

ICARIA

REVISTA DE CRITICA Y CULTURA



Nº 5 — TOMO 1
JULIO 1982 — AÑO 2

Director
Emilio J. Corbière

InCI

Emilio J. Corbière

LA POLEMICA GIUDICI - ASTRADA
SOBRE LA TEORIA DEL REFLEJO

La polémica de Ernesto Giudici y Carlos Astrada acerca de la teoría del reflejo no es una discusión académica. Estos dos investigadores argentinos tratan una de las cuestiones que, en su momento, apasionaron a Marx, Engels y Lenin.

El tema en debate replantea los peligros que entraña el dogmatismo contemporáneo y el reformismo positivista. Una falsa base filosófica llevó a una interpretación errónea de la realidad que se expresó en los excesos del stalinismo. Errores que no murieron con Stalin, y que, peligrosamente, son reflatados por algunas corrientes dogmáticas contemporáneas. En tanto, la difusión de un socialismo positivista llevó a la clase trabajadora por caminos de frustración y fracasos.

Giudici y Astrada nos acercan al debate que rescatamos como un aporte genuino del pensamiento filosófico argentino. La discusión se produjo a raíz de la aparición en 1956 del libro de Astrada *Hegel y la dialéctica*. En marzo de 1957, en "Cuadernos de Cultura" (Nº 28), revista

teórica del Partido Comunista, apareció el trabajo de Ernesto Giudici, con el título: *A propósito de un libro de Carlos Astrada. La teoría del reflejo y la lógica según Lenin. Problemas actuales*. El 2 de junio del mismo año, Astrada le envió a Giudici una carta en la que contestaba el análisis realizado por el dirigente comunista. Al no reproducirse la réplica en "Cuadernos de Cultura", pese a la opinión favorable de Giudici, el filósofo a fines de ese año se dirigió a la revista "Estrategia" para su difusión. Finalmente su respuesta apareció en "Estrategia" (Nº 2), de diciembre de 1957, con el título *La teoría del reflejo... y el "reflejo" de un sectarismo masivo*.

Quedaban planteadas tres cuestiones: a) el problema del conocimiento y de la práctica en general; b) la crítica a la posición de Lenin sobre la teoría del reflejo formulada por Astrada y c) las consideraciones de Giudici sobre esa crítica.

Marx, en las *Tesis sobre Feuerbach* afirmó que el hombre real (social) no conoce primero los objetos —cosas— para transformarlos luego; no comienza tampoco por conocerse, para de inmediato conocer el mundo. Estos dos aspectos de un devenir único deben apprehenderse conjuntamente.

El materialismo mecanicista sostenía, por un lado, que las cosas existen fuera de nosotros; y por otro, sus "reflejos" en nuestras cabezas. Partiendo de la cosa aislada, desconociendo la dialéctica del conocimiento, y fundamentalmente el sentido de la práctica y de la acción humana, se confundía el pálido "reflejo", el doble de la cosa en la cabeza, con la reflexión intelectual.

La reflexión —para el marxismo, es decir para el materialismo dialéctico—, no se reduce a un pálido reflejo de las cosas, sino que se opone —en conflicto incesante— al simple reflejo. El hombre no se conecta, como en las teorías subjetivas e idealistas, con el repliegue del individuo sobre sí, con la vida interior de la "conciencia privada": se vincula indudablemente con la actividad en su conjunto con su relación en el producto y la obra, relación compleja y contradictoria.

"El hombre en su *praxis* (práctica social) titubeante y creadora —dice Henri Lefebvre— conoce las cosas al producirlas; obra sobre ellas, las transforma, y en su conocimiento "refleja" la acción práctica y el resultado —el producto— de la acción. El hombre conoce el mundo al crear su mundo humano: al crearse. Y ello a partir de datos muy pronto superados y transformados: el cuerpo, las necesidades, los órganos, la mano, el utensilio elemental (y sobre todo el utensilio productor de otros utensilios), el trabajo".

Tal es la posición del marxismo, heredero de la filosofía clásica alemana (Hegel) y del materialismo francés (del siglo XVIII), que se

eleva en el materialismo dialéctico como síntesis superior. Reencuentra así la unidad viviente del hombre, al eliminar la unilateralidad del materialismo vulgar y la del viejo idealismo que partía de una abstracción.

José Stalin insistió en lo que puede llamarse *el retardo de la conciencia*. Para Stalin el materialismo dialéctico consistía en que hay que ver la vida en movimiento y que la conciencia y el ser, la idea y la materia, eran dos formas diferentes de un fenómeno único que llevaba el nombre de naturaleza y sociedad. Para él existía lo real, la cosa, el objeto, fuera del hombre, anterior a su representación, y además existía la conciencia en general, que iba precedida por el desarrollo del aspecto material, por las condiciones exteriores.

En la línea de este "materialismo", que prescinde del hombre, se caería en una dogmatización sumaria, casi escolástica del marxismo. Y esto no sería un mero problema gnoseológico o interpretativo. Tendría funestas consecuencias políticas. Para Stalin el marxismo era un sistema acabado; lo esencial para él era que *la conciencia se retarda*. Dedujo así la tesis y la ley del retardo a partir de un esquema simplificado. El objeto se refleja, mecánicamente, en la conciencia, y de hecho no reacciona sobre el objeto.

Mientras para Marx la conciencia y el conocimiento baseaban las soluciones posibles a los problemas reales que plantean las contradicciones concretas, Stalin exageró y dogmatizó la tesis de la exterioridad de la doctrina, de las soluciones políticas y finalmente del Estado, con respecto a toda conciencia espontánea. Esa era la clave de la aplicación mecánica y antialéctica de un materialismo dogmático. Para la necesidad histórica, para resolver los problemas, no se debía buscar las soluciones en las masas humanas y en su creación histórico-social. Era necesario una intervención exterior a las masas humanas, a su iniciativa: la dirección del Estado.

Es que para Stalin el Estado no estaba condicionado por la estructura social, como lo habían sostenido Marx y Engels, sino al contrario, la estructura social era mantenida por el Estado. Stalin reemplazaba la ciencia, el papel creador de las masas humanas y el análisis de las realidades concretas por un esquema simplificado: recurría al empirismo político, al personalismo, a la fetichización del Estado y al papel de los hombres dotados del privilegio de conocer y prever. ¿No se consideraba uno de esos hombres? Reemplazó el análisis dialéctico por el celo moral y las exigencias del conocimiento objetivo por un subjetivismo moralizador. Así colocó al partido —como ideología— sobre el Estado. En ello se fundaba el culto de la personalidad.

Sin embargo, corresponde hacer una aclaración. El stalinismo, como ideología y como realización política, no se explica por cierto como un mero "error gnoseológico". Sería una explicación unilateral, parcial. Esa

concepción no marxista surgió, ante todo, de una realidad política y social determinada, durante el curso del desarrollo de la Revolución de Octubre. Sus causas son variadas, y no es el caso de analizarlas aquí. Lo que es necesario remarcar, es que la plasmación ideológica equivocada (la teoría del retardo de la conciencia) fue una justificación teórica del error político.

Pero este no fue el único dogmatismo. En el otro extremo, el socialismo positivista inspirado a fines del siglo por Eduardo Bernstein, repudiaba los aspectos hegelianos del pensamiento de Marx; específicamente, la dialéctica. Negaba el interés crítico del materialismo dialéctico, en otros términos, su sentido revolucionario. Las concepciones revisionistas de Bernstein se explicaron también por el contexto sociopolítico de la época: el período de estabilización relativa del capitalismo europeo y de desarrollo legal de los partidos socialdemócratas, especialmente el alemán.

Al abrazar un evolucionismo pacifista por el cual el capitalismo pasaría evolutivamente al socialismo, los revisionistas clásicos menospreciaron al socialismo como antítesis teórica y práctica del capitalismo, transformándolo en un movimiento meramente parlamentario y ubicado dentro del sistema. Reemplazaban la concepción crítico-dialéctica por la actitud conformista del naturalismo y del positivismo. Bernstein denominaba a la dialéctica como "el elemento más perverso de la teoría marxista, la trampa tendida ante todo pensamiento consistente". Por eso afirmaba: "Si queremos comprender al mundo tenemos que concebirlo como un complejo de objetos y procesos, ya elaborados"; "El interés clasista retrocede, el interés común adquiere más poder. Al mismo tiempo, la legislación se hace cada vez más fuerte, y regula la lucha de las fuerzas económicas, rigiendo un número cada vez mayor de dominios, abandonados antes a la guerra ciega de los intereses particulares".

En realidad Bernstein no creía en la desaparición de las contradicciones económico-sociales del capitalismo. El socialismo no era para él una sociedad distinta al capitalismo, sino un capitalismo "sin sus defectos", y esos defectos pensaba que se podrían corregir por medio de las reformas sociales realizadas por la legislación, la labor de los sindicatos y el cooperativismo. "El fin no es nada, el movimiento es todo", proclamaba Bernstein, olvidando que la reforma legal y las transformaciones sociales de tipo revolucionario, no son diversos métodos a los cuales se puede recurrir aritméticamente en la lucha social, sino que son elementos distintos en el desarrollo de la historia, que se complementan.

Negaba Bernstein la lucha de clases y la teoría de la plusvalía, a la que acusaba de estrecha y definía como una quimera abstracta. Llamó "jerga" a la dialéctica y apeló contra ella, reclamando al modo de Federico A. Lange por un Kant socialista que penetra de idealismo

y examinara críticamente los "extremos" del materialismo marxista. Creía también en la misión civilizadora del pueblo alemán y el derecho de las grandes civilizaciones a extender su cultura, incluso a los menos cultos, a desarrollar sus territorios bajo la dirección de los más avanzados.

Frente al dogmatismo de "izquierda" y el revisionismo de "derecha", la publicación de la polémica Giudici-Astrada se justifica plenamente porque ayuda a revalorar en muchos aspectos el pensamiento creador del marxismo.

Carlos Astrada, en su libro sobre la dialéctica hegeliana, señala que Engels y especialmente Lenin, habrían vuelto atrás respecto de Marx, en sus concepciones sobre la teoría del conocimiento y de la lógica. Considera que el origen del error radicaría en una concepción mecanicista de Lenin al enunciar la teoría del reflejo, en su célebre obra de 1909, *Materialismo y empiriocriticismo* (notas sobre una filosofía reaccionaria).

Giudici realiza un magnífico esfuerzo para reelaborar la teoría leninista del conocimiento, explicando que para encarar el concepto leninista de reflejo es necesario estudiarlo en dos aspectos: el reflejo en sí como hecho general y el reflejo en el proceso lógico completo del conocimiento: la contemplación viva, la abstracción teórica y la práctica. "El proceso del conocimiento —dice Giudici— va de los fenómenos a la esencia, en una profundización y ampliación constante, de lo cual surge, en nuevas diferenciaciones, el conocimiento de lo particular concreto".

¿Se equivocaba entonces Astrada? No se equivocaba cuando critica al Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*, porque ese Lenin había caído en el mecanicismo, que luego revisaría en sus *Cuadernos Filosóficos*, especialmente en sus *Glosas a la Ciencia de la Lógica de Hegel*, escrito en setiembre-diciembre de 1914.

Lenin afirma en *Materialismo y empiriocriticismo* que la teoría del reflejo es un calco, una copia aproximativa de la realidad objetiva. Años después revisaría esta concepción y al glosar el texto de Hegel dirá: "La concordancia del pensamiento con el objeto... es un proceso. El reflejo de la naturaleza en el pensamiento humano no debe ser comprendido de una forma muerta, abstracta, sin movimiento, sin contradicciones, sino en el eterno proceso del movimiento, del nacimiento de las contradicciones y de su resolución". La teoría leninista del conocimiento integrará en lo sucesivo, como uno de sus momentos, la concepción hegeliana de la "reflexión". Por eso Lenin insistirá en sus *Cuadernos*, una y otra vez, sobre todo aquello que sirva para descartar la concepción mecanicista y pasiva del reflejo: "Cuando la inteligencia —dice Lenin— aborda la cosa individual, extrae de ella una imagen;

no se trata de un acto simple, inmediato, muerto, ni de un reflejo como en un espejo, sino de un acto complejo... que incluye la posibilidad del despegue imaginativo fuera de la vida... Viceversa: es absurdo negar el papel de la imaginación, incluso en el caso de la ciencia más rigurosa".

Otras glosas de Lenin al texto hegeliano, aclaran su pensamiento. Anota como indicación: "Hegel sobre la práctica y la objetividad del conocimiento" y dice: "El conocimiento teórico debería dar el objeto en su necesidad, en sus relaciones multilaterales, en sus movimientos contradictorios, *an-und für sich* (en y para sí). Pero el concepto humano aprehende "definitivamente esa verdad objetiva del conocimiento, se apodera de ella y la domina, sólo cuando el concepto se convierte en "ser para sí" en el sentido de la práctica. O sea, que la práctica del hombre y de la humanidad es la prueba, el criterio de la objetividad del conocimiento ¿Es esa la idea de Hegel? Es necesario volver a esto". Agrega en otra glosa titulada "La práctica en la teoría del conocimiento", lo siguiente: "Alias: la conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea".

Volviendo sobre Astrada. A pesar de su acceso, ya maduro, al marxismo, nunca asumió totalmente su pasado existencialista, profundamente trabajado por el irracionalismo de Martín Heidegger. Cualquier referencia a ese pasado era para él como una bofetada. De allí que al final de su réplica se abandone a consideraciones que parcialmente juzgamos incorrectas y que no estaban a su altura intelectual y política.

En sus trabajos posteriores, Astrada tuvo muy en cuenta las observaciones y conceptos de Giudici. Puede mencionarse especialmente su obra: *Marx y Hegel (Trabajo y alienación en la "Fenomenología" y en los "Manuscritos")*, publicados por Ed. Siglo XX, Buenos Aires, 1958.

Por su parte, Giudici, en el artículo que aquí se transcribe como parte del presente volumen, sólo expresa un momento de sus trabajos filosóficos. Giudici parte desde sus primeras contribuciones escritas en la década del treinta, del hombre como objeto-sujeto frente a las cosas y desde allí estudia dialécticamente el proceso social e histórico del conocimiento, pero no se limita únicamente a éste ni a las líneas ideológicas. Su relación ser-pensamiento es dialéctica.

Por eso Giudici destaca frente al dogmatismo mecanicista imperante, el movido juego de estructura-superestructura social. Con posterioridad a la respuesta de Astrada publicó también en la revista "Cuadernos de Cultura" el trabajo *Marxismo y alienación* (Nos. 70 y 71, setiembre-diciembre de 1964). En ese nuevo aporte trató el proceso del conocimiento en la historia concreta desde el hombre primitivo. Lo hizo en polémica pública y abierta frente al marxismo dogmático. Una década después, en su obra *Alienación, marxismo y trabajo intelectual* (Editorial

Crisis, 1974, Buenos Aires), Giudici incluyó aquel trabajo como parte del libro, con lo cual incluye la relación realidad objetiva-"reflejo" en el concepto de que el hombre no es sólo "sujeto" sino objeto-sujeto. Desde éste cambia también la concepción dinámica de la realidad que el hombre crea al conocerla. Por ello, en el prólogo y en el epílogo trata del "hombre completo", desde el cual la simple relación gnósica materialismo-idealismo es, según Giudici, una de las manifestaciones metafísicas de la alienación.

Esto nos indica que lo fragmentariamente reproducido en la selección que ofrecemos a continuación, es sólo algo en ambos polemistas de un pensamiento y de una obra más completas.

Los trabajos de Giudici-Astrada, que ahora damos a conocer, sirvieron como material de discusión y debate durante las jornadas de actualización filosófica realizadas en el invierno de 1977, con el auspicio de la Fundación "Juan B. Justo" de Buenos Aires.

NUEVA SOCIEDAD

La actualidad política, social y económica latinoamericana desde una óptica distinta

Director: Karl-Ludolf Hübener

Redacción y distribución:

Edificio IASA, 6º piso Oficina 606

Plaza La Castellana

Caracas, Venezuela

SISTEMA

El nuevo pensamiento español para todo el mundo

Director: Elías Díaz

Secretario: José Félix Tezanos

Redacción y administración:

Joaquín Costa 61 - 6º

Madrid (6), España

LA TEORIA DEL REFLEJO Y LA LOGICA SEGUN LENIN

Carlos Astrada, ex director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, filósofo de larga actuación en la cátedra y en nuestros medios educacionales y autor de numerosos trabajos de gran repercusión en el país y el extranjero, ha dado a publicidad una nueva obra: *Hegel y la dialéctica*¹.

Corresponde advertir, a los fines de la franqueza de este diálogo, que el pensamiento filosófico y político de Astrada era resistido por quienes no lo compartían —y no compartíamos— desde el punto de vista materialista y militante. No entraremos a juzgar el curso de las ideas del doctor Astrada. No es nuestro propósito ser jueces de una conducta pasada o actual. Respetamos su personalidad tal cual es. Aclarado esto, comenzaremos por destacar los méritos que a nuestro juicio deben señalarse en su nuevo libro.

En primer término, por ocuparse, precisamente, y en estos momentos, de Hegel y de la dialéctica². De la figura cumbre de la filosofía clásica alemana todavía se sigue haciendo mención, por fuerza, fuera del campo materialista dialéctico, pero es evidente el intento de olvidarla desde que en su pensamiento se entronca el robusto árbol del marxismo. En el terreno idealista ha perdurado un Hegel despojado de grandeza, frecuentemente deformado. Es que el idealismo mismo ha ido degenerando de objetivo en subjetivo hasta perderse en las antinomias insolubles y angustiosas de un neokantismo que tampoco conserva la altura del gran filósofo de Königsberg; o limitarse al mero pragmatismo o a la acción por la acción misma. La lógica dialéctica no se enseña en las Universidades "occidentales" —salvo alguna excepción—, y antes de la aparición de cierto decreto Hegel ya estaba

¹ Editorial Kairós, Buenos Aires, 1955, 104 páginas.

² Al corregir este artículo es grato destacar la aparición de la *Ciencia de la Lógica*, de Hegel, traducida por primera vez al castellano por Rodolfo Mondolfo. Hasta ahora sólo teníamos en nuestro idioma la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, la primera parte de la cual, *Lógica*, es la que Hegel desarrolla, por separado, en la *Ciencia de la Lógica*.

proscrito de nuestras facultades por cripto-comunista. Sólo se mastica una lógica formal empobrecida, y cuando alguien echa mano a la dialéctica es para jactarse de habilidad en el manejo sofisticado de las palabras o en el recurso de las imágenes platónicas.

Astrada nos presenta a Hegel como es: Hegel. Hace suyo el método dialéctico, lo expone, lo recomienda con calor y, más aun, lo proyecta al marxismo y, con éste, sintiendo que un aire fresco golpea en las sienes en la dirección del viento en el mundo, termina sus páginas evocando al "Dragón" de la dialéctica y a otros "dragones", "nacidos de la misma semilla", "empeñados en abrir las puertas del futuro y acotar el ámbito para una estructuración de la humanidad, en la que el hombre, rescatado de su alienación y apatridicia, se reencuentra consigo mismo en una convivencia efectivamente humana". Es un canto a la Revolución, que no se menciona explícitamente pero que suponemos implícita en el concepto porque, cualesquiera sean sus formas y lugar, la Revolución posible hoy es una sola. Por otro lado, Astrada acaba de visitar la Unión Soviética y ahí ha podido apreciar el resultado de la aplicación práctica del materialismo dialéctico al proceso de la sociedad humana. Antes de esto debieron provocar no poco estupor sus referencias, en la cátedra, al marxismo y sus grandes nombres.

Considera Astrada que la dirección idealista neo-hegeliana —con Croce entre otros— "está hoy totalmente perimida". Critica a Heidegger, aun sin disentir todavía del todo con él, por su estatismo. Y a nosotros nos manifestó alguna vez que, hundida la actual filosofía alemana, sólo quedaba, a la filosofía, el camino del materialismo dialéctico y el marxismo.

Astrada ve todavía al marxismo a través de algunos elementos del existencialismo. Nosotros defendemos el marxismo en sus principios fundamentales cuidándolo de todo cuanto pueda desnaturalizarlo. El marxismo reconoce la importancia de la acción y aun su primacía, pero entendido esto en su unidad con la teoría de lo general y lo particular y en la síntesis de la acción empírica y la teoría que se manifiesta en la obra revolucionaria y creadora. El marxismo, como concepción del mundo y de la vida, asigna a ésta un lugar prominente pero sin por eso dejar de combatir toda "filosofía de la vida" aislada, a modo idealista, del proceso concreto de la naturaleza y la sociedad humana.

Astrada destaca en el pensamiento de Marx, en la línea de la dialéctica de Hegel despojada de su idealismo, la historicidad. La dialéctica es histórica y la historia es dialéctica. Se preocupa Astrada en señalar la continuidad dialéctica que existe —en lo que se afirma

y en lo que se niega— de Hegel a Marx. No vamos a insistir aquí en las raíces históricas del marxismo ni en la originalidad del pensamiento de Marx y Engels en la continuidad que se supera con la creación de lo nuevo. Pero, reconocida la originalidad de Marx frente a Hegel, es útil persistir sobre la relación de ambos. Es este un punto sobre el cual se ha vuelto en el campo del marxismo ante la repetida subestimación de Hegel al considerarse que Marx, una vez tomada de Hegel la dialéctica, se desentendió de éste en cuanto a la lógica y aun a la forma del pensamiento hegeliano. Y no es así, Marx mismo reconoció lo que debía a Hegel en el modo de expresión —lo ha recordado recientemente Togliatti—³ y Lenin fue preciso sobre el particular. En sus *Comentarios a la Lógica de Hegel*, Lenin afirma: “No se puede comprender completamente *El Capital*, de Marx, y particularmente el primer capítulo, si no se ha estudiado a fondo y comprendido toda la lógica de Hegel. A esto se debe que, desde medio siglo, muchísimos marxistas no hayan comprendido a Marx”.

Es que, en realidad, no puede ser comprendido el materialismo dialéctico sin la lógica y la lógica no puede ser comprendida ni expuesta fuera del proceso histórico del conocimiento. De ahí la oportunidad de libros como el de Astrada, que si por un lado nos muestran la línea que va de Hegel a Marx a través de la dialéctica, también sirven para hacernos pensar que no hay dialéctica sin lógica. El problema fundamental reside en cómo se concibe el proceso del conocimiento: o la lógica como proceso del conocimiento determina la dialéctica del ser —Hegel—, o es la historia dialéctica del ser la que determina el pensamiento lógico (Marx).

Astrada expone la lógica de Hegel, en la primera parte de su trabajo, con profundidad, severidad de estilo y belleza. Pero lo hace con la terminología hegeliana que, aun respetando la forma de exposición de Hegel, debe, en gran parte, superarse; y esto sin sacrificar los tecnicismos propios de la especialidad. Astrada procura, además, acentuar aquellos conceptos o expresiones que, como los que se refieren al ser y la nada, llegan más íntimamente a su propio modo de pensar.

En la imposibilidad de ocuparnos de todos los aspectos del libro, cuyos merecimientos reiteramos al poner fin a estos prolegómenos, pasamos a ocuparnos de un problema planteado por Astrada y que consideramos fundamental en el materialismo dialéctico y en la lógica: la teoría del reflejo.

* * *

Para precisar el carácter de la dialéctica, Astrada reproduce conceptos de Engels en el sentido que la dialéctica es la “gran idea fundamental” de “que el mundo no es aprehensible como un complejo de cosas hechas (acabadas), sino como un complejo de procesos, en los

que las cosas aparentemente estables, no menos que sus copias representativas en nuestra mente, los conceptos, experimentan una continua mutación del devenir y perecer”.

A esto comenta Astrada: “Esta afirmación de Engels contiene la formulación más sintética del principio básico del materialismo dialéctico y, también, el germen de la errónea concepción del conocimiento como copia de las cosas, como calco de la realidad externa”. “Es el dogma del realismo ingenuo mechado con materialismo científico natural, que quita al mundo, precisamente, el carácter de proceso para hacer de él una cosa (‘cosa en sí’, cognoscible), lo que de ningún modo se adviene con la dialéctica. Semejante yerro gnoseológico que, desde su acuñación por Lenin como teoría del ‘reflejo’ (en *Materialismo y Empiriocriticismo*), conserva vigencia en el *Diamat* soviético, y, aliado a un módico naturalismo, pasa, en la U.R.S.S., como ‘teoría del conocimiento del materialismo dialéctico’, está en flagrante contraste con la dialéctica marxista.”

Según esto, Engels y Lenin habrían vuelto atrás, respecto de Marx, en el proceso del conocimiento y la lógica. Astrada cita luego trabajos de Lenin sobre lógica, en los cuales habría superado ideas anteriores; y agrega: “le habría faltado a Lenin, para asentar la dialéctica sobre su verdadera base y concebirla proyectada hacia la plenitud de su objeto procesal, enunciar la unidad de forma y contenido, como Hegel, y la inescindible de sujeto-objeto, sin dejar, por ello, de mirar, e incluso con visión no empañada por velos interferentes, hacia la vertiente de lo real, procesado dialécticamente en el devenir histórico, ni verse obligado a volver su mirada en dirección a la vertiente de las formas espirituales hacia las que miró Hegel, y en cuyo plano evanescente éste situó el imperio de su Demiurgo: la Idea”.

No creemos que esta objeción de Astrada pueda ser considerada de un modo tajante y simplista. Es necesario analizar en qué se basó Lenin para sostener su teoría del reflejo, confrontar esa posición con la realidad del pensamiento lógico y sus necesidades y de todo esto sacar conclusiones acerca de la teoría y también de los términos de su formulación.

Escrito en 1908, *Materialismo y Empiriocriticismo* apareció al año siguiente. La obra respondía a la necesidad política inmediata de destruir el falso andamiaje marxista que el machismo pretendía levantar en Rusia contra el materialismo dialéctico y la base teórica del partido marxista. La derrota de la Revolución de 1905 se hacía sentir en la reacción ideológica. Lenin la enfrenta, pero, rebasando ese propósito inmediato, lo que subtítulo “Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria” se convirtió en un trabajo teórico que marca una etapa en el desarrollo del marxismo.

³ Véase *Cuadernos de Cultura*, N° 23, diciembre de 1955. De Hegel al marxismo, ps. 12 y ss.

El empiriocriticismo había aparecido en la segunda mitad del siglo XIX obedeciendo a dos factores: filosófico uno, científico otro. En lo filosófico, la nueva corriente estaba en la línea del idealismo subjetivo e individualista. En reacción contra el racionalismo de Hegel, pretende ser una superación del materialismo. Cree también colocarse entre ambos en una posición pequeño-burguesa que reivindicaría para el individuo una libertad elevada sobre toda sujeción social. Es la "libertad" sin ley que cree descubrirse en los electrones. En lo científico, el empiriocriticismo está influido, precisamente, por los nuevos conocimientos de la física y su interpretación metafísica e idealista.

Para el filósofo alemán Avenarius y el físico austriaco Mach se trataba de realizar la crítica de la experiencia. De esta crítica resultaba que la sensación era identificada con los llamados "elementos del mundo", con lo cual las sensaciones pasaban a ser el fundamento de todos los fenómenos. Era una reedición del idealismo subjetivo de Berkeley y Hume. Pero, mientras éstos proclamaban abiertamente su idealismo, los machistas pretendían "superar" la estrechez del materialismo conciliándolo con el idealismo: de ahí su mayor peligrosidad teórica e ideológica.

Lenin demuestra la superchería del presunto descubrimiento de los "elementos de la experiencia": estos elementos no son sino la sensación misma. Pero, para los machistas, la realidad objetiva, en última instancia, no existiría sino en las sensaciones y percepciones. La única novedad era que a las sensaciones se las denominaba "elementos". Esta teoría, en la cual desaparecía la verdad objetiva, serviría a un grupo de físicos para trasladar los nuevos problemas de la física a la esfera del problema del conocimiento: lo que no correspondía ya a las explicaciones de la física clásica y mecanicista era interpretado, físicamente, como el desvanecimiento o desaparición de la materia y, filosóficamente, como la imposibilidad de conocer la verdad objetiva e íntima de las cosas. Los nuevos conocimientos sobre la desintegración del átomo y la naturaleza electromagnética de éste, al no ser interpretados según el método materialista dialéctico, servían al nuevo idealismo para negar la ley de causalidad: el indeterminismo conducía a sostener que el mundo es un caos de elementos. Este caos de elementos, en definitiva caos de sensaciones, sólo puede ser ordenado por la conciencia, la cual impone así a la naturaleza su orden subjetivo. El investigador se torna observador pasivo ante los fenómenos de la naturaleza: se limita a describirlos y en esa descripción lo que más importa son los símbolos.

Lenin se encontró ante dos problemas: físico y filosófico. En el primero señaló la importancia de la aplicación del método materialista dialéctico al estudio de los nuevos descubrimientos, los cuales, lejos de rebatirlo, lo confirmaban. En el problema filosófico había que precisar el concepto de materia ante esos mismos descubrimientos.

Lenin establece que la filosofía no entra a considerar la naturaleza de la materia ni los nuevos conceptos de masa y energía. Estos deben ser resueltos por la física misma sin imposiciones gnoseológicas. En cuanto a la filosofía, ésta no podía identificar la realidad objetiva con la materia de acuerdo a determinado conocimiento o concepto de ésta. Para la filosofía la materia es la realidad objetiva anterior a la conciencia, exterior respecto a ésta e independiente de ella. "La materia —dice Lenin en *Materialismo y Empiriocriticismo*— es una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva dada al hombre en sus sensaciones, las cuales la copian, la fotografían, la reflejan, sin que su existencia esté subordinada a aquélla."

He aquí la formulación general de la teoría leninista del reflejo.

No hay —sostiene también Lenin— ninguna diferencia de principios entre el fenómeno y la "cosa en sí": la diferencia es sólo de grado entre lo ya conocido y lo que será conocido. O sea, comentamos nosotros: el proceso del conocimiento va de los fenómenos a la esencia, en un proceso de profundización y ampliación constante, de lo cual surge, en nuevas diferenciaciones, el conocimiento de lo particular concreto.

Entendemos que para encarar el concepto leninista sobre el reflejo es necesario estudiarlo en dos aspectos: el reflejo en sí como hecho general y el reflejo en el proceso lógico completo del conocimiento. Adelantamos que las insuficiencias atribuidas a la teoría emanan frecuentemente del hecho de considerarse sólo el primer aspecto o momento del proceso, despojándose la posición de Lenin acerca del proceso lógico completo del conocimiento. No se tiene entonces en cuenta lo que, siendo válido para el primer momento y para todo el proceso, asume, sin embargo, en el segundo momento, una forma abstracta.

Hemos visto cómo Lenin formula la teoría del reflejo en polémica con el idealismo subjetivo. Separa lo que pertenece a la esfera de la investigación científica, en la cual debe aplicarse el método dialéctico, de lo que es específicamente proceso del conocimiento. Al precisar la realidad objetiva como categoría filosófica enumera las condiciones y requisitos del pensamiento materialista: la realidad objetiva debe ser siempre anterior y exterior respecto al pensamiento e independiente de éste. Si en cualquier momento o circunstancia la realidad objetiva es presentada como posterior a la idea y dependiendo de ésta, nos encontramos ante una u otra forma de idealismo. Esta formulación general de materialismo absoluto, válida para todas las situaciones y todos los momentos del proceso del conocimiento, debe, sin embargo, tener en cuenta los momentos relativos en que la conciencia "parece" determinar el ser. Es cuando el hombre que conoce reaccía, desde la conciencia, sobre el ser. Pero este momento relativo debe ser explicado de acuerdo al proceso por el cual la conciencia es siempre conciencia del ser y el pensamiento es siempre reflejo y conocimiento de la realidad material.

Para superar el mecanicismo y rebatir al idealismo es, pues, necesario estudiar el proceso íntegro del conocimiento, en todas sus fases y especialmente en la relación ser-pensamiento, que no es una relación pasiva sino dinámica y dialéctica. El idealismo debe ser ubicado, explicado, combatido y superado en virtud de la consideración del proceso íntegro del conocimiento. "El idealismo filosófico —dice Lenin en sus notas sobre la dialéctica, del año 1912— es absurdo sólo desde el punto de vista del materialismo grosero, simplista, metafísico. Por el contrario, desde el punto de vista del materialismo dialéctico, el idealismo filosófico es un desenvolvimiento unilateral, exagerado, superabundante (una ampliación, una excrecencia) de uno de los rasgos, de uno de los aspectos, de uno de los extremos del conocimiento, separados de la materia y de la naturaleza, deificados como absolutos."

¿El pensamiento es copia, fotografía, de la realidad exterior? Sí. Nada hay en el cerebro, según afirmaba el materialismo empírico, naturalista y científico, que antes no haya pasado por los sentidos; y lo que se refleja en el cerebro es la imagen fiel de las cosas y los fenómenos. Pero, a diferencia de ese materialismo elemental —que sigue siendo válido en el primer momento del conocimiento—, el materialismo dialéctico no se detiene ahí: de la imagen empírica de las cosas, como éstas se nos presentan a la observación, pasamos a la imagen científica de cómo se las conoce en sus verdaderas relaciones, en su proceso de transformación y cambio y en su esencia.

El proceso dialéctico del conocimiento —según Lenin— va "de la contemplación viva hacia el pensar abstracto y de éste hacia la práctica". Estos son los tres momentos fundamentales del proceso lógico-completo. El reflejo sigue siendo válido para todo el proceso, puesto que las imágenes del segundo momento siguen siendo imágenes de las cosas y los fenómenos, con la diferencia, respecto del primer momento, que ya no se trata del fenómeno y aspecto externo y aparente de las cosas sino de sus relaciones causales más profundas e íntimas. Esto sólo es posible por la superación de lo accidental o fenoménico y lo contingente por lo causal y necesario, es decir, por la abstracción. Así profundizamos en la esencia de las cosas. La abstracción es producto de un proceso mental basado en la aptitud humana de conocer; esta aptitud es un producto histórico, dialéctico, del desarrollo del ser y ella sólo puede ejercerse con el reflejo de la realidad objetiva en el pensamiento. La abstracción no es un producto del pensar separado de la imagen de las cosas reales ni una creación propia de la mente humana, sino un grado del conocer en base siempre a esa imagen, cada vez más profunda, de las cosas reales.

No se trata, pues, de quedarnos sólo en la experiencia inmediata ni de negar a ésta para conocer, por caminos misteriosos, la esencia

de las cosas. Se trata de empezar por la experiencia inmediata y de superarla por el conocimiento científico de la realidad objetiva. Según Lenin, los conceptos generales, abstractos, "de *materia*, de *leyes de la naturaleza*, de *valor económico*", "reflejan la naturaleza más profundamente, con mayor fidelidad, *más plenamente*". El materialismo dialéctico supera, pues, al materialismo vulgar y el empirismo por la abstracción de categorías y conceptos filosóficos y por la teoría deducida de los hechos, pero, a diferencia del idealismo, sostiene en todo el momento de la abstracción la objetividad de la imagen. La capacidad de conocer se revela por la aptitud individual para deducir de un conjunto de elementos fundamentales la línea general y central de desarrollo, pero esa aptitud individual sólo es posible por el dominio del materialismo dialéctico y en base al conocimiento del proceso histórico de las cosas.

Hay un momento en el proceso del conocer en que las cosas se nos presentan en un desorden aparente. Nosotros mismos, al estudiar el proceso de las cosas, debemos buscar acá y allá los elementos y referencias fundamentales para ubicarlos en una relación causal, es decir, lógica. Hay, pues, un primer momento histórico del conocer, que corresponde a un aspecto también histórico de las cosas, pero ese aspecto debe ser superado por el orden histórico real, causal, más profundo: es el orden lógico.

De ese primer momento histórico del conocimiento al segundo, histórico-lógico, en que el conocimiento corresponde más profundamente al proceso total del ser, hay una parcial y aparente inversión puesto que al conocer desde lo último vamos conociendo lo que fue anterior. O sea: si primero observamos los efectos y luego conocemos las causas, el orden lógico del conocimiento consistirá en pasar de aquéllos a éstas para después exponer el proceso desde las causas a los efectos, es decir, desde lo último conocido a lo primero y posterior por conocer. En ciertos aspectos, esto había sido advertido por Aristóteles al señalar que el orden del conocer es inverso al orden del ser. Aristóteles se vio obligado a este reconocimiento desde el momento en que se dedicaba a elaborar la lógica. Por eso discrepa con Heráclito, para quien, en su devenir de las cosas, no entraba ese problema del conocimiento. Para Aristóteles no sólo no existe lo general sin lo particular sino que el proceso del conocimiento parte de lo particular. Conocer es ubicar lo particular en lo general, la parte en el todo. Lo primero en el conocer es, pues, lo particular, lo diferente. Pero lo particular no existe sino en relación con lo general y con otras particularidades. Lo primero es la oposición de los contrarios, pero la oposición no existe sino en la unidad —anterior y posterior— de los contrarios. La contradicción es absoluta, la unidad es relativa. El proceso del conocimiento va de lo diferente confuso a lo diferente que se aclara en la unidad. Es la ampliación concreta: más unidad y más diferenciaciones específicas.

La inversión —parte en el todo, fenómeno en la esencia— tiene lugar en cada momento o grado del proceso del conocimiento. La inversión relativa y parcial nos permite conocer lo anterior mientras seguimos el proceso en la dirección de su desarrollo. Lo que importa, pues, fundamentalmente, es seguir el proceso en la dirección de su desarrollo. Es yendo hacia “adelante” como se va conociendo el pasado. El proceso del conocimiento no es, pues, en realidad, inverso al proceso del ser, pero en él se debe “invertir”. El acuerdo entre el proceso del conocer y el proceso del ser no es, como dicen Guterman y Lefebvre en *Qué es la dialéctica*, “sólo terminal”. Es un acuerdo, una correspondencia, durante todo el proceso del conocimiento. Sólo que el conocer tiene lugar en un momento dado del proceso de las cosas —desde que el hombre aparece y empieza a conocer— y desde ese momento, en la *misma dirección* de los procesos del ser, el hombre debe conocer el pasado de esos procesos y de sí mismo, es decir, conocer “hacia atrás”. Es la inversión aristotélica, no total, sino parcial y en relación con un momento del proceso del conocimiento. En el conocimiento se parte siempre de lo inmediato, que es lo último. El hombre parte de los objetivos que se propone. Durante el proceso del conocer hacia adelante se van investigando los antecedentes. El proceso histórico completo, desde los orígenes, se va conociendo al seguir la historia hacia adelante, al hacerla. Por eso dice Lenin: “El conocimiento del hombre no sigue una línea recta, sino una curva, que se aproxima infinitamente al sistema de los ciclos, a una espiral”. Es la ampliación a partir de un punto central y en una línea. Sobre la base de esa ampliación se conocen los procesos específicos concretos.

“De manera que —dicen Guterman y Lefebvre, y esto sí es ahora verdadero— hay que tomar como punto de partida lo que se ha obtenido en último lugar. Pero esta inversión del orden histórico de las ideas no autoriza la inversión metafísica. El paralogismo metafísico consiste en no distinguir entre lo que es conocer y lo que es fenomenología del conocer; lo que es etapa de lo que es resultado; el proceso de adquisición del contenido. La metafísica invierte groseramente todo el proceso; se apodera del resultado que había que deducir únicamente y lo plantea como principio ontológico. Es precisamente lo que hace el idealismo hegeliano.”

Hegel, porque parte de sí mismo y no del reflejo de las cosas en el pensamiento, identifica luego lo último conocido del ser con la idea del punto de partida. Sacrifica la fenomenología —que es proceso desde lo inmediato— a la lógica, que es la razón absoluta. El Ser es la Idea. Es su Idea. De ahí deriva, en última instancia, el estatismo final del sistema. La lógica, como estructura del ser ya formado, se impone al proceso histórico de formación. La historia queda supeditada al esquema lógico. La naturaleza —retrocediendo en esto respecto a Kant— queda

detenida en ese esquema y la historia social misma se detiene en la actitud social de Hegel: en el Estado prusiano. Todo está aprisionado en la Idea.

Por eso la dialéctica, como dialéctica de las cosas y como proceso del conocimiento, debe ser expuesta históricamente. En cada momento del proceso del conocer debe sistematizarse lo conocido. La exposición es alternante: el proceso del conocer y lo conocido, para volver a seguir con el proceso del conocimiento. Heraclito y Aristóteles no se excluyen: se complementan en el proceso dialéctico de las cosas y el proceso lógico del conocimiento. Pero en todo momento el proceso lógico del conocimiento debe supeditarse al proceso histórico del ser que se va conociendo en su pasado y la emergencia de lo nuevo.

No hay, pues, un solo orden. Hay dos órdenes en unidad —adelante y atrás—, en la dirección fundamental, hacia adelante. Esto sucede en los procesos del ser —retorno aparente al final de cada ciclo en un nivel superior de desarrollo— y tiene también lugar en la exposición dialéctica del proceso del conocer y lo conocido. El orden singular-particular-universal en la sucesión de los juicios en el proceso del conocimiento corresponde al orden del ser pero con la diferencia de que en el primero lo singular es la cosa ya formada que tenemos ante nosotros y en el ser es una realidad más íntima —el átomo, el electrón—, que será conocido después. Por otro lado, en cada singularidad descubrimos la universalidad. Lo actual contiene el pasado y también el germen del porvenir. Lo singular-universal se supera en lo particular concreto cuyo conjunto nos da lo universal concreto. Pero esto debe estudiarse en la alternancia que va de lo último conocido a lo que fue primero en el ser para ascender de nuevo a lo último que se desarrolla. El punto de partida en el proceso del conocer son las cosas actuales. Para Hegel, sacrificada la fenomenología y con ella el proceso histórico mismo, el punto de partida pasa a ser, en la lógica, el “puro ser”. Como dice Astrada: “La lógica de Hegel comienza con la dialéctica del ser y la nada”, es decir, con la razón abstracta, “superior a la conciencia”. Al superar el primer momento, de oposición de sujeto y objeto, supedita éste a aquél, con el cual lo identifica. Las contradicciones son sacrificadas, en definitiva, a la unidad.

Lamenta Astrada que Lenin no enunciara la unidad inescindible de sujeto-objeto. Es que se trata de una unidad relativa, dialéctica, histórica. En la unidad, e identidad, de pensamiento y ser hay que tener en cuenta las inversiones dialécticas que hemos mencionado, y que podemos resumir así: inversión relativa y parcial entre lo último y lo primero, entre el presente y el pasado, entre el proceso del conocimiento y las deducciones de éste, que corresponden a un aspecto del ser conocido. La lógica de Hegel corresponde, en todo caso, a un aspecto o mo-

mento del ser, conocido en el proceso del conocimiento, pero no a la totalidad histórica del ser. La historia de la ciencia no es igual, cronológicamente, al proceso de las cosas conocidas por la ciencia. "Lo que en la ciencia es lo primero, debió ocupar históricamente el primer lugar", dice Hegel. Esto es subrayado por Lenin en sus *Comentarios* con esta exclamación: "¡esto suena de un modo terriblemente materialista!" Esto debe entenderse en el sentido del origen y desarrollo histórico de las cosas que la ciencia estudia, pero no en relación al proceso histórico del conocimiento de la ciencia. La historia de la ciencia —proceso del conocimiento— no debe confundirse con el objeto de la ciencia o resultado. La historia de la filosofía no debe confundirse con sus leyes deducidas. Lo lógico no es igual a lo histórico, a pesar de su correspondencia, porque lo lógico es lo histórico depurado de sus accidentes.

Del mismo modo, hay unidad y correspondencia entre contenido y forma, pero ambos constituyen una unidad dialéctica en que el contenido, que determina la forma, es influido por ésta.

El pensamiento es dependiente de las cosas que refleja pero en esta dependencia el proceso histórico del conocimiento se rige también por una lógica interna, que corresponde al conocimiento cada vez más profundo de los procesos del ser, del cual se independiza de un modo relativo en la expresión de lo conocido, pero supeditado siempre, en última instancia, al proceso histórico de la naturaleza y de la sociedad humana.

Marx expone, como él mismo lo dice, la teoría del valor haciendo gala del modo de expresión de Hegel. Pero Marx, invirtiendo a Hegel, ha ubicado la lógica sobre la historia. Es la exposición histórico-lógica, la exposición de los hechos en sí mismos y a través de los conceptos lógicos. Este debe ser el método de exposición en toda ciencia: la historia del proceso conocido a través de su formación y de la sucesión de los conceptos lógicos en la historia del conocimiento y formación de esta ciencia. Lenin destaca, precisamente, que ese es el método empleado por Marx en *El Capital*. La historia del intercambio es así expuesta a través del análisis lógico de las formas del valor. El análisis lógico deviene la síntesis teórica del proceso material. La lógica es la historia depurada de sus accidentes. La lógica es una abstracción de las relaciones dialécticas del proceso histórico, expresada a través de conceptos.

Como se ve, el materialismo dialéctico, lejos de limitarse al reflejo elemental de las cosas, va de éste, pero siempre como reflejo en grados superiores de elaboración racional, a la esencia dialéctica de las cosas. Esto no sólo lo emplea Marx. Engels también lo hace. Aunque Engels ha utilizado un lenguaje científico más directo que Marx, no por eso dejó de utilizar la lógica de Hegel sobre una base histórica. Su concep-

ción materialista del reflejo no le limita al plano científico natural a que lo reduce Astrada. Para Engels también el reflejo debe ceñirse en toda la extensión del pensamiento lógico. Dice así, por ejemplo, Engels, que "donde comienza la historia allí mismo debe comenzar también el curso del pensamiento, y su movimiento ulterior no constituirá otra cosa que el reflejo espejado del proceso histórico que adopta una forma abstracta teóricamente consecuente".

Esta concepción marxista-leninista del proceso lógico en relación al proceso histórico ofrece además otro aspecto: las leyes del pensamiento coinciden con las leyes del proceso histórico del conocimiento. El análisis lógico ante cualquier proceso es, pues, la repetición abreviada del conjunto del proceso del conocimiento. Es, puede decirse, lo que ocurre en biología de acuerdo con la ley descubierta por Haeckel: la ontogenia es una recapitulación abreviada de la filogenia.

En la unidad total de los procesos del ser y del conocer, así expuestos, están, pues, contenidos todos los elementos adquiridos por el conocimiento científico y la filosofía. Cualquier separación de uno de esos elementos, partes, aspectos o momentos del todo conduce a posiciones metafísicas e idealistas. La verdad es objetiva y concreta o total en un momento dado del conocimiento de las cosas. La única salida contra la metafísica y el idealismo es el estudio de los procesos completos. Lo que queda fuera de eso será, pues, error que se obstina en ser error o posición ideológica consciente de su resistencia a la verdad dialéctica y revolucionaria del proceso. En la unidad y correspondencia de lo lógico y lo histórico reposa, en última instancia, la base teórica de la relación entre el ser y el pensamiento, según el materialismo dialéctico, y la unidad entre la teoría y la acción.

Hemos contestado de este modo a la pregunta que nos formuláramos al comenzar las consideraciones sobre la teoría leninista del reflejo. Vimos en qué se basó Lenin al enunciarla y acabamos de ver la proyección de su fórmula. Hemos confrontado esa formulación con la realidad del pensamiento lógico y sus necesidades y creemos también haber demostrado que sirve para explicar lo primero y satisfacer lo segundo. La teoría es, por lo tanto, de acuerdo con las realidades conocidas y las necesidades actuales, verdadera. Está, además, bien formulada. La única observación que cabe es que, como lo hemos hecho en estas páginas, no se exponga la teoría del reflejo en general sin dar en seguida la posición leninista acerca del proceso lógico completo, pues la formulación general sin el conocimiento del proceso completo puede dar lugar a interpretaciones limitadas. La teoría del reflejo debe ser estudiada como proceso lógico. "El materialismo, como simple reflejo, no basta."

Esto debe conducirnos a no exponer fragmentaria y mecánicamente lo que siempre es parte y momento de un proceso. Hay que exponer

los procesos íntegros. Justamente, si quisiéramos sacar de lo expuesto alguna conclusión general acerca de los problemas actuales de la filosofía y la perspectiva general de su desarrollo, diríamos, aplicando el mismo criterio de Lenin, que las perspectivas están dadas por el desarrollo de la idea de proceso completo.

Solamente así podremos abordar los problemas actuales de la filosofía planteados por los nuevos conocimientos científicos y sus interpretaciones y el curso del proceso social. Escapa a la índole, y también a la extensión de este artículo, el entrar en la enumeración de esos problemas y en su consideración. Nos referiremos, tan sólo, a dos cuestiones finales: la actitud de Lenin en la polémica y lo relacionado con lo que podría llamarse "filosofía de la vida".

* * *

La actitud de Lenin ante todo hecho nuevo o interpretación se caracteriza por la consideración de éstos en la línea del desarrollo del marxismo. Es la actitud contraria al dogmatismo. Para éste, lo primero y permanente es la defensa cerrada de lo ya consagrado, negándose a tener en cuenta lo nuevo. Para el marxismo creador lo fundamental es atender lo nuevo en la línea de desarrollo y superación de lo viejo. Para rebatir al revisionismo que tiende a negar los principios y leyes fundamentales del materialismo dialéctico y el marxismo, lo primero es considerar los hechos que sirven de base al revisionismo. Sólo así pueden ser destruidas esas bases falsas y deducir de la polémica la línea general de desarrollo, que si bien confirma lo anterior también lo desarrolla. A través de la polémica se desarrolla la teoría. Se oponía así Lenin, al mismo tiempo, al revisionismo antimarxista y a los dogmáticos del marxismo que temen hablar de cambios en el desarrollo del marxismo. Ante el idealismo empiriocriticista, Lenin defiende y desarrolla la concepción materialista. La realidad subjetiva es, en su totalidad, reflejo de la realidad objetiva; ésta, en relación con las condiciones del conocimiento y por grados, es cognoscible. Esto en cuanto al contenido. Pero, en cuanto a la forma, Lenin toma la afirmación de Engels de que "con cada descubrimiento que forma una época, aunque sea en el ámbito histórico-natural, sin hablar ya del histórico puramente humano, el materialismo debe variar inevitablemente su forma". Y Lenin deduce, en consecuencia, que la "revisión de la forma del materialismo engelsiano, la revisión de sus proposiciones filosófico-naturales, no sólo no contiene en sí nada de revisionismo en el sentido que se ha aceptado últimamente, sino que, por el contrario, es exigida inexorablemente por el marxismo".

Aplicando este criterio a los nuevos problemas que debe enfrentar el desarrollo de la teoría, diríamos que, en primer término, no hay que temerlos y, lejos de eso, suscitarlos. Hay que superar todo dogmatismo. Hay que abrir la mente a las nuevas realidades y valorar opiniones que

vengan de diversos campos. Pero esto no autoriza a hacer ninguna concesión de tipo oportunista. La defensa de nuestros principios generales y básicos y de nuestros objetivos revolucionarios está colocada en el centro irrenunciable de una actitud firme e intransigente.

Ting-yi, en la República Popular China, sostiene la libre competencia creadora entre el realismo socialista, en arte, y otros métodos; y otros estudiosos de ese país hacen extensiva esa amplitud en la consideración del idealismo⁴. Creemos que es necesaria una apreciación más dialéctica de la ubicación del idealismo en el proceso histórico del conocimiento y una valoración más justiciera de lo que él ha aportado al conocimiento del proceso mismo del conocimiento, pero nada de esto autoriza a ceder en la concepción materialista, la cual puede enriquecerse a través de formas y situaciones pero a condición de mantener inalterable el fondo substancial de esa concepción. Lo que el materialismo no puede negar es que hay una realidad subjetiva, reflejo de la realidad objetiva pero realidad subjetiva también. Sin esta realidad subjetiva, el hombre dejaría de ser lo que es y no sólo el pensamiento científico y filosófico resultaría empobrecido históricamente, sino que la creación artística perdería la audacia de las imágenes, que también, de acuerdo con el pensamiento lógico, pueden ser abstractas, y todo se reduciría a un simple y aburrido naturalismo. El realismo socialista, que es y debe continuar siendo la base del método de creación artística, no debe temer ninguna amplitud en el vasto y rico campo del pensamiento lógico y no debe ceder en la búsqueda de nuevas formas. Pero el realismo socialista debe seguir siendo la base de nuestra concepción general.

Lo mismo debe decirse respecto de la diversidad de "caminos". No hay un camino único en cuanto a una forma única para llegar al socialismo pero, eso sí, hay un contenido único y una unidad en el objetivo que la variedad de medios y formas no puede alterar. La teoría no puede cerrarse en el esquema de una totalidad acabada. La teoría no puede perder la agilidad que le otorga su naturaleza de método general, lo cual prohíbe identificarlo con lo particular concreto. A una mayor generalidad corresponde una mayor riqueza en lo particular. Pero lo general no puede tampoco diluirse en fórmulas vagas: debe, por el contrario, precisarse en sus leyes y, de acuerdo con lo que hemos visto, esas leyes, en el caso del materialismo dialéctico, deben estudiarse como leyes del proceso histórico-lógico del conocimiento. En esa línea están dadas las perspectivas del desarrollo de la teoría y en ella debe asentarse la imagen lógica del mundo y de la vida.

Volvemos a recordar los tres aspectos y momentos del proceso lógico

⁴ Véase Cuadernos de Cultura, N° 28, julio de 1966, págs. 117 y ss.

del conocimiento, según Lenin: la contemplación viva, la abstracción teórica, la práctica. O sea: las cosas vivas, las leyes generales y los conceptos, y la acción concreta en dominios específicos concretos. La acción en general, a través de la teoría, se supera en acción creadora, O sea: lo histórico siempre en la base, en primera y última instancia; lo histórico a través de lo lógico. Esto nos da una valoración histórica y humana del saber. La vida no puede ser sacrificada al saber: el saber está al servicio de la vida. El saber es un medio del hombre para realizar los objetivos que se propone. Los objetivos, a través del saber y la acción revolucionaria que los realiza, son los que dan a la vida eso que es superior en el saber: el sentido, la valoración. No basta saber cómo se conoce y qué se conoce; es necesario completar todo esto en un para qué. Esto es lo que define, en unidad con la aptitud, la actitud histórica concreta, ideológica, del hombre, que culmina en una actitud valorativa.

Al dilema de Fausto —el saber o la vida— respondemos: más saber para un más elevado sentido de vida.

Para Hegel, el buho de Minerva, símbolo de la sabiduría, levantaba el vuelo por la noche. Esto está bien como figura de la madurez intelectual, pero en unidad con esto es necesario saber apreciar el sol de cada mañana y el cantar de los pájaros a plena luz. La historia, como en el mito de Dionisios, es un morir y un renacer constantes. El genio de Hegel fue superado por Marx porque éste extrajo de su lógica todo lo que había de vivo en el largo y rico proceso de la historia del saber humano. Y hoy la historia viva es la realidad viva del comunismo.

Los comunistas no rehuyen —no deben rehuir— los problemas concretos de la vida. La vida es dolor y alegría; es también contradicción íntima y angustia. Pero todo se supera en la vida misma cuando ésta es encauzada en una dirección dialéctica y creadora. El vivir es un problema. Una cosa es conocer la dialéctica de las cosas y otra es tener conciencia de nuestra propia dialéctica de la vida. O sea: tener conciencia de la muerte. La conciencia de la muerte es la condición para tener conciencia de que vivimos. Sólo se sabe que se vive cuando se sabe que se muere. La conciencia del vivir supera la conciencia del morir. El problema es cómo vivir. No se puede mantener la ficción del vivir deteniéndonos en el esquema lógico de una situación dada con la pretensión de inmortalizar el pensamiento en formas muertas. El pensamiento individual como las cosas que refleja y la vida de la cual es conciencia, muere en cada momento en el proceso general del conocimiento que perdura. Pero las cosas renacen con la transformación y así también el pensamiento, dejando de ser, es otro pensamiento, renovado y superior. El hombre vive al transformarse y sobrevive en la obra que deja. No puede aspirar a otra inmortalidad, pero esto es ya una inmor-

talidad. Es la mejor inmortalidad: es la humana inmortalidad en la obra creada.

Astrada toca, en las páginas finales de su libro, este tema eterno de la vida y la muerte. Recuerda el concepto de Hegel: en la inadecuación del individuo a la universalidad está el germen congénito de la muerte. Reproduce también palabras de Engels: "Vivir significa morir". Pero, concluye Astrada, aunque se supere la contradicción entre individualidad y universalidad en la idea de esta última, "el contraste de vida y muerte es, en la individualidad concreta, la contradicción no resuelta, o propia de la naturaleza". Sin embargo, el hombre, que se propone objetivos, supera esa contradicción al realizarlos y dejar una obra propia. Pero, además, no se trata sólo de la superación del individuo en la universalidad: está también la superación del individuo en la sociedad y en la obra de ésta.

La lógica ayuda a vivir cuando es expresión de la historia de la naturaleza y la sociedad humana y se completa con la acción revolucionaria y creadora del individuo en el conjunto social. A través de la lucha por objetivos firmes, la convivencia humana; pero la convivencia humana puesta al servicio de objetivos también irrenunciables.

ANNALS OF PUBLIC AND COOPERATIVE ECONOMY

Organo del Centre International de Recherche et
d'Information sur l'Economie Coopérative

Director: Guy Quaden

Redacción y administración: 45 quai de Rome 4000
Liege, Bélgica

SOCIALISMO Y PARTICIPACION

Revista de crítica social
6 de Agosto 425, Jesús María,
Apartado 1, Lima, Perú

Carlos Astrada

RESPUESTA A
ERNESTO GIUDICI

Florida, junio 2 de 1957. Señor D. Ernesto Giudici, Buenos Aires.

Estimado Giudici: La comprensión y objetividad que avalan sus consideraciones críticas sobre Hegel y la Dialéctica (en "Cuadernos de Cultura", N° 28), y el tono cordial con que están formuladas me mueven a dialogar con usted para aportar algunas precisiones sobre la "teoría del reflejo" en el materialismo dialéctico. Ante todo reconozco la importancia de ciertos reparos que usted opone a elucidaciones mías demasiado escuetas quizá. Limitaciones editoriales (número de páginas del trabajo) me impidieron explicitar la teoría del reflejo como lo hubiera deseado, registrando sus variaciones a partir de Engels y hasta el momento en que la retoma Lenin (en *Materialismo y Empiriocriticismo*), como asimismo las alternativas que ella experimenta en posteriores trabajos de éste. No sólo esto, sino que tal motivo me obligó a ceñir mi exposición sin dar lugar a explayarla un poco sobre la precedencia filosófica —de gran significación— de la teoría del reflejo en el materialismo dialéctico, es decir, sobre su origen hegeliano.

El "reflejo", que es teorizado, primero, por Engels y después por Lenin, procede, como es sabido, de la "doctrina de la esencia", tal como ésta es formulada por Hegel en *Wissenschaft der Logik*. Aquí se dice que "la verdad del ser es la esencia", y que el movimiento de ésta es el convertirse del ser en concepto. En mi trabajo, la expongo muy brevemente en págs. 64, 65 y 66. Interpretando a Hegel, expreso: "la esencia es el ser reflejado en sí mismo"; "mientras el «ser» es la constitución de las cosas, la esencia es determinación del sujeto". Con esto está dicho que el reflejo no puede ser ajeno a la actividad del sujeto. Hasta aquí la alcurnia filosófica de la teoría del reflejo, la cual plantea un problema mucho más importante de lo que sospecha la impugnación de la misma por parte de la crítica académica dirigida contra el marxismo-leninismo. Vengamos ahora, con el propósito de precisar, al materialismo dialéctico y al papel que en éste representa la teoría del reflejo. En la cita que hacemos (pág. 86) del opúsculo *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, de Engels (1886), éste se refiere a

"complejos de procesos y... de cosas... y sus copias (Abbilder) representativas (conceptuales) en nuestra mente". Engels, luchando con la noción estática de "copia de cosas", hablaba también de "reflejo de procesos". Así, en las notas preparatorias (*Vorarbeiten*) para el *Anti-Dühring*, de 1877, escribe: "Los procesos naturales e históricos tienen, y no es necesario decirlo, su reflejo en el cerebro pensante"; y: "el reflejo correcto de la naturaleza es extremadamente difícil porque es producto de una larga historia de la experiencia" (Marx-Engels, *Gesamtausgabe, Anti-Dühring, Dialektik der Natur*, págs. 388, 385, Moskau 1935). Lenin, en el capítulo II, cuarta parte, de *Materialismo y Empiriocriticismo* (1905) dice: "La existencia de lo que es reflejado independientemente de lo que refleja (la existencia del mundo exterior independientemente de la conciencia) es el postulado fundamental del materialismo". Aquí el reflejo es concebido mecánicamente como copia. Pero, posteriormente (1914), en las notas y apuntes sobre sus lecturas filosóficas, y a propósito de la *Lógica Grande* de Hegel, escribe: "El conocimiento es el reflejo de la naturaleza por el hombre. Pero éste no es un reflejo simple, inmediato, total este proceso consiste en toda una serie de abstracciones, de formulaciones, de formaciones de conceptos, leyes, etc., y estos conceptos, leyes, etc., (el pensamiento, la ciencia, "la idea lógica") abrazan también relativamente las leyes universales de la naturaleza eternamente móvil y en desarrollo" (*Cahiers Philosophiques*, págs. 150-151, Editions Sociales). Y más adelante afirma: "El conocimiento es el proceso por el cual el pensamiento se aproxima infinita y eternamente al objeto. El reflejo de la naturaleza en el pensamiento humano debe ser comprendido no de una manera "muerta", "abstracta", no sin movimiento, sin contradicciones, sino en el proceso eterno del movimiento, del nacimiento de las contradicciones y de su resolución" (Op. cit., pág. 161). Y con relación al papel que representa la praxis en el conocimiento, Lenin, al glosar el segundo capítulo, "La Idea del Conocimiento", de la última sección de la *Lógica Grande* de Hegel, escribe: "La conciencia humana no solamente refleja el mundo objetivo, sino también lo crea" (Op. cit., pág. 174). Este cambio en la concepción del "reflejo", manifiesto en Lenin, en su nueva y depurada concepción de la dialéctica, que se opera en el lapso que va de *Materialismo y Empiriocriticismo* a las notas de *Cahiers*, es lo que fundamentalmente me ha permitido afirmar "que Lenin, desecha implícitamente los falsos supuestos naturalistas y los provenientes del realismo ingenuo que, lastrándola en su marcha, le impedían la ceñida aprehensión en su objeto, es decir, de lo real como proceso integral que transcurre históricamente" (Hegel y la Dialéctica, pág. 89). He tomado, simplemente, como ejemplo, la teoría del reflejo en el *Diamant*, señalando su falsedad, si se la concibe como copia mecánica, y el riesgo, si se la aplica al conocimiento del objeto histórico, de cosificar lo que es proceso y devenir. Y aquí está en su lugar una breve apuntación atinente a lo que afirmo, en conexión con el reflejo, sobre la unidad sujeto-objeto, una de las ideas claves de

la dialéctica. Digo de esta unidad que es inescindible, no quitándole este carácter el hecho de que ella sea, como usted dice, relativa, sino reforzándolo, puesto que es directamente relativa a cada momento o contenido del proceso histórico e incluso natural; es una unidad, ella también, en devenir. Sin ella no habría dialéctica histórica.

Precisamente, el reflejo, para no ser confundido con la teoría de la copia fotográfica o del calco (teoría simplista y falsa del realismo ingenuo) reflejo "muerto" y "sin contradicciones", según lo que hemos citado de Lenin supone no sólo el movimiento dialéctico del objeto, sino también y correlativamente el del sujeto, cuyo proceso cognoscitivo requiere, según Lenin, una serie de "formaciones de conceptos, leyes, etc..." que abrazan también relativamente, aproximadamente las leyes universales de la naturaleza...; vale decir que ambas actividades o movimientos suponen la unidad sujeto-objeto y el carácter procesal histórico-dialéctico de esta unidad dinámica.

Usted dice, en su artículo, que yo veo "todavía el marxismo a través de algunos elementos del existencialismo", y no es así. Yo "veo" el marxismo directamente en sus fuentes. También podría usted haber dicho que lo veo a través de la exégesis idealista de Hegel por el neohegenianismo porque tengo a ésta en vista, enfocándola críticamente. Es sabido que con el "existencialismo", —concretamente, con la ontología heideggeriana de la existencia— he hecho, en un libro relativamente reciente, un estricto ajuste de cuentas. Lo que ocurre es que en muchos marxistas demasiado ortodoxos hay un *parti-pris* político contra la filosofía contemporánea y sus problemas, olvidando o ignorando que Marx y Engels hablaron el lenguaje de la filosofía de su época, sin rehuir su problemática. Se sabían condicionados por la conciencia histórica de su tiempo. Además es obvio que a las concepciones filosóficas se las encare en función de filosofía, y no desde puntos de vista extrafilosóficos.

No conozco nada de Guterman, pero sí algo de Lefebvre, a quienes usted cita. Este último es un vulgarizador de tercer orden, al que considero incurso en sectarismo "marxista" respecto a la problemática de la filosofía contemporánea, cuyas dimensiones y aportes él ignora, no obstante atacarla, polemizado externamente contra ella. Nada menos dogmático que el auténtico marxismo, pero también ningún sectarismo es más estrecho y ayuno de conocimiento que el sectarismo "marxista". Previéndolo, sin duda, Marx dijo de sí mismo que él no era "marxista". Este sectarismo está manifiesto en muchos de los "marxistas" que hacen la cerrada impugnación de aspectos fundamentales (discutibles, sin duda) de las doctrinas filosóficas contemporáneas, confundiendo a éstas últimas con la posición política, tácita y expresa, de sus representantes. Atacando a éstos o adornándolos con unos cuantos adjetivos peyorativos creen prontamente haber liquidado su pensamiento. Tal es el caso —muy mó dico—

del señor Lefebvre frente a la filosofía de la existencia. Si se hubiesen percatado del dominio que poseía Marx de la filosofía clásica y de la de su tiempo, lo habrían tomado de ejemplo aleccionador al enfocar las diferentes concepciones de la filosofía actual. Encarándose con los representantes de éstas, inculpándolos, olvidan, además, aquello de Marx, de que su "punto de vista" no "puede hacer responsable al individuo por las condiciones de las cuales él queda siendo socialmente un producto, por mucho que subjetivamente le sea posible elevarse por sobre ellas" (*Das Kapital*, I, cap. VIII). Este sectarismo —del que me complacezco, con justicia, en excluirlo a usted— es el que ha hecho anclar a la mayor parte de los teóricos y militantes del "marxismo" en nuestro país y en Latino América en un ingenierismo positivista de la peor especie, porque es un impositivismo de segunda o tercera mano. Cuando hablan dogmáticamente de filosofía y de problemas ideológicos, aparte de su incomprensión, demuestran un atraso de más de treinta años.

¿Qué "la Revolución posible hoy es una sola"? Esto lo reconozco no sólo implícita, sino también explícitamente. Soy demasiado hegeliano —en el sentido del Hegel siempre renovado y actual— y bastante marxista —con perdón de los "marxistas"— para reconocer que si hay una sola revolución posible, la que hoy marcha por el ancho mundo, es porque es la única real. Sólo lo real, lo que efectivamente ha incidido en el acontecer histórico y lo transforma y orienta en una dimensión universal, es posible. Esto nos lo enseñó ya Hegel al mostrarnos que la *Wirklichkeit* determina a la *Möglichkeit*. La *Möglichkeit* (posibilidad) es *Wirklichkeit* (efectividad) en germen, en desarrollo dialéctico. No solamente, extrayendo las consecuencias necesarias del proceso histórico que se cumple ante nuestros ojos, he afirmado que los "Dragones" de la dialéctica están abriendo las puertas del futuro", sino que también he dicho que tal tarea auroral ellos la cumplen "ante la estupefacción y vacuos alardes de libertad de un mundo sin banderas y sin ideal". (Conferencia, en el Congreso Internacional de Filosofía de San Pablo, 1954, en conmemoración del centenario de la muerte de Schelling).

Para corresponder "a los fines de la franqueza" de su diálogo crítico con Hegel y la Dialéctica y su autor, hablaré por esta única vez de mi comportamiento intelectual y "político", del que usted, haciéndose eco de los ataques de que fui objeto, afirma, con elegancia, no se propone ser juez. Dice usted que "el pensamiento filosófico y político de Astrada era resistido por quienes no lo compartían —y no compartíamos— desde el punto de vista materialista y militante". Consideraré su afirmación primero en lo relativo al "quienes", dejando para el final el entreguión, como quien dice, metafóricamente, el rabo para desollar. Desde luego que quienes no lo compartían estaban en su perfecto derecho para ello, si es que conocían realmente mi pensamiento, sobre todo, "político", que es el que parecía interesarles para combatirlo en nombre de la "verdad"

que ello monopolizaban. Pero es el caso que me han atacado —gran honor para mí— por mi supuesto pensamiento político, cuando de la problemática filosófica que venía desarrollando a través de una larga labor no había extraído aún —o las tuve que posponer a móviles inspirados en la defensa de la soberanía nacional— consecuencias que me llevasen o, mejor, me obligasen moral o ideológicamente a militar en algún campo político. En la época en que me solidaricé con una postura neutralista (durante la primera, y, públicamente, durante la segunda guerra mundial), anticolonialista y antimperialista, me han atribuido ideas políticas jamás enunciadas por mí, llegándose hasta poner en duda mi conducta con un criterio y una intención propios de la obscuridad servil que caracteriza a la mentalidad colonialista, movilizaba por intereses foráneos, transitorios o permanentes. Me atacaron, desde sus pasquincos, grupos estudiantiles de confesión sionista, primero y, después, cuando formulé públicamente mis convicciones filosóficas (sin militancia política alguna) en lo social y en lo atinente a los fueros del pensamiento secular por grupos falangistas y cavernícolas de confesión católica. Yo que no leo —por higiene mental y falta de tiempo— ese tipo de “prensa”, al ser informado, por personas o colegas ociosos, de tales ataques, les respondía siempre con una sentencia de Heráclito (resultado de mi afición impenitente a citar a los filósofos): es que “los perros ladran a quienes ellos no conocen” (Freg. 97). Jamás contesté a tales ataques, pues la coraza de mi desprecio es invulnerable al dardo de papel mal pergeñado de los miserables o inconscientes. Los que más se ensañaron verbalmente fueron los mercenarios de la Federación Universitaria (de la que se conocen al dedillo la historia de sus miserias, trapos y claudicaciones), de esa piltrafa moral, de ese deshecho seudo ideológico, claque vocinglera, golpista y dementalizada, que se subió al estribo de todos los golpes militares antipopulares. Las planas “directivas” de esa juventud senescente, sin ideales y sin inteligencia, se convirtió, desde el año 1930, en el dócil instrumento de la oligarquía colonialista argentina. Son los voceros ortodoxos de la quisquosa en que se ha transformado la “reforma universitaria”, esa farsa organizada y digitada por unos cuantos políticos desde detrás de las bambalinas y que durante la última guerra estuvo al servicio de la Embajada yanqui. Ella, para continuar inercialmente como farsa, ha encontrado sus cultores profesionales, sus exegetas, verdaderos prototipos del imbécil, en algunos peimazos que viven deshojando la margarita pútrida de la “Reforma” (“me quieres, —no me quieres, —sí que te quiero, comparsita, —y sabías que te había traicionado ya”). A éstos ni siquiera se los puede incluir, con fines de clasificación, en la categoría, formulada por Croce, de los “cretinos fosforescentes”, pues son cretinos opacos y sin brillo.

