LA FILOSOFIA DEL MARXISMO

Por el Abog. JOSÉ RIVERA P. C.

(Concluye).

Resumen de soluciones a los otros problemas filosóficos

TEMO fatigar la atención de ustedes. De tal suerte, reduciré la extensión proyectada, porque me estoy alargando demasiado y, con mayor brevedad, trataré los siguientes puntos: el problema del pensar, la certidumbre del conocimiento, en las tres escuelas griegas típicas.

La escuela escéptica: "El hombre es la medida de todas las cosas". Protágoras hablará de este modo: "Yo conozco en cuanto yo puedo conocer lo que yo conozco y conozco lo que mi mente me da, como es o como no es: yo soy la medida de todas las cosas; no las conozco como en sí son, sino sólo como yo las conozco: sólo de este modo puedo conocer las cosas".

La escuela platónica diría: "Yo tan sólo en apariencia conozco lo real; lo real es sólