas, las ciudades lombardas, no necesitaron de aquella adecuación del catolicismo a sus formas de vida absolutamente nuevas, sino que mantuvieron tranquilamente sus viejas formas religiosas» [57]. Puesto que el señor Barth enseña lógica tendría que saber, en última instancia, que es muy distinto decir: todas las reformas partieron de la burguesía que habitaba las ciudades, o decir: todos los burgueses realizaron reformas. Y en caso de que realmente no lo supiera, sería aconsejable que no se dejara contagiar el «apresuramiento marxista», imputando sin más una falsificación científica a gentes honradas. Por otra parte, esta aguda objeción había sido aclarada ya dos años antes de que viera la luz del mundo en *Tomás Moro*, de Kautsky, como sigue: «A medida que se desarrollaba la producción de mercancías y se fortalecía el sentimiento nacional, los italianos se volvían más papistas. El dominio del papado significaba el dominio de Italia sobre la cristiandad, significaba la explotación de la misma por parte de Italia». Aquí hay que admirarse nuevamente de la sutil táctica del señor Barth: así como había sacado grandes ventajas al considerar únicamente los escritos «científicos» de Marx y Engels, pero no los escritos «populares», saca también ventaja de conocer solo los escritos «populares» de Kautsky, pero no los «científicos».

Pero es al arribar a su propio terreno cuando el señor Barth da las pruebas más palmarias de su temeridad. ¿La filosofía debe descansar, en última instancia, sobre una base económica? Horror de horrores. «Ella tiene su origen — truena el señor Barth— y progresa de un modo especial, con un desarrollo espiritual tan elevado que, no obstante, haber estado estrechamente ligada en sus comienzos a la vida del pueblo, en particular a la vida religiosa, bien pronto desarrolló una vida propia, la cual, dominada por una tradición esotérica, sigue sus propias leyes cada vez más independientes de la vida del pueblo, sin

perder, no obstante, su facultad de actuar sobre la misma». ¿Debemos perturbar al señor Barth en su ilusión de que desde Heráclito hasta el señor Barth, una cadena de seres misteriosos flota por sobre la humanidad, obedeciendo a sus propias leyes, y que solo desde lo alto propina a los pueblos algunos codazos filosóficos? Sería demasiada crueldad. Pero lamentablemente el mismo señor Barth desciende una vez más a nuestra pobre tierra para instruirnos: «Rousseau vivía en una sociedad cuyos privilegios y diferencias de clase habían alcanzado la máxima expresión, con la subordinación al despotismo más poderoso, pero con el método heredado de la Antigüedad y cultivado por Hobbes y Locke, de construir racionalmente al estado, Rousseau llegó a esbozar una imagen de la sociedad que, fundada sobre la igualdad y la soberanía del pueblo en general, contradecía diametralmente a la constitución existente en Francia. A través de la Convención Nacional, su teoría se convirtió en práctica y, por consiguiente, la filosofía determinó a la política, e indirectamente, a través de esta, también a la economía». Por supuesto que ante esta filosófica filosofía de la historia, llevamos las anclas. Rousseau no fue el portavoz de las clases burguesas, sino que estas fueron los discípulos dóciles del maestro Rousseau, y que siguiendo sus decretos concebidos según antiguas recetas, llevaron a cabo la Revolución francesa. Admitimos buenamente que la historiografía burguesa en general no es capaz de bromas tan amenas.

Debemos, empero, declinar agradecidos el amigable consejo del señor Barth, de tomar en cuenta las palabras finales de la historia de Albert Lange acerca del materialismo. Lange no se refiere en ninguna parte al materialismo histórico; por el contrario, lo que puede decirse sobre la obra de Lange [58], en muchos aspectos excelente, pero no siempre consistente, desde el punto de vista de este materialismo, ha sido exteriorizado ya hace tiempo por el filósofo proletario Joseph Dietzgen, en cuyo honor hay que decir, según Engels, que ha descubierto nuevamente el materialismo dialéctico, independientemente de Marx e incluso de Hegel. Por nuestra parte, recomendamos al señor Barth la lectura de la obra de este simple curtidor, y comenzar de nuevo su académico filosofar una vez que la haya digerido espiritualmente [59].

El señor Barth lanza su último dardo con la afirmación de que la teoría de la historia de Marx ha sido denominada materialista pese a que descuida algunos elementos materiales, como el clima y la raza. En efecto. Leamos el siguiente pasaje de Marx: «Prescindiendo de la figura más o menos desarrollada de la producción social, la productividad del trabajo queda ligada a *condiciones naturales*. En su totalidad, estas son reducibles a la naturaleza del hombre mismo —como la raza, etc.— y a la naturaleza que lo rodea. Las condiciones naturales exteriores se dividen, desde el punto de vista económico, en dos grandes clases: riqueza natural en *medios de subsistencia*, esto es, fertilidad del suelo, aguas con abundancia de peces, etc., y riqueza natural en *medios de trabajo*, como buenas caídas de agua, ríos navegables, madera, metales, carbón, etc. En los comienzos de la civilización, el primer tipo de riqueza es el decisivo; una vez alcanzado un nivel superior de desarrollo, lo es el segundo» [60] [61]. Pero realmente no vale la pena argumentar seriamente contra los espejismos del señor Barth. Cuando el materialismo histórico afirma que el hombre no

solo vive en la naturaleza, sino también en sociedad, no afirma lo que quiere dejar traslucir el señor Barth con su palabrería acerca del clima y de la raza, que el hombre solo vive en sociedad, pero no en la naturaleza.

En todo caso, el señor Barth ha tocado aquí un problema que ha causado gran confusión en las mentes burguesas, y que por ello merece un planteamiento más claro. El materialismo histórico busca el desarrollo histórico en el paulatino progreso desde la dominación del hombre por la naturaleza hasta la dominación de la naturaleza por el hombre. Este desarrollo es idéntico con el desarrollo de las innumerables hordas humanas que desde el reino animal evolucionaron hacia una comunidad social que abarcará en un momento dado a todo el género humano. La marcha de la historia no constituye «una diferenciación de lo homogéneo, sino una asimilación de lo heterogéneo» [62]. Aquella diferenciación constituía la interpretación mítica tal como se trasluce en las genealogías bíblicas de Sem, Yafet y Ham, en la germana transmitida por Tácito de los tres hermanos Ingaev, Istaev y Hermin o en la eslava de Czech, Lech y Russ. Por el contrario, la asimilación constituye la interpretación científica que resulta de lo que cotidianamente se nos da a la vista y de las investigaciones acerca de los tiempos humanos primitivos.

Pertenece a las contradicciones insolubles en las que se mueve el materialismo científico-natural cuando pasa al ámbito de la historia el negar absolutamente aquel principio de la evolución que en el ámbito de la naturaleza explica las peculiaridades de una determinada raza animal por la adecuación a su medio en la lucha por la existencia, cuando se trata de la lucha por la existencia en la sociedad humana, afirmando aquí una permanencia en las razas humanas que nunca se ha dado ni ha podido darse. Al tratar de mantener desesperadamente esta idea insostenible, al esforzarse por ligarla con hechos tangiblemente contradictorios, el concepto de raza en general ha llegado a ser tan indeterminado que con razón afirma Gumpłowicz: «Aquí todo es arbitrario y opinión subjetiva: en ninguna parte se encuentra terreno firme ni tampoco un resultado positivo». En efecto, ya en los tiempos prehistóricos originarios comenzaron las cruces y las mezclas de las distintas razas y estirpes, y con respecto a las primeras civilizaciones de la Antigüedad, el investigador ruso prueba que son el producto de múltiples mezclas de distintos elementos étnicos, de mezclas en las que no se puede probar, a veces ni siquiera aproximadamente, la importancia relativa de cada uno de sus componentes. Así, por ejemplo, resulta extremadamente difícil afirmar cuál de las tres razas, la negra, la amarilla o la blanca, ha dado más a la civilización del antiguo Egipto. La historia de Caldea muestra incluso que la negra, los así llamados kuschitas, estaban a la vanguardia en lo que respecta a la civilización. Mucho menos aún se adelanta cuando en lugar de la sangre o del color se quiere adoptar a la lengua como rasgo distintivo de las razas. En cada una de las grandes ramas lingüísticas, en la aria, la semita y la mongólica, encontramos pueblos del más diverso origen, y si el señor Barth repite la frase de cierto «estadista genial», de que la raza lo es todo, aun cuando con un énfasis menor al afirmar que la raza es mucho, y trata de probar esta afirmación con el hecho de que la raza aria aventaja a la semita en sus «capacidades políticas», es preciso decir en

este contexto que la raza no solo no es poco, sino nada en absoluto. Y resulta algo sorprendente que el señor Barth se funde en algún estadista inglés desconocido cuando ha podido leer en su mundialmente conocido compinche filosófico, John Stuart Mill, lo siguiente acerca de la suposición de las diferencias raciales: «Entre todos los géneros de subterfugios vulgares mediante los cuales se pretende escapar a la consideración de los efectos sociales y éticos que influyen sobre el espíritu del hombre, el más vulgar consiste en atribuir las diversidades inherentes al comportamiento y al carácter a las diferencias naturales» [63].

El materialismo histórico no descuida en absoluto a la raza; por lo contrario, la convierte nuevamente en un concepto claro. Así como no existen razas animales permanentes, tampoco existen razas humanas permanentes; la diferencia está en que las razas animales están sujetas a la ley de la evolución natural, mientras que las razas humanas, a la ley de la evolución social. A medida que el hombre se desprende de su conexión inmediata con la naturaleza, se funden y se mezclan más y más las razas naturales; a medida que crece el dominio del hombre sobre la naturaleza, las razas naturales se transforman de modo cabal en clases sociales. Y allí donde domina el modo capitalista de producción ya se han disuelto las diferencias raciales o se disuelven día a día, cada vez más, en las contradicciones de clase. Dentro de la sociedad humana, la raza no es un concepto natural, sino un concepto histórico determinado en última instancia por el modo material de producción y que está sujeto a las leyes de su desarrollo de la misma manera que el concepto de nacionalidad, tal como lo ha probado Kautsky del modo más contundente [64].

Pero al igual que los factores que pueden retrotraerse a la naturaleza misma del hombre, también los factores naturales externos del trabajo se incorporan al proceso social de producción. Si el señor Barth hace una mención en particular del clima, ello ocurre ciertamente en memoria de Montesquieu, que quiso hacer del clima la palanca de la historia política, de Winckelmann, que aplicó el mismo principio a la historia del arte, y de Herder, a la historia de la cultura, no obstante, las divergencias, limitaciones y ampliaciones; en memoria de Buckle, en nuestro siglo, que hiciera proceder a la historia humana de la interacción entre el espíritu humano, por una parte, y el clima, los alimentos, el suelo y demás fenómenos naturales, por la otra. Es cierto que esta teoría constituía un notable progreso frente a la concepción teológica o racionalista de la historia, por más que Hegel dijera: «No me habléis del cielo, pues los turcos viven ahora donde antes habitaban los griegos», y por más que Gobineau negara toda influencia del clima sobre el desarrollo de la historia. Si por el contrario, Hegel convirtió a la idea absoluta y Gobineau a las distintas mezclas de sangre de las razas en palancas del desarrollo histórico, ello no constituyó progreso alguno frente a la concepción de la historia sostenida desde Montesquieu hasta Buckle. Verdad es que Buckle pasó por alto precisamente el punto más importante, para referimos al representante más consecuente de esta orientación, el eslabón mediatizador que hace enlace, que convierte a las dos mitades en un todo, que torna a la concepción dualista del mundo en una concepción monista: el modo de producción de la vida

material que une el espíritu con la naturaleza, que es el único que permite al espíritu humano obtener su dominio sobre la naturaleza y que arranca sus secretos a la naturaleza para convertirlos en fuerzas productivas en las manos del hombre. Esto que Buckle no ha reconocido lo acentúa el materialismo histórico como el punto más importante, y si hemos visto anteriormente que con ello no niega en absoluto a las leyes del espíritu, no entendemos cómo habría de negar con ello las leyes de la naturaleza o aun las leyes climatéricas. ¿Acaso ha afirmado que es posible emprender cultivos en los icebergs del Polo Norte o navegar en los montículos de arena del desierto de Sáhara? Por el contrario, Marx prestó siempre la más cuidadosa atención a la importancia de las fuerzas naturales en la producción humana. Así, para traer aún otro ejemplo, él escribe: «Una vez presupuesta la producción capitalista, y si las demás circunstancias se mantienen iguales y la jornada laboral tiene una extensión dada, la magnitud del plustrabajo variará con las condiciones naturales del trabajo, y en especial con la fertilidad del suelo. Pero de ninguna manera se infiere de ello, a la inversa, que el suelo más fértil sea el más apropiado para el crecimiento del modo capitalista de producción. Este supone el dominio del hombre sobre la naturaleza. Una naturaleza demasiado pródiga «lo lleva de la mano como un niño en andadores». No convierte al desarrollo del hombre mismo en necesidad natural. No es el clima tropical, con su vegetación lujuriente, la patria del capital, sino la zona templada. No es la fertilidad absoluta del suelo, sino su diferenciación, la diversidad de sus productos naturales, lo que constituye el fundamento natural de la división social del trabajo y acicatea al hombre mediante el cambio de las circunstancias naturales en que vive, para que diversifique sus propias necesidades, facultades, medios de trabajo y modos de trabajar. Es la *necesidad de controlar socialmente una fuerza natural*, de economizarla, de apropiarse de ella o de dominarla en gran escala mediante obras de la mano humana, lo que desempeña el más decisivo de los papeles en la historia de la industria» [65] [66]. En este pasaje, para no hablar de otros muchos, se percibe ya cuán alejada se halla la teoría de la historia de Marx de una «negligencia» respecto de las fuerzas naturales o aún del clima.

Pero siempre que la naturaleza admite la existencia de los hombres y el despliegue de un proceso social de producción, estos factores naturales del trabajo se incorporan a este proceso; este se apodera de los mismos, los transforma, los somete, y a medida que crece el dominio del hombre sobre la naturaleza, disminuye la gravitación de estos. Solo juegan su papel en la historia de la sociedad humana por intermedio del proceso de producción y por ello resulta totalmente exhaustivo Marx cuando afirma que es el modo de producción de la vida material el que condiciona en general al proceso social, político y espiritual de la vida. En cada modo de producción se halla contenido, en cada caso, el condicionamiento natural del trabajo y la naturaleza, al margen de esto, no influye en la historia de la sociedad humana. Con otras palabras, esto significa que el mismo modo de producción determina de igual manera al proceso social de vida aun con climas, razas y demás factores naturales totalmente similares. Permítasenos confirmar una vez más estas dos proposiciones con ejemplos históricos, que no tomaremos de situaciones civiliza-

das, para dar mayor vigor a la demostración, pues en las mismas el dominio del hombre sobre la naturaleza está más o menos avanzado, sino de situaciones de la época bárbara, donde el hombre se encuentra aún casi totalmente dominado por la naturaleza que le es extraña y que se le enfrenta como incomprendible.

«En todos los pueblos con propiedad colectiva se encuentran los mismos vicios, las mismas pasiones y virtudes, casi las mismas costumbres y modos de pensar, pese a las diferencias de raza y de clima. Los condicionamientos artificiales provocan en las razas configuradas de manera distinta por las condiciones naturales, fenómenos similares». Estas son las palabras de Lafargue, quien, por condicionamientos artificiales entiende la serie de las condiciones sociales [67]. Lo citamos precisamente porque se refiere en particular a la raza y al clima; con respecto al hecho mismo de que en «todos los pueblos con propiedad colectiva», esto es, para los tiempos pretéritos de las sociedades gentilicias, el proceso total de la vida se desarrolla de manera similar, podrían aducirse una cantidad de testimonios de los escritos de Morgan, Engels, Kautsky y otros. Por otra parte, el mismo señor Barth, en otro pasaje de su obra, hace referencia a la «igualdad de todas las sociedades» en los comienzos de la cultura, y remite expresamente a la memorable obra de Morgan, en la que no parece haber presentado la presencia diabólica del materialismo histórico. Pero si, según el señor Barth, Morgan ha logrado probar la organización gentilicia para la mayor parte de la tierra, desde China hacia el occidente hasta América del Norte, dándola por supuesto, «con toda razón, para la pequeña parte restante, para las cuales carece de pruebas», ¿qué tienen que ver en ése caso, el clima y la raza con la historia de la sociedad humana allí donde esta sociedad pende aún del cordón umbilical de la naturaleza?

Y a continuación, un ejemplo muy notable de cómo, con un clima y una raza totalmente similares, los distintos modos de producción determinan de manera diversa al proceso de la vida en su totalidad. Lo extraemos de una obra del célebre viajero norteamericano Kennan, que con sus claros ojos y su recto entendimiento había descubierto ya, a su manera, como muchacho de veinte años, al materialismo histórico, sin tener la menor idea ni de Marx, ni de Engels, ni tampoco de su compatriota Morgan [68]. En la parte norte de la Península de Kamchatka, aproximadamente la zona más inhóspita de la tierra habitable, viven los koriacos, una estirpe, compuesta por alrededor de cuarenta familias patriarcales, que vive de la domesticación y la cría del reno. Debido a este modo de producción se ven obligados a llevar una vida nómada. «Una manada de cuatro a cinco mil renos remueve en pocos días la nieve en un ámbito de una milla, consumiendo todo el musgo que allí se encuentra, y claro está que luego es preciso buscar un nuevo lugar. Los koriacos se ven obligados a ambular, si no quieren que la manada perezca, pues al aniquilamiento de esta seguiría ineludiblemente, el propio exterminio». El grado de dependencia de los koriacos respecto de la naturaleza se refleja en sus simples representaciones religiosas. Su única religión consiste en la veneración de los espíritus malignos. Los sacerdotes de esta religión deben hacerse azotar para dar pruebas de la autenticidad de sus revelaciones; si resisten el castigo sin arranques

de debilidad, se los reconoce como servidores de los espíritus malignos, y se cumplen sus mandatos a pesar de todos los trucos que ejecutan como far-  
santes engañados cuando tragan carbones prendidos o realizan otras extra-  
vagancias similares. «Esta es la única religión posible para estos hombres bajo  
las circunstancias dadas [...]. Si un grupo de mahometanos ignorantes y bár-  
baros fueran trasplantados a Siberia del Norte y obligados a habitar durante  
siglos en las salvajes y oscuras regiones de las montañas del Stanowoi, donde  
padecerían terribles tormentas cuyo origen no podrían explicar, donde per-  
derían a sus renos por una peste que hace escarnio de todos los medios hu-  
manos, amedrentados por la aurora boreal que parece poner en llamas a toda  
la creación, diezmados por epidemias cuya causa no podrían comprender y a  
cuyas desastrosas consecuencias se enfrentan impotentes, sin ninguna duda  
que perderían paulatinamente su fe en Alá y en Mahoma, y se convertirían en  
shamanitas, lo mismo que los koriacos de Siberia». La Iglesia rusa se esfuerza  
por convertir a todos los paganos siberianos al cristianismo; sus misioneros,  
empero solo tienen un éxito relativo entre las tribus sedentarias; cuando se  
trata de los errantes koriacos, todos sus esfuerzos rebotan sin dejar huella, y  
con razón, afirma Kennan, ya que a la conversión de estos nómades debería  
preceder antes una transformación total del modo de vida, es decir, del modo  
de producción.

Este modo de producción, sin embargo, no solo ata a los koriacos a ideas re-  
ligiosas simples, sino que los fuerza también a costumbres bárbaras, a negar  
lo que Kennan llama «las emociones más fuertes de la naturaleza humana». Matan a todos los ancianos; empalan o lapidan a sus enfermos cuando ya no  
hay esperanzas de recuperación; «con una atroz exactitud» saben distinguir  
entre los diversos géneros de matanza. Pero todos los koriacos ven en la muer-  
te violenta por la propia mano de sus más cercanos parientes el fin natural de  
su existencia; nadie pretende otra cosa. «La esterilidad del suelo en Siberia del  
Norte y el rigor del largo invierno motivaron que el hombre, como único me-  
dio de procurarse el sustento, domesticara el reno; la domesticación del reno  
hizo necesaria la vida nómade; la vida errante hizo que la enfermedad y la de-  
bilidad de los ancianos fuera particularmente penosa, y ello llevó finalmente  
a la matanza de los viejos y de los enfermos como una medida prescrita por  
la prudencia y la compasión». Y Kennan destaca nuevamente, con razón, que  
esta terrible costumbre no suponía una crudeza innata, originaria, de los ko-  
riacos. Es una consecuencia del modo de producción mismo, que convierte a  
los errantes koriacos en una estirpe honrada, hospitalaria, generosa, valiente,  
independiente. Los koriacos tratan a sus mujeres y a sus hijos con gran bon-  
dad; a lo largo de la relación de más de dos años que mantuvo con ellos, Ken-  
nan no observó nunca que se castigara a una mujer o a un niño, y él mismo  
fue tratado «con tanta bondad y tan generosa hospitalidad», como solo había  
experimentado en un país civilizado de habitantes cristianos.

Ahora bien, sucedió que trescientos o cuatrocientos koriacos perdieron sus  
renos por una peste, y se vieron forzados así a una vida sedentaria. Habitan en  
las costas en casas que levantan con maderas flotantes y practican la pesca y  
la caza del lobo marino; capturan también los esqueletos de las ballenas que

despojados de sus carnes por los balleneros norteamericanos y rusos, son llevados a la costa por el mar. Mantienen relaciones comerciales con campesinos y comerciantes rusos, con los balleneros norteamericanos. Escuchemos ahora a Kennan de qué manera la modificación del modo de producción ha modificado todo el proceso de la vida de los koriacos. Así, escribe: «Los koriacos que habitan en el Golfo de Penschina son indudablemente los nativos peores, más desagradables, más rudos y corrompidos de todo el noroeste de Siberia... Son crueles y rudos por naturaleza, desvergonzados frente a todos, vengativos, desleales y mentirosos. Desde todo punto de vista son lo contrario de los koriacos nómades». Luego atribuye estas modificaciones, en particular, al tráfico comercial de los koriacos que habían adoptado una vida sedentaria, y concluye: «Conservo para los numerosos koriacos errantes la más sincera y entrañable admiración, pero sus parientes sedentarios constituyen la peor clase de hombres que he conocido en el norte de Asia, desde el Estrecho de Behring hasta los montes del Ural». Y sin embargo, en lo que se refiere al clima y a la raza, no podría descubrirse ni con la lupa más poderosa la menor huella de una diferenciación entre los koriacos nómades y los sedentarios.

Pero dejemos estas observaciones aforísticas que, para decirlo una vez más, no proporcionan una exposición exhaustiva del materialismo histórico, sino que solo pretenden rebatir las objeciones que se le han hecho. Quien quiera conocerlo detenidamente tiene que estudiar los escritos de Marx, Engels, Morgan, Kautsky, Dietzgen, Bürkli, Lafargue, Plejánov, los anuarios de *Die Neue Zeit*. Considerando estos trabajos, Engels bien pudo decir que se había probado la corrección de la investigación materialista de la historia, y si el señor Barth se lamenta de que Engels «desgraciadamente» no nombra los trabajos a que hace alusión, nuestro sabio amigo olvida que Engels no escribe para los docentes alemanes, sino para trabajadores pensantes. Si Engels escribiera para los docentes alemanes, quizá hubiera sido tan complaciente —¿quién sabe?— como para explayarse sobre el asunto mucho más de lo que era necesario en el caso de trabajadores pensantes.

Si después de esto se puede decir que el materialismo histórico posee ya una base sólida e incommovible, no queda dicho con ello, ni mucho menos, que todos los resultados por él obtenidos son incontrovertibles, ni tampoco, que ya no le queda nada por hacer. Cuando el materialismo es utilizado impropia-mente como un *cartabón* —y también esto ha ocurrido—, conduce a errores semejantes a cualquier cartabón utilizado en la consideración de la historia, y aun cuando se lo aplique correctamente como *método*, las diferencias en el talento y en la formación de aquellos que lo apliquen, o las diferencias en el género y en el volumen del material del que se dispone, llevarán a diferencias en la concepción. Lo cual resulta totalmente evidente, ya que en el ámbito de las ciencias históricas no es en absoluto posible llevar a cabo una prueba matemática exacta, y quien crea poder rebatir el método materialista de la investigación histórica por tales «contradicciones» no debe ser perturbado en su juego. Las «contradicciones» de esta especie solo serán motivo para las personas razonables para examinar quién, entre los investigadores que se contradicen, ha llevado a cabo una investigación más exacta y deteni-

da, y de ese modo, precisamente a partir de tales «contradicciones», el método obtendrá mayor claridad y seguridad, tanto en su manipulación como en sus resultados.

Pero la tarea que le queda al materialismo histórico es aún inmensa antes de que llegue a iluminar en sus innumerables ramificaciones a la historia de la humanidad; nunca podrá desplegar todas sus fuerzas en el terreno de la sociedad burguesa, en razón de que su fuerza creciente habrá de destruir esta sociedad. Se puede reconocer ciertamente que los historiadores más conscientes de la burguesía sucumben hasta cierto punto a la influencia del materialismo histórico, y lo hemos reconocido así repetidamente en este esbozo; sin embargo, a esta influencia se le impone un límite determinado. Mientras exista una clase burguesa no será posible abandonar la ideología burguesa, y el mismo Lamprecht, el más célebre representante de la así denominada corriente «histórico-económica», comienza su *Deutsche Geschichte* [*Historia de Alemania*] con un esquema introductorio, no acerca de la economía alemana, sino acerca de la «conciencia nacional alemana». El idealismo histórico, en sus ramificaciones más diversas, teológicas, racionalistas y también naturalistas, constituye la concepción histórica de la clase burguesa, de igual manera que el materialismo histórico constituye la concepción de la historia de la clase trabajadora. Solo con la emancipación del proletariado el materialismo histórico alcanzará toda su plenitud, se convertirá la historia en una ciencia en el sentido estricto de la palabra, se convertirá en lo que debió ser siempre, pero que no ha sido nunca: en la rectora y maestra de la humanidad.

Franz Mehring, *Die Lessing-Legende*, Stuttgart, 1893, pp. 429-500 (Introducción). |

# UN COMPLEMENTO

## I

Si retomamos aquí nuevamente la palabra respecto del mismo asunto expuesto por Kautsky contra el escrito polémico de Bernstein, es únicamente para rever algunos aspectos del mismo [69]. No se trata tanto de probar, en particular, los errores de Bernstein, como de poner de relieve algunos puntos de vista generales y determinar la posición que ocupa el pronunciamiento de Bernstein en el desarrollo histórico del movimiento obrero moderno.

Tomamos como punto de partida el capítulo final que Bernstein inicia con el presuntuoso lema «Kant contra Cant» [70] y que termina, con un hondo suspiro, afirmando que la socialdemocracia necesita de un Kant que proceda con todo el rigor crítico frente a las doctrinas consagradas, contra lo cual, desde ningún punto de vista pueden oponerse reparos. Si tras del «regreso a Kant», anunciado con tal énfasis por Bernstein y Conrad Schmidt, no hay otra cosa, es preciso preguntarse: ¿para qué tanto ruido? ¿Por qué no mentes críticas como las de Spinoza, o Bacon, o Aristóteles? En este terreno de votos piadosos, pero estériles en la práctica, reina ciertamente la paz y la armonía más dulce.

La cosa se hace más complicada en la medida en que Bernstein mismo, hasta tanto aparezca el anhelado Kant, intenta «penetrar más bien analíticamente en la doctrina de Marx», y que él no quiere despachar con la cómoda consigna de escolástica. ¡Dejemos pues la consigna, y atengámonos al principio científico! Marx y Engels pretendían suministrar la prueba del espíritu y de la fuerza que el materialismo histórico, al igual que cualquier método científico, debe suministrar, a través de la investigación práctica de la historia, y no a través de sutilizaciones teóricas escolásticas, como dijo Lafargue cierta vez en estas páginas, acerca del método en sí mismo. En este sentido se pronunció Engels tanto frente a Kautsky como a mí; acaso hubiera sido aconsejable que él, o Marx, o ambos se hubieran pronunciado abiertamente alguna vez sobre esta cuestión. De todos modos, existen múltiples razones que explican su silencio acerca de este punto; probablemente opinaban que la cosa hablaba por sí misma o que su propio ejemplo resultaba lo suficientemente obvio para sus discípulos, o podrían sustentar el punto de vista totalmente plausible de que lo que se podía decir en general, desde una perspectiva científica, había sido dicho ya en una época en la que ellos mismos no habían salido aún de los pañales.

En los años 1816 a 1830, el general prusiano von Clausewitz escribió su célebre obra *De la guerra*, en la que expuso una teoría histórica de la guerra; en consecuencia, se vio obligado a encarar el problema de la prueba de la teoría histórica. Con respecto a la prueba escolástica, afirma: «El primer inconveniente con el que frecuentemente nos topamos, es una aplicación torpe, por completo improcedente, de ciertos sistemas unilaterales como legalidad formal. [...] Extremadamente mayor es el perjuicio que yace en la corte de terminologías, expresiones técnicas y metáforas que arrastran consigo los sistemas y que como los criados que andan sueltos, como el séquito de un ejército que se aparta de su principal, andan errando de un lugar a otro. Aquel que entre los críticos no se eleva a un sistema completo, ya sea porque no le agrada ninguno, o porque no ha llegado a conocer alguno en su totalidad, pretende al menos esbozarlo en parte y mostrar con una regla lo erróneo de la marcha del estratega... Ahora bien, está en la naturaleza de las cosas que todas las terminologías, todas las expresiones técnicas que pertenecen a un sistema, pierden su verdad, en caso de haberla tenido, tan pronto se las pretende utilizar como axiomas generales o como pequeños cristales que muestran la verdad y que poseerían mayor fuerza demostrativa que el lenguaje llano, una vez separadas de este sistema». Por consiguiente, Clausewitz nada quiere saber de las sutilezas escolásticas acerca de las teorías históricas, y la justeza con la que caracteriza estas sutilezas se mostrará bien pronto en el escrito polémico de Bernstein.

Clausewitz considera, por el contrario, que los ejemplos históricos lo esclarecen todo; sin embargo, con el rigor dialéctico que lo distinguía, y que, como dijera Engels cierta vez, lo convirtió en «estrella de primer rango» en el ámbito de las ciencias históricas, establece una diferencia entre los ejemplos históricos. Separa dos géneros, de los cuales cada uno comprende dos especies. El primer género sirve para ejemplificar un pensamiento o la aplicación de un pensamiento; estos ejemplos no tienen nada que ver todavía con las pruebas históricas, puesto que, en la medida en que solo pretenden facilitar el entendimiento entre el autor y el lector, su verdad histórica es secundaria, pudiendo cumplir la misma función los ejemplos ficticios, aun cuando la fuerza demostrativa de los ejemplos históricos puede ser más contundente. Por el contrario, el segundo género de ejemplos históricos es propio de la prueba histórica en la medida en que se hace referencia a un hecho histórico para justificar aquello que se ha dicho, o bien para extraer alguna enseñanza de la detallada exposición de un acontecimiento histórico, que encontraría, por consiguiente, en este testimonio su verdadera prueba.

En rigor de verdad, solo esta segunda especie del segundo género de ejemplos históricos constituye, según Clausewitz, una verdadera prueba. «Si a través de la exposición de un caso histórico se pretende probar alguna verdad general, es preciso que este caso se desarrolle con rigor y detenimiento en todo lo que se refiera a la afirmación, es preciso, por así decirlo, que se lo reconstruya detalladamente ante la vista del lector. Cuanto menos posible sea lograr esto tanto más débil se vuelve la prueba y tanto mayor la necesidad de sustituir la carencia de fuerza probatoria del caso singular por la cantidad de

casos, en la medida en que se presupone, y con razón, que los detalles que no han podido ser expuestos pueden ser compensados con respecto a su eficacia en un determinado número de casos». Clausewitz no desdeña categóricamente esta especie de prueba histórica; afirma que la carencia de fuerza probatoria puede ser complementada por el número de casos cuando no resulta viable la exposición detenida del hecho; pero sostiene que constituye un recurso peligroso del que se abusa con frecuencia. Se obtendrían los visos de una prueba contundente cuando, en lugar de un caso expuesto detalladamente, se reduce uno a rozar meramente tres o cuatro casos. No obstante, «un suceso que no se presenta cuidadosamente en todas sus partes, sino que solo ha sido rozado al vuelo, es como un objeto visto a distancia, en el que ya no pueden percibirse la ubicación de las partes, y que desde todas las perspectivas presenta la misma apariencia». Además, el mero roce de los ejemplos históricos presenta «aún otra desventaja, y es que la mayor parte de los lectores no posee un conocimiento suficiente de estos acontecimientos, o no los tiene presentes para solo imaginar lo que pensaba el autor, de modo tal que solo les queda la posibilidad de dejarse impresionar o de no llegar a ninguna convicción». Y así, afirma Clausewitz en síntesis: «Resulta ciertamente difícil reconstruir ante la vista del lector sucesos históricos o dejar que estos sucedan tal como es preciso, para que puedan ser utilizados como prueba; pues, por lo general, los escritores carecen tanto de los medios como del espacio y del tiempo; afirmamos empero que, allí donde se trata de la comprobación de una opinión nueva o dudosa, resulta más esclarecedora la exposición detenida de un único suceso que rozar meramente diez. El inconveniente mayor de esta relación superficial no yace en el hecho de que el escritor los reproduce con la falsa pretensión de querer probar algo a través de los mismos, sino de que nunca ha tenido un conocimiento ordenado de los mismos, y de que de este tratamiento superficial, ligero, de la historia, surgen posteriormente cien opiniones y esbozos falsos, que nunca hubieran visto la luz si los escritores tuvieran la obligación de hacer proceder de manera inequívoca de la conexión exacta de las cosas todo lo nuevo que pretenden traer al mercado y demostrar a partir de la historia». Hasta aquí, Clausewitz.

He reproducido sus reflexiones algo más detenidamente en la medida en que se trata de un problema de interés general que, a mi entender, no ha sido nunca expuesto con tanta claridad y transparencia. Hasta qué punto Marx y Engels compartieron la misma concepción acerca de la prueba demostrativa de su teoría de la historia, no resulta de sus afirmaciones hechas públicas, pero sí de sus obras publicadas. Ellos intentaron probar la corrección de su concepción mediante una «cuidadosa reconstrucción» de los períodos históricos, y además, y en la medida en que la «exposición detallada» de toda la historia de la humanidad va mucho más allá de la fuerza de dos hombres, por más geniales que sean, no desdeñaron la prueba a través de una serie de ejemplos, pero limitando a lo más indispensable las discusiones conceptuales acerca de la teoría. Resulta más que sintomático que Bernstein, para abordarlos en este aspecto, opere principalmente con algunas frases extraídas de los prólogos, en los que Marx buscaba orientar a sus lectores de manera por completo ge-

neral y provisional, y con algunas frases de cartas privadas, en las que Engels contesta a las cuestiones de sutilezas escolásticas.

Ahora bien, a las explicaciones que Bernstein da en su escrito polémico contra el materialismo histórico le viene como de perlas lo que dice Clausewitz sobre la prueba escolástica. Bernstein pone en movimiento algunos términos procedentes de la «corte de terminologías, expresiones técnicas y metáforas que arrastran consigo los sistemas», y «los aplica como un metro, para mostrar lo erróneo de la marcha del estratega», o sea, en este caso, del investigador científico. En primer lugar, utiliza las palabras materialismo y determinismo. Hasta ahora, para los marxistas —y Bernstein pretende ser marxista pese a todo— se trataba de proporcionar un contenido tangible y diferenciado a todos los ismos ideológicos, como uno de los méritos principales del materialismo histórico, precisamente porque se remontaba a sus raíces económicas. Bernstein no solo renuncia a este progreso, sino que quiere superar la nueva claridad con la antigua nebulosidad. Afirma: «Ser materialista significa por lo pronto afirmar la necesidad de todo acontecer». Esto ni siquiera es correcto en el sentido de Bernstein, si se quiere admitir por un momento esta clase de argumentación. El materialismo no es «por lo pronto» determinismo, sino monismo, ya se tome la palabra causal o temporalmente; el antiguo materialismo se orientaba enteramente contra el dualismo religioso, y el moderno, en gran parte; no se trataba de polemizar sobre la necesidad de todo acontecer, sino, sobre si esta necesidad había de derivarse de la finalidad absoluta de un dios o de la absoluta causalidad de la materia en movimiento; hasta el mismo Bernstein llama al materialista, unos renglones más abajo, un «calvinista sin Dios». Este *aperçu* [71] le procuró la admiración de la prensa burguesa, pero si tiene algún significado, el único puede ser que el punto de gravitación del materialismo no está en el determinismo, sino en el monismo. Por otra parte, aun haciendo abstracción de la religión, el determinismo casi nunca constituyó un punto de controversia decisivo entre la filosofía idealista y la materialista. Voltaire fue un determinista decidido y a la vez un opositor decidido del materialismo. Schopenhauer razonaba infatigablemente acerca de los barberos y boticarios materialistas, e incluso llegó a romper relaciones con su apóstol predilecto, Frauenstädt, cuando este reveló una ligera inclinación por el materialismo; sin embargo, era lo suficientemente determinista como para probar «la estricta necesidad de todo acontecer» por el hecho de que «sonámbulos dotados de poderes magnéticos, hombres con una segunda cara, e incluso los sueños comunes, anunciaban anticipadamente el futuro directamente y con exactitud asombrosa». Por otra parte, los materialistas más severos, tan pronto arriban al ámbito del «acontecer del mundo humano» se convierten con frecuencia en los indeterministas más contumaces, para lo cual basta recordar el culto idólatra practicado por Büchner respecto del viejo Federico, y por Haeckel con Bismarck.

Pero sería un estéril desperdicio de tiempo discutir acerca del materialismo y del determinismo dentro de la generalidad elegida por Bernstein. Estos ismos, para hablar otra vez con Clausewitz, constituyen una servidumbre que anda suelta, como el séquito de un ejército que se aparta de su principal (a

saber, del desarrollo histórico), y que anda errando de un lado al otro. Bernstein considera que la transición a Marx y Engels se ha producido del siguiente modo: estos dos pensadores han sido materialistas y, por consiguiente, también deterministas; la traducción del materialismo a la explicación de la historia afirma desde un primer momento la necesidad de todos los procesos y desarrollos históricos. Pero, en la medida en que Marx designaba en cada caso a las fuerzas productivas y relaciones materiales de producción de los hombres como el factor determinante de la historia, ejemplificaba su teoría de tal manera, que se derivaba naturalmente la consideración de que los hombres eran meros agentes de potencias históricas cuya obra realizaban contra su saber y contra su voluntad. Esta interpretación absolutista fue, empero, «estructurada», «ampliada», «madurada» con la inserción de potencias ideológicas, principalmente por obra de Engels, en algunas cartas privadas de sus últimos años de vida, y todo adepto de la teoría marxista de la historia «tiene la obligación» de utilizarla en esta «forma madura». A continuación, Bernstein cierra su capítulo sobre el materialismo histórico con la aseveración de que el materialismo científico-natural es determinista, pero no la concepción materialista de la historia, pues esta no atribuiría al fundamento económico de la vida de los pueblos una influencia incondicionalmente determinante sobre sus formaciones.

Hace un momento Bernstein nos enseñaba que el materialismo es, «por lo pronto», determinismo; ahora, el materialismo histórico precisamente no sería un determinismo. Acaso Bernstein objete que más adelante había llamado la atención sobre el hecho de que el nombre y la cosa no son idénticos totalmente; de hecho pretende rebautizar a la concepción materialista de la historia como concepción económica de la historia siguiendo la autoridad del señor Barth, del que Engels opinaba que, comparado con este joven docente de Leipzig, incluso el viejo profesor Wachsmuth, también de Leipzig, el censor de las *Deutschen Jahrbücher*, irradiaba la gloria de un gran historiador [72]. Es una pena que la teoría marxista de la historia no haya sido purificada del materialismo por el agua bendita del señor Barth, como tampoco lo fue por la mera aseveración de Bernstein cuando la calificó de determinista. ¿Cómo llega Bernstein a la arbitraria afirmación de que solo los historiadores que asignaban una influencia determinante a la base económica de la vida de los pueblos sobre sus formaciones, afirman la necesidad de todo acontecer histórico? Incontables historiadores ideológicos han afirmado aquella necesidad; así, para mencionar a cualquiera, el historiador prusiano Treitschke, que en su polémica contra Schmoller afirma de manera no tan errada, aunque algo pomposamente recargada, que el pensamiento de una razón constructiva domina todo el trabajo intelectual del idealismo alemán, desde la armonía preestablecida de Leibniz hasta la educación del género humano de Lessing y hasta la *Filosofía de la historia* de Hegel.

Sin embargo, para no dar a esta discusión una extensión indebida y por ende estéril, debemos despedir a aquella «servidumbre que anda suelta» de ismos generales y hacer lo que Bernstein tendría que haber hecho «por lo pronto», si hubiera querido mantenerse en el terreno del materialismo y

del determinismo de Marx y Engels. Examinemos el significado especial que estos términos generales poseen en boca de estos dos pensadores. Su teoría materialista de la historia es un método de investigación científica que intenta comprender la necesidad de todo acontecer histórico a partir del hecho de que solo la producción y la reproducción inmediata de la vida convierte al hombre en hombre; su determinismo, que no proviene del materialismo inglés o francés, sino precisamente del idealismo alemán, declara que la independencia de la voluntad humana de las leyes naturales es un sueño, y solo ve la libertad humana en la posibilidad que tiene el hombre de aprender a conocer y dominar estas leyes de modo tal que la libertad se convierte en un producto del desarrollo histórico. Solo a través de una «detallada exposición» es posible explicar la posición de este materialismo y de este determinismo frente a todos los demás materialismos y determinismos; ella, por una parte, probaría que Marx y Engels, como pensadores científicos, no llegaron al mundo como productos acabados, sino que hubieron de desarrollarse antes como tales; pero, por otra parte, probaría que ellos nunca pensaron en «ampliar» o «madurar» en el sentido de Bernstein la teoría de la historia, una vez obtenida esta, o hablando claramente, hacer una revisión de la misma, hacia atrás, para volver a la vieja confusión.

Bernstein confunde dos cosas que deben ser decididamente distinguidas si se pretende discutir en un plano científico. Lamentablemente, hizo caso omiso de la advertencia que Engels hiciera cierta vez frente a Dühring: Cuando se destruye el método en general, no se rebaten los resultados particulares [73]. Por más que se oponga escépticamente a los resultados a los que arribaron Marx y Engels y por más que los rectifique con todo el esmero de que sea capaz, por ello no será un marxista peor, sino, antes bien, uno mejor que aquellos que solo se atienen a las palabras de Marx, de acuerdo con el lugar común que él enarbola con tanto deleite. O, por el contrario, si Bernstein considera que el método de Marx y Engels es errado, está en su pleno derecho, por más que en ese caso no pueda ya llamarse marxista. Pero lo que hay que rechazar absolutamente es la pretensión de Bernstein de actuar como verdadero discípulo de Marx y Engels al tiempo que intenta destruir lo que convirtió a aquellos hombres en pensadores que abrieron nuevos rumbos, a saber, su método científico. Si Bernstein es capaz de probar para cualquier período de la historia que el modo económico de producción no ha sido en última instancia la palanca que ha movido el desarrollo histórico, el materialismo histórico dejaría de ser un método científico para convertirse en una hipótesis insostenible, cuyo lugar es el cesto de los papeles; todo aquel palabrerío acerca de la estructuración, la ampliación y maduración no sirve de paliativo. Es como si un investigador científico pretendiera estructurar, ampliar y madurar la ley de la gravedad, afirmando que actúa solo en ocasiones.

Totalmente distinta, por cierto, es la cuestión de si la ley de gravedad es influida en su acción por otras leyes naturales. Así, tampoco el método materialista de la historia consideró nunca que la ley que mueve la historia humana yace en una acción ilimitada e inmediata de las fuerzas económicas; ni tampoco pensó nunca «originariamente», como afirma Bernstein, «en atribuir

al factor técnico-económico una legalidad determinativa casi ilimitada en la historia». Él mismo parece echarse nuevamente atrás ante esta afirmación totalmente arbitraria, pues en otro pasaje afirma todo lo contrario cuando sostiene que en numerosos pasajes de sus primeros escritos Marx y Engels hablarían de la influencia de factores no económicos sobre el curso de la historia. De todos modos, el materialismo histórico se habría estructurado, ampliado y madurado en un sentido ideológico, y así, Bernstein lleva a cabo su prueba intentando extraer sutiles contradicciones de algunos pasajes escritos por Marx en un prefacio del año 1859 y otros pasajes de cartas privadas de Engels de 1890 y 1894, que habrían de probar una estructuración, ampliación y maduración ideológica. Kautsky demostró ya que estas contradicciones solo subsisten terminológicamente en cada caso, y no quiero tampoco detenerme ya más en la asombrosa afirmación, para decir poco, de que un investigador como Engels hubiera descubierto un grave error al final de su vida, para revelarlo únicamente en algunas cartas privadas de las que no podía saber, ni sabía tampoco, que habrían de ser publicadas. Solo quiero señalar que Bernstein, puesto que operaba de esta manera, debería al menos haber considerado todas las cartas privadas que fueron publicadas, y en las que Engels escribió sobre el método materialista de la historia en los años noventa. Así, por ejemplo, las observaciones acerca de mi historia del partido en la carta del 14 de julio de 1893, en la que no solo no concede que «nosotros», es decir Marx y Engels, hubiéramos negado cualquier eficacia histórica a las fuerzas ideológicas, sino que, muy por el contrario, rechaza esta suposición como una «idea imbécil de los ideólogos».

En todas estas cartas, Engels sustenta el materialismo histórico con toda la áspera rudeza que él y Marx le habían otorgado en los años cuarenta y cincuenta; por lo demás, lo que allí afirma solo es lo siguiente: aunque es verdad que todas las representaciones ideológicas se derivan de la base económica respectiva sobre la cual se desarrolla la historia humana, no debe descuidarse, sin embargo, el problema formal del modo en que se lleva a cabo esta derivación, y a la vez que llama la atención sobre las nuevas fuerzas, agrega, con la extraordinaria despreocupación que le es tan propia, que respecto a esto también él y Marx se habían equivocado en ocasiones [74]. Esto es todo, y no puede negarse que es esencialmente distinto afirmar como hace Engels que el método materialista de la historia es un arma aguda y poderosa, pero que por ello debe ser manipulada con tanto mayor discernimiento y circunspección y decir con Bernstein: quebrems esta arma en dos y no habrá perdido nada de su integridad, pero habrá ganado en rigor.

Si de las afirmaciones que hace Engels en aquellas cartas Bernstein extrajera solo la conclusión de que es muy aconsejable una revisión crítica de los resultados obtenidos por Engels y Marx, esto podría ser tenido en cuenta. Coincido con él en que precisamente en un partido revolucionario la tradición constituye un fuerte poder, y que removerle las barbas no resulta tan inocuo como comer cerezas; que precisamente por ello, puede resultar tanto más meritorio. Pero si Bernstein no hubiera pretendido más que esto, no debería haber hablado con tanto desprecio sobre el «Cant» de nuestros demás

«epígonos»; esto huele a fariseísmo y todo fariseísmo se enfrenta a la sospecha de que se está barriendo con tanto celo delante de la puerta de los demás, porque más falta hace barrer delante de la propia. El pasaje de Bernstein de que «precisamente en la historiografía socialista, en lo que respecta a los tiempos modernos, la tradición [de Marx y Engels] juega un papel tan importante», parece ser un cumplido para mi historia del partido, pero cumplido por cumplido no conozco ningún trabajo histórico de la escuela marxista en el que, sin perjuicio de sus demás méritos, se destaquen tan nítidamente todas las «sombras de los epígonos» como en la introducción biográfico-crítica de Bernstein a los discursos y escritos de Lassalle. Bernstein se aferra aquí, temerosamente, a los resultados que Marx y Engels habían obtenido acerca de Lassalle, sin verificar tales resultados con el método de Marx y Engels, en tanto que yo, por mi parte, confronté antes los resultados de los maestros con su método, con lo cual mi capítulo sobre Lassalle y el lassalleísmo entró, según temo, en una contradicción bastante áspera con la «tradición» de Marx y Engels. No obstante, creo haber trabajado más en el espíritu de Marx y Engels que Bernstein, quien, anteriormente, se había ceñido estrechamente a los resultados de Marx y Engels, y que una vez que estos se le aparecieron como dudosos, pretende en el acto tirar por la borda el método mismo. Sin embargo, en lo que toca a la «tradición», todos los discípulos de Marx y Engels llevan su carga, unos esta, los otros aquella, y en lo que se refiere a la revisión crítica a la que hay que someter los resultados de ambos pensadores, podría llegarse a un entendimiento.

Por el contrario, no hay entendimiento posible acerca de los ataques que dirige Bernstein al método materialista de la historia. Pretende convertirlo en un patrón mecánico, aunque no, ciertamente, en uno restrictivo y limitativo, sino en un patrón perfeccionado y más amplio, es decir, en un sentido exactamente opuesto, aunque, con todo, igualmente errado. Una teoría histórica solo puede ser el hilo conductor de la investigación, pero no puede constituirse nunca en la investigación misma; puede fijar una ley que actúa bajo todas las circunstancias, pero no puede agotar todas las circunstancias en las que actúa, dado el cambio incesante y la inagotable complejidad del desarrollo histórico. El intento incomparablemente más modesto de [Friedrich] Albert Lange, de encontrar una teoría del valor que debía hacer aparecer a los casos más extremos del desplazamiento del valor como un caso especial de la misma fórmula, que representaría también el valor común de la circulación, fue criticada hace algunos años, en estas páginas, tan exhaustiva como acertadamente por Bernstein, con la escueta afirmación de que en esta teoría, de tantos árboles, no se podía contemplar el bosque; y con mayor acierto aún defiende Lassalle su teoría del derecho contra la objeción planteada por Rodbertus de que dicha teoría no proporciona indicio alguno acerca de la manera en que se pone en práctica en el caso dado, afirmando que ello no es en absoluto tarea de una teoría, la cual se convertiría entonces en un puro vademécum para toda la historia de la humanidad. En efecto, Bernstein pretende convertir el método materialista de la historia en un puro vademécum para toda la historia de la humanidad, y en la medida en que le exige logros imposibles

destruye lo que puede lograr y ya ha logrado de manera tan extraordinaria. No hace progresar al marxismo; por el contrario, lo retrotrae a una etapa en la que se encontraban, una generación atrás, pensadores en sí mismos tan respetables como Lange y Rodbertus.

Demás está decir que Bernstein obra de buena fe y solo destaco este hecho para concluir que pese a que sus errores no son instructivos, sí puede serlo la fuente de que provienen. A esta fuente conduce una observación que hace Engels en la carta ya citada del 14 de julio de 1893 en la medida en que caracteriza a la concepción ideológica según la cual el materialismo histórico negaría la acción histórica de las potencias ideológicas porque desconoce su desarrollo histórico autónomo, sin apelar a rodeo alguno: «Encontramos aquí, en la base, la concepción ordinaria y no dialéctica de la causa y el efecto como dos polos rígidamente contrapuestos entre sí, el absoluto olvido de la interacción» [75]. Examinemos, pues, cómo se presenta la dialéctica histórica de Bernstein.

## II

En su capítulo sobre la dialéctica histórica, Bernstein asume frente a Marx y Engels una posición similar a la asumida el siglo pasado por los pensadores berlineses de la Ilustración frente al dialéctico Lessing. Lo amaban intensamente, a su manera, y lo honraban como a su maestro, pero nunca lograban superar sus «dificultades» y las «dudas» que tenían acerca de la cordura de ese hombre endiablado.

Resulta por lo pronto inconcebible la pretensión de Bernstein de descubrir en los escritos de Marx y Engels el «gran peligro científico de la lógica hegeliana de la contradicción». Este «peligró», el aspecto mistificador de la «ausencia de contradicción en Hegel», fue ya revelado por Marx y Engels en una época en que el hegelianismo era todavía una moda habitual generalizada. Si se prescindiera de Marx, filosóficamente más formado, ya Engels, en el primer escrito que publicó, escribe que lo único que le importaba era la historia, que para Hegel solo había servido de muestra de un cálculo lógico. Hegel construyó la historia de acuerdo con sus leyes dialécticas racionales, mientras que Marx y Engels encontraron la conexión dialéctica en el curso real de la historia. Como ellos mismos lo han expresado, pusieron sobre sus pies a la dialéctica hegeliana que se sostenía sobre su cabeza.

Ahora bien, Bernstein opina que esto «no fue una cosa tan sencilla». Afirma que Marx y Engels, pese a todo, volvieron a enredarse en las «mallas del autodesenvolvimiento del concepto». El hecho de que los pocos ejemplos que expone resulten tan inadecuados como una guitarra en un entierro, ha sido ya probado por Kautsky; aquí basta una observación acerca de la increíble suposición de Bernstein de que Marx habría pretendido probar los desarrollos históricos a través de proposiciones analógicas tales como la «negación de la negación». Resulta ya demasiado grave que hace casi treinta años Dühring arremetiera contra Marx con este mismo argumento; pero que veinte años

después de la certera respuesta de Engels a Dühring Bernstein se deje sorprender en la misma falta, esto resulta muy difícil de comprender. Solo hace falta leer *El Capital* con un modesto grado de imparcialidad para reconocer de inmediato que Marx, en los pocos pasajes en los que remite todavía a la «proposición analógica» de Hegel, después de discutir de manera más detenida y extensa las conexiones históricas, no pretende traer a colación ejemplos probatorios, sino explicativos. Además, en el postfacio a la segunda edición de su obra, Marx explicaba expresamente su relación con Hegel; afirma que en la época en que trabajaba en la primera edición Hegel había sido tachado de «perro muerto» por ciertos epígonos malhumorados, arrogantes y mediocres; de ahí que se hubiera declarado abiertamente como discípulo de aquel gran pensador y que hubiera «coqueteado» aquí y allá con su modo peculiar de expresarse. Acaso se diga: ¿Por qué el «coqueteo» de Marx, que provocó así equívocos indeseables? Mas, ¿es necesario realmente censurar hasta ese punto a Marx porque suponía en sus lectores una capacidad de comprensión y de discernimiento igual a la que posee cualquier teniente prusiano? Clausewitz, cuyas obras son estudiadas a fondo en cualquier escuela de guerra prusiana, concluyó cierta vez que muchas pequeñas derrotas, aun cuando provoquen tantas pérdidas desde el punto de vista cuantitativo como una gran derrota, son superadas más fácilmente que esta, y cierra la discusión con las siguientes palabras: «Un gran fuego alcanza un grado muy distinto de temperatura del que alcanzan muchos fuegos pequeños». Sin embargo, ningún teniente prusiano cayó aún en el curioso equívoco de creer que Clausewitz hubiera pretendido probar algo con esta «proposición analógica» y no más bien proporcionar una explicación.

De esta «ambigüedad» que Marx y Engels habrían heredado de la dialéctica hegeliana, Bernstein concluye: «Su [es decir, de la dialéctica hegeliana] «sí, no y no, sí» en lugar del «sí, sí y no, no», su confluencia de los opuestos, su cambio de cantidad en calidad, y demás atractivos de la dialéctica, se vuelven a enfrentar siempre como un obstáculo a las justificaciones acabadas que dan cuenta del alcance de las modificaciones conocidas. ¡Incluso la forma, «justificación acabada que da cuenta del alcance de las modificaciones conocidas», es auténtica fraseología partidaria centrista, para no hablar del pensamiento! Si para Marx y Engels no fue «tan por completo sencillo» «parar la dialéctica de Hegel sobre sus pies», para Bernstein, felizmente, es totalmente imposible «parar» nuevamente la dialéctica de Marx y Engels «sobre» la cabeza». Bernstein debería probar alguna vez escribir historia, o hacer historia, sin los «atractivos dialécticos» que denuncia indignado al lector; entonces quedaría pasmado.

Si el pensamiento dialéctico pudo realizar progresos tan enormes en nuestro siglo, conquistando una ciencia tras de la otra, esto fue posible porque el desarrollo histórico adquirió un ritmo tan acelerado que se tornó tangible; consiste en una corriente incesante, en un perpetuo nacer y perecer, en una permanente confluencia de causas y efectos, en interminables transiciones y revoluciones. Este período puede datarse, en Inglaterra, en los comienzos de la gran industria, en Francia, en el estallido de la gran revolución. Alemania se estancó en el pantano del viejo feudalismo, y solo a las cabezas más preclaras

les fue dado, no actuar dialécticamente, pero sí pensar dialécticamente. Esta disciplina *mentis*, este cuadrilátero de lucha, capacitó más tarde a los Marx y a los Engels para comprender la conexión dialéctica de la industria inglesa y de la Revolución francesa con tanta mayor penetración y profundidad. No se puede decir, empero, que Alemania hubiera quedado a resguardo de la calamidad de la dialéctica sin la filosofía alemana. Ello significaría atribuir a una esfera ideológica una eficacia autónoma que no ha poseído ni pudo poseer. Resulta siempre perjudicial operar en las cuestiones históricas con sí y peros: pero suponiendo que desde Leibniz a Hegel no hubiera existido ninguna filosofía alemana, se pueden hacer toda suerte de consideraciones; solo una cosa puede afirmarse con toda certeza, que Alemania no hubiera logrado salvarse tampoco en ese caso de la dialéctica histórica. Permítasenos citar un ejemplo, no de carácter explicativo, sino probatorio, con gran fuerza demostrativa desde las más diversas perspectivas, y no porque el testigo que ha de ser citado sea precisamente un pensador filosófico, sino porque es el enemigo mortal del movimiento obrero moderno; en una palabra, permítasenos citar el ejemplo del estado militarista y latifundista de Prusia.

La ilusión de esta encantadora república de existir no desde siempre, pero sí para toda la eternidad, fue perturbado desagradablemente por primera vez con la batalla de Jena. En esta batalla, su existencia metafísica —en el sentido hegeliano del término— chocó por primera vez con la realidad dialéctica y se hizo pedazos. Incidentalmente se tocaron también tangiblemente en esta batalla, o después de ella, la teoría dialéctica y la praxis dialéctica cuando los soldados franceses demostraron a su manera al pobre Hegel —que llevaba un manuscrito a su editor—, que todo lo real es absolutamente racional. El aniquilamiento experimentado por Prusia en la batalla de Jena fue completamente distinto que el experimentado por Austria y Rusia el año anterior, después de la batalla de Austerlitz, pues estos estados poseían aún suficientes recursos materiales para seguir siendo potencias europeas. El estado prusiano, por el contrario, quedó simplemente liquidado, y solo le restó, en el apuro, invocar al espíritu, estudiar la dialéctica de la estrategia y la táctica moderna. Resulta un hecho conocido y totalmente incuestionado que en las guerras contra Napoleón de 1813 y 1815, solo el ejército prusiano, entre todos los aliados, estaba a la altura de la estrategia napoleónica. Esta relación se pone de manifiesto claramente sobre todo en la campaña belga de 1815, en la que combatieron juntos el ejército inglés y el prusiano; el inglés, con la estrategia y la táctica de Federico el Grande, el prusiano, con la táctica napoleónica. Los fracasos de los aliados en esta campaña de cuatro días se debieron, fundamentalmente, al ejército inglés, y los éxitos, al ejército prusiano.

Aquí se pone también de manifiesto que atribuir directamente al estado más desarrollado o a la clase más desarrollada también la estrategia más desarrollada, constituye una concepción puramente esquemática. Es un gran sofisma poner, sin ningún reparo, a la estrategia y a la táctica de la clase trabajadora inglesa como modelo para la clase trabajadora alemana; lo que debe tenerse en cuenta, en primer lugar, son las circunstancias históricas particulares. En la coalición contra Napoleón, Inglaterra era el estado más desa-

rollado y más poderoso; precisamente por ello no se vio forzado a extraer inmediatamente las consecuencias radicales que debía sacar Prusia, que se veía mucho más amenazada que cualquiera de las otras potencias aliadas. De igual manera, la clase trabajadora inglesa pudo desarrollarse bajo condiciones relativamente más favorables que la alemana, la que, desde un principio, se vio obligada a plantearse la pregunta acerca de su existencia de una manera mucho más radical. Es exactamente esto lo que previó Marx cuando en los *Anales franco-alemanes* explicó que en Alemania ya no era posible la revolución burguesa, sino, únicamente, la proletaria; y resulta a su vez totalmente incomprensible que Bernstein derivara de aquí, «directamente», el supuesto «blanquismo» de Marx y Engels; que pueda inferir de estos pasajes, limitados en forma expresa a la situación alemana, que Marx y Engels «idealizaron totalmente, en la teoría, al proletariado moderno», de lo cual sería culpable nuevamente la «dialéctica hegeliana». En realidad, Marx y Engels ya habían protestado en *La sagrada familia* contra la imputación que se les había hecho por aquel entonces, de que ellos «divinizaran» al proletariado moderno. Y afirmaron: ¡Todo lo contrario! En la medida en que el proletariado moderno no es divinizado, sino deshumanizado, se ve forzado, por el imperativo absoluto de la necesidad, a liberarse por sí mismo [76], y la prueba «evidente» de la rectitud de sus conclusiones no la extraen de la «dialéctica hegeliana», sino del estudio práctico del movimiento obrero inglés y francés.

Ahora bien, los generales prusianos que habían vencido a Napoleón no tenían nada que ver, en modo alguno, con la «dialéctica hegeliana»; con la única excepción de Gneisenau, no eran capaces siquiera de escribir un alemán gramatical y ortográficamente correcto; tampoco Clausewitz tuvo claro nunca totalmente el uso correcto del dativo y del acusativo. En su célebre obra habla con completo desprecio de todos los «sistemas», y hay también un punto muy importante en el que su desconocimiento de la dialéctica hegeliana se ha vuelto funesta. Concibe a la estrategia napoleónica, cuya teoría él describe, como la única correcta bajo cualquier circunstancia; no comprende su condicionamiento histórico y hubiera llegado, por estos preconceptos teóricos, a juicios totalmente inválidos, acerca de la estrategia de Federico el Grande, si su instinto histórico y su visión práctica no le hubieran permitido reconocer en los casos particulares la razón por la cual la guerra, en el siglo pasado, se conducía de otro modo que en el nuestro. Engels, sobre cuyas opiniones acerca de la ciencia bélica Clausewitz ejerció una gran influencia, muestra una gran superioridad en este punto. Pero con tanto mayor razón se libra Clausewitz de la sospecha de haber introducido desde fuera la conexión dialéctica que descubrió en la estrategia moderna. Él mismo no se cansa de poner el acento en el hecho de que en la guerra se trata de cosas muy simples, y un historiador burgués afirmó con razón que su mérito no yace en haber encontrado este o aquel nuevo principio, sino en haber comprobado la conexión dialéctica de la estrategia moderna.

En efecto, no podrá encontrarse en Clausewitz ningún capítulo en el que no opere y deba operar con los «atractivos dialécticos» execrados por Bernstein, para dar «plena razón» del «alcance de los cambios reconocidos»; demuestra

repetidas veces, se puede decir incesantemente, que no basta con el sí, sí y no, no, sino por el contrario, solamente con el sí y no, el no y sí, que los opuestos confluyen permanentemente, que la cantidad cambia en calidad, no obstante, no «oscurecer, más que esclarecer» en modo alguno el estado real de cosas con el uso de expresiones escolásticas hegelianas, enteramente de acuerdo con los deseos de Bernstein.

Pero si bien Clausewitz desprende por completo su teoría de la guerra del «estado real de cosas» de la guerra moderna, esta teoría repercute a su vez, de manera significativa, sobre «el estado real de cosas». Cuando después de la guerra de 1866 un maestro alemán tuvo la magnífica ocurrencia de afirmar que había sido un maestro el vencedor en Königgratz, un general prusiano dio el único sentido posible a estas palabras por lo demás disparatadas: es verdad, este maestro se llama Clausewitz. Los aciertos del ejército alemán en los años 1866, 1870 y 1871 no se deben ciertamente en forma exclusiva, y tampoco en última instancia, pero sí en alto grado, al hecho de que estos ejércitos hubieran asimilado en la carne y en la sangre la teoría de la estrategia moderna. Nos llevaría muy lejos corroborar este hecho por medio de un tratamiento detenido de cada una de las acciones bélicas en particular, tarea que fue llevada a cabo reiteradas veces en otras ocasiones y desde otras perspectivas; lo que sí resulta claro a primera vista es cuánto más fácil y rápidamente puede ser superada en la guerra lo que Clausewitz llama la «fricción en la máquina», el azar que todos los días interviene de nuevo, cuando los jefes de un ejército tienen una idea totalmente clara acerca de cómo debe ser conducida la guerra, cuando actúan según principios unitarios, sin dejarse perturbar por todos los contratiempos que interfieren. Pero esto es válido para toda lucha política, lo mismo que para la guerra, la que por su esencia, como lo demostró también Clausewitz, es a la vez una lucha política, la continuación de la política con medios violentos. Aquellos hombres «prácticos» del partido que ponen en ridículo a los «teóricos», a los «sabios de gabinete», que viven en la ilusión de que la clase trabajadora moderna podría conducir su histórica lucha mundial a un término victorioso sin poseer claridad teórica, pueden cobijarse tranquilamente en el brillo de la gloria, puesto que ni siquiera el estado militar prusiano es tan malditamente sensato como ellos.

Es verdad que este estado, una vez que llegó a sentirse demasiado a sus anchas, después de sus grandes éxitos de 1870 y 1871, pareció abandonar sus proyectos por un tiempo; del mismo modo Bernstein lanza su pronunciamiento después de los grandes éxitos del partido, en el año 1890. Pero si se examina la cuestión con mayor detenimiento, la comparación resulta nuevamente favorable por completo al estado militar prusiano. Desde fines de los años setenta hasta bastante entrados nuestros días se ha polemizado amplia y encendidamente acerca de si el viejo Federico no había conducido ya sus guerras a la manera napoleónica. Sin embargo, aquellos eruditos del estado militar prusiano que, para la más alta honra de Prusia, contestaron afirmativamente a esta pregunta, estaban muy lejos de atacar en absoluto la dialéctica histórica de la estrategia moderna; el representante típico de este punto de vista, el diplomático e historiador von Bernhardt, que en el año 1866 fue mi-

nistro plenipotenciario militar de Prusia ante el ejército italiano, admiraba a Clausewitz y lo consideraba su maestro; en su obra de dos tomos, lo único que afirma sobre Federico como estratega es que este rey prusiano, elevándose en virtud de su genio por encima de su época, anticipó la estrategia moderna. Por consiguiente, no se trataba en modo alguno de un ataque a la dialéctica histórica, sino, por así decirlo, de una imperfección de la leyenda prusiana. Con todo, si bien las clases dominantes no caen nunca en la idea pesimista de desechar aquello que contribuyó a su grandeza, se muestran empero tanto más sensibles frente a intentos falsos en esta dirección, y no quieren ver perturbada su realidad práctica ni siquiera por el fantasma histórico de una leyenda que por lo demás les es tan cara. Contra Bernhardi y sus colegas se levantaron de inmediato otros historiadores prusianos, y con todo, el estado militar prusiano cobró su galardón por el hecho de mantener pura su teoría y no permitir la interferencia en su dialéctica histórica. Bernhardi corrigió el único error al que había sucumbido Clausewitz; entiende ahora cómo apreciar el condicionamiento histórico de cualquier estrategia, sabe que la estrategia de Federico el Grande solo servía para el siglo pasado, lo mismo que la estrategia napoleónica solo sirve para este siglo; de ese modo, se le ha hecho justicia, relativamente, y de la mejor manera, a la figura consagrada de la leyenda prusiana.

El adversario principal de Bernhardi fue Hans Delbrück, cuyo pequeño trabajo *Über die Verschiedenheit der Strategie Friedrichs und Napoleons* [Acerca de la diferencia entre la estrategia de Federico y de Napoleón] constituye un ejemplar bien costoso de todos los defectos que Bernstein censura tan duramente en el materialismo histórico. Delbrück hace derivar la revolución en la estrategia del inicio de la revolución económica y opera con los «atractivos dialécticos» de un modo que no tiene parangón. Ya en los primeros pasajes de su tratado hace que la cantidad se transforme en calidad; así, comienza: «La primera diferencia que cae a la vista cuando comparamos al ejército de Napoleón con el de Federico, es la diferencia numérica», y expone detenidamente cómo esta diferencia numérica implica también una diferencia igualmente grande en la naturaleza de la estrategia. El tratado de Delbrück trae a la memoria reiteradamente los capítulos sobre la teoría de la violencia que Engels había publicado contra Dühring en una polémica escrita más o menos contemporáneamente, pese a que Delbrück es un decidido adversario del materialismo histórico. De ningún modo depende de Engels cuando sigue aproximadamente el mismo curso de ideas; lo que ocurre es que sabe reconocer correctamente la dialéctica histórica que se ha puesto de manifiesto desde el siglo pasado hasta el actual en los cambios económicos, y por ende también en los militares.

Con esto creo haber probado, con un ejemplo por lo demás instructivo desde diversos ángulos, que aun cuando no hubiera existido nunca una filosofía alemana, no se hubiera podido hacer ni tampoco escribir historia sin un pensamiento dialéctico. Por cierto que con ello no se quiere afirmar que la «lógica de la contradicción» de Hegel haya sido aquí un asunto incidental sin la cual las cosas hubieran marchado de igual o aun de mejor manera, sin la cual

Marx y Engels hubieran llegado más allá o aun al punto a que habían llegado. Si no hubieran asistido a la escuela de la filosofía alemana, no hubieran podido comprender con tanto rigor y con tanta profundidad la conexión dialéctica del desarrollo histórico y alcanzar la importancia memorable que alcanzaron efectivamente como pensadores históricos. Resulta un hecho digno de atención que los teóricos del proletariado francés que habían emergido de su seno en los años cuarenta, Leroux y Proudhon, buscaron con genial instinto la clave para explicar las contradicciones del modo capitalista de producción en la filosofía alemana, y que no la encontraron por no avanzar hasta la «lógica de la contradicción» de Hegel. También es preciso aprender el pensamiento dialéctico, y quien conozca las leyes dialécticas del pensamiento podrá penetrar en las conexiones dialécticas de la realidad de un modo totalmente distinto que aquel que se devane los sesos ante los duros hechos, hasta llegar a descubrir de manera más o menos exhaustiva, la conexión que hay efectivamente entre ellos.

Con frecuencia se ha intentado, por parte de la burguesía, disminuir toda la importancia de la obra de Marx y Engels con la demostración supuesta, o también real, de que muchos de sus principios habían sido ya enunciados por otros en términos bastante similares. Tampoco puede negarse que esta demostración ha tenido más éxito en los casos particulares que cuanto quieren admitirlo los marxistas apresurados. Esto, empero, no es lo único que importa, ya que en ocasiones hasta el idiota más excelso es capaz de expresar una opinión correcta, o más exactamente: bajo estas circunstancias puede ser una mayúscula obviedad lo que bajo otras es una gran verdad. Un ejemplo delicioso lo proporciona Delbrück en su tratado ya mencionado, con un pasaje de una carta en el que el esposo de la emperatriz austríaca María Teresa recomienda, en la guerra de los Siete Años, una estrategia según el posterior modelo napoleónico, delimitando el principio de esta estrategia de manera tan clara y nítida como solo pudo hacerlo Clausewitz sesenta años después en su célebre obra: lo que en época de las guerras de Federico el Grande constituía la mayor tontería fue en la época de las guerras napoleónicas la mayor sabiduría. Es posible exponer muchos ejemplos de este género, y se puede decir, en general, que quien pretenda tener solamente pensamientos nuevos, se ha de convertir, según las palabras de Goethe, en un «bufón por propia decisión» y no en otra cosa.

No es la producción de pensamientos nuevos y refulgentes lo que configura la significación histórica de un pensador científico, sino la aplicación clara y consecuente de un principio científico, y lo que Marx y Engels realizaron en este sentido, lo hicieron ciertamente y en primer lugar como discípulos de la filosofía alemana.

Por cierto que sería grave si fuera correcta la afirmación de Bernstein de que «en la actualidad, la situación es que con Marx y Engels se pretende demostrarlo *todo*». Pero esto solo es correcto bajo la pequeña limitación de que no se piense dialécticamente. Si se piensa solamente en contradicciones rígidas y se pasa por alto el permanente cambio de causa y efecto, es posible, ciertamente, demostrarlo «todo» a partir de Marx y Engels, de lo cual Berns-

tein mismo proporciona el ejemplo más notable. En ese caso se cae fácilmente en la afirmación de que Marx habría sufrido de un «dualismo», que este «gran espíritu científico habría finalmente caído, pese a todo, prisionero de una doctrina» y otras aseveraciones semejantes, que suelen arrancar a los hirsutos pechos varoniles de los políticos burgueses el gozoso grito de júbilo: ¡Esto era lo que siempre habíamos afirmado! Si Marx escribió realmente *El Capital* para probar únicamente una tesis fijada de antemano que habría tomado no de sus propias manos sino de las de la «lógica de la contradicción» de Hegel, quedaría insalvablemente a merced del oráculo de Treitschke: «Es posible admirar en *El Capital* la gran erudición y la sagacidad talmúdica en la división y descomposición de los conceptos, pero, en lo que hace al sabio, falta totalmente la conciencia científica. No hay aquí ni la menor huella de la modestia del investigador que, consciente de su no saber, se aproxima a su materia para aprender de ella sin prejuicios: lo que se pretende demostrar ha quedado fijo ya en el punto de partida. Compárese la erudición infinitamente más rica de Wilhelm Roscher y la aplicación cautelosamente escrupulosa de este saber con el brutal fanatismo que en el libro de Marx reúne un ingente material para corroborar una única idea básica errada y tendremos ante nuestros ojos la gran distancia entre el sabio y el charlatán». Es cierto que Bernstein se expresa mucho más cortésmente que Treitschke, no llama «charlatanes» ni a Marx ni a Engels mismo, sino únicamente a aquellos discípulos que trabajan en el espíritu de Marx y Engels; no retrocede tampoco hasta Roscher, sino que solo se inclina amablemente ante Schulze-Gävernitz y Julius Wolf, pero a lo dicho, dicho: si es verdad lo que afirman tanto Bernstein como Treitschke, si para Marx había quedado fijo ya en el punto de partida lo que debía ser probado en *El Capital*, si reunió un ingente material para corroborar una única idea básica errada, la rudeza de Treitschke es realmente mucho más oportuna que la amabilidad de Bernstein, la que desde cualquier punto de vista es, en ese caso, extremadamente penosa.

En relación inversa al peso de las objeciones planteadas está el peso de su fundamentación. Bernstein no logra digerir el capítulo final del primer tomo de *El Capital*, el capítulo sobre la tendencia histórica de la acumulación capitalista; no puede comprender que con el volumen de la miseria, de la opresión, del avasallamiento, de la degradación, de la explotación, crece también la rebelión de la clase proletaria, unida y organizada y adiestrada por el mecanismo del proceso mismo de producción capitalista. Para él solo rige el sí, sí y no, no; la miseria y el auge constituyen para él dos polos rígidamente contrapuestos; prescinde totalmente de las acciones recíprocas. En su opinión, aquel capítulo admite una doble interpretación. O bien solo pretendía insinuar una tendencia que podía ser contrariada a través de una acción consciente y planificada de la sociedad, o bien pretendía afirmar que, frente a las tendencias opresoras del capitalismo, no era posible lograr nada efectivo en el terreno de la sociedad capitalista, y que para extirpar de raíz aquellas tendencias era preciso una «revolución catastrófica» de esta sociedad.

En esta disyuntiva encuentra Bernstein aquel «dualismo» que convertiría a Marx en un «prisionero de la doctrina» y Dios sabe qué otras cosas. Mas, en

realidad, es Bernstein mismo quien introduce este «dualismo» en *El Capital* en general, así como en el capítulo sobre la tendencia histórica de la acumulación capitalista en particular, no por mala voluntad, sino porque no sabe explicarse la relación dialéctica del desarrollo histórico que se presenta en *El Capital*. Es indudable que Marx y Engels sustentaban la opinión de que la tendencia histórica de la acumulación capitalista podía ser contrarrestada por la acción consciente y planificada de la sociedad, pues de otro modo hubieran sido algo así como manchesterianos. Y con toda seguridad opinaban también que la acción consciente y planificada de la sociedad solo podía ser impulsada en última instancia por la clase trabajadora y que se arribaría a la meta final únicamente a través de la «expropiación de los expropiadores», pues de otro modo solo hubieran sido algo así como socialistas de cátedra. Esto es, ni gentes de Manchester, ni socialistas de cátedra, sino comunistas científicos; ¿dónde queda entonces el «dualismo»? La verdadera piedra del escándalo con la que tropieza Bernstein es su incapacidad de ver claro el proceso dialéctico a través del cual la clase trabajadora, reducida a la miseria dentro del capitalismo, se levantará precisamente de su miseria creciente y rebasará necesaria y permanentemente al capitalismo. Esto, en su opinión, es una fantasía hegeliana, y cuanto más tangiblemente aparece en la escena histórica este proceso, cuanto mayor es el desarrollo alcanzado por la clase trabajadora en su lucha de clases, en su rebelión contra las tendencias opresoras del capitalismo, tanto mayor es la demostración para Bernstein de que la vida, en el terreno de la sociedad capitalista, no es tan mala. Salva la dificultad del cambio de causa y efecto, confundiendo la causa con el efecto.

Por otra parte, sus objeciones teóricas contra Marx y Engels son tan pobres y se desmoronan tan por completo al más ligero roce, que automáticamente nos vemos impulsados a suponer que en él ya no se trata de la teoría, sino de la praxis. Bernstein mismo no creerá que con sus «consideraciones» y «dudas» esbozadas a la ligera, y que han sido ya todas planteadas por la burguesía, y algunas de ellas en forma mucho más fundada, podrá quebrantar ni lejanamente toda la obra de Marx y Engels. Otra cosa es la situación respecto de sus disquisiciones prácticas acerca de marxismo y blanquismo, de revolución y reforma y de todo lo que pertenece a este terreno. No se trata de que tales capítulos estén de algún modo más fundados que los capítulos teóricos, pero conducen más claramente a ciertos sentimientos y tendencias que trataremos en un artículo final.

### III

Después de haberse referido a las «trampas del método dialéctico hegeliano», Bernstein aborda la cuestión del «marxismo y del blanquismo». Considera que Marx y Engels habían quedado aún atrapados por el blanquismo, al que él cree haber interpretado como la «teoría de la fuerza creadora inconmensurable del poder político revolucionario, y de su exteriorización, la expropia-

ción revolucionaria», y no meramente, como ocurre por lo general, como la doctrina acerca de la organización de la revolución por un pequeño partido revolucionario que actúa de manera consciente según planes deliberados.

Blanqui había sido esencialmente un político revolucionario, como lo afirmara en cierta ocasión Engels. Socialista solo por el sentimiento, que simpatizaba con los sufrimientos del pueblo, pero sin una teoría socialista, sin propuestas prácticas determinadas de remedios sociales. En ese sentido debía creer en la inconmensurable fuerza creadora de la revolución, a la que creía que era viable llegar a través del golpe de mano de una pequeña minoría revolucionaria. Marx, por el contrario, escribía ya en *Vorwärts!* de 1844: «La revolución en general —el cambio de régimen del poder existente y la disolución de las viejas relaciones— es un *acto político*. Pero sin revolución no puede realizarse el *socialismo*. Este necesita de dicho *acto político* en la medida en que necesita de la *destrucción* y de la *disolución*. Sin embargo, ahí donde comienza su *actividad organizativa*, donde aparece su *finalidad propia*, su *alma*, el socialismo se desprende de su envoltura *política*» [77]. Blanqui afirma, pues: la revolución política es el único medio de satisfacer las exigencias de la clase trabajadora; Marx, por el contrario, afirma: no obstante que la revolución política constituye el supuesto indispensable del socialismo, no es un fin en sí mismo; es preciso que se desprenda de su envoltura política antes de que pueda comenzar su actividad organizativa. Dejemos sentado ante todo la exactitud de este punto de vista, de modo que quede totalmente en claro en unas pocas líneas la diferencia entre blanquismo y marxismo. No obstante, en la posición del blanquismo respecto del marxismo Bernstein percibe «más bien un compromiso» o también el famoso «dualismo» del que habrían padecido Marx y Engels a lo largo de su vida.

Si, según la propia definición de Bernstein, el blanquismo debe ser la creencia en la inconmensurable fuerza creadora de la revolución, es preciso decir que Marx y Engels nunca adolecieron de esta creencia. En una polémica contra el ensalzamiento de la revolución del blanquismo, escribía Engels, para citarlo también a él: «En una revolución suceden inevitablemente una cantidad de torpezas, lo mismo que en cualquier otro tiempo, y cuando por fin se llega nuevamente a una pausa en la que es posible hacer una crítica, se arriba necesariamente a esta conclusión: hemos hecho muchas cosas que mejor hubiéramos omitido, y hemos omitido muchas cosas que mejor hubiéramos hecho, y es por ello que fracasamos» [78]. ¡En efecto, una «verdadera creencia en los milagros de la fuerza creadora de la violencia»! Sin embargo, en el pasaje citado más arriba, Marx afirma que no es posible realizar el socialismo sin revolución, y resulta indudable que por revolución entiende, en este lugar, el cambio violento de régimen. Es aquí donde tienen su origen las lágrimas de Bernstein. Nos entretiene con las ventajas de la legislación constitucional y pacífica que precede a la revolución en algunos pasajes que hubieran sido recibidos con gran entusiasmo en las tertulias de los burgueses provincianos, de no haberse convertido ya también aquí en aburridos lugares comunes. Los pensadores burgueses, y en especial, aquel pensador burgués que Bernstein nos encomienda como su hombre al final de su obra, a saber [Friedrich] Al-

bert Lange, se expresaron de manera incomparablemente escéptica acerca del «trabajo político y social» en el parlamento. Lange escribía en el verano de 1866: «Aquí, como en todo el mundo, se afirmaron dos clases de principios, según se tratara de rechazar o de promover una cuestión. Si se trata de la cuestión de la aristocracia del dinero o del espíritu, se hace valer el principio del bienestar común; si se trata más bien de la cuestión del pueblo, se hace referencia al humanitarismo de la autoayuda». Parecería como si los treinta y tres años de historia parlamentaria que han transcurrido desde entonces hubieran confirmado totalmente la concepción de Lange. Sin embargo, la opinión de Bernstein es otra. El reino alemán, en que el Rey Mudo es la persona más poderosa, se le aparece como un estado en el que las prerrogativas de la minoría poseedora han dejado de constituir un obstáculo serio para el progreso social, en el que los objetivos negativos de la acción política retroceden ante los objetivos positivos, en el que el llamamiento a la revolución violenta se convierte en una fraseología vacía. A ello agrega Bernstein como triunfo la frase extraída del informe mensual del Partido Laborista Independiente de Inglaterra, de enero de 1899: «Felizmente, el revolucionarismo, en este país, ha llegado a ser nada más que una frase remilgada». Y por cierto que tampoco puede objetarse nada contra esta frase excepto que no se extraiga de ella la conclusión de que resultaría beneficioso para la socialdemocracia alemana si comenzara a transformarse en una «frase remilgada» del evolucionismo.

Tratar otra vez más de manera pormenorizada lo que Marx y Engels, y por otra parte, también Lassalle, pensaron acerca de la revolución política, resultaría algo monótono. De todos modos, resulta divertida la variante de explicarle al marxista Bernstein lo que otras veces solo es preciso explicar a abogados u otros sabios mundanos semejantes, y ello posee un cierto encanto. En el escrito polémico que Marx dirigiera a Proudhon y que es interpretado por Bernstein, se afirma que la violencia política constituye la expresión oficial de los antagonismos de clase dentro de la sociedad burguesa. «Además, ¿puede causar extrañeza que una sociedad basada en la *oposición* de las clases llegue, como último desenlace, a la *contradicción* brutal, a un choque cuerpo a cuerpo? No digáis que el movimiento social excluye el movimiento político. No hay jamás movimiento político que, al mismo tiempo, no sea social. Solo en un orden de cosas en el que ya no existan clases y antagonismos de clases, las *evoluciones sociales* dejarán de ser revoluciones políticas» [79]. Esto significa: las clases dominantes oponen el poder político que está en sus manos, a todo progreso económico que atenta contra su poder, y el progreso económico debe quebrar el poder político para imponerse. De ese modo la violencia se convierte en una «potencia económica» mientras subsistan las sociedades de clase, de este modo, o también del otro —lo que, empero, solo significa contemplar la misma cuestión desde otra perspectiva— las clases dominantes utilizan la violencia política para introducir aquellas modificaciones económicas que son de su interés. En la disputa con Bernstein se trata solo, por lo pronto, de aquella perspectiva, a la que me limito, en consecuencia. Mientras los hombres no dominen las fuerzas productivas, sino las fuerzas productivas a los hombres, las clases dominantes no poseerán nunca la dosis de compren-

sión previsoras como para dar vía libre, por propia determinación, a los progresos sociales que requieren para su desarrollo pacífico. Esto no constituye un ensalzamiento, sino por el contrario —si las cosas se toman desde el punto de vista sensiblero— un empequeñecimiento de la revolución. Es precisamente en la sociedad sin clases donde las evoluciones sociales dejarán de ser revoluciones políticas, donde Marx percibe un progreso inconmensurable del desarrollo humano.

Pero no era, ciertamente, asunto de su competencia, como no lo es tampoco de un historiador serio, considerar las cosas desde un punto de vista sensiblero. Marx simplemente extrae de la historia de todas las sociedades de clases la experiencia de que las revoluciones políticas pertenecen a la marcha de estas sociedades, lo mismo que las tormentas pertenecen a la marcha de la naturaleza, y con respecto de esta experiencia no hay hasta ahora ninguna excepción. No es necesario que se produzca siempre una revolución política en el «sentido de la hoz», una revolución sangrienta: la Asamblea Nacional francesa liquidó todos los derechos feudales en una noche de verano, en el año 1789, y el parlamento inglés concedió en el año 1832 una participación en el poder a la clase media, sin que hubiera corrido una gota de sangre o se hubiera destrozado un solo vidrio. Pero en estos casos y otros semejantes, solo se trataba del reconocimiento de una emergencia de última hora: el poder político se inclinaba porque sabía que de otro modo sería quebrado por un poder más fuerte.

Hay que reconocer que la concepción de las revoluciones políticas como sucesos irreprimibles, como resortes absolutamente necesarios del progreso social dentro de la sociedad de clases, comienza a abrirse paso también en la historiografía burguesa. A lo sumo los bizantinos más vulgares osan aún aferrarse a la idea de corto alcance de que las revoluciones políticas serían maquinaciones de ciertos agitadores. Así como a la tormenta precede una cierta atmósfera, así las cabezas más inteligentes de las clases dominantes denotaron un conocimiento más o menos claro del peligro en ciernes tratando de conjurarlo a su manera, cuando una revolución iba a producirse. Afirmar que las revoluciones políticas tendrían su origen directamente en la mala voluntad de la clase dominante solo significa convertir en su contrario el sin sentido según el cual aquellas tendrían su raíz, de manera absoluta, en la mala voluntad de la clase dominada. En realidad, todas las revoluciones políticas fueron precedidas por supuestos o también reales intentos de reforma. Apoyados en ello, los historiadores y políticos burgueses suelen afirmar el sin sentido de las revoluciones políticas, no en sí mismas, sino solo en la medida en que pretenden alcanzar con torpe violencia lo que las clases dominantes, con su sabiduría superior, son capaces de realizar mucho mejor por la vía pacífica. Apenas unas pocas semanas atrás pudimos escuchar una letanía por este estilo sobre la Revolución alemana de marzo en la Cámara de Diputados de Prusia.

Sin embargo, este ajuste de cuentas de la revolución ha sido hecho sin tomar en cuenta la naturaleza más íntima y más inalienable. En la ya mencionada disputa en que se empeñó la literatura militar prusiana acerca de la estra-

tegia de Federico y la napoleónica, el teniente general von der Goltz afirmaba que la era prusiana de reformas posterior a la derrota de Jena se había ya iniciado con anterioridad, y que solo había sido interrumpida por la invasión del enemigo. Esta afirmación es tan verdadera y a la vez falsa como la afirmación similar acerca de la Revolución de marzo. A esto no se puede oponer una respuesta más certera y exhaustiva que las palabras del historiador prusiano Delbrück, de que la afirmación de Goltz «eliminaría de plano toda comprensión histórica»; «la frase es literalmente correcta, y sin embargo, totalmente errada; precisamente lo decisivo es que, aun cuando ya con anterioridad se quisieron hacer arreglos en la organización del ejército y del estado, la verdadera obra de reforma solo fue posibilitada por la derrota, y no interrumpida por esta». Pese a todos los intentos de reforma que en verdad emprendieron ya los sensatos señores feudales antes de la batalla de Jena, fue necesario el derrumbe violento del estado de Federico el Grande, para dar vía libre al progreso social al este del Elba.

Con el mismo sentido filosófico con el que en nuestros días todo historiador culto afirma que los fines de la revolución burguesa en Alemania no hubieran podido ser alcanzados sin el derrumbe violento del Sacro Imperio Romano Germánico, de la Nación Alemana en general y del estado de Federico el Grande en particular, afirmaban Marx y Engels medio siglo atrás, en el *Manifiesto Comunista*: los fines de los comunistas solo pueden ser alcanzados a través del derrumbe violento de todo el ordenamiento social vigente hasta la actualidad. Puede discutirse todo lo que se quiera acerca de la corrección o incorrección de este punto de vista; pero en ningún caso el «programa de acción revolucionaria» del *Manifiesto Comunista* es lo que Bernstein pretende que sea, a saber enteramente blanquista». Si las revoluciones políticas constituyen sucesos elementales en la marcha de la sociedad de clases, no pueden hacerse arbitrariamente, y menos aún por un puñado de hombres arriesgados; y si su tarea consiste en remover los obstáculos que paralizan el progreso social, no pueden desplegar una fuerza creadora inconmensurable. No podría comprenderse en modo alguno de qué manera arriba Bernstein a la confusión entre blanquismo y marxismo si su supuesta demostración no delatara cómo llegó a este peculiar equívoco. Pues en una revolución en marcha existe, por cierto, un punto práctico de contacto entre blanquismo y marxismo, pese a todas las diferencias en los puntos de partida y en los fines. Tan pronto nace una revolución los blanquistas tienen el interés de impulsarla en la medida en que ven en la revolución toda la salvación, mientras que los marxistas siguen la misma tendencia para remover a conciencia todos los obstáculos que se oponen al progreso social. Es así que el blanquismo y el marxismo tuvieron múltiples puntos de contacto en los años revolucionarios de 1848 y 1849, y de aquí deriva Bernstein la afirmación de que el marxismo se habría quedado trabado con un pie en el blanquismo.

La demostración la concibe muy sencilla con algunas citas de obras que Marx y Engels compusieron en la época de su exilio, después del fracaso de la revolución alemana. Sería igualmente fácil demostrar lo contrario, o más bien, querer demostrar lo contrario, pues demostraciones reales de esta naturaleza

no pueden hacerse en absoluto, con ejemplos mucho más concluyentes y numerosos de la misma época. Marx y Engels estuvieron un largo año en medio de las luchas revolucionarias de Alemania; si siguieron una táctica blanquista, este hecho tendría que poder ser demostrado a partir de sus acciones, y Bernstein ni siquiera hace un intento en tal sentido. Y este único modo decisivo de demostración habría de resultarle difícil. Marx y Engels advirtieron una y otra vez a los trabajadores renanos del peligro de cualquier táctica insurreccional, aun en los casos en que saltaba a la vista la tentación de recurrir a una táctica de esta naturaleza, así en el levantamiento de Colonia de septiembre de 1848, así también en mayo de 1849, cuando comenzó la lucha por la constitución del Reich; solo llamaron a las armas en la crisis prusiana de noviembre de 1848 en ocasión que la Asamblea de Berlín fue disuelta por los sables y habiendo tomado por su parte la decisión de rehusar los impuestos, es decir, cuando se dio la posibilidad de un gran levantamiento nacional y este levantamiento era exigido imperiosamente tanto por el honor como por los intereses de la clase burguesa. Marx y Engels tampoco sobrestimaron en aquella época la «fuerza creadora de la violencia revolucionaria para la transformación socialista de la sociedad moderna». Para ellos se trataba, ante todo, de arrebatarse el mayor número posible de posiciones de poder a las fuerzas contrarrevolucionarias; en este sentido se opusieron al grito cobarde de los filisteos de «terminar con la revolución», y exigieron más bien la «revolución permanente». Esto fue todo menos un manejo revolucionario en el sentido del blanquismo; de otra manera, también Bücher hubiera sido un blanquista, al afirmar, algunos meses después del 18 de marzo, que no se debería dejar pasar un día sin destruir un fragmento del pasado, o Waldeck, que en la misma época opinaba: si no destruimos el estado absolutista feudal construiremos en el aire y roturaremos en la arena. Lo que los revolucionarios burgueses vislumbraban en momentos de lucidez lo exigían Marx y Engels con una absoluta y clara consecuencia; si las asambleas de Berlín y de Fráncfort les hubieran prestado atención no hubieran sucumbido tan miserablemente como lo hicieron.

A esta táctica respondía por entero el hecho de que Marx y Engels vieran como misión de la clase trabajadora en los años de la revolución la promoción de la «revolución permanente» y no la discusión teórica de las exigencias específicas de los trabajadores. Aquello lo hacían los blanquistas, esto, los trabajadores agrupados en torno a Luxemburgo. Y si Marx denominó en cierta ocasión a los blanquistas como «el partido propiamente proletario», objetando Bernstein que el partido proletario de Francia estaba constituido más bien por los trabajadores agrupados en Luxemburgo, con ello se prueba, en el mejor de los casos, que Marx utilizó alguna vez una expresión inexacta y equívoca, pero no que hubiera quedado atrapado en el blanquismo. Como Bernstein lo pone muy de manifiesto, el blanquismo es un fenómeno específicamente francés, y en la medida en que tuvo algún sentido histórico, este solo puede derivarse de las condiciones históricas de Francia. Ahora bien, solo es preciso desviar la atención de las condiciones francesas a las condiciones alemanas para percibir de inmediato que las cuestiones que preocupaban en ese entonces a Marx y Engels no tienen, en cuanto tales, ninguna conexión en ab-

soluto con el blanquismo. Los trabajadores renanos, a la cabeza de los cuales se encontraban Marx y Engels, representaban la «revolución permanente», mientras que los trabajadores del este del Elba procedían de manera similar a los trabajadores agrupados en Luxemburgo, en la medida en que en sus congresos y órganos discutían las exigencias específicas de los trabajadores, que eran incontables. Ahora bien, resulta indudable que Marx y Engels veían en los trabajadores renanos el «auténtico partido proletario» de Alemania; en la *Neue Rheinische Zeitung*, el movimiento obrero del este del Elba solo es tratado muy incidentalmente y con cierto desprecio, mientras que en el sentido de Bernstein se trataba ciertamente del «partido proletario» de Alemania. Marx y Engels veían desde la misma perspectiva la situación francesa que la alemana; no por el blanquismo mismo, sino en la medida en que los blanquistas seguían la táctica correcta bajo las circunstancias dadas, Marx veía en ellos el «auténtico partido proletario», sin sospechar por cierto que el hecho de haber pronunciado una palabra acaso no ponderada con la suficiente escrupulosidad en medio de las tormentas de un tiempo profundamente conmocionado, le ocasionaría por parte de uno de sus discípulos un proceso altamente penoso acusado de blanquismo.

Que Marx y Engels hayan seguido siempre una táctica correcta en los años de la revolución es, por cierto, una cuestión aparte. Resulta conocido que el propio Engels proporcionó en su último trabajo una minuciosa autocrítica, la que por cierto, para Bernstein, no ha sido lo suficientemente minuciosa. Y ciertamente —para proceder con el método de Bernstein— si se quiere extraer ciertas publicaciones aisladas de Marx y Engels de todo el contexto histórico, y utilizar a su vez de estas publicaciones algunas frases o palabras aisladas, resulta posible «probar», para gran satisfacción del mundo burgués, que Marx y Engels habían sido, en aquel entonces, blanquistas obstinados y quién sabe qué clase de personas extravagantes. En marzo de 1850 remitieron una circular a la Liga de los Comunistas, que provoca muy en particular la cólera de Bernstein, porque en ella, como en ninguna otra parte, «se expresaría de manera tan nítida e ilimitada el espíritu blanquista». Bernstein cierra un largo anatema dirigido contra esta circular, con la siguiente frase llena de indignación: «Toda la comprensión económica se volatiliza ante un programa que no podía ser elaborado más ilusoriamente por el primer revolucionario de café». Mas, para evaluar correctamente esta circular es preciso tener presente la conexión histórica en su totalidad, en la que tuvo su origen. Cuando estalló la Revolución alemana en marzo de 1848 Marx y Engels pensaron que esta tendría un curso similar a la Revolución inglesa del siglo XVII y a la Revolución francesa del siglo XVIII, con largos años de lucha. Pero bien pronto se mostró que la burguesía alemana se diferenciaba en un punto esencial de la burguesía inglesa y francesa, a saber, que ante el temor que le producía la clase trabajadora del siglo XIX, incomparablemente más desarrollada, estaba dispuesta en cualquier momento a «concluir la revolución» aun bajo el precio de las más ignominiosas concesiones al absolutismo y al feudalismo. De ello resulta una táctica modificada de la clase trabajadora, y ya en abril de 1849 Marx y Engels y sus camaradas más próximos se habían separado de la diputación del

distrito de Colonia, pues frente a las debilidades y traiciones de la burguesía, era preciso una unión más estrecha de las organizaciones obreras entre sí; al mismo tiempo habían decidido enviar delegados al congreso de trabajadores fijado para junio de 1849, que había sido convocado por el movimiento obrero del este del Elba en Leipzig, y que hasta ahora había merecido escasa atención por parte de la *Neue Rheinische Zeitung*. Desde entonces, la lamentable cobardía de la burguesía alemana se había hecho aún más evidente, y así se explica la circular de marzo de 1850 con sus instrucciones precisas de que, con el inminente recrudescimiento de la revolución, los comunistas debían hacer todo lo posible para que la revolución fuera «permanente». En la medida en que Marx y Engels partían del supuesto de que la revolución se impondría en una lucha de clases y de pueblos que duraría de treinta a cincuenta años, los puntos de vista generales de la política obrera revolucionaria habían sido caracterizados allí con toda exactitud, y ningún blanquista o «revolucionario» de café hubiera podido enunciarlos con la misma claridad y precisión.

Ahora bien, en nuestros días, después de haber transcurrido cinco decenios, es un placer barato decir: sí, pero el supuesto, por otra parte compartido por toda la emigración, era errado. Y si alguien quiere darse el gusto, tendrá que agregar que Marx y Engels, «en virtud de sus conocimientos económicos», reconocieron este error ya cinco meses después. En el otoño de 1850 demostraron, con razones económicas, que la revolución había jugado todas sus cartas por un tiempo apreciable y prefirieron malquistarse con toda la emigración burguesa e incluso con una parte de sus mejores amigos, prefirieron poner en juego la ruptura de la alianza de los comunistas, antes que ceder un palmo a la táctica insurreccional blanquista, a la creencia en el «poder milagroso» de la violencia. Es precisamente la política que Marx y Engels practicaron en el año 1850 lo que muestra «nítida e ilimitadamente, como en ninguna otra parte» en su accionar público, que se hallaban libres del espíritu del blanquismo. Por cierto que es preciso considerar las cosas en su conexión histórica; si se opera con frases aisladas y palabras que Marx y Engels escribieron o pronunciaron; el año 1850 puede adecuarse muy especialmente para probar, para viva satisfacción de la intelectualidad burguesa, y como lo descubrieran ya en tiempos pasados los diestros matadores de Marx, que, como afirma Bernstein, «el marxismo muestra frecuentemente en muy cortos intervalos, una cara esencialmente distinta» y que «estas diversidades, que se presentan espontáneamente sin una necesidad externa que las fuerce, deben entenderse meramente como producto de contradicciones internas».

La cuestión acerca de si la revolución política constituye con o sin razón el supuesto indispensable para el socialismo, si la victoria de la clase trabajadora se ha de lograr con o sin catástrofes violentas, solo puede ser contestada, en última instancia, por el curso real de la historia. Marx y Engels nunca la concibieron en un sentido de «virtud milagrosa»; ellos reconocieron expresamente la posibilidad de que en ciertos países, como Inglaterra y los Estados Unidos, la transformación de la sociedad capitalista en socialista se realizara pacíficamente; así, por ejemplo, en el discurso con el que se clausuró el Congreso de la Internacional en La Haya. Bernstein formula muy bien el problema cuando

afirma que el llamado a la revolución se transforma en una frase remilgada allí donde el derecho de la minoría poseedora ha dejado de ser un obstáculo para el programa social. Por cierto que contra esto nada hubieran objetado Marx y Engels; solo que difícilmente hubieran interpretado a la manera plácida de Bernstein lo que se debe entender por «obstáculos del progreso social». No creo que ellos atribuyeran una mayor cuota de previsión a los personajes mudos que en el Reino alemán juegan el papel decisivo que la que mostraron en su tiempo los señores feudales antes de Jena o los burócratas en la época previa a marzo.

Sin embargo, la socialdemocracia alemana nunca orientó su táctica hacia fines de violencia; siempre partió del punto de vista de un desarrollo pacífico, no por cierto por admiración y amor por sus enemigos mortales, sino por el interés bien ponderado de la clase trabajadora misma. Marx y Engels, Lassalle o la socialdemocracia alemana no se rebajaron nunca a abjurar del «revolucionarismo», a pedido de las clases dominantes. Ello, en primer lugar, significaría actuar inconscientemente, pues como las revoluciones políticas dentro de la sociedad de clases constituyen acontecimientos elementales, la clase trabajadora no puede suscitarlas por propio impulso; y en segundo lugar, sería actuar traidoramente, pues según todas las experiencias históricas hasta nuestros días, las revoluciones políticas han sido siempre necesarias para procurar a las clases oprimidas sus derechos históricos. Si en lo sucesivo se puede prescindir de las mismas, tanto mejor, y la clase trabajadora moderna representa este punto de vista prácticamente y por principios. Pero la decisión acerca de si el desarrollo social ha de realizarse sin catástrofes violentas está en primer lugar en manos de las clases dominantes; abjurar del «revolucionarismo» a su favor sería extenderles un cheque en blanco de la más ilimitada arbitrariedad. Es por ello que Marx, Engels y Lassalle, es por ello que la socialdemocracia alemana rechazaron siempre con altivo desdén la exigencia de que se declararan en favor de las «frases remilgadas» del evolucionismo, por más lejos que estuvieran todos ellos de coquetear con el «revolucionarismo» entendido como una frase remilgada.

Bernstein, por cierto, tiene sus propios puntos de vista. Después de haber tratado la orientación «pequeñoburguesa» y «proletaria revolucionaria» del partido, trae a colación, unas páginas después, la siguiente ilustración histórica: «Con todas sus grotescas exageraciones, la advertencia del «pequeñoburgués» Proudhon pone de manifiesto una claridad y un coraje moral en medio de las bacanales de la fraseología revolucionaria, que lo coloca muy por encima de los literatos, artistas y demás gitanos burgueses que se vistieron con el ropaje «proletario revolucionario» y que languidecían ansiosamente esperando nuevos *prairials* [80]». ¡Muy bien expresado y qué certera aplicación! No menos encantadores son los cumplidos para el liberalismo alemán, el que, con toda su salud moral y política se vería obstaculizado en su eficiencia popular bienhechora por la «leyenda negra» de la socialdemocracia. Pero es inútil detenerse en estos espejismos fantásticos; se deshacen como pompas de jabón cuando se contempla una historia de más de treinta años que han recorrido juntos el liberalismo alemán y la socialdemocracia alemana. Solo

es posible disputar sobre esta cuestión cuando se afirman hechos concretos, como, por ejemplo, cuando Schippel se esforzó por demostrar, en el sentido de Bernstein, en las luchas de los años sesenta por la libertad de la coalición, el grave desconocimiento de la hidalguía liberal por los agitadores socialdemócratas. En mi opinión, sin ninguna razón, pero sobre ello puede discutirse y muy gustosamente discutiré con Schippel; por el contrario, con las expresiones totalmente generales de Bernstein acerca de los charlatanes revolucionarios de la socialdemocracia y los no justamente apreciados estadistas del liberalismo alemán, nada puede hacerse, y es preciso pasar a la orden del día encogiéndose de hombros.

En general, la obra de Bernstein constituye el sedimento de una cierta fatiga y cansancio que ha cundido en las filas del proletariado alemán después de las ininterrumpidas luchas que se prolongaron a lo largo de doce años bajo la ley del socialismo, habiendo cedido en cierto modo los ataques y las persecuciones del enemigo, y con el auge industrial que se ha prolongado por un período relativamente largo. Puede reconocerse gustosamente que Bernstein intentó dar consistencia en un programa tangible a estas disposiciones de ánimos imponderables; con ello, el cielo se ha aclarado, y se puede apreciar fácilmente que la vieja teoría y la táctica del partido están al abrigo de los asaltos. Con el escrito de Bernstein nada ha cambiado, pese a la pretensión de su autor; su mérito consiste en haber probado por qué nada pudo cambiar.

*Die Neue Zeit*, 17, año 1898/99, 2<sup>o</sup> t., pp. 147-154, 208-215 y 239-247. |

# SOCIEDAD Y ESTADO

Marx solo llegó a publicar la introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en los *Anales franco-alemanes*. Posteriormente sintetizó el resultado allí logrado en estas palabras: «Mi investigación desembocó en la conclusión de que ni las relaciones jurídicas, ni las formas del estado, pueden comprenderse a partir de ellas mismas ni tampoco a partir del llamado desarrollo general del espíritu humano, sino que ellas tienen, más bien, su origen en las condiciones materiales de la vida a las que Hegel sintetiza en su totalidad bajo el nombre de «sociedad civil», siguiendo el antecedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, pero que la anatomía de la sociedad burguesa ha de buscarse en la economía política» [81]. Mientras que Hegel veía en el estado político la «coronación del edificio», Marx probó que la clave que permitía comprender el proceso histórico del desarrollo debía ser buscada más bien en la sociedad burguesa, la que había sido tratada muy negligentemente por Hegel como el «estado de la necesidad y del entendimiento».

El problema se le presentó ante todo como el problema de la relación de la emancipación política con la humana. Partió de la crítica de la religión que había hecho Feuerbach. «La crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, para que actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón, para que gire en torno a sí mismo y a su rol real [...]. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable [...]. La única liberación prácticamente posible de Alemania es la liberación desde el punto de vista de la teoría, que declara al hombre como la esencia suprema del hombre» [82].

Esta serie de ideas aparecen como un hilo conductor a través del ensayo de *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

Ahora bien, la transición a esta filosofía la encuentra Marx en el hecho de que constituye la única historia alemana que se encuentra a la altura del moderno presente oficial. La situación alemana en su realidad ha quedado muy atrás respecto de este presente; uno de los problemas principales de la época moderna, como es el de la relación del mundo industrial con el político, solo ha llegado en Alemania al nudo de la intriga, mientras que en Inglaterra y en Francia arribó ya a su desenlace. Marx hace alusión al agitador List para apreciar en la distancia que hay entre este y el socialismo francés e inglés el atraso de la situación alemana. Lo que, con la situación moderna del estado se daría en los pueblos desarrollados como descomposición efectiva, en Alemania, donde esta situación ni siquiera existía aún, se daría por lo pronto como descomposición crítica, con el reflejo filosófico de esta situación.

Pero en este punto, Marx cala más hondo que Feuerbach. Este había suprimido la filosofía hegeliana desechándola negligentemente; por el contrario, Marx, como buen dialéctico, sabe que no es posible superar el desarrollo histórico negándolo simplemente. Él les dice a los liberales del tipo de los Hanse-mann y colegas, por ejemplo: no podéis superar la filosofía sin realizarla; a la inversa, les dice a los filósofos del tipo de los Bauer y colegas: no podéis realizar la filosofía sin superarla. Se trata de problemas que solamente encuentran solución a través de la práctica; y de ese modo surge la pregunta: ¿cómo puede llegar Alemania a una práctica a nivel de los principios, a una revolución que no solamente la eleve al nivel oficial de los pueblos modernos, sino también a la altura humana que será propia de los pueblos en un futuro próximo?

Solo hay un camino que lleva a esta meta: la teoría tiene que arraigarse en las masas. Pero con ello, la cuestión no ha quedado resuelta, antes bien, se la ha profundizado. La teoría se realiza en un pueblo solo en la medida en que ella constituye una realización de sus necesidades. ¿Cómo puede concebirse que Alemania, que aún no ha alcanzado en la práctica los niveles teóricamente ya superados por ella, no solo trasponga con un *salto mortale* sus propias limitaciones, sino a la vez, las limitaciones que debe percibir y hacia las cuales aspira en la realidad, para liberarse de sus verdaderas limitaciones? Una revolución radical solo puede ser la revolución de exigencias radicales, cuyos supuestos y exigencias parecen precisamente faltar.

Mas, si bien Alemania no tuvo participación en los progresos del desarrollo histórico, si ha debido soportar sus males; se encontrará algún día en el nivel de la descomposición europea sin haber estado nunca en el nivel de la emancipación europea. En cuanto deficiencia del presente política constituida con respecto a un mundo propio, Alemania no podrá derribar las barreras específicamente alemanas, sin derribar las barreras generales del presente político. No es la emancipación humana general, sino solamente la revolución política, la que constituye una utopía para Alemania, la sola revolución política que descansa en el hecho de que una parte de la sociedad burguesa se emancipe para llegar a ejercer todo el poder, en que una determinada clase desde su situación particular, emprenda la emancipación general de la sociedad, en que esta clase libere a toda la sociedad, pero solo bajo el supuesto de que toda la sociedad se encuentre en la situación de esta clase, esto es, por ejemplo, que posea dinero y cultura o que pueda llegar de alguna manera a su posesión.

Ahora bien, Marx prueba que en Alemania no se dan las condiciones previas para una revolución política de tal naturaleza; que a ella se enfrenta la mediocridad filistea de todas las clases alemanas como un obstáculo insuperable; que la sociedad alemana carece de la tensión dramática de la lucha de clases; que cada una de sus esferas ya ha sido vencida aun antes de haber vencido; que cada clase se encuentra enredada en la lucha con la clase inmediatamente inferior antes de haber emprendido la lucha con la clase superior. De ese modo, la posibilidad positiva de la emancipación alemana descansa en la formación de una clase que ya no pueda apelar a un título histórico, sino únicamente a un título humano, que ya no sea capaz de emanciparse sin emanciparse de todas las restantes clases de la sociedad, y emancipar con ello a todas

estas, de una clase que constituya la pérdida completa del hombre y que por consiguiente solo pueda recuperarse a sí misma a través de la total recuperación del hombre. Esta disolución de la sociedad como clase particular está representada por el proletariado.

«Así como la filosofía encuentra sus armas materiales en el proletariado, este encuentra en la filosofía sus armas espirituales; tan pronto el rayo del pensamiento cale bien hondo en el suelo virgen del pueblo, se producirá la emancipación de los alemanes como hombres. La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado; el proletariado no puede lograr su superación sin la realización de la filosofía. Cuando se cumplan todas las contradicciones internas, el canto del gallo de las Galias anunciará el día de la resurrección alemana» [83].

La *Introducción de la Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* constituye uno de los trabajos más significativos del joven Marx, y precisamente por ello provocó siempre la mayor indignación del catedrático supernumerario aspirante a profesor titular. El estilo grotesco, la trivialidad más grande, jamás vista ni siquiera en Marx, una profecía totalmente frustrada, las afirmaciones más osadas sin ningún intento de prueba: ¿acaso no ha tenido lugar ya la revolución política en Alemania, pese a que, según Marx, ella debía ser imposible? O, ¿se encuentran Inglaterra y Francia a la altura de la emancipación humana, en la que debían encontrarse ya «en un futuro próximo» en 1844? Así graznan los cuervos y aúllan los lobos del capitalismo [84].

Nos excusamos por haber dedicado este tiempo a tales desatinos. En ellos barruntan al menos, con seguro instinto, que el espíritu del joven Marx se ha revelado típicamente, precisamente en este trabajo, provocando, también por consiguiente de la manera más aguda, a la estupidez académica. Quien frente a ello haya conservado todavía un cierto gusto estético, admirará no sin deleite la fuerza dialéctica con la que el joven pensador domina la plenitud desbordante de sus pensamientos. El «amaneramiento» que sería propio de estos trabajos juveniles de Marx puede ser examinado en su verdadera naturaleza ahora que estos trabajos se han vuelto nuevamente accesibles para todos; no es otra cosa que la ingenua alegría del genio producida por su fuerza creadora, que a veces degenera también en osada petulancia, como por ejemplo, en el *Götz* de Goethe o en los *Raüber* de Schiller. Incluso el historiador literario burgués que encontrara en estos primeros alardes geniales un fatuo «amaneramiento», caería irremediabilmente en el descrédito, pero ahí donde entra en juego la erudición oficial el descrédito más irremediable se convierte en una acción feliz.

En la *Crítica de la filosofía del derecho* nos encontramos aún con un horóscopo filosófico que Marx elabora para el futuro de Alemania; siguiendo el humanismo de Feuerbach busca trazar las líneas fundamentales de la emancipación alemana como la de la emancipación humana general. Pero su filosofía se halla impregnada y saturada por los gérmenes de la concepción histórica. Caracteriza magistralmente a la Revolución francesa, que tan difícil se le hizo

de comprender en su derecho histórico al socialismo francés, como la emancipación general de la sociedad emprendida por una clase superior desde su situación determinada; como una emancipación que no podía consumarse sin provocar un momento de entusiasmo en la masa, con lo cual pareció confluir con la sociedad en general, para luego revelarse, empero, solo como la emancipación de una determinada clase de la que había partido. ¿Y acaso no conservó la razón Marx, en que la burguesía alemana carece de la audacia revolucionaria impuesta a la burguesía francesa por la obstinada consigna, «*no soy nada, y tendría que serlo todo*»?

Todos los hilos conductores de la historia ponen de manifiesto la trivial experiencia de que en Alemania se ha producido una revolución solo política. Pero esta revolución política, ¿no fue acaso un «sueño utópico» en el sentido en que Marx predecía que habría de serlo? ¿Acaso la burguesía alemana no sufrió su derrota en esta revolución antes de poder celebrar su victoria, no construyó su propia barrera antes de poder superar la barrera que se le enfrentaba, no hizo valer su naturaleza mezquina antes de poder hacer valer su naturaleza generosa? ¿No se encontraba ya embarcada en la lucha con el proletariado antes de emprender la lucha con el feudalismo? ¿Y no significaba nombrar por anticipado la fuente de todos los males y todos los sufrimientos que Alemania había soportado desde hacía medio siglo, cuando Marx afirmaba que este país se encontraría un día en el nivel de la descomposición europea, sin haberse encontrado nunca en el nivel de la emancipación europea? Precisamente en los momentos actuales, en que una voracidad sin precedentes de la renta del suelo amenaza a la nación alemana [85], nos viene a la memoria que Inglaterra, en el año 1844, ciertamente debía alcanzar en el «más próximo futuro» la «altura humana» que imposibilitaría, de una vez por todas, semejantes rapiñas.

De ese modo, la crítica que hizo Marx de la filosofía del derecho de Hegel abrió nuevas perspectivas, a las que se les puede observar, ciertamente, que develaron este futuro con demasiada claridad haciéndolo aparecer más próximo de lo que en realidad estaba. Una carta que Georg Jung dirigió a Marx el 26 de junio de 1844 muestra la influencia que tuvieron estas perspectivas sobre sus contemporáneos. Jung anunciaba, en primer lugar que el gobierno de Baden había secuestrado de los vapores cien ejemplares de los *Anales*, y rogaba se le enviara una nueva partida a Lieja o a Verviers, que él mismo se ofrecía hacer pasar por la frontera. Luego pasa a hablar de la indignación de los tejedores de Silesia, y escribe: «Los levantamientos de Silesia lo deben haber sorprendido tanto como a nosotros. Constituyen un testimonio brillante de la corrección de su construcción del presente y del futuro de Alemania en la introducción a la filosofía del derecho. Particularmente legítima se prueba su afirmación de que, en la medida en que ningún sistema, ninguna clase particular alcanza el propio poder, las fricciones, las luchas, son mucho menos considerables. Por todas partes los tejedores, los rebeldes, encuentran testimonios de adhesión, y no es ningún capitalista, ningún burgués, el que ocasionalmente calumnia en los diarios este levantamiento y lo trata con palabras brutales, sino a lo sumo un miembro fanático del gobierno que no pue-

de comprender la resistencia que hallaron las bayonetas reales prusianas. En la *Kölnische Zeitung* encontramos ahora más comunismo que hace un tiempo en la *Rheinische*; se llegó a abrir una suscripción para los deudos de los tejedores caídos en Silesia en los recientes y trágicos sucesos, o sea para las familias de los rebeldes de la más peligrosa especie. Más aún: en el sólido y respetable casino se le ofrece una cena de despedida al señor von Gerlach (y esto también constituye una buena historia, se le concede la *Rheinische Zeitung* a este pobre servidor y se lo envía, contra sus deseos, pero en el diario según sus deseos, a Erfurt, y de pronto el hombre adquiere valor para el público, como un libro malo que ha sido prohibido). Se encuentran presentes los comerciantes más ricos y los funcionarios públicos de más alto rango, y se reúnen cien táleros para los deudos de los rebeldes. En vista de hechos de tal naturaleza, lo que por su parte aparecía hace aun algunos meses como una exposición totalmente nueva, ha adquirido ya casi la certidumbre del lugar común». Hechos como los que Jung relata aquí, no pueden ya darse, por cierto, en Alemania; ya no serán posibles las colectas en banquetes organizados por las cumbres de la burguesía y de la burocracia a favor de un presidente del gobierno prusiano, ni siquiera para las mujeres y los niños de obreros en huelga, es decir, para obreros que luchan totalmente dentro de la ley. Y esto, ¿por qué? Porque a partir de ahora se da la posibilidad positiva de la emancipación alemana, porque el rayo de la filosofía ha calado hondo en el terreno virgen del proletariado, porque la clase trabajadora alemana tomó partido por la revolución, de la que no podrá apartarla ni hombre, ni dios alguno, en la medida en que precisamente por ello, también la clase dominante, en todos sus matices peculiares, adquirió la perspicacia y la brutalidad que la marcan como representante negativo de la sociedad.

Toda profecía política se convierte en un juego de niños cuando se jacta de predecir el curso futuro de los hechos en cada detalle concreto. Su tarea solo puede consistir, de acuerdo con la acertada expresión de Lassalle, en hacer patente la significación del presente a partir del conocimiento del pasado y en esbozar los contornos del futuro. Marx, en su introducción a *la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, diseñó estos contornos con mano firme, lo que resulta tanto más digno de admiración en la medida en que él mismo se encontraba todavía en un proceso de tránsito del idealismo al materialismo, en un proceso que si bien, respecto del pasado, le mostraba ya la Revolución francesa en su núcleo materialista, le hacía representar aún a la reforma alemana bajo la luz equívoca de la ideología.

En lo que respecta al segundo escrito que Marx publicó en los *Anales franco-alemanes* [86], la crítica profesoral halla consuelo en la perspicaz objeción de que es tan especializado, que una consideración más detenida del mismo daría lugar a una injustificada extensión. Lo cierto es que el análisis crítico del ensayo sobre la cuestión judía, tiene sus inconvenientes en una época en la que el antisemitismo superficial y el prosematismo superficial se hallan empeñados en llevarse las palmas del absurdo.

Si en el primer escrito el punto de partida fue Hegel, en el segundo lo fue uno de los vástagos más radicales de Hegel. Bruno Bauer había publicado un

trabajo sobre la cuestión judía en los *Deutschen Jahrbücher* [*Anales alemanes*], editado posteriormente como escrito especial; luego había vuelto sobre el mismo tema en los *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* [*Veintiún folios de Suiza*]. Tanto aquí como allá no sobrepasó el límite religioso, por más radicalmente que funcionara su instrumento crítico dentro de estos límites. A partir del antagonismo entre cristianismo y judaísmo trató de probar, en primer lugar, que el estado cristiano era incapaz de emancipar al judío en la medida en que el judío no podía ser emancipado como judío, y en segundo lugar, que el cristiano tenía mayor posibilidad de ser emancipado que el judío, pues podía liberarse más fácilmente de la religión que este.

Marx reconocía la consistencia de la interpretación de Bauer dentro de los límites de la misma, pero alegaba contra ella que en la cuestión judía no se trataba de la relación de la emancipación religiosa con la emancipación política, sino de la relación de la emancipación política con la humana. Marx inició un proceso contra la filosofía hegeliana como la última forma de concepción religiosa, precisamente en su forma más autoconsciente, tal como lo había sido probado por Feuerbach. Tomando el ejemplo de los estados libres de Norteamérica, Marx puso de manifiesto que en un país donde existe la más completa emancipación política podía encontrar, no obstante, la existencia plena de vida de la religión y, puesto que la existencia de la religión constituye la existencia de una deficiencia, que el origen de esta deficiencia solo debe ser buscado en la naturaleza del estado mismo. «La religión no constituye ya, para nosotros, el *fundamento*, sino simplemente el *fenómeno* de la limitación secular. Nos explicamos, por tanto, las ataduras religiosas de los ciudadanos libres por sus ataduras seculares. No afirmamos que deban acabar con su limitación religiosa, para poder destruir sus barreras seculares. Afirmamos que acaban con su limitación religiosa tan pronto como destruyen sus barreras temporales. No convertimos los problemas seculares en problemas teológicos. Convertimos los problemas teológicos en seculares. Después que la historia se ha visto disuelta durante bastantes siglos en la superstición, disolvemos la superstición en la historia. El problema de las *relaciones de la emancipación política con la emancipación humana*» [87]. Al examinar estas relaciones sobre la base de la cuestión judía, se le revela a Marx la diferencia entre el estado político y la sociedad burguesa.

La emancipación política del judío y del hombre religioso en general constituye la emancipación del estado por parte del judaísmo y de la religión en general. El límite de la emancipación política se pone de manifiesto en el hecho de que el hombre podría liberarse de una barrera sin que el hombre se desprendiera de ella realmente; el estado puede ser un estado libre sin que el hombre sea un hombre libre. La elevación política del hombre por encima de la religión participa de todas las desventajas y de todas las ventajas de la elevación política en general: que el estado en cuanto estado anule la propiedad privada, que el hombre declare políticamente la supresión de la propiedad privada tan pronto suprime el censo para el derecho del sufragio activo y pasivo, como se hizo ya en muchos de los estados libres de Norteamérica. No obstante, con la anulación política de la propiedad privada no solo no se supri-

me la propiedad privada, sino que lejos de ello, se la supone. Lo mismo sucede con todas las diferencias de nacimiento, de clase, de formación, de ocupación, que el estado suprime a su manera, para dejar que subsistan y actúen a su modo y según su peculiar naturaleza. Lejos de suprimir estas diferencias de hecho, el estado más bien solo existe sobre la base de estos supuestos, solo se percibe como estado político y pone en vigencia su universalidad en contraposición a estos elementos.

Del mismo modo en que Feuerbach elaboró la contraposición entre el cielo y la tierra, Marx elabora la contraposición entre el estado político y la sociedad burguesa. «El estado político acabado es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre *por oposición* a su vida material. [...] Allí donde el estado político ha alcanzado su verdadero desarrollo, lleva el hombre, no solo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la *vida*, una doble vida, una celestial y otra terrenal, la vida en la *comunidad política*, en la que se considera como *ser colectivo*, y la vida en la *sociedad civil*, en la que actúa como *particular*; considera a los otros hombres como medio, se degrada a sí mismo como medio y se convierte en juguete de poderes extraños. El estado político se comporta con respecto a la sociedad civil de un modo espiritualista como el cielo con respecto a la tierra. Se halla con respecto a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión la limitación del mundo profano, es decir, reconociéndola también de nuevo, restaurándola y dejándose necesariamente dominar por ella» [88]. El conflicto entre el hombre como adepto de una religión especial y su ciudadanía, con los demás hombres como miembros de una comunidad, se reduce al divorcio secular entre el estado político y la sociedad burguesa; Bauer deja en pie este antagonismo secular, las relaciones del estado político con sus premisas, ya sean estas elementos materiales, como la propiedad privada, o espirituales, como la cultura y la religión; deja incólume este divorcio entre el estado político y la sociedad burguesa, mientras que polemiza contra su expresión religiosa.

Marx no dejó de apreciar el gran progreso que significaba la emancipación política; aun cuando no es la forma última de la emancipación humana en general, ella constituye, sin embargo, la forma última de la emancipación humana dentro del orden mundial hasta nuestros días. Pero no hay que equivocarse. La desintegración del hombre en judío y ciudadano, en protestante y ciudadano, en el hombre religioso y el ciudadano, esta desintegración no constituye una medida contra la ciudadanía; no constituye una evasión de la emancipación política, sino más bien esta emancipación misma, que por consiguiente ni suprime, ni tampoco aspira a suprimir la auténtica religiosidad del hombre.

«Es cierto que, en las épocas en que el estado político brota violentamente como estado político del seno de la sociedad burguesa, en que la autoliberación humana aspira a llevarse a cabo bajo la forma de autoliberación política, el estado puede y debe avanzar hasta la *abolición de la religión*, hasta su destrucción, pero solo como avanza hasta la abolición de la propiedad privada, hasta las tasas máximas, hasta la confiscación, hasta el impuesto progresivo, como avanza hasta la abolición de la vida, hasta la *guillotina*. En los momentos

de su amor propio especial, la vida política trata de aplastar a lo que es su premisa, la sociedad burguesa y sus elementos, y a constituirse en la vida genérica real del hombre, exenta de contradicciones. Solo puede conseguirlo, sin embargo, mediante las contradicciones *violentas* con sus propias condiciones de vida, declarando la revolución como *permanente*, y el drama político termina, por tanto, no menos necesariamente, con la restauración de la religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad burguesa, del mismo modo que la guerra termina con la paz» [89].

De ese modo, Marx se orienta nuevamente tomando como punto de referencia a la Revolución francesa. La demostración que sigue ahora de que el estado cristiano acabado no es el llamado estado cristiano que toma al cristianismo como su fundamento, que lo reconoce como religión del estado, sino precisamente el estado ateo, el estado democrático, el estado que relega a la religión junto a los demás elementos de la sociedad burguesa, esta demostración ha sido realizada con el mayor ingenio, pero no es muy rica en sugerencias fructíferas. Marx sintetiza lo dicho hasta ahí, afirmando en contra de Bauer, no que los judíos no se puedan emancipar políticamente sin emanciparse radicalmente del judaísmo, sino que en la medida en que ellos se pueden emancipar políticamente sin renegar totalmente y sin protesta del judaísmo, la emancipación política no es en sí misma la emancipación humana. Y a continuación, con otro golpe de pala, pone en descubierto nuevas fuentes para el conocimiento histórico, pasando a examinar el problema de si el judío, aunque pudiera emanciparse políticamente, puede reclamar los llamados derechos del hombre.

Se trata de los derechos propiamente humanos, de los *droits de l'homme* [derechos del hombre], en la medida en que se diferencian de los derechos del ciudadano, de los *droits du citoyen*. Entre estos derechos humanos, y precisamente bajo la forma que le dieron sus descubridores, los norteamericanos y los franceses, figura la libertad de conciencia, el derecho de practicar cualquier culto. Y tan ajena es al concepto de los derechos humanos la incompatibilidad con la religión, que el derecho a ser religioso, a serlo del modo que se crea mejor, a practicar el culto de su religión, figura expresamente entre ellos. Pero el *homme* que se distingue del *citoyen* es el miembro de la sociedad burguesa. *Egalité, liberté, sûreté, propriété* [Igualdad, libertad, seguridad, propiedad], son los derechos del miembro de la sociedad burguesa, del hombre egoísta, del hombre alienado de la comunidad. «Ninguno de los llamados derechos humanos va, por tanto, más allá del hombre egoísta, del hombre como miembro de la sociedad burguesa, es decir, del individuo replegado en sí mismo, en su interés privado y en su arbitrariedad privada, y disociado de la comunidad. Muy lejos de concebir al hombre como ser genérico, estos derechos hacen aparecer, por el contrario, la vida genérica misma, la sociedad, como un marco externo a los individuos, como una limitación de su independencia originaria. El único nexo que los mantiene en cohesión es la necesidad natural, la necesidad y el interés privado, la conservación de su propiedad y de su persona egoísta» [90]. ¿Cómo explicar el hecho enigmático de que un pueblo que comienza precisamente a liberarse y a fundar una comunidad política,

proclame solemnemente la legitimidad del hombre egoísta, separado de sus semejantes y de la comunidad; que degrade a la esfera en la que el hombre se conserva como comunidad, por debajo de la esfera en que se comporta como ser parcial; que, finalmente, no considere como hombre verdadero y auténtico al *citoyen*, sino al hombre en tanto *bourgeois*?

Este enigma se resuelve cuando se considera que la emancipación política constituyó la disolución de la sociedad feudal, que la revolución política fue la revolución burguesa. Esta derrotó al poder señorial, al estado ajeno al pueblo; constituyó el estado político como asunto general, como estado real, destruyendo todos los estamentos, corporaciones, gremios y privilegios, que eran otras tantas expresiones de la separación entre el pueblo y su comunidad. «Rompió la sociedad civil en sus partes integrantes más simples, de una parte los *individuos* y de otra parte los *elementos materiales y espirituales*, que forman el contenido de vida, la situación civil de estos individuos. Soltó de sus ataduras el espíritu político, que se hallaba como escindido, dividido y estancado en los diversos callejones de la sociedad feudal; lo aglutinó sacándolo de esta dispersión, lo liberó de su confusión con la vida civil y lo constituyó, como la esfera de la comunidad, de la incumbencia general del pueblo en la independencia ideal con respecto a aquellos elementos especiales de la vida civil» [91]. Con el idealismo del estado se completó el materialismo de la sociedad burguesa. La liberación del yugo político fue a la vez liberación de los lazos que mantenían aprisionado al espíritu egoísta de la sociedad burguesa. La sociedad feudal se había disuelto en su fundamento, en el hombre, pero en el hombre tal como era realmente su fundamento, en el hombre egoísta. Este hombre, el miembro de la sociedad burguesa, se constituye a partir de ahora en la base, en el supuesto del estado político. En cuanto tal, es reconocido en los derechos humanos.

Con ello queda determinada claramente la naturaleza de la emancipación política. Esta disuelve la vida burguesa en sus componentes sin revolucionar estos componentes mismos y someterlos a la crítica. Se comporta frente a la sociedad burguesa, frente al mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses privados, del derecho privado, como hacia el fundamento de su existencia, como hacia su base natural. La emancipación política es la reducción del hombre a miembro de la sociedad burguesa, al individuo egoísta independiente, por una parte, al ciudadano, a la persona moral, por la otra.

Y de aquí resulta la naturaleza de la emancipación humana. «Solo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; solo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus «*forces propres*» como *fuerzas sociales* y cuando, por tanto, no desglosa ya de por sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, solo entonces se lleva a cabo la emancipación humana» [92]. Si la *Introducción a Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* concluía con un bosquejo de la lucha

proletaria de clases, el ensayo sobre la cuestión, en su primera parte, termina con un esquema filosófico de la sociedad comunista.

*Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle.* Herausgegeben von Franz Mehring, Erster Band, Stuttgart, 1902, pp. 341-352.

# LA FILOSOFÍA Y EL FILOSOFAR

Aún nos separa cerca de un decenio del día y del año en que han de cumplirse los cien años en que Karl Marx abriera los ojos al mundo, pero los amigos de su juventud, que en su época lo introdujeron en la filosofía de Hegel, nacieron en los años 1808 y 1809, y si la posteridad los guardara aún en su memoria habríamos celebrado, o estaríamos por celebrar, el centenario del nacimiento de estos.

Pero la posteridad no los ha guardado en su memoria, y no se le puede censurar por ello demasiado, incluso cuando se comprueba que las celebraciones de los centenarios y cincuentenarios se han convertido en moda literaria. Aquellos jóvenes hegelianos, en medio de los cuales Marx despertó a la autoconciencia filosófica, no han sido olvidados y enterrados sin razón, acaso con una excepción, y esta sola excepción no hace más que confirmar la regla, toda vez que Bruno Bauer se hubiera borrado también de la memoria de los hombres como filósofo revolucionario de no haber sacado a la luz, de manera decidida, un problema histórico de la mayor importancia.

Pocos intentos tan audaces se conocen en la historia como él de estos pretendientes, que pensaban liberar a la humanidad de la pesadilla dos veces milenaria del cristianismo, pero nunca un intento tan audaz terminó en un fracaso tan lamentable. ¿Qué puede decirse, por ejemplo, de aquel Rutenberg que, cuando tenía treinta años, introdujo al joven Karl Marx en la filosofía hegeliana, y que luego trabajó con él en la *Rheinische Zeitung*; que diez años después, junto con el probo filisteo Zabel, fundó el *Nationalzeitung*, y que pasados otros veinte años murió en la gracia de Dios, como redactor del *Staatsanzeiger* real de Prusia, cuando contaba sesenta años?

Si hubiera sido el único, podría decirse: el rebaño no es responsable de la oveja negra. Pero todos estos jóvenes hegelianos terminaron más o menos tristemente, no porque fueran personalmente malas personas, sino porque la «idea» en la que, siguiendo el modelo de Hegel, veían la guía del desarrollo histórico, abusó de ellos. Bruno Bauer se convirtió en colaborador del *Kreuz-Zeitung* y del *Post*, no por puro interés personal u otros móviles ilícitos. También en este cargo se vanagloriaba de su digna pobreza. Cuando, contando setenta años, envió a un amigo de su juventud una colección de artículos suyos publicados en el *Post*, incluyó la siguiente reflexión en su carta: «Es posible que usted quiera saber también acerca de las demás circunstancias de mi vida; el autor de los mamotretos adjuntos debería haber dicho cuáles eran sus otras ocupaciones importantes. En síntesis: se ha convertido en un esclavo de los intereses. En la época de 1865, en que aún era barata, había adquirido seis fanegas de tierra, había tomado del suelo los adobes para levantar los edificios; su hermano, que antes había sido librero, se dedica a cultivar el huerto, pero

carece de la serenidad y del recogimiento para ello. Desde 1865 me veo obligado a pagar intereses por los capitales tomados en préstamo, y a trabajar como un gigante. Pero la paciencia del gigante está a punto de acabarse». Y pocos años después el anciano sufría un colapso.

De este modo, la filosofía hegeliana no sucumbió con los jóvenes hegelianos, sino a la inversa, estos sucumbieron con la filosofía hegeliana. Lo que había salvado a Marx y Engels era su total ruptura con la vieja viuda marchita que «atavía y maquilla su cuerpo macilento, secado por la abstracción más repugnante y que anda recorriendo toda Alemania en busca de un pretendiente» [93]. De la filosofía, solo conservaron el método dialéctico, que Hegel mismo había tomado de la antigua filosofía griega, y que Marx y Engels invirtieron; pero dieron de baja, definitivamente, a la idea, la «guía del alma», y cosas semejantes. Más tarde, Engels sintetizó su postura en esta frase: «De toda la anterior filosofía no subsiste al final con independencia más que la doctrina del pensamiento y de sus leyes, la lógica formal y la dialéctica. Todo lo demás queda absorbido por la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia» [94].

Si dejamos de lado totalmente el camino que ellos mismos recorrieron en este sentido, la historia les dio la razón en que desde los días del *Manifiesto Comunista* y de la Revolución de 1848, la filosofía no ha influido ni lejanamente sobre el desarrollo histórico de la nación alemana, a no ser como quinta rueda en el carro de la reacción. Dejamos de lado nuevamente los funcionarios del estado y los profesores de filosofía a sueldo, que naturalmente deben cumplir con su función, a saber, la de ensalzar a las clases dominantes. Pero también aquellos filósofos, a los que no se les puede negar, a su manera, haber pensado por sí mismos, no han hecho más que correr echando pestes detrás del carro rodante de la historia. Piénsese solamente en Schopenhauer, en Eduard von Hartmann, en Nietzsche. Se puede convenir gustosamente en que Schopenhauer fue un hombre agudo, y que Nietzsche fue algo poeta, pero, ¿qué posición adoptaron frente a los grandes problemas que sacudían a su tiempo? Schopenhauer se desataba en improperios contra la Revolución de 1848 con toda la estrechez del pequeño burgués decadente, Hartmann ponderaba la ley contra los socialistas, y Nietzsche condenaba el socialismo con las gastadas consignas de la explotación capitalista, con giros apenas ya usados, siquiera por el viajante de comercio en la mesa de los parroquianos.

No es posible concebir una prueba más concluyente del hecho de que todo ha acabado para «la filosofía tal como se dio hasta nuestros días». Su gloria, para hablar con Marx, consistió en haber sido el fruto de su tiempo y de su pueblo, «cuya savia más intangible, costosa y sutil se agita en las ideas filosóficas» [95]; o también puede decirse de ella lo que Lassalle afirmara cierta vez en los parlamentos de la gran Revolución francesa, que esta se colocó siempre a la máxima altura teórica de su tiempo, que en su época no podía rastrear-se ningún pensamiento que no hubiera movido su pulso. Esto es tan válido para el holandés Spinoza como para los ingleses Hobbes y Locke y Hume, para los franceses Holbach y Helvetius, como para los alemanes Kant, Fichte y Hegel. Compárese con ellos la postura de Schopenhauer, Hartmann y Niet-

zsche frente a todo aquello que agitó al mundo alemán en la segunda mitad del siglo XIX.

Claro está que dentro de las clases burguesas se levantó contra la filosofía una oposición más o menos vigorosa. Sin embargo, tampoco esta pudo aducir nada mejor que la fuga hacia el pasado. Antes se dijo: ¡Retornemos a Kant!, y después que este grito se hubo extinguido poco más o menos, emerge la «restauración de la filosofía hegeliana», lo que posiblemente resulta más insensato aún. Cuando Friedrich Albert Lange propuso, en primer lugar, la vuelta a Kant, lo que buscaba era salir de la niebla de la filosofía conceptual romántica y retornar a un terreno seguro; ahora, después de haberse probado como ilusorio este terreno, la vuelta a la niebla pretende ser la única salvación.

Lange mismo, si viviera aún, no participaría ciertamente de este retorno del retorno. Poseía una inteligencia demasiado lógica y clara para ello. En su libro sobre la cuestión obrera él mismo expone, en cierta ocasión, el resultado de tales retornos a ideologías pasadas: comprueba, en los efectos tardíos de la filosofía platónica y aristotélica como «precisamente los hombres poseedores de una formación científica más elevada, que en su existencia espiritual se arraigan en la tradición de siglos, se arredran prontamente ante la idea de un cambio fundamental de las condiciones sociales»; en otras palabras, se convierten en reaccionarios políticos y sociales. Lange probó de otra manera la falta de sentido de todo retorno a ideologías pasadas a través de su aguda crítica de aquel materialismo preconizado por los Büchner, los Moleschott y los Vogt: este materialismo no fue, en efecto, otra cosa que una desabrida cocción del materialismo francés, que en su momento había preparado a la gran Revolución francesa.

Si ha habido alguna vez un hombre destinado a salvar la filosofía en el sentido que tuvo hasta ahora, como corona que trasciende a todas las ciencias, este hombre ha sido Albert Lange. Pues junto a los rasgos brillantes del carácter y del espíritu poseía, sobre todo, la visión de las fuerzas que daban impulso a su tiempo de la que carecían tan totalmente Schopenhauer, Hartmann y Nietzsche; pero precisamente por ello se convirtió en un testigo aún más fehaciente del hecho de que toda la filosofía, tal como se había dado hasta entonces, se había extinguido y no podía ser resucitada nuevamente. Con todo el acierto de su crítica del idealismo filosófico y del materialismo filosófico, Lange no llegó más allá de «una duda última y suprema», o, como lo expresara Dietzgen cierta vez, de una manera más drástica, más allá de «un deplorable pataleo en los lazos metafísicos». Salvando todos los respetos debidos a este hombre insigne, cuya memoria merece ser guardada con toda veneración por la clase trabajadora, su pensar filosófico lo convirtió, con todo, en aquel gallo que se cree impedido de avanzar en razón del trazo de tiza dibujado sobre su pico: pese a que tenía un conocimiento acabado de los escritos de Marx, nunca tuvo ni la más ligera noción acerca del materialismo histórico; en su historia crítica del materialismo, no menciona en ningún momento la concepción materialista de la historia.

Ahora bien, el materialismo histórico, que solamente es un método histórico, ¿puede suplir para el proletariado a la filosofía, siempre en el sentido

qué tuvo hasta ahora la palabra, como una concepción del mundo general, totalizadora, en la que confluyen todas las corrientes de la investigación de las ciencias naturales y de las ciencias del espíritu? Se recurre aquí a la célebre «necesidad metafísica», que de alguna manera procura aflorar, y no se puede negar tampoco la existencia de tal necesidad en las masas trabajadoras. Sin duda alguna, los trabajadores desarrollan muchas veces un interés y una comprensión profunda, digna de atención por los problemas filosóficos, y un interés y una comprensión tanto más profundas cuanto mayor es la miseria de la que tratan de salir. Y tampoco puede ponerse en duda que la satisfacción de esta necesidad constituye un instrumento vigoroso y esencial para capacitar y habilitar mejor a la clase obrera en el cumplimiento de su misión histórica.

Pero esta «necesidad metafísica» no tiene en absoluto raíces metafísicas, y no puede tampoco ser satisfecha en lo más mínimo con el preparado de una nueva filosofía, aunque más no fuera a partir de los sucedáneos más nobles ypreciados de las filosofías pasadas. Esta «necesidad metafísica» solo tiene raíces enteramente históricas, de las que se nutre y con las que muere. Estas raíces constituyen, por una parte, la «materia metafísica» con la que sofocan las mentes de los hijos de los proletarios ya en la escuela elemental bajo la forma brutal y bárbara de versículos bíblicos y libros de cánticos, y por otra parte, la forma inanimada de la producción masiva moderna, el trabajo mecanizado, que en su incesante monotonía deja en libertad al espíritu del obrero y lo mueve a filosofar, de ese modo, acerca del sin sentido de esta existencia que, como le ha sido inculcado desde su más temprana niñez, él concibe como obra de poderes sobrenaturales.

Un aporte altamente instructivo respecto de este problema lo proporciona una pequeña colección de cartas de obreros, que fuera publicada bajo el título *Aus der Tiefe [Desde las profundidades]* (Morgenverlag, Berlín, 1909). Reproducimos algunas muestras de las cartas de un minero que ha emergido de las más recónditas profundidades del proletariado: «Quiero liberarme del dualismo que reclama dictatorialmente, liberarme del servilismo. Mi filosofía es la autocracia del espíritu... ¿Es esto civilización, que el espíritu perezca en la atrocidad física? ¿Es esto humanidad, que el alma muera de inanición? ¿Que el impulso ávido de belleza y de fuerza languidezca de sed? ¡A vosotros os exijo remedio! ¡El arado, el cincel, para el puño nervudo, pero este puño pertenece a un hombre, no lo olvidéis! ¡La pluma, la lira, el telescopio, pertenecen al ciclo del espíritu, no se los neguéis! Pues amarga es la venganza de la fuerza sojuzgada... El pensamiento constituye, en mis circunstancias, un factor del padecimiento, pues es el pensamiento, precisamente, el que me revela mi miseria y mi infelicidad. Si la mirada de mi espíritu estuviera aún velada por el paño de la ignorancia, en verdad que mi corazón no sentiría ni la mitad del dolor del sufrimiento terreno... He sido absorbido por completo por la idea marxista de que es precisamente la miseria económica la que constituye el fundamento de la degeneración tanto del cuerpo como del alma del pueblo, y que solo una vida medianamente libre de cuidados permite madurar al hombre como persona íntegra. ¿De dónde, si no, proviene el hecho de que hasta ahora

solo aquel que tiene asegurada su vida material formal, no digo de manera absoluta, pero sí, de preferencia, el círculo de la élite artística? ¡Mientras que cuántos talentos valiosos se pudren bajo el peso brutal de la calamidad económica, o mejor dicho, quedan como cadáveres embrionarios! El hombre es material, materia, también su espíritu solo es composición material, y cuando el alimento físico solo puede obtenerse penosamente por una fuerza extrema que lo absorbe todo, cesa el elemento vivificante del alma, el elemento que la fecunda. Es natural que este hombre sea absorbido por completo en la lucha por los problemas ordinarios del estómago, y considerado desde este punto de vista es y sigue siendo un animal para quien la personalidad espiritual es una farsa. Aquí yace la enorme y deshonrosa culpa cardinal de la actual humanidad de señores». Estas palabras bastan como muestra, por más que resulte tentador reproducir páginas enteras de estas confesiones de los obreros acerca de sus «necesidades metafísicas».

Se percibe aquí que el trabajador moderno, por más que —gracias a nuestra maravillosa escuela elemental— no sepa escribir en forma correcta, ni ortográfica ni gramaticalmente, ha entendido sin embargo muy bien al viejo Kant. Sabe filosofar, pero no quiere saber nada de una filosofía ni del «dualismo» del idealismo filosófico, ni del «problema ordinario del estómago» del materialismo filosófico. Ha sido «absorbido totalmente» por la «idea marxista», esto es, por el materialismo histórico, quien tiene la posibilidad efectiva de satisfacer por completo su «necesidad metafísica», no a través de una nueva filosofía, sino a través de una historia de la filosofía escrita de acuerdo con el método materialista histórico.

En cierto sentido, no sería demasiado difícil escribirla, pues, como bien afirmara Schopenhauer, toda la filosofía, hasta nuestros días, se mueve en tomo de unas pocas ideas fundamentales, que siempre vuelven a aparecer. Pero exponer cómo es que vuelven a aparecer, por qué razones, bajo qué formas y circunstancias, requeriría un armazón científico tanto mayor. De ahí que no podamos contar con ella de un día para el otro. Pero con tanta mayor razón deberíamos cuidarnos de transportar las especulaciones y los juegos filosóficos a la lucha proletaria de clases, pues esta, en él oscuro impulso de su «necesidad metafísica», tiene mucho más conciencia del camino correcto.

*Die Neue Zeit*, año 27, 1908/9, 1, pp. 921-925.

# EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Antonio Labriola, *Zum Gedächtnis des Kommunistischen Manifestes* [*En memoria del manifiesto comunista*]. Introducción y traducción de Franz Mehring. Con un retrato del autor. Leipzig, 1909, Verlag der Leipziger Buchdruckerei A. G. 42 páginas. Precio, un marco.

Hermann Gorter, *Der historische Materialismus* [*El materialismo histórico*]. Explicado para los trabajadores. Traducción del holandés por Anna Pannekoek. Con un prefacio de Karl Kautsky. Stuttgart, 1909, Verlag von J. H. W. Dietz Nachf., 128 páginas. Precio, en rústica, setenta y cinco céntimos, encuadernado, un marco (precio para agremiados, cincuenta céntimos).

G. Plejánov, *Die Grundprobleme des Marxismus* [*Los problemas fundamentales del marxismo*]. Traducción autorizada por M. Nachimson. Stuttgart, Verlag de J. H. W. Dietz Nachf., 112 páginas. Precio en rústica, setenta y cinco céntimos, encuadernado, un marco (precio para agremiados, cincuenta céntimos).

Estos tres escritos tienen en común el hecho de que —pese a que solo uno de ellos lo expresa ya en el título—, constituyen exposiciones breves y ceñidas del materialismo histórico, o más exactamente, del método materialista histórico. Todos ellos están templados en una misma clave y animados por el mismo espíritu, pero también se diferencian, no solamente por el hecho de que cada uno de los autores pertenece a una nación distinta, sino también porque cada uno tiene su propia individualidad y percibe las cosas con sus propios ojos. Es un concierto a varias voces que resuena en total armonía, una contrapartida convincente frente a la monótona cantilena del «patrón mecánico» que supuestamente habría de ser el materialismo histórico.

## I

El trabajo de Labriola es el más antiguo de los tres; fue compuesto ya en el año 1895, en conmemoración del quincuagésimo aniversario del *Manifiesto Comunista*, que en aquel entonces se anunciaba para dentro de tres años. Pero no es, ni mucho menos, un escrito de circunstancias, por más que el autor, aparentemente, lo calificara así al afirmar que no pretendía hacer ni un análisis, ni un comentario de este histórico documento. Sin embargo, en la medida en que expone la génesis del *Manifiesto*, y en que a la vez introduce en la esfera de sus consideraciones los efectos que tuvo, proporciona tanto un análisis como un comentario. Como introducción transparente y de fácil comprensión al mundo conceptual del *Manifiesto*, el trabajo de Labriola cons-

tituye un excelente complemento al escrito de Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*.

Este valor objetivo del trabajo me impulsó, en primer lugar, a traducirlo, a lo que se sumó el deseo de incorporar también a la literatura partidaria alemana un trabajo de ese hombre que sobrevivirá en los anales del socialismo internacional como uno de los mejores continuadores de la obra de Marx y Engels. Junto a Paul Lafargue, a quien tenemos la suerte de ver aún creando activamente, Labriola ha adquirido los mayores méritos por haber derribado las barreras trazadas a la difusión del socialismo internacional por las diferencias en las formas tradicionales del pensamiento y de la lengua entre el pueblo alemán y las naciones románicas.

Nadie tuvo más clara conciencia de la dificultad de esta tarea que Labriola mismo, precisamente porque él, a quien también los periódicos burgueses ensalzaron, a su muerte, como él «mediador más ferviente y conocedor de la vida intelectual alemana en Italia», era el más apto para resolverla. Labriola deseaba que la dilucidación de las obras de Marx y Engels quedara a cargo de los alemanes; aun cuando Marx y Engels habrían sido también espíritus universales, la forma de su pensamiento, la marcha de su producción, la organización de su modo de ver. su formación científica y su filosofía, habría sido empero el fruto y el resultado de la cultura alemana. Labriola consideraba poco menos que imposible incluso la mera traducción de sus obras a las lenguas románicas; lo que en el alemán se presenta con plena fuerza y claridad, en el italiano, por ejemplo, aparecía frío, carente de relieve, y a veces hasta como puro galimatías. También Engels habló ocasionalmente de la «pérdida de nivel» que habría padecido el primer tomo de *El Capital* en la versión francesa, por más que esta haya sido revisada por el propio Marx. El que la verdadera dificultad descansa aún más en las diferencias en las formas de pensamiento y no en las formas lingüísticas, se ve confirmado por el hecho de que los tomos segundo y tercero de *El Capital* fueron traducidos al francés por un alemán, el camarada Julian Borchardt.

Pero nada sería más insensato que deducir de aquí una superioridad de la cultura alemana sobre la cultura de las naciones románicas. En el siglo XVI, la cultura alemana creció apoyada en la cultura italiana, en el siglo XVIII, en la cultura francesa. Aun cuando se considere a Lessing como el creador de nuestra prosa moderna, lo cierto es que sus maestros fueron Diderot y Voltaire. Fueron las circunstancias más funestas las que forzaron a la cultura alemana a buscar un último refugio en formas lingüísticas y de pensamiento divorciadas por un profundo abismo de las formas de pensamiento y de la lengua de las naciones románicas. Una vez superado este abismo, los alemanes pueden aprender de franceses e italianos, tanto como estos, a su vez, de los alemanes. Lessing ya había admirado en los pensadores franceses la manera en que ellos mantenían siempre el sentido estético, sin hacer gala jamás de su erudición, y si se compara un trabajo de Labriola o de Lafargue con trabajos de socialistas alemanes sobre tópicos semejantes, uno se ve tentado, en ocasiones, a invertir la frase de Labriola: allá, claridad y vigor, aquí, aparentemente, puro galimatías.

Desde este punto de vista me parece sumamente útil poner al alcance de los camaradas alemanes trabajos como el escrito de Labriola. Se trata, esencialmente, de un ensayo acerca del materialismo histórico; con sobrada razón afirma Labriola que «el nervio, la esencia, el carácter decisivo del *Manifiesto Comunista*, está íntegramente contenido en la nueva concepción de la historia que lo anima. Gracias a esta concepción, el comunismo dejó de ser una esperanza, un anhelo, un recuerdo, una conjetura, un escape, encontrando por primera vez una expresión adecuada en la conciencia de su necesidad, esto es, en la conciencia de que este constituye el término o la solución de las actuales luchas de clases». Labriola penetró plenamente en el materialismo histórico tal como fuera desarrollado por Marx y Engels, pero lo reproduce como pensador autónomo.

De esa manera su trabajo puede, en mi opinión, contribuir a ligar más estrechamente los lazos del socialismo internacional.

## II

Al ensayo de Gorter hay que aplicarle un metro distinto, si se le quiere hacer justicia. Este, como ya lo anuncia en su título, pretende explicar el materialismo histórico a las masas obreras, e intenta lograr este objetivo exponiendo una serie de ejemplos de fácil comprensión, que no presuponen conocimientos históricos especiales, acerca de la dependencia de las ciencias, de los inventos, del derecho, de la política, la costumbre y la moralidad, de la religión y la filosofía, del arte, respecto del modo de producción económica.

La necesidad de esta tarea resulta palmaria, pero no lo es menos la dificultad para resolverla. Pues la historiografía constituye el material del materialismo histórico, y aparece como una contradicción en sí misma pretender explicar un método de investigación histórica sin presuponer conocimientos históricos. Pero en realidad, por más pobres que sean sus conocimientos históricos, los trabajadores conocen, sin embargo, situaciones históricas, y por ende, las más importantes, a saber, la situación histórica en la que ellos mismos viven, e indudablemente resulta posible mostrar en esta el materialismo histórico, aunque en modo alguno de manera exhaustiva. Pues la situación histórica en la que viven los trabajadores modernos no es, ella misma, más que el producto de un desarrollo histórico que no puede ser comprendido sin conocimientos históricos. Por lo tanto, cabe preguntarse si no resultaría más fácil para los trabajadores comprender la concepción materialista de la historia a través de la exposición de un determinado período de la historia, donde pudieran percibir el método en la materia misma, que no a través de la forma discursiva y propagandística elegida por nuestro camarada holandés. Tomemos como ejemplo *La guerra de campesinos en Alemania* de Engels; un trabajador que lea este trabajo con atención comprenderá mucho mejor el materialismo histórico, y principalmente la conexión de los problemas económicos con los religiosos, que a través de la exposición del camarada Gorter, quien, en el capítulo sobre religión y filosofía explica que con el surgimiento de la moderna producción capitalista de mercancías surge también la religión

protestante, la autoconciencia burguesa. Así como el burgués es individualista, es individualista su religión; su Dios ha caído en la misma soledad que aquel, afirma Gorter.

Así pues, en este capítulo, el opúsculo presupone conocimientos históricos considerables, no solo para su comprensión, sino ante todo, para no caer en radicales equívocos. Para mostrar de qué manera la imagen de Dios se hace cada vez más solitaria, se espiritualiza cada vez más, como reflejo del hombre individualista burgués, el camarada Gorter afirma que para los grandes filósofos del siglo XVII, Descartes, Spinoza, Leibniz, Dios se ha convertido en una entidad colosal que lo abarca todo, fuera de la cual no hay nada. Para Spinoza, Dios habría sido un cuerpo gigantesco dotado de un alma omnicomprendiva fuera de la cual nada hay, un dios que se movería y pensaría libremente, sin interrupción. Dejando de lado lo que se conoce de Descartes, de Leibniz, de Spinoza, trátase de formarse una idea de tales filósofos a partir de esas frases, y tendrá que admitirse que de esta manera resultará imposible dilucidar el materialismo histórico ante los trabajadores.

Sin embargo, la justicia impone reconocer que este capítulo sobre religión y filosofía, y acaso también el capítulo sobre arte, que por otra parte no alcanza a llenar una página impresa, constituyen las partes más discutibles del trabajo, y que si el autor no ha podido satisfacer totalmente su cometido en ellos, este fracaso no debe ser atribuido tanto a sus posibilidades como al asunto mismo. En los restantes capítulos ha sabido, por lo general, cumplir con gran habilidad su cometido, tal como sé lo había propuesto.

El trabajo de Gorter puede ser recomendado desde todo punto de vista a los trabajadores que busquen una primera orientación general respecto a la importancia del materialismo histórico; podrán encontrar en él copiosos incentivos.

### III

El trabajo de Plejánov apareció por primera vez en una publicación rusa; como lo destaca el traductor en su prólogo, se trata de un escrito polémico dirigido contra distintas orientaciones de la vida intelectual rusa, de lo que resulta que considera con mayor detenimiento ciertos problemas de mayor interés para el lector ruso que para el alemán, mientras que otros problemas, de mayor interés para el lector alemán que para el ruso, son tratados más someramente.

Sin embargo, no por ello queda menoscabado esencialmente el valor del trabajo. Este constituye un compendio extraordinariamente instructivo del materialismo histórico, en cuya literatura ocupará un lugar duradero. Provoca asombro el portentoso material que nuestro camarada ruso ha sabido sintetizar luminosamente en el espacio de apenas cien apretadas páginas impresas, gracias a su extensa erudición en lo que hace a la literatura de todas las culturas y gracias a su concentrada capacidad intelectual, lo que le permitió exponer la incontenible marcha triunfal del materialismo histórico. Es indudable que el trabajo de Plejánov no resulta de fácil lectura como el escrito de

Gorter o, en cierto sentido, como el del propio Labriola, pero vale la pena estudiarlo a fondo.

La apretada exposición del mismo hace imposible sintetizar su contenido en unos pocos párrafos, y me conformo con detenerme en un punto cuya dilucidación se hace principalmente necesaria en la actualidad, pero que tampoco ha sido, en mi opinión, suficientemente aclarado en la exposición de Plejánov; o, como debería decir acaso más correctamente, aunque queda totalmente aclarado, puede convertirse otra vez en objeto de nuevas dudas debido a algunas frases poco afortunadas de Plejánov.

Se trata de la manía de «completar el marxismo en su aspecto filosófico», la misma manía que he combatido hace algunos meses en este mismo lugar. De manera totalmente independiente —pues cuando Plejánov componía su escrito para la publicación rusa no podía conocer mi escrito, que aún no había sido compuesto; por mi parte, al escribir mi trabajo nada sabía de su ensayo, dado mi desconocimiento de la lengua rusa— llegamos al mismo resultado. Marx y Engels permanecieron siempre fieles al punto de vista filosófico de Feuerbach, aunque ampliándolo y profundizándolo en la medida en que trasladaron el materialismo al ámbito de la historia; para expresarlo sin rodeos, en el ámbito de las ciencias naturales, Marx y Engels fueron materialistas mecanicistas, así como en el ámbito de las ciencias sociales fueron materialistas históricos [96]. Con todo, Plejánov ha suministrado las pruebas de ello de manera mucho más minuciosa que yo, y a decir verdad, tan a conciencia, que no vale la pena ya hablar de ello.

El materialismo de Feuerbach se retrotrae, en última instancia, a Spinoza, el primero entre los filósofos modernos que sustentó la unidad de pensamiento y ser y la legalidad de todo acontecer, aun cuando solo desde un punto de vista teológico, o —para no herir la susceptibilidad del camarada Stern— bajo una forma teológica. En las historias de la filosofía corrientes se suelen mencionar como antípodas de Spinoza a los materialistas franceses, por una parte, y a Leibniz y sus continuadores alemanes, por la otra. Ahora bien, Plejánov probó ya en escritos anteriores que muchos de los materialistas franceses, y precisamente los más destacados, no han sido otra cosa que spinozistas *desteologizados*, mientras que ya Lessing había afirmado que «en el fondo» Leibniz había sido «spinozista». Leibniz *volvió* a teologizar la doctrina de Spinoza de la unidad de pensamiento y ser con la «armonía preestablecida», con la suposición de que la concordancia del espíritu y la materia, del alma y del cuerpo había sido dispuesta desde un comienzo por un decreto sobrenatural, una concesión al Señor de todas las huestes que goza de gran prestigio incluso en nuestros días, solo que la «armonía preestablecida» ha cambiado su nombre por el de «paralelismo psicofísico», que suena algo así como un trabalenguas.

La afirmación de que Marx y Engels habrían abjurado del materialismo mecanicista nos recuerda, de la manera más viva, la vieja polémica acerca de si Lessing ha sido leibniziano o spinozista. Durante su juventud, Lessing fue, indudablemente, leibniziano, de modo que solo veía en Spinoza a un «hereje declarado». Posteriormente, ya maduro, abjuró de la metafísica: «El hombre fue creado para la acción, y no para las sutilizaciones». No obstante, defendió

a Leibniz frente a los representantes superficiales de la Ilustración; sin embargo, cuando Moses Mendelssohn —«prototipo de frivolidad», como lo llama Marx en cierta ocasión— descubrió, con toda genialidad, que la «armonía preestablecida» podía encontrarse ya en Spinoza, Lessing replicó con exquisita ironía —en el mismo tenor—: «Claro está que Leibniz siguió las huellas de Spinoza; pero la «armonía preestablecida» constituye su propio descubrimiento. Piénsese en dos salvajes que se contemplan por primera vez en un espejo, y que después de haber superado el primer asombro, se ponen a filosofar sobre este hecho. La imagen en el espejo sigue los mismos movimientos que el cuerpo y siguiendo idéntico orden. Por consiguiente, concluyen ambos, los movimientos del cuerpo y de la imagen deben obedecer a la misma causa. Pero no llegan a un acuerdo sobre esta causa. Uno dice: solo es *un* movimiento que se reproduce dos veces; el otro, empero, afirma: la imagen y el cuerpo se mueven, cada uno por sí mismo, pero están dispuestos de manera tal por un poder oculto, que sus movimientos coinciden». Ahora bien, Lessing consideró como superfluo exteriorizar su opinión acerca de cuál de estas posiciones era para él la correcta, y así muchas personas muy eruditas escribieron tratados muy eruditos en los que prueban que con esta metáfora habían querido pronunciarse *en favor* de Leibniz y *en contra* de Spinoza [97][98].

Volviendo a Marx, este, como se sabe, fue hegeliano en su juventud. Posteriormente, cuando hubo alcanzado su madurez, afirmó en sus tesis sobre Feuerbach, siguiendo el mismo tenor, que «el hombre había sido creado para la acción y no para las sutilizaciones». Y es por ello que siguió defendiendo siempre a Hegel frente a los exponentes superficiales de la Ilustración, y por cierto que en diversas ocasiones —en el postfacio a la segunda edición de *El Capital* y en sus cartas a Kugelmann— invocando la polémica entre Mendelssohn y Lessing acerca de Spinoza. Marx, al igual que Lessing, en sus años de madurez no se ocupó de los sistemas filosóficos; por el contrario, cuando Marx llega a hablar de la filosofía, la valora de acuerdo con la posición que ella ocupa en la vida histórica. Y en aquellas ocasiones en que se refiere de una u otra manera a la unilateralidad abstracta del materialismo mecanicista y científico natural, solo lo hace para fundamentar la necesidad del materialismo histórico, ciertamente sin detenerse en detalles en las cuestiones que resultaban evidentes, lo que no era propio de su naturaleza, como tampoco lo fue de la de Lessing. De allí concluyeron las mentes filosóficas del partido que Marx había abjurado totalmente del materialismo mecanicista.

Estos paralelos entre Lessing y Marx admiten aún algunas otras enseñanzas prácticas. Si, por otra parte, la vida de Lessing constituyó una lucha por la emancipación de la clase burguesa, ella pone de manifiesto que, aun cuando la lucha de clases agudiza la visión que permite percibir el fundamento real de la filosofía, la vuelve insensible a todas las creaciones filosóficas fantasiosas, la ofusca para percibir las; no puede discutirse que, por ejemplo Engels, en su trabajo sobre Feuerbach, ha pasado por alto las telarañas tejidas en torno a la preciosa «cosa en sí» de Kant, con su visión agudizada por los horizontes históricos.

De allí que pueda resultar alarmante que en un partido, enfrentado de manera tan absoluta a la lucha por cosas por demás concretas, surjan dudas acerca de si estas cosas son fenómenos o noúmenos, o que alguna filosofía cualquiera, a la sazón de moda, como el neolamarckismo, sea invitada a tomar asiento junto al marxismo como digno camarada en el lugar que el materialismo mecanicista debe abandonar.

Sin embargo, en la medida en que estas arremetidas filosóficas pasan sin dejar absolutamente huellas en la arena, constituyen una prueba negativa respecto del estado de salud interna del partido.

#### IV

Volvamos ahora nuevamente junto a Plejánov. En su trabajo encontramos algunos pasajes que parecen adecuarse para estimular la propaganda del neolamarckismo dentro del partido, y por más inofensiva que pueda ser esta propaganda, no sería de desear que pudiera invocar la autoridad del camarada Plejánov. Y precisamente porque tengo en gran estima esta autoridad, considero necesario discutir aquellos puntos en los que, en mi opinión, se equivoca.

Después de reseñar en la página cuarenta y dos de su trabajo la teoría de la mutación de de Vries (la doctrina de la evolución de las especies), Plejánov prosigue textualmente:

«A ello debe agregarse que en las ciencias naturales modernas, principalmente entre los *neolamarckianos*, se está difundiendo la teoría de la *materia animada*, esto es, la teoría según la cual la materia en general y la materia orgánica en particular posee siempre un cierto grado de *sensibilidad*. La teoría ha sido interpretada por algunos (así, por ejemplo, por R. H. Francé, en su singular obra, *Der Heutige Stand der Darwinschen Fragen [El estado actual de los problemas darwinistas]*, (Leipzig, 1907), como una teoría que se opone directamente al materialismo. En verdad, si es correctamente entendida, ella constituye, por el contrario, la traducción de la doctrina materialista de Feuerbach de la unidad de ser y pensar, de objeto y sujeto, a las ciencias naturales modernas. Puede pues afirmarse con certeza que Marx y Engels, quienes compartieron este punto de vista de Feuerbach, hubieran seguido con el mayor interés la citada orientación de las ciencias naturales, *la cual, indudablemente, no ha sido aún desarrollada suficientemente*».

En estas frases se hallan confundidos distintos puntos de vista que deben ser rigurosamente distinguidos. Resulta conocido que desde diez años atrás y más tiempo aún, se abre paso una vigorosa oposición a la teoría darwinista de la selección natural como principio explicativo del origen y evolución de las especies, y que esta oposición se remonta, en muchos casos, a Lamarck, quien había encontrado aquel principio explicativo en la adaptación activa de los organismos a su medio circundante. En esta polémica se trataba de controversias puramente científico-naturales que objetivamente tienen gran in-

terés, pero que desde el punto de vista de los fundamentos, representa una significación relativamente escasa. El suelo común seguía siendo el materialismo mecanicista, el cual había llevado, primero a Lamarck y luego a Darwin, a sus respectivas teorías acerca del origen de las especies, y en esta polémica en torno a los distintos principios explicativos, estos no aparecían como poniendo en juego opiniones antagónicas excluyentes. Precisamente *aquel* científico que se suele considerar como un ejemplo de darwinista unilateral, precisamente Haeckel, arrancó, hace ya cuarenta y dos años, al nombre de Lamarck de un injusto olvido, y Haeckel reconoció siempre la importancia del principio explicativo de Lamarck, aun admitiendo su insuficiencia, mientras que, a la inversa, los más celosos partidarios de Lamarck combatieron la teoría darwinista de la selección, no porque la consideraran por completo ilusoria, sino solo insuficiente. Por lo tanto, esta polémica llevaba implícita todas las condiciones de una discusión fructífera, y por cierto que Marx y Engels, si aún siguieran en vida, la hubieran seguido con el más vivo interés, así, por ejemplo, la teoría de la mutación de de Vries, la que por otra parte no hace más que quitarle un importante puntal a la teoría darwinista solo para sustituirlo por un puntal mucho más firme aún.

Ahora bien, «la materia animada» no constituye de ningún modo una peculiaridad propia de Lamarck. Por el contrario, Lamarck no solo negó un cierto grado de sensibilidad a la materia inorgánica, sino también a las plantas, en particular a las denominadas plantas sensitivas, donde la cosa se hace, por así decirlo, palmaria, como en el caso de la mimosa púdica. Por el contrario, la materia animada se remonta a Spinoza, y el camarada Plejánov lo sabe mejor que ninguno; y el camarada Stern ilustra el pensamiento de aquel de manera certera: «Resulta totalmente inexplicable que en la célula animal aparezca repentinamente la sensibilidad; por el contrario, es preciso concluir que también lo inorgánico posee una cualidad psíquica, por supuesto mínima y simple, la cual se multiplica y sublima más y más en la escala de los seres vivientes». Esta «materia animada», como lo ha probado ya Plejánov hace años, es reconocida por muchos materialistas franceses, mientras que precisamente Lamarck la niega.

Por ello y por otros motivos, los neolamarckianos, un grupo de profesores y auxiliares (Francé, Pauly, A. Wagner, J. G. Vogt y otros), que crearon hace algunos años un órgano propio con la *Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre*, adoptan su nombre con el mismo derecho con el que Sombart y otros espíritus semejantes toman el nombre de marxistas. Estos neolamarckianos rechazan totalmente la teoría darwinista; sus espíritus más selectos han llegado al extremo de denominarla una «ciencia de mesa de parroquianos» [99]. En su lugar, sacan a la luz una nueva versión de la antigua doctrina de la fuerza vital, de modo que no resulta «extraño», como opina Plejánov, sino más bien muy lógico, cuando creen poder refutar al materialismo. La doctrina que ellos sustentan pretende ser, en primer lugar, una filosofía; pero en cuanto tal, se opone manifiestamente a la filosofía de Feuerbach; aquella se agrega más bien a las dignas filosofías que nacen de la exigencia de volver a introducir en el universo al buen Dios con todo su cortejo de «entendidos conducto-

res de estados», de caballeros y santos. Ella constituye una hija desnaturalizada de Schopenhauer y una hermana legítima de Eduard von Hartmann, al que los neolamarckianos erigen encomiásticamente en glorioso emblema de la superación de la doctrina de Darwin, y en el filósofo contemporáneo más importante.

De cualquier modo, esta exótica flor en el árbol de la humanidad, vista en su reverso, demuestra por qué Marx y Engels, en lo que respecta a las ciencias naturales, se atuvieron siempre al materialismo mecanicista. Por ello examinaremos esta cuestión algo más detenidamente en el próximo número. Por hoy, solo quiero observar que ciertamente estoy lejos de responsabilizar al camarada Plejánov por esta filosofía. Ella contradice de la manera más rotunda a todo lo escrito por él. Si en estos pasajes alude a ella con beneplácito, aún cuando no sin un cierto sentimiento de sospecha, ello se explica, probablemente, por el hecho de haber escrito sus ensayos en una época en que el neolamarckismo se encontraba aún en estado embrionario, en que solo estaba surgiendo de las discusiones aún fructíferas por aquel entonces entre el darwinismo y el lamarckismo.

Pues no ha pasado un año aún desde que el señor Adolph Wagner, profesor adjunto de la Universidad de Innsbruck, ha puesto en descubierto los venturosos secretos de esta filosofía con sonora ingenuidad.

*Die Neue Zeit*, año 28, 1909/10, 2º t., pp. 545-552. |

# APÉNDICE 1

# CORRESPONDENCIA DE ENGELS CON MEHRING

## ENGELS A FRANZ MEHRING [100]

Londres, 28 de septiembre de 1892.

Estimado señor Mehring:

Kautsky me envía un fragmento de una de sus cartas con una pregunta dirigida a mí [101]. No tengo razón alguna de queja si usted piensa no poder escribirme por haber dejado sin respuesta dos de sus cartas en cierta ocasión, hace muchos años atrás. Es cierto que por aquel entonces nos hallábamos en trincheras diferentes, estaba en vigor la ley socialista [102], y ello nos imponía esta regla: el que no está con nosotros, está en contra de nosotros. Además, si mal no recuerdo, usted mismo, en una de las cartas, afirmaba que en verdad no debía esperar respuesta alguna [103]. Pero de esto hace ya mucho tiempo, desde entonces nos hemos encontrado en la misma trinchera; usted ha publicado excelentes trabajos en *Die Neue Zeit*, y nunca he mezquinado mi reconocimiento de ellos en mis cartas, por ejemplo, a Bebel. Así pues, con placer aprovecho la ocasión para responderle directamente.

En verdad, la pretensión de atribuir a los románticos prusianos de la escuela histórica el descubrimiento de la concepción materialista de la historia resulta algo novedoso para mí. Por mi parte, he leído las obras *Nachlass* [*Obras póstumas*] de Marwitz hace algunos años, y en su libro no he descubierto, sino cosas admirables en torno a la caballería y una fe incommovible en la fuerza mágica de algunos latigazos, cuando son aplicados por la nobleza a la plebe. Por lo demás, esta literatura ha permanecido para mí por entero ajena desde 1841-42 —solo me he ocupado de ella muy superficialmente— y con toda seguridad no le debo nada en absoluto en el sentido en cuestión. Marx, durante su época de Bonn y Berlín [104], llegó a conocer a la «Restauration» de Adam Müller y del señor von Haller, solo hablaba con considerable menosprecio de este remedio insustancial inflado de fraseologías, de los románticos franceses, Joseph de Maistre y Cardenal Bonald. Con todo, de haberse encontrado con pasajes como los citados por Lavergne-Peguilhen [105], ellos no habrían podido haberlo impresionado en absoluto en aquella época, en caso de entender lo que aquella gente pretendía afirmar. Marx era hegeliano en aquel entonces, y aquel pasaje constituía una herejía absoluta; de Economía no sabía nada absolutamente; por consiguiente, un término como el de «forma econó-

mica» nada podía sugerirle, y así, aun cuando hubiera conocido el pasaje en cuestión, este le hubiera entrado por una oreja y salido por la otra, sin dejar en su memoria una huella perceptible. Pero resulta dudoso que en los escritos histórico-románticos leídos por Marx entre 1837 y 1842 hayan podido encontrarse tales resonancias.

El pasaje resulta en verdad digno de atención, aun cuando me agradaría que la cita fuera verídica. No conozco la obra; verdad es que el autor me es conocido como discípulo de la «escuela histórica». El pasaje se aparta en dos puntos de la concepción moderna, primero, en cuanto deriva la producción y la distribución de la producción de la forma económica, y no a la inversa, la forma económica de la producción, y segundo, en el papel que atribuye a la «gestión adecuada» de la forma económica, que permite imaginar todas las eventualidades mientras no se perciba en el libro mismo a qué se refiere el autor.

Pero lo más inusitado es que la concepción correcta de la historia habría de encontrarse, *in abstracto*, en la misma gente que *in concreto* más ha distorsionado la historia —tanto teórica como prácticamente—. Esta gente podrá haber percibido aquí, en el feudalismo, cómo la forma del estado se desarrolla a partir de la forma económica, porque ello está aquí, por así decirlo, a la vista, de manera clara y sin disimulo. Digo *podrá*, pues, dejando de lado el pasaje arriba citado, que no ha sido verificado —usted mismo afirma que le ha sido *entregado*—, no he podido nunca descubrir otra cosa sino, por cierto, que los teóricos del feudalismo son menos abstractos que los liberales burgueses. Ahora bien, si uno de estos románticos procede luego a generalizar esta concepción de la relación entre la propagación de la cultura y la forma de estado con la forma económica dentro de la sociedad feudal, afirmándola como válida para *todas* las formas económicas y *todas* las formas de estado, ¿cómo explicar entonces la total ceguera del mismo romántico tan pronto se trata de otras formas económicas, de la forma económica burguesa y las formas de estado correspondientes a sus distintos grados de desarrollo —comuna corporativa medieval, monarquía absoluta, monarquía constitucional, república—? Ello resulta muy difícil de explicar. ¡Y la misma persona que percibe a la forma económica como la base de la organización social y estatal en su totalidad, pertenece a una escuela para la cual la monarquía absoluta de los siglos XVII y XVIII significaba una caída, una traición a la auténtica doctrina del estado!

Verdad es que también se afirma que la forma estatal procede tan ineludiblemente de la forma económica y de su *adecuada gestión* como el niño de la unión entre hombre y mujer. Teniendo en cuenta la doctrina de la escuela del autor, mundialmente conocida, no puedo sino explicar esto en el siguiente sentido: la verdadera forma económica es la feudal. Pero, puesto que la maldad de los hombres se ha conjurado en contra de ella, es preciso que «su gestión sea adecuada», de modo tal que su existencia se vea protegida y perpetuada frente a estos ataques, que la «forma estatal» siga correspondiéndole, esto es, que en lo posible, se la haga retroceder a los siglos XIII y XIV. Entonces se verían realizados a la vez el mejor de los mundos y la más bella de las teorías de la historia, y la generalización de Lavergne-Peguilhen quedaría nuevamente

reducida a su verdadero contenido: que la sociedad feudal engendra un orden estatal feudal.

Por lo demás, solo puedo figurarme que Lavergne-Peguilhen no sabía lo que escribía. Como dice el refrán, suele ocurrir que algunos animales llegan a descubrir una perla, y estos tienen nutridos representantes entre los románticos prusianos. Por otra parte, habría que hacer un parangón con sus arquetipos franceses —acaso también aquí hayan cometido un plagio—.

A usted solo puedo expresarle mi agradecimiento por haber llamado mi atención sobre este punto que desafortunadamente no puedo seguir profundizando aquí en esta oportunidad.

Sinceramente suyo,

F. ENGELS.

## ENGELS A FRANZ MEHRING EN BERLÍN [106]

Londres, 11 de abril de 1893.

Muy estimado señor Mehring:

Naturalmente que no tengo el más mínimo de los reparos en la publicación del pasaje manuscrito de mi carta del 28 de septiembre que me envía [107]. Solo quiero pedirle que introduzca la siguiente modificación en la última frase: «y la generalización de Lavergne-Peguilhen quedaría nuevamente reducida a su verdadero contenido: que la sociedad feudal engendra un orden feudal universal» [108], pues el texto originario es demasiado descuidado.

Celebro la publicación de la *Lessing-Legende* en forma separada, una obra de tal naturaleza no admite la fragmentación. Ha sido muy meritorio de su parte abrirse paso a través del caos de la historia prusiana y haber probado aquí la sucesión correcta de los hechos; la actualidad prusiana hace que esta tarea sea absolutamente necesaria, por más penosa que resulte en sí misma. No concuerdo totalmente con usted en ciertos puntos en particular, sobre todo, a veces, en la concatenación retrospectiva con las épocas anteriores, pero ello no obsta, para que su trabajo sea, con mucho, el mejor que existe sobre este período de la historia alemana.

Respetuosamente suyo,

F. ENGELS.

## ENGELS A FRANZ MEHRING EN BERLÍN

Londres, 14 de julio de 1893.

Estimado señor Mehring:

No me fue posible agradecerle antes su amable envío de la *Lessing-Legende*. No quería acusar recibo del libro con una mera nota formal sino hacer, a la vez, algunas observaciones acerca del mismo, acerca de su contenido. De ahí mi tardanza.

Comienzo por el final —con el epílogo *Über den historischen Materialismus*— en el que usted ha reunidos los hechos principales de manera insuperable y contundente para cualquier persona imparcial. Si hay algo que puedo objetar, es que usted me atribuye mayores méritos de los que me corresponden, aun si tomara en cuenta todo lo que pudiera haber percibido por mí mismo —con el tiempo—, pero que Marx, con su *coup d'oeil* [109] mucho más penetrante y su visión más amplia descubrió mucho más rápidamente. Cuando se ha tenido la suerte de trabajar durante cuarenta años con un hombre como Marx, ocurre por lo general que viviendo este, no se logra el reconocimiento que se cree merecer; pero luego que muere el más relevante, el de menor talla fácilmente es sobrevalorado —y este me parece precisamente ahora ser el caso—; será la historia la que finalmente hará justicia, y para ese entonces, felizmente, ya no estaremos con vida y nada sabremos de todo ello.

Por lo demás, solo resta un punto, el que empero, no ha sido destacado tampoco metódicamente de manera suficiente ni por Marx ni por mí, y con respecto al cual nos toca a todos por igual la misma culpa. A saber, todos hemos puesto, y hemos *debido* poner, el acento en la deducción de las representaciones políticas, jurídicas y demás representaciones ideológicas, y de las acciones mediatizadas por ellas, de los hechos económicos fundamentales. Con ello descuidamos el aspecto formal por sobre el contenido: el modo cómo se originan estas representaciones, etc. Ello sirvió de pretexto para los equívocos y a deformaciones entre los adversarios, de los que Paul Barth constituye un ejemplo acabado [110].

La ideología es un proceso que, aun cuando se opera con conciencia por el así llamado pensador, se opera con una falsa conciencia. Las verdaderas motivaciones que lo mueven permanecen desconocidas para él; de otro modo, no se trataría de un proceso ideológico. Así, pues, se imagina motivaciones falsas, esto es, aparentes. En la medida en que se trata de un proceso del pensamiento, deriva su contenido, al igual que su forma, del pensamiento puro, ya sea del propio o del de sus predecesores. Elabora el mero material del pensamiento admitido sin examen como producto del pensar; no va más allá para buscar un origen más lejano, independiente, del pensamiento; ello le resulta natural, puesto que para él toda acción, en tanto que *mediatizada* por el pensamiento, aparece también *fundada*, en última instancia, en el pensamiento.

El ideólogo histórico —histórico alude aquí simplemente y sintetizando, a lo político, lo jurídico, lo filosófico, lo teológico, en suma, a todos los ámbitos

que pertenecen a la *sociedad* y no meramente a la naturaleza—; el ideólogo histórico, pues, posee en cada ámbito científico una materia que se ha configurado de manera autónoma en el pensamiento de las generaciones pasadas y que ha experimentado un desarrollo propio, autónomo, en la mente de estas generaciones que se sucedieron unas a otras. Es cierto que hechos externos, propios de uno u otro de estos ámbitos, pueden haber influido concomitantemente sobre este desarrollo, pero estos hechos, según el supuesto tácito, son a su vez ellos mismos meros frutos de un proceso del pensamiento, y así seguimos aún permaneciendo en el ámbito del mero pensar, el que digiere los más duros hechos de manera aparentemente feliz.

Es esta apariencia de una historia autónoma de las constituciones del estado, de los sistemas jurídicos, de las representaciones ideológicas en cada ámbito particular, la que ante todo deslumbra a la mayoría. Cuando Lutero y Calvino «superan» a la religión católica oficial, cuando Hegel «supera» a Fichte y a Kant, cuando Rousseau, con su *Contrat social* republicano «supera» al Montesquieu constitucional, ello acontece como un proceso interno de la teología, de la filosofía, de las ciencias políticas, representa una etapa en la historia de estos ámbitos del pensamiento que en modo alguno salen de los mismos. Y desde que a ello se ha sumado la ilusión burguesa del carácter definitivo y eterno de la producción capitalista, la misma superación del mercantilismo por los fisiócratas y por A. Smith es considerada meramente como una victoria del pensamiento, como la comprensión correcta, por fin lograda, de las condiciones reales existentes siempre y por doquier, y no como el reflejo en el pensamiento de los cambios en los hechos económicos; si Ricardo Corazón de León y Felipe Augusto hubieran introducido el libre comercio en lugar de enredarse en las Cruzadas, nos hubiéramos evitado quinientos años de miseria e ignorancia.

Este aspecto de la cuestión, que aquí solo puede ser insinuado, fue relegado por nosotros más de lo merecido. Se trata de la vieja historia: en un principio siempre se descuida la forma a expensas del contenido. Como queda dicho, también yo, por mi parte, he incurrido en ello, y nunca me he topado con el error sino *post festum*. Así pues, no solo está lejos de mí hacerle algún reproche por ello —como el más antiguo de los condiscípulos no tengo derecho para ello, todo lo contrario— pero ni siquiera llamarle la atención sobre este punto para el futuro.

Con ello se relaciona también esta concepción necia de los ideólogos: que, en la medida en que negamos un desarrollo histórico autónomo a las distintas esferas ideológicas, les negamos también toda *eficacia histórica*. Subyace aquí la concepción corriente —contraria a la dialéctica— de causa y efecto, como dos polos rígidamente contrapuestos entre sí, el olvido total de la acción recíproca. Los señores olvidan, con frecuencia casi deliberadamente, que un momento histórico, tan pronto es puesto en el mundo por otras causas que en última instancia son causas económicas, puede reaccionar también sobre su contorno e incluso sobre las mismas causas que lo han originado. Un ejemplo de ello lo constituye Paul Barth en *Priesterstand und Religion*, página 475 de su obra. He sentido un gran placer por la manera en que usted despachara a ese

individuo superficial más allá de lo imaginable. ¡Y a este hombre lo ponen de profesor de historia en Leipzig! El viejo Wachsmuth, con toda su chatura de cráneo, era otra clase de persona, ya que poseía al menos un agudo sentido para los hechos.

Por lo demás, en lo que toca al libro, solo puedo reafirmar lo que he manifestado en reiteradas ocasiones respecto de los artículos cuando estos fueron publicados en *Die Neue Zeit*: que constituye con mucho la mejor exposición de la génesis del estado prusiano de que disponemos; se puede decir, incluso, que es la única buena que desarrolla correctamente las conexiones de manera pormenorizada en la mayoría de los casos. Deploramos únicamente que no haya podido incluir también todo el desarrollo ulterior hasta Bismarck, y abrigamos la secreta esperanza de que usted emprenda en otra ocasión el trabajo de exponer en sus conexiones el cuadro de conjunto desde la época del Príncipe Elector Federico Guillermo hasta el viejo Guillermo, ya que usted ha llevado a cabo hace tiempo los estudios preliminares y los ha poco menos que completado en sus aspectos principales. De todos modos, es necesario hacerlo antes de que el carricoche se desplome; la disolución de las leyendas monarco-patrióticas no constituye precisamente un supuesto necesario para la supresión de la monarquía, encubridora del poder de clases (ya que la república burguesa *pura* fue superada en Alemania antes de su implantación); sin embargo, representa una poderosa palanca para tales efectos.

En tal caso tendrá usted también más espacio y mayores oportunidades para exponer la historia local de Prusia como fragmento de la miseria alemana en su totalidad. Es este el punto en el que me aparto por momentos de su interpretación, a saber, en la interpretación de las condiciones preliminares al desmembramiento de Alemania y del fracaso de la revolución burguesa alemana del siglo XVI. En caso de que alcance a reelaborar la introducción histórica a mi *Bauernkrieg*, lo que espero ocurrirá el próximo invierno, podré desarrollar los puntos en cuestión [111]. No es que considere incorrectos los que usted declara, pero yo agrego otros y los ordeno de manera algo distinta.

En el estudio de la historia alemana —que evidentemente pone de manifiesto una única e ininterrumpida *Misère*— he encontrado siempre que solo la confrontación con los correspondientes períodos de Francia proporciona la verdadera piedra de toque por cuanto allí acontece precisamente lo contrario de lo que acontece entre nosotros. Allí la formación del estado nacional a partir de los *disjectis membris* [miembros dispersos] del estado feudal, precisamente cuando entre nosotros se producía la máxima decadencia. Allí, una rara lógica objetiva en el transcurso entero del proceso, entre nosotros, un vacío, una vacua incoherencia cada vez mayor. Allí el conquistador inglés medieval, con su intervención a favor de la nacionalidad provenzal y contra la francesa del norte representando la intervención extranjera; las guerras inglesas encarnan, por así decirlo, la Guerra de los Treinta Años; esta, empero, termina con la expulsión de los extranjeros y el sometimiento del sur por el norte. Se suceden luego las luchas del poder central contra el vasallo burgundio apoyado en posesiones extranjeras, y el cual juega el papel de Brandeburgo-Prusia; pero estas luchas terminan con la victoria del poder central y con

la implantación definitiva del estado nacional, precisamente en el momento en que entre nosotros se desmorona totalmente el estado nacional (si es que el «reino alemán», integrante del Sacro Imperio Romano, puede ser llamado estado nacional), y en que comienza el saqueo en gran escala del territorio alemán. Se trata para el alemán de un paralelo en alto grado humillante, pero precisamente por ello tan instructivo, y desde que nuestros trabajadores ubicaron nuevamente a Alemania en las primeras filas del movimiento histórico, nos resulta algo más tolerable soportar la ignominia de nuestro pasado.

Particularmente significativo para el desarrollo de Alemania es, asimismo, que los dos estados que finalmente se dividieron entre sí a toda la Alemania, no fuera ninguno de ellos puramente alemán sino que constituyen colonias en territorio eslavo que fuera conquistado: Austria, una colonia bávara, Brandeburgo, una colonia sajona, y que solo lograron asegurarse el poder *en* Alemania apoyándose en posesiones extranjeras, no alemanas: Austria en Hungría (para no hablar de Bohemia), Brandeburgo en Prusia. Ello no se dio en la frontera occidental, que era la más amenizada; en la frontera norte se confió a los daneses la protección de Alemania contra los daneses, y en el sur era tan poco lo que había para proteger que los guardias fronterizos, los suizos, pudieron ellos mismos desligarse de Alemania.

Pero estoy cayendo en toda clase de divagaciones; que este palabrerío le sirva al menos de prueba de cuán incitante ha sido su obra para mí.

Nuevamente, mi sincero agradecimiento y saludos.

Suyo,

F. ENGELS

# APÉNDICE 2

# CARTA DE ROSA LUXEMBURG A FRANZ MEHRING

Al cumplir Mehring setenta años de vida, el 27 de febrero de 1916, Rosa Luxemburg, que fue en los años 10 y hasta su muerte, la más leal amiga y camarada de luchas, le dirigió una carta en la que con su habitual rigor y concisión de razonamiento explicitaba la importancia de la figura de Mehring en el movimiento obrero europeo. Dicha carta, que permaneció inédita por varios años, fue publicada por Eduard Fuchs en el prólogo al primer tomo de las obras completas del autor, del cual era su testamentario y editor. En español se publicó como apéndice de la edición española de la biografía de Marx (Franz Mehring, *Carlos Marx. El fundador del socialismo científico*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1965, 3ª edición, pp. 422-423). Hemos utilizado con pequeños cambios dicha versión española, realizada por Wenceslao Roces.

Mi venerado amigo: Tiene usted que permitirme que reproduzca aquí las pocas palabras en las que he intentado decirle verbalmente por qué su personalidad y su obra me son y seguirán siendo siempre tan caras. Desde hace muchos años, ocupa usted cerca de nosotros, por derecho propio, un puesto que nadie le puede disputar: el de representante de la auténtica cultura del siglo en todo su brillo y esplendor. Y si según Marx y Engels el proletariado alemán es el heredero histórico de la filosofía alemana clásica, usted es el albacea de esa herencia. Ha salvado usted del campo de la burguesía para traerlo al nuestro, al campo de los socialmente desheredados, todos los tesoros que aún guardaba la cultura en otro tiempo espiritual de la burguesía. Sus libros y sus artículos han familiarizado íntimamente al proletariado alemán, no solo con la filosofía alemana clásica, sino también con los poetas clásicos, no solo con Kant y Hegel, sino también con Lessing, Schiller y Goethe. Con cada trazo de su pluma maravillosa, ha enseñando usted a nuestros obreros que el socialismo no es, precisamente, un problema de cuchillo y tenedor, sino un movimiento de cultura, una grande y poderosa concepción del mundo. Defenderla, permanecer en su atalaya a pie firme, es la misión que usted se ha impuesto desde hace más de una generación. Cierto es que hoy —desde la espantosa bancarrota de la guerra mundial— los herederos de la filosofía clásica andan como míseros mendigos llenos de penurias. Pero las férreas leyes de la dialéctica histórica que usted ha sabido exponer ante el proletariado, día tras día, con mano maestra, harán que los mendigos, los «desharrapados» de hoy, vuelvan a erguirse y sean otra vez los luchadores fieros e indomables. Tan pronto como el espíritu del socialismo vuelva a soplar en las filas del prole-

tariado alemán, su primer movimiento será para alargar la mano hacia sus obras, hacia los frutos de la labor de su vida, cuyo valor es imperecedero y en los que alienta siempre el mismo hálito de ideas fuertes y nobles. Hoy, en que las inteligencias de origen burgués nos traicionan y desertan de nosotros en manada para retomar al pesebre de los que mandan, podemos verlos marchar con una sonrisa de desprecio, y decirles: ¡Idos en buena hora! ¿Qué nos importa que os vayáis, si le hemos arrancado a la burguesía alemana lo último y lo mejor que le quedaba de espíritu, talento y carácter: a Franz Mehring?

Siempre suya, cordialmente  
ROSA LUXEMBURG.

# APÉNDICE 3

# **PREFACIO DE LOS EDITORES ALEMANES A LOS *ESCRITOS FILOSÓFICOS* DE MEHRING**

La creación literaria de Franz Mehring se ubica en primera línea en el campo histórico, histórico-literario y de actualidad política. Pero también en los trabajos filosóficos aquí reunidos ha llevado a cabo Mehring una contribución importante a la defensa y al desarrollo del marxismo. La gran mayoría de estos trabajos surgieron de su actividad como editor y en la polémica inmediata del publicista del marxismo con corrientes ideológicas opuestas. No se han dado cabida en este tomo a los capítulos o secciones relativas a temas histórico-filosóficos o filosóficos contenidos en las obras autónomas de Franz Mehring, la *Historia de la socialdemocracia alemana*, la biografía de Marx, la *Deutsche Geschichte vom Ausgange des Mittelalters* o la *Lessing-Legende*.

Entre los teóricos y publicistas marxistas de la antigua socialdemocracia alemana, Franz Mehring fue quien se ocupó con mayor detenimiento de problemas filosóficos. En su etapa premarxista, Mehring había recibido fuertes influencias filosóficas de Kant y Schiller. Pero ya con anterioridad a 1891, año en que se adhirió definitivamente al movimiento socialista obrero, había emprendido con gran seriedad la tarea de apropiarse del conjunto de la doctrina de Marx y Engels y de elaborarla de manera autónoma, de modo que bien pronto comenzó a destacarse no solamente como historiador y publicista político, sino también como marxista maduro en el terreno de las polémicas filosóficas.

Los méritos de Mehring solo pueden ser correctamente medidos cuando se consideran sus trabajos en relación a la situación histórica en que estos surgieron. Ya poco después de la muerte de Friedrich Engels —desde el verano de 1896—, Conrad Schmidt y Eduard Bernstein plantearon en la socialdemocracia alemana la exigencia de una revisión del marxismo en el campo filosófico y de un regreso a Kant. Los revisionistas combinaban su acción en particular con los trabajos de los neokantianos Hermann Cohen, Paul Natorp y Rudolf Stammler y exigían que la «fundamentación» gnoseológica y ética del marxismo se buscara en la filosofía de Emmanuel Kant.

En estas discusiones filosóficas, la meta del revisionismo era, por un lado, separar la concepción marxista de la historia del materialismo filosófico a fin de eliminar el estricto carácter científico-objetivo del marxismo y convertirlo en una «hipótesis kantiana de trabajo». Por otra parte, aspiraba a «purificar» al marxismo de su dialéctica revolucionaria para dar lugar al espíritu del «evolucionismo» reformista. Estos ataques contra el marxismo dialéctico e histó-

rico se prolongaron hasta bien entrado este siglo, principalmente por parte del neokantiano Max Adler y del machiano Friedrich Adler. El rector teórico de la socialdemocracia alemana, Karl Kautsky, que en aquel entonces era aún marxista y que polemizaba con las concepciones políticas y económicas de los revisionistas, no supo empero comprender la necesidad de hacer frente a sus ataques contra los fundamentos filosóficos del marxismo, y llegó incluso, en una carta a Plejánov, a sustentar la opinión de que la posición económica e histórica de Marx y de Engels podía llegar a ser compatibilizada en última instancia con el neokantismo.

El mérito de Mehring fue el haber asumido la lucha contra el revisionismo filosófico dentro de la socialdemocracia alemana. En sus trabajos dirigidos contra el imperio neokantiano, defendió al marxismo contra las falsificaciones idealistas, se volvió contra los intentos de una «síntesis con Kant» y contra la «complementación» del materialismo histórico a través de la gnoseología kantiana. De manera igualmente decidida se opuso a una «fundamentación» del socialismo científico a través de la ética kantiana. Sin disminuir en absoluto el extraordinario mérito intelectual de Kant, Mehring puso el acento en las limitaciones sociales e históricas de la filosofía kantiana; señaló que la incognoscible «cosa en sí» de Kant «significaba un enorme retroceso» frente al materialismo francés. Mehring ridiculizó el intento de los revisionistas neokantianos de convertir a Kant en el «padre» del socialismo científico y de fundar al socialismo sobre la ética kantiana, demostrando en sus trabajos cuán grande era el tributo que Kant había pagado precisamente en su ética a la situación reaccionaria de la Alemania de su época. En estas polémicas con los neokantianos, Mehring logró poner en descubierto el carácter reaccionario y burgués de todo el «movimiento de regreso a Kant», y probar que el neokantismo no era, «por su naturaleza objetiva, otra cosa que un intento de destruir el materialismo histórico». Verdad es que la polémica de Mehring contra los neokantianos no estaba libre de ciertos defectos, como veremos más adelante.

Mehring defendió también el materialismo filosófico contra otros adversarios, así, contra los llamados neolamarckistas, quienes pretendían volver a introducir de contrabando, a través de un vitalismo místico, la superstición que Darwin había erradicado de la biología. De la mayor significación para el movimiento obrero alemán fue la firme posición que Franz Mehring adoptó contra la filosofía irracionalista y reaccionaria de Schopenhauer y Nietzsche, caracterizando a Schopenhauer como filósofo de la burguesía atemorizada por la Revolución de 1848, y a Nietzsche, en cambio, como nuncio de la ilimitada voracidad del gran capital y de su moral de señores. Mehring puso de relieve, con toda razón, el carácter ultrarreaccionario, antidemocrático, orientado en especial contra el movimiento obrero socialista, de la filosofía de Nietzsche.

Al igual que en el ámbito de la literatura, también en el de la filosofía veía Mehring una tarea importante, a saber, la de familiarizar a la clase obrera con las tradiciones humanistas progresivas más significativas. Reconoció los dos aspectos del problema que en este punto debía resolver la ciencia marxista: por una parte, la de hacer fructíferas para la clase trabajadora todas las tradiciones progresistas, defendiendo la creación de nuestros grandes filósofos y

poetas contra las deformaciones de la burguesía reaccionaria; pero a la vez, no asumir esta herencia sin crítica alguna, ahistóricamente, a través de una simple identificación con una ideología de otra naturaleza, totalmente diversa, y con las tareas históricas de otro tipo que las de la clase trabajadora. En *Geschichte der Deutschen Sozialdemokratie* de Mehring se encuentran breves esbozos de los representantes más significativos de la filosofía clásica alemana, como así también de su *Deutschen Geschichte vom Ausgange des Mittelalters*. En este tomo solo se dieron cabida a los trabajos aparecidos separadamente, y que se ocupan en particular de Kant, Fichte y Feuerbach. Del admirable talento de Mehring de iluminar el suelo histórico y las conexiones históricas de las que surgen determinadas corrientes ideológicas y filosóficas, dan cuenta también sus trabajos acerca de los jóvenes hegelianos.

Cuando en el año 1902 Mehring publicó por primera vez una selección de importantes escritos juveniles de Marx y Engels y una parte de sus trabajos de los años 1848-1850, dio cabida, también, en el primer tomo de esta edición, a la disertación doctoral de Karl Marx. A los efectos de un prefacio objetivo, profundizó con un esmero digno de atención una materia que le era ajena, como la historia de la filosofía griega. En estas introducciones y acotaciones se destaca su sano sentido histórico, que en oposición a la historiografía filosófica burguesa dominante, le permite reconocer la posición social del idealismo platónico y el rasgo fundamentalmente reaccionario de toda filosofía idealista. Verdad es que precisamente en estos trabajos se pone de manifiesto una debilidad de Mehring, cuando se compara su exposición con las observaciones de Lenin en torno a Platón y Aristóteles. Mehring no fue capaz de reconocer la significación de estos pensadores para el desarrollo de la lógica y la dialéctica. En el prefacio a la disertación de Marx, expresa la opinión de que la postura filosófica del joven Marx en la disertación ha sido la del idealismo hegeliano, y que en ella no avanzó más allá de las concepciones de los jóvenes hegelianos. Este juicio, evidentemente, es vulnerable. Ya en aquella época Marx tenía una postura mucho más autónoma frente a la filosofía de Hegel que sus jóvenes amigos hegelianos.

La realización más significativa de Mehring en el ámbito filosófico la constituye la defensa consecuente del materialismo histórico contra numerosos adversarios y la utilización magistral de la misma en todos sus trabajos históricos, histórico-literarios y periodísticos.

Ya en ocasión de la *Lessing-Legende*, Friedrich Engels celebró el hecho de que la concepción materialista de la historia fuera utilizada por fin como lo que era, como un hilo conductor en el estudio de la historia. Como trabajo teórico especial en torno a la concepción materialista de la historia Mehring publicó en 1893, como apéndice a la *Lessing-Legende*, el escrito *Über den historischen Materialismus*. Deshizo aquí magistralmente las objeciones corrientes de los profesores burgueses y expuso de manera concluyente los pensamientos fundamentales de la teoría histórica de Marx y Engels. Todos los escritos de Franz Mehring se hallan profundamente impregnados de los principios básicos del materialismo histórico.

La razón fundamental por la cual Franz Mehring, en las polémicas ideológicas que tuvieron lugar en la socialdemocracia de la preguerra, se convirtiera ya tempranamente en uno de los mejores defensores del ala marxista contra el revisionismo, y más tarde, en uno de los conductores de la izquierda revolucionaria y cofundador del Partido Comunista Alemán, está en su esmerada elaboración de la concepción marxista de la historia. Esta certidumbre y firmeza de principios en las cuestiones fundamentales del materialismo histórico provocó su enfrentamiento a todos aquellos intentos revisionistas y oportunistas de ocultamiento de las contradicciones de clase de la sociedad capitalista, de encubrimiento del estado burgués o del parlamentarismo burgués, de sustitución de la revolución socialista por reformas dentro de los límites del capitalismo, a todos estos intentos se enfrentó con la energía de su temperamento combativo.

Los grandes méritos que logró Mehring en el ámbito filosófico a través de la decidida defensa del materialismo filosófico contra los revisionistas neokantianos, a través del desenmascaramiento de la filosofía irracional y reaccionaria de un Nietzsche, pero ante todo, a través de la brillante defensa, popularización y aplicación del materialismo histórico, no nos deben hacer perder de vista las deficiencias inherentes a sus concepciones filosóficas. Al igual que otros teóricos de la antigua socialdemocracia alemana, tampoco Mehring logró nunca avanzar hacia una comprensión total del materialismo dialéctico. Una de las razones principales fue que no supo reconocer el carácter de concepción del mundo del materialismo dialéctico e histórico. Nunca pudo superar la concepción de que Marx y Engels solo habían creado un nuevo método científico para la investigación de la sociedad, y no una filosofía autónoma, una nueva concepción del mundo.

El punto de partida de Mehring es el supuesto de que Marx y Engels opusieron siempre de manera rotunda su concepción a toda filosofía que hasta ese momento se había dado. Se remite para ello a la introducción al *Anti-Dühring* y al *Ludwig Feuerbach*, donde Engels establece que la concepción científica de la naturaleza y de la sociedad ponía fin a la filosofía tal como era concebida hasta ese momento y que a la filosofía solo le quedaba aún la doctrina de las leyes del proceso del pensar, la lógica y la dialéctica, como partes autónomas. Mehring supone, a partir de ello, que Engels había anunciado el fin de la filosofía en general; deja simplemente a un lado aquello que «sigue subsistiendo aún de manera autónoma», y no reconoce que en este pasaje, Engels solo pretende delimitar al materialismo dialéctico de acuerdo con su naturaleza y su objeto, frente a toda la filosofía que ha existido hasta entonces, para hacer destacar su carácter creador y científico.

Así, el lector, en los trabajos aquí reunidos volverá a encontrar una y otra vez la concepción de Mehring, según la cual *ambos*, tanto Marx como Engels, habrían pretendido poner fin a la filosofía; el materialismo histórico no sería más que «un método histórico»; el afán de los trabajadores por alcanzar la claridad en torno a las cuestiones filosóficas «no podría ser satisfecho a través de una nueva filosofía», a través de una concepción general y cerrada del mundo, sino únicamente «sobre la base de la historia de la filosofía escrita sobre la

base del método materialista de la historia». Una y otra vez se vuelve Mehring contra los «devaneos filosóficos» y explica que Marx y Engels no expusieron su método científico más que en «la materia histórica» y que su meta no fue la «elaboración objetiva y científica de una imagen unitaria del mundo».

Mehring compartía en este punto un error ampliamente difundido entre los teóricos y publicistas de la antigua socialdemocracia alemana. No reconoció que la doctrina del marxismo en su totalidad y también la concepción marxista de la historia hubieran sido imposibles sin un nuevo fundamento teórico-metódico, propio y cerrado, a saber, precisamente la concepción del mundo del materialismo dialéctico, la *concepción totalizadora* dialéctico-materialista de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Con su concepción de que el materialismo histórico (Mehring, significativamente, no aplica casi en ningún lugar el término materialismo dialéctico) no es más que un método para la investigación de la historia, y con la interpretación errada del pasaje de Engels acerca del fin de la filosofía tal como era entendida hasta ese momento, Mehring no comprendió que Marx y Engels postulaban su propia concepción científica del mundo en reemplazo de la antigua «ciencia especulativa de las ciencias», en reemplazo de los sistemas filosóficos definitivos y cerrados; en esta concepción científica del mundo no desembocan ya las restantes ciencias, sino que encuentran en ella su fundamento teórico-metódico.

Este error de Mehring le dificultó la defensa del materialismo filosófico y de los fundamentos materialistas del marxismo que él se había planteado como meta con toda lealtad. Así, su rechazo de los neokantianos en las cuestiones gnoseológicas no se halla libre de oscilaciones, las que delatan una cierta inseguridad en este ámbito. En tanto que en algunos de sus trabajos en torno a Kant reconoce correctamente que la incognoscibilidad de la cosa en sí constituye el «Alfa y el Omega de la teoría gnoseológica kantiana», sostiene en su trabajo *Kant, Dietzgen, Mach und der historische Materialismus* [112] que Engels habría cometido una injusticia con Kant, al haber intentado liquidar la teoría del conocimiento de este como una «extravagancia filosófica». Mehring pasó por alto el hecho de que este severo juicio de Engels no estaba dirigido a la suposición de la «cosa en sí», de los objetos que existen independientemente de nuestras representaciones, sino contra la suposición de su *incognoscibilidad*; estaba dirigido contra el abismo infranqueable que Kant había erigido entre el fenómeno y la cosa en sí, entre la realidad objetiva y el conocimiento humano. Esta idea kantiana del «trascendentalismo» era lo que Engels había calificado de «extravagancia filosófica» y Lenin, de manera no menos despreciativa, de «idea estrambótica de los agnósticos e idealistas».

Del punto de vista errado de que Marx habría creado una nueva concepción de la historia, aunque no una nueva concepción del mundo, surgió otro error de Mehring, referido a la *naturaleza*; Marx y Engels, a lo largo de su vida, se habrían mantenido en la postura del materialismo mecanicista, habrían sido materialistas mecanicistas en el ámbito de las ciencias naturales. En su polémica contra los neokantianos, Mehring partió de la intención correcta de defender las concepciones *materialistas* fundamentales del marxismo y de acentuar su vínculo con el materialismo científico natural. No percibió que

no solamente cometía una injusticia con Marx y Engels cuando equiparaba simplemente la concepción de la naturaleza de estos con la del materialismo mecanicista, sino que él mismo renunciaba al arma más aguda en la defensa del marxismo: a la *dialéctica* materialista. En esta identificación errada de la concepción dialéctica de la naturaleza del marxismo con el materialismo mecanicista se pone de manifiesto una comprensión defectuosa de Mehring respecto de la dialéctica como ciencia de las leyes generales del movimiento en la naturaleza y en la sociedad.

Aquí descansa, en efecto, otra deficiencia importante de las concepciones filosóficas de nuestro autor. Mehring había reconocido sin duda alguna la significación decisiva del método dialéctico en la doctrina de Marx y Engels; sabía que dicho método constituía un arma insustituible para el historiador marxista, y con frecuencia aplicó la dialéctica materialista en sus propios trabajos de manera magistral. Pero su aversión contra los «devaneos filosóficos» lo indujo, con todo, a subestimar la significación de la dialéctica materialista como ciencia. Tampoco supo comprender en toda su profundidad la revolución cualitativa que Marx y Engels habían provocado en relación a la dialéctica hegeliana.

La memorable obra de Marx y Engels constituye para él «la aplicación acabada del principio», pero no la fundamentación de un principio esencialmente nuevo. Con ello Mehring no supo concebir sino *por grado*, pero no *por principio*, la diferencia entre el marxismo y sus fuentes ideológicas. En la «inversión» de la dialéctica hegeliana vio más un único acto genial del pensamiento que todo el proceso de la polémica crítica de Marx y Engels con las doctrinas filosóficas de Hegel y Feuerbach, con la economía política burguesa, con el socialismo utópico, con las luchas de clase de su época; polémicas críticas que condujeron al «hallazgo» de la dialéctica objetiva en los hechos empíricos, y que tuvo como resultado un método fundamentalmente nuevo, opuesto al método hegeliano.

Contradictoria es también la concepción de Mehring en torno a la relación del partido obrero marxista con la religión. Es cierto que se opone enérgicamente contra todo abuso de la religión para fines políticos y contra todos los intentos de practicar propaganda religiosa dentro de la socialdemocracia, bajo cualquier pretexto. Combate el uso impropio de la frase «de la religión como cosa privada», la introducción por contrabando de aspiraciones religiosas en la lucha por la liberación de la clase trabajadora. Con todo, no logra liberarse de la concepción predominante en la socialdemocracia de que la religión constituye un «asunto privado» para el partido de la clase trabajadora, y no como había afirmado Engels, solo «frente al estado». Verdad es que Mehring corrigió en cierto grado su concepción bajo el efecto del «movimiento separatista de la Iglesia» que tomó incremento entre los trabajadores a fines del año 1913.

Sin duda alguna que estos defectos en los trabajos filosóficos de Mehring no logran ocultar sus méritos en este ámbito. Además, no se trata aquí de debilidades individuales sino de equívocos relacionados con todo el nivel de

la teoría marxista en la antigua socialdemocracia alemana e incluso en su izquierda.

Los trabajos filosóficos de Mehring, que en su época tuvieron una gran significación en la lucha por la defensa del marxismo y de sus fundamentos materialistas, brindan también muchos estímulos y enseñanzas al lector actual.

# NOTAS

[1] V. I. Lenin (*Obras completas*, Buenos Aires, editorial Cartago, 1962, t. XII, p. 185).

[2] Pueden verse algunos de esos trabajos en el libro que hemos editado sobre la influencia de Clausewitz en el pensamiento socialista: «Clausewitz en el pensamiento socialista», Ediciones Uno en Dos, 2ª ed, 2023.

[3] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. En Cuadernos de Pasado y Presente, n.º 59, pp. 55-56.

[4] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, p. 55.

[5] Para no ser injustos, señalemos expresamente que historiadores burgueses aislados tratan de adoptar una posición más imparcial frente a la teoría materialista de la historia. Así, los *Anales de Historia*, publicados por Jastrow, registran, en sus informes de 1885, el segundo tomo de *El Capital* como una obra muy importante precisamente también para la ciencia histórica, y en la *Historische Zeitschrift*, 68, p. 450, en una crítica, Paul Hinneberg dice «que trabajos como *La sociedad primitiva* de Morgan y el *Derecho Materno* de Bachofen llaman ya en forma perceptible a las puertas de la ciencia». Sin embargo, sobre este tema, el redactor Max Lehmann, catedrático de historia en Leipzig hace esta ingeniosa observación: «Lamentamos que aquí y allá un colega oiga este llamado; sobre todo al señor Morgan lo dejamos afuera. Que provea a los señores Engels y Bebel con la porción de presunto saber de la que no creen poder prescindir para fundamentar sus fantasías». Hasta donde estamos informados, esta es la única mención que se ha hecho del materialismo histórico en los más de setenta tomos de la *Historische Zeitschrift*, el órgano principal de la historia burguesa.

[6] Karl Marx, Prólogo a *Contribución a la crítica de la economía política*. En Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*, Ediciones Uno en Dos, 2ª ed, 2022.

[7] Marx y Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*. En *Obras escogidas*, Moscú, s/f., t. I, pp. 21-22.

[8] *Ibid.*, p. 43.

[9] *Sozialdemokrat*, de Zúrich, del 22 de marzo de 1883.

[10] Friedrich Engels, *Discurso ante la tumba de Marx*. En Marx y Engels, *Obras escogidas*, t. II, p. 174.

[11] Lavergne-Peguilhaen, *Die Bewegungs und Produktionsgesetze*, 225.

[12] Marx y Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, en *op. cit.*, p. 44.

[13] Engels a Franz Mehring, 28 de septiembre de 1892. En *Ausgewählte Briefe*, Dietz Verlag, Berlín, 1953, pp. 541-543. Incluimos esta carta en el apéndice de la presente edición.

[14] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach...* cit., p. 38.

[15] Hellwald, *Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung*, p. 688, 689 ss.

[16] Los sociólogos burgueses como Herbert Spencer afirman, como se sabe, con toda seriedad que el hombre es, de hecho, una criatura aislada de la naturaleza; ellos hablan de sus «actos aislados en su estado primitivo». Pero en este caso no se trata de otra cosa «que de una nueva versión darwinista, adornada, de la teoría del contrato social que los ideólogos de la burguesía en ascenso de los siglos XVII y XVIII, desde Hobbes a Rousseau, trasladaron de la formación del estado moderno y de los contratos establecidos entre señores feudales y las ciudades para dominar la anar-

quía feudal, a la formación de las sociedades humanas. Véase Kautsky, «Die sozialen Triebe in der Menschheit». *Die Neue Zeit*, 2, p. 13 ss.

[17] *Vorwärts* del 5 de octubre, 1890.

[18] Adolph Wagner, «Das neue sozialdemokratische Programm», p. 9. En *Die Neue Zeit*, X, 2, 577 ss., nos permitimos analizar algo las incongruencias del señor Wagner.

[19] Carta de Engels a Paul Ernst del 5 de junio de 1890. En Marx y Engels, *Ausgewählte Briefe*, p. 498.

[20] Kautsky, *Die Klassengegensätze von 1789*.

[21] Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, 5.

[22] Friedrich Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft* (Vorwort zur ersten Auflage), Dietz Verlag, Berlín, 1959, p. 5.

[23] Karl Marx, *El Capital*, Buenos Aires, Siglo XXI, t. I/1, pp. 19-20.

[24] Karl Marx, *Das Kapital*, tomo 1, p. 822. Segunda edición.

[25] *Ibid.*, p. 20.

[26] Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach...*, cit., p. 53.

[27] *Ibid.*, p. 53.

[28] Karl Marx, Prólogo a *Contribución a la crítica de la economía política*, cit., p. 78.

[29] Friedrich Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*. En *Obras escogidas*, cit., t. II, p. 159.

[30] Morgan, *Die Urgesellschaft [La sociedad primitiva]*, p. 16.

[31] Friedrich Engels, *Contribución al problema de la vivienda*. En *Obras escogidas*, cit., t. I, p. 593.

[32] Engels, *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, p. 92, 4ª ed.

[33] Friedrich Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. En *Obras escogidas*, cit., t. II, p. 268.

[34] Frecuentemente Mehring usa el término «ideológico» en el sentido de «idealista».

[35] Escribe Morgan, p. 26: «El alfabeto fonético fue, como otros grandes inventos, el resultado final de muchos esfuerzos consecutivos». Véase también Marx, *Kapital*, 1, p. 285: «Una historia crítica de la tecnología demostraría en qué escasa medida cualquier invento del siglo XVIII se debe a un solo individuo»\*.

\* Karl Marx, *El Capital*, t. I/2, p. 453 n.

[36] Karl Marx, *Das Kapital* 1, p. 450.

[37] Karl Marx, *El Capital*, t. I/2, p. 522 n.

[38] Delbrück, *Historische und politische Aufsätze*, p. 339 ss.

[39] Feytag, *Bilder*, 5, p. 173.

[40] Sobre este tema, consúltese los magníficos escritos de Karl Bürkli, *Ver Der wahre Winkelried, die Taktik der Urschweizer y Der Ursprung der Eidgenossenschaft aus der Markgenossenschaft und die Schlacht am Morgarten*.

[41] Tanto más bellos los enigmas que surgen de la noche, tanto más rico el mundo que abraza, tanto más ancho corre el mar en donde fluye, tanto más débil el poder ciego de la suerte. [Editor].

[42] La marmita de hierro bien querría que se le sacara de las brasas con tenazas de plata, para creerse ella misma una marmita de plata. [Editor].

[43] Citado por Friedrich Engels en su libro *El origen de la familia...* Véase *op. cit.*, p. 208 n.

[44] Paul Barth, *Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann*, p. 70 ss.

[45] *Ibid.*, p. 266.

[46] Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, tomo II, p. 89 ss.

[47] Treitschke, *Deutsche Kämpfe*, p. 516.

[48] Marx, *Das Kapital* I, p. 536.

[49] Karl Marx, *El Capital*, t. I/2, p. 623 n.

[50] Metschnikoff, *La civilisation et les grands fleuves historiques*, p. 189. Véase también la discusión crítica de esta obra hecha por Plejánov en *Die Neue Zeit*, IX, 1, p. 437 ss.

[51] Kautsky, *Thomas More und seine Utopie*, p. 41 ss.

[52] Liebknecht, *Zur orientalischen Frage*, p. 57.

[53] Además de las alusiones y explicaciones hechas por Marx a todo lo largo de *El Capital*, se puede consultar, sobre los orígenes del cristianismo a Engels, «Bruno Bauer und das Urchristentum» en *Sozialdemokrat* de Zúrich, 1882, n.º 19 y 20, y a Kautsky, «Die Entstehung des Christentums» en *Die Neue Zeit*, 3, p. 481 ss. Acerca de la iglesia medieval y las tendencias de la reforma protestante que se desarrollan a partir de aquella, consúltense los escritos de Engels sobre la guerra campesina alemana y sobre Feuerbach y, además, el escrito de Kautsky sobre Tomás Moro. Descontamos otros trabajos aparecidos en *Die Neue Zeit*, entre los cuales destacamos principalmente el de Engels, *Acerca del materialismo histórico*, 11, 1, p. 15 ss., y el opúsculo anónimo sobre *Juristen-Sozialismus*, 5, 49, ss.; por otra parte, el de Kautsky, «Die Bergarbeiter und der Bauernkrieg», 7, 298 ss., y el trabajo más reciente del mismo autor, «Zukunftsstaaten der Vergangenheit», 11, 1, 658 ss. Mencionamos también Lafargüe, «Der Mythos von Adam und Eva», 9, 2, 225 ss., y Max Beer, «Ein Beitrag zur Geschichte des Klassenkampfes im hebräischen Altertum» y Kautsky, «Die Entstehung der biblischen Urgeschichte im Kosmos», 7, p. 201 ss., para la crítica científico-materialista del Antiguo Testamento.

[54] *Ibid.*, t. I/1, p. 97.

[55] Giesebrecht, *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*, 2, p. 36.

[56] *Ibid.*

[57] «Es cuidadosamente pasado por alto e ignorado»; este es el reproche que el señor Barth le ha hecho recientemente a Engels en *Deutschen Worten*.

[58] Mehring juzgó la obra filosófica de Friedrich Albert Lange con demasiada benevolencia. Lenin acusó a Lange de haber falsificado la historia del materialismo.

[59] Dietzgen, *Das Wesen der Kopfarbeit und Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie*.

[60] Karl Marx, *Das Kapital*, I, p. 534.

[61] Karl Marx, *El Capital*, t. I/2, pp. 621-622.

[62] Gumpłowicz, *Der Rassenkampf*, p. 184. Kautsky expuso detenidamente en qué medida este trabajo tan lleno de sugerencias concuerda en cada caso con el materialismo histórico, en *Die Neue Zeit*, 1, p. 537.

[63] Mill, *Principles of Political Economy*, 1, p. 390.

[64] Kautsky, «Die Moderne Nationalität»\*, en *Die Neue Zeit*, 5, p. 392 ss. Consúltese también, en el mismo número, el artículo de Guido Hammer acerca de la descomposición de las nacionalidades modernas, 187 ss.

\* El artículo de Kautsky *La nacionalidad moderna* será publicado próximamente dentro de la colección de Cuadernos de P y P en una recopilación sistemática de textos marxistas sobre el problema nacional.

[65] Karl Marx, *Das Kapital*, I, p. 536.

[66] Karl Marx, *El Capital*, t. 1/2, pp. 622-623.

[67] Lafargue, *Der Wirtschaftliche Materialismus nach den Anschauungen von Karl Marx*, p. 32.

[68] Kennan, *Zeltleben in Sibirien*, p. 151 ss.

[69] Se alude a los escritos de Karl Kautsky, publicados en *Die Neue Zeit* de marzo-abril de 1899: «Bernstein und die materialistische Geschichtsauffassung» [Bernstein y la concepción materialista de la historia], «Bernstein und die Dialektik» [Bernstein y la dialéctica], «Bernstein über die Werttheorie und die Klassen» [Bernstein sobre la teoría del valor y de las clases], en los que critica el libro de Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* [Las premisas del socialismo y el porvenir de la socialdemocracia].

[70] Bernstein emplea este tema en el epígrafe del último capítulo de su libro *El materialismo histórico*. Bernstein explica del siguiente modo el significado de esa palabra: «Cant es una palabra inglesa que empezó a usarse en el siglo XVI para designar las monótonas cantilenas de los puritanos. En su sentido más general esta palabra designa una forma de expresión falaz, sin sentido o deliberadamente engañosa [...]». En Bernstein este epígrafe representa la contraposición de la doctrina de Kant a un marxismo dogmático y mendaz. Véase al respecto el artículo de Georgui V. Plejánov, «Cant contra Kant, o el testamento espiritual del Señor Bernstein», en *Obras escogidas*, Buenos Aires, Quetzal, 1966, t. II, pp. 319-352, en el que, como se observa, invirtió el orden de las palabras en el epígrafe de Bernstein y el título de su artículo significa «la palabrería mendaz contra Kant».

[71] Visión general. [Nota de la editorial].

[72] Véase la carta de Engels a Franz Mehring del 14 de julio de 1893 que incluimos como apéndice en el presente libro, p. 135-139.

[73] Véase Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, México, Editorial Grijalbo, p. 139.

[74] Véase en la carta de Friedrich Engels a Franz Mehring del 14 de julio de 1893, el pasaje que comienza: «Por lo demás, solo resta un punto... y termina: «Ello sirvió de pretexto...» (p. 135).

[75] *Ibid.*, p. 137.

[76] El pasaje dice, textualmente: «Y cuando los escritores socialistas asignan al proletariado este papel histórico-universal, no es ni mucho menos como la crítica crítica pretexto cree, porque consideren a los proletariados como dioses. Antes al contrario, por llegar a su máxima perfección práctica, en el proletariado desarrollado, la abstracción de toda humanidad y hasta de la *apariencia* de ella; por condensarse en las condiciones de vida del proletariado todas las condiciones de vida de la sociedad actual, agudizadas del modo más inhumano; por haberse perdido a sí mismo el hombre en el proletario, pero adquiriéndose, a cambio de ello, no solo, la conciencia teórica de esta pérdida, sino también, bajo la acción inmediata de una

penuria absolutamente imperiosa —la expresión práctica de la *necesidad*—, que ya en modo alguno es posible esquivar ni paliar, el acicate inevitable de la sublevación contra tanta inhumanidad; por todas esas razones, puede y debe el proletariado liberarse a sí mismo». (Carlos Marx y Federico Engels, *La sagrada familia*, México, Edit. Grijalbo, 1959, p. 101).

[77] Karl Marx, *Kritische Randglossen zu dem Artikel «Der König von Preussen und die Sozialreform. Von einem Preussen»* [Observaciones críticas sobre el artículo «El Rey de Prusia y la reforma social. Por un prusiano»]. En Marx/Engels, *Werke*, I, p. 409.

[78] Friedrich Engels, *Programm der blanquistischen Kommune-Flüchtlinge* [El programa de los emigrados blanquistas de la Comuna]. En *Internationales aus dem «Volksstaat»* (1871-1875), Berlín, Dietz Verlag, 1960, p. 55.

[79] Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1900, p. 160.

[80] *Pradial* (en francés *Prairial*) es el nombre del noveno mes del calendario republicano francés, el tercero de los meses de la estación primavera, que comienza el 20 o 21 de mayo y termina el 18 o 19 de junio, según el año.

[81] Karl Marx, Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*. En Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*, Ediciones Uno en Dos, 2ª edición, 2022.

[82] Karl Marx, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel*. En Carlos Marx y Federico Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, cit., pp. 4, 10, 15.

[83] *Crítica de la filosofía del derecho*.

[84] «Die Adler und die Wölfe»: alusión a los profesores de economía burgueses de ese entonces, George Adler y Julius Wolf. *Adler*: cuervo; *Wolf*: lobo. [N. del T.]

[85] Con la «voracidad sin precedentes de la renta del suelo» alude Mehring al aumento de los impuestos a los cereales realizados bajo la presión de los señores feudales.

[86] Se alude al trabajo de Marx sobre la cuestión judía. En español véase en *La sagrada familia*, cit., *Sobre la cuestión judía*, pp. 16-44.

[87] *Ibid.*, p. 21.

[88] *Ibid.*, p. 23.

[89] *Ibid.*, pp. 25-26.

[90] *Ibid.*, p. 34.

[91] *Ibid.*, p. 36.

[92] *Ibid.*, p. 38.

[93] Carlos Marx y Federico Engels, *La sagrada familia*, p. 20.

[94] Federico Engels, *Anti-Dühring*, p. 11..

[95] Karl Marx, *Der leitende Artikel in Nr. 179 der «Kölnischen Zeitung»* [El editorial del nº 179 de la «Gaceta de Colonia»]. En *Werke*, I, p. 97.

[96] Véase en apéndice el prefacio de los editores alemanes a los escritos filosóficos de Mehring.

[97] Incidentalmente, quiero recomendar al camarada Stern que preste atención a esta metáfora de Lessing, quien en su excelente trabajo sobre Spinoza acentúa demasiado la diferencia entre materialismo y spinozismo, hablando, por el contrario, en ocasiones, de un «paralelismo psicofísico» de Spinoza, apoyándose en Wundt. Wundt, en el transcurso de la primera a la segunda edición de sus *Vorlesungen über*

*die Menschen-und Tierseele* [Lecciones acerca del alma del hombre y de los animales], aparecida treinta años después, pasó de la posición de Spinoza a la posición de Leibniz, cosa que Haeckel concibe con razón como un total cambio de principios y un gran retroceso, por poco que se pueda hacer alarde de su filosofía en los demás aspectos.

[98] Textualmente, el pasaje de Lessing dice así: «Coincido con usted en que ha sido Spinoza quien condujo a Leibniz a la armonía preestablecida. Pues Spinoza fue el primero que llegó en su sistema a la posibilidad de que todas las modificaciones del cuerpo pueden producirse solo por las propias fuerzas mecánicas. A través de esta posibilidad, Leibniz descubrió su hipótesis. Pero nada más que esto; los detalles ulteriores fueron obra de su propia sagacidad [...]. Séame permitido una metáfora: dos salvajes que por primera vez contemplan su imagen en un espejo. Una vez pasada la sorpresa comienzan a filosofar sobre este fenómeno. La imagen en el espejo, afirman ambos, realiza los mismos movimientos que el cuerpo, y siguiendo el mismo orden. Por consiguiente, concluyen ambos, la secuencia de los movimientos de la imagen y la secuencia de los movimientos del cuerpo deben poder explicarse por una y la misma razón». (Gotthold, *Ephraim Lessing: Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen*. En *Gesammelte Werke*, 7, Berlín, 1956, pp. 307, 309.)

[99] «¿El darwinismo?, ¿La teoría de la selección? Es una doctrina artificial de la evolución, aun más, una doctrina artificiosa. La gran aceptación con que fue recibida, entre la masa, y precisamente por su superficialidad, nada prueba. El conductor de estado entendido mira con desprecio las exteriorizaciones de la llamada política de parroquianos y sabe apreciar en lo justo la politiquería. También existe la política de parroquianos.» A. Wagner, profesor adjunto en la Universidad de Innsbruck, *Geschichte des Lamarckismus, als Binführung in die psychobiologische Bewegung der Gegenwart*. Franckische Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, p. 115.

[100] Una parte de esta carta fue publicada por primera vez por Mehring en su *Ensayo sobre el materialismo histórico*. Véase nota 108.

[101] Los interrogantes de Franz Mehring, quien se encontraba trabajando en su ensayo sobre el materialismo histórico, concernían a problemas de la concepción materialista de la historia. Karl Kautsky había transmitido a Engels estos interrogantes el 24 de septiembre de 1892.

[102] La *Ley de Excepción contra los socialistas* fue promulgada en Alemania el 21 de octubre de 1878. En virtud de la misma quedaron prohibidas todas las organizaciones del Partido Socialdemócrata, las organizaciones obreras de masas y la prensa obrera. Fueron confiscadas las publicaciones socialistas y se sometió a represión a los socialdemócratas. Bajo la presión del movimiento obrero de masas la ley fue derogada el 1º de octubre de 1890.

[103] En sus cartas del 3 de julio de 1884 y del 16 de enero de 1885, Mehring había solicitado a Engels material para su biografía de Marx. Con esta carta comienza el verdadero intercambio epistolar entre Engels y Mehring.

[104] Desde octubre de 1835 hasta octubre de 1836, Marx estudió ciencias jurídicas en la Universidad de Bonn, y desde octubre de 1836 hasta marzo de 1841 estudió derecho, filosofía, historia, historia del arte y lenguas en la Universidad de Jena.

[105] Engels se refiere a la obra de Lavergne-Peguilhen, *Gründzuge der Gesellschaftswissenschaft. Th. 1 Die Bewegung- und Produktionsgesetze* (Königsberg, 1838), citada a menudo por Mehring en su escrito sobre el materialismo histórico. En la página 225 de la obra de Lavergne-Peguilhen se analiza la influencia de la forma económica sobre el desarrollo de la forma del estado. El pasaje citado por Engels lo cita Mehring en su ensayo.

[106] El Instituto de Marxismo anexo al CC del SED anota que no dispone del manuscrito de esta carta. Se reproduce el texto según una copia de Franz Mehring. En el margen inferior del manuscrito se encuentra la siguiente anotación de Mehring, que evidentemente no tenía nada que ver con la carta: «El calvario de Lassalle, Berlín 1887. Llevé a cabo el inventario de una vida. Se trata de una vida lo suficientemente importante, bravía, valiente, audaz y brillante como para merecerlo. El futuro habrá de darme la razón».

[107] En su ensayo *Über den historischen Materialismus*, Mehring publicó una parte de la carta de Engels del 28 de septiembre de 1892, como apéndice a la primera edición de su *Lessing-Legende*, de 1893. Como ya se ha recordado, este apéndice no fue publicado en las ediciones posteriores. Véase en el presente libro, p. XX.

[108] Mehring reprodujo esta cita de la carta de Engels del 28 de septiembre de 1892, de la siguiente manera: «Y la generalización de Lavergne-Peguilhen quedaría nuevamente reducida a su verdadero contenido: que la sociedad feudal engendra un orden estatal feudal».

[109] Literalmente «Golpe de ojo». Se podría traducir como vistazo. Se utiliza sobre todo en un contexto militar, donde el *coup d'œil* se refiere a la capacidad de discernir de un vistazo las tácticas (des)ventajas del terreno.

[110] Engels se refiere al libro de Paul Barth *Die Geschichtsphilosophie Hegel's und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. Ein kritischer Versuch*, Leipzig, 1890.

[111] Engels tenía la intención de reelaborar su libro *La guerra de campesinos en Alemania* y ampliarla con un vasto material referido a la historia de Alemania. La publicación del segundo y del tercer tomo de *El Capital*, así como de otros trabajos que no admitían postergaciones, le impidieron la realización de este proyecto suyo. Sin embargo, se han conservado esbozos y anotaciones fragmentarias de este trabajo.

[112] Véase este artículo de Mehring en Cuadernos de PyP nº 60, *La esencia del trabajo intelectual*, Córdoba, 1976.

## **AL LECTOR**

La Editorial quedará muy agradecida si le comunica su opinión de este libro que le ofrecemos, informa de erratas, problemas en la traducción, presentación o de algún aspecto técnico, así como cualquier sugerencia que pudiera tener para futuras publicaciones.

# SOBRE EL MATERIALISMO HISTÓRICO Y OTROS ENSAYOS FILOSÓFICOS

Sobre el materialismo histórico.

Un complemento.

Sociedad y estado.

La filosofía y el filosofar.

El materialismo histórico.

Apéndice

Correspondencia de Friedrich Engels y Rosa Luxemburg con Mehring.