Y para terminar, llego al entreguín del párrafo suyo a que me vengo refiriendo. Su franqueza obliga la mía a la reciprocidad. Si usted no “compartía” mi pensamiento filosófico y, como ya expliqué, mi

supuesta posición política de entonces, estaba en todo su derecho. A mi vez, le diré ahora (*postfactum*) que yo tampoco podía compartir una posición que, “desde el punto materialista y militante”, lo llevó a usted juntamente con sus camaradas —por astronómica que fuese la distancia doctrinaria que los separaba de sus momentáneos compañeros de ruta política— a ir del bracet con lo más pintoresco, ominoso y colonialista de la oligarquía argentina. Las circunstancias externas imperantes entonces no podían justificar, en mi concepto, tal obnubilación de los dirigentes del partido político que de acuerdo al imperativo doctrinario *debe ser* la conciencia histórica del proletariado. No se trataba de un evento solamente internacional, sino también interno, de orden nacional, y aquí les faltó el adecuado enfoque histórico de la situación. Pero esto es casi historia antigua. Hoy tampoco puedo compartir, a pesar de toda mi simpatía por la expresión política de lo que debe ser la conciencia histórica del proletariado argentino, ciertas declaraciones que dejan de lado principios claros y expresos, como una que llamaba a “convivir con los sacerdotes”. No insinúo que a éstos habría que comérselos crudos ni asados, porque, como es sabido por testimonios irrecusables, es carne bastante indigesta, y si no que lo diga España que, a pesar de las fuertes rachas de “comefrailismo”, tiene la matriz de su fabricación en serie, y le sobran para exportarlos; pero sí que, en lugar de semejante recomendación, había que hacer la crítica de la religión y del aparato que la sostiene, tal como lo preconizaba Lenin, precisamente bajo el título “De la significación del materialismo militante”. Menos puedo compartir una declaración reciente —aunque no afecta a lo doctrinario, por ser de mera y errónea táctica— en la que se encarece la “sensibilidad democrática” del gobierno de facto. Esto, que para mí es sorprendente, equivale ni más ni menos a sostener que un “Platero” cualquiera —no el de la “elegía”— es el ente con más sensibilidad musical y hasta filarmónico del mundo. Lo saluda cordialmente, Carlos Astrada.

ICARIA, revista de crítica y cultura, Nº 5, Tomo I, Julio de 1982, Año 2.

Queda prohibida la reproducción de los materiales publicados, sin mención la fuente. Director: Emilio J. Corbière. Administrador: Alberto De Renzis. Consejo asesor: Eduardo C. Schaposnik, Carlos Polak, Saúl N. Bagó, Leopoldo Portnoy, Luis Vergne, Alfredo Galletti. Los artículos firmados no expresan necesariamente la opinión de la revista. Registro de la propiedad intelectual (en trámite). La correspondencia debe dirigirse a: Revista ICARIA, Fundación “Juan B. Justo”, Avenida Rivadavia 2009, piso 2º “E” (1033), Buenos Aires, Argentina, Tels. 49-1141 y 49-0491.

MÁS CONSIDERACIONES
SOBRE HEGEL Y MARX

Juan José Sebreli responde a críticas formuladas por Alberto De Renzis en el número anterior de ICARIA a propósito de su trabajo sobre Hegel y Marx publicado en la edición N° 3.

Quien quiera saber cuál es la auténtica relación de Marx con Hegel no debe quedarse como De Renzis en una frase del prólogo de *El Capital*, ni siquiera como lo hace Althusser en las dos únicas citas explícitas de Hegel que hay en todo el libro, sino leerlo página por página, cotejarlo con la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. Comprobarán de ese modo hasta qué punto el método, las categorías de pensamiento y la terminología son estrictamente hegelianas, como el análisis lógico objetivo del cambio, producción y circulación, concuerda con la lógica dialéctica hegeliana. Las razones políticas o aun personales que puede haber tenido Marx para ocultar su vinculación profunda y esencial con Hegel y tratar de limitarla, en el citado prólogo, a un mero "coqueteo", resulta difícil de elucidar. Las relaciones de Marx con Hegel son muy ambiguas, contradictorias, complejas, hay una actitud de discípulo rebelde, de simpatía antipática, de amor-odio, de admiración mezclada de repudio. Mencionado o aludido, defendido o atacado, Hegel está presente en la mayoría de las páginas de casi todas las obras de Marx. Esas relaciones están pues en un primer plano, y no pueden reducirse a algo meramente "circunstancial, y episódico, secundario o accesorio".

La corrección y superación de Hegel por Marx no reside en el plano filosófico, en la cuestión de la dialéctica, sino en el plano histórico, político y económico. Hegel fue la conciencia más lúcida de la sociedad burguesa moderna, y aunque vio las contradicciones de la misma, no pudo superar los límites que le marcaban su tiempo y su clase, no pudo vislumbrar, como Marx, las posibilidades de transformación de la sociedad capitalista en socialista, ni el papel que al proletariado le correspondía jugar como sujeto histórico. Tan sólo en ese plano deben buscarse las diferencias entre Marx y Hegel, y no en el de la dialéctica, donde Marx es un continuador fiel de Hegel. Tomar en serio la *boutade* sobre la "inversión de la dialéctica", como lo hace el marxismo vulgar, o seguir planteándose la contraposición entre el "idealismo" de Hegel y el "materialismo" de Marx, revela imprecisión en la terminología filosófica y un escaso conocimiento del pensamiento hegeliano. En términos estrictamente filosóficos, el materialismo no se opone al idealismo sino al espiritualismo

y el idealismo no se opone al materialismo sino al realismo. En cuanto a Hegel es un error clasificarlo sin más como un "idealista" cuando ya desde su trabajo juvenil *Diferencias entre los sistemas de Fichte y Schelling*, se planteó la superación dialéctica del idealismo y el realismo. En el citado libro se opone por igual "al dogmatismo-realismo que pone la objetividad de manera absoluta o al idealismo que pone del mismo modo la subjetividad". En su obra de madurez *Ciencia de la Lógica*, en el capítulo llamado precisamente "El idealismo", dice con todas las letras: "La oposición de la filosofía idealista y la realista carece por tanto de significación".

La originalidad de la filosofía hegeliana está en superar la contraposición cristalizada entre subjetividad y objetividad, negándolas en cuanto separadas, y a la vez conservándolas en una síntesis superior que las contiene a ambas. El pensamiento dialéctico da su parte de razón al realismo, cuando éste afirma la realidad objetiva como independiente de la conciencia, pero esto implica que, al mismo tiempo, la conciencia es también una realidad independiente. En un realismo genealógico ingenuo como el de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*, que define la conciencia como una "propiedad de la materia", se incurre en una contraposición insoluble: afirma al objeto como independiente del sujeto, pero a la vez postula al sujeto como dependiente del objeto. La concepción dialéctica afirma la oposición y relativa independencia del sujeto y el objeto, de la conciencia y el ser, pero a la vez supera esa oposición en una unidad, en una totalidad que los abarca a ambos, no ya como absolutamente independientes y aislados, sino en una relación mediada, en una interdependencia, a la vez insoluble e irreductible.

El llamado "idealismo objetivo" de Hegel nada tiene que ver con lo que comúnmente se denomina idealismo, y algunos de los más agudos exégetas de Hegel, como Eric Weill, John Findlay y Héctor Reurich, han definido su filosofía como un idealismo-realista o un realismo-idealista. Es curioso observar que una terminología análoga ya se dio en un libro de un filósofo alemán (*El ideal-realismo o metafísica destinada a sustituir el idealismo y el realismo*), elogiosamente comentado por el propio Hegel, con lo que suponemos que tal definición aplicada a su propia filosofía no le hubiera disgustado.

El error de considerar a Hegel como "idealista" se complementa con el error simétrico de considerar a Marx como "materialista".

En algunos momentos Marx entiende al materialismo en el sentido estricto, como opuesto al espiritualismo, y en ese sentido puede decirse que también Hegel era materialista, en tanto oponía rotundamente una immanencia absoluta a toda trascendencia, a la "mala infinitud" según su terminología. Frecuentemente el marxismo posterior, identifica materialismo con realismo epistemológico ingenuo, es decir como predominio del objeto sobre el sujeto, pero en ese sentido debemos aclarar que Marx no era materialista. Basta recordar al respecto la primera tesis sobre Feuer-

bach donde dice: "El principal defecto de todo el materialismo anterior—incluido el de Feuerbach— era concebir las cosas, la realidad sensible, únicamente bajo la forma del objeto o de la intuición y no como actividad de los sentidos humanos: de modo subjetivo. Por eso en oposición al materialismo, el aspecto activo es elaborado de manera abstracta por el idealismo, que ignora como es natural, la actividad real, sensible como tal". De acuerdo con esta tesis que podría muy bien suscribir Hegel, debemos suponer que Marx se planteaba igual que su maestro, la superación dialéctica del materialismo —o sea del realismo— y del idealismo. El propio Marx formula explícitamente este programa filosófico en los *Manuscritos Económicos filosóficos* de 1844, donde dice con todas las letras: "Ahora vemos cómo el naturalismo o humanismo consecuente se distingue tanto del idealismo como del materialismo, y al mismo tiempo constituye su síntesis unificadora".

La posición del marxismo vulgar a partir de Kautzky Plejanov, y del Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*, es un retroceso, no ya sólo con respecto a Marx, sino a Hegel y aun al propio Kant y Leibnitz. El llamado "materialismo dialéctico", del que jamás habló Marx, es un concepto acuñado por Plejanov, constituye una contradicción en los términos, ya que vuelve a absolutizar uno de los opuestos, la "materia" como sustancia absoluta, reconstituyendo de ese modo la escisión, el dualismo que la dialéctica se proponía superar, entre el ser y la conciencia. El conocimiento deja de ser una interacción entre el sujeto y el objeto, para convertirse en la "teoría del reflejo", la reproducción pasiva de la realidad exterior. La dialéctica se vuelve de ese modo una mera declaración formal, cuanto mucho el reconocimiento del modesto papel reservado a una relativa acción recíproca, subordinada a la determinación absoluta del objeto sobre el sujeto. Con esta posición que se remonta al materialismo burgués del siglo XVIII y se detiene en el positivismo comtiano del siglo XIX, el marxismo vulgar no sólo se aleja de la dialéctica, sino también de las modernas concepciones epistemológicas que, por otros caminos, coinciden con Hegel y Marx en su intento de superar al idealismo y al realismo. Uno de los más grandes epistemólogos de nuestro tiempo —Jean Piaget— es muy claro al respecto: "Resulta así que la ciencia no es ni puramente realista ni puramente idealista sino que se orienta en ambas direcciones al mismo tiempo, sin que sea posible anticipar con legitimidad el estado final de este proceso". "...Las interpretaciones realistas e idealistas de la ciencia se presentarán más como posiciones complementarias que como debiendo una obtener la supremacía gradual sobre la otra" (*Introducción a la epistemología genética*).

Consideramos pues que las conclusiones teóricas de De Renzi, identificadas con la corriente positivista del marxismo, merecen toda una reelaboración en busca de una visión más congruente, no sólo en las relaciones entre Hegel y Marx, sino también en las relaciones del marxismo con la ciencia contemporánea.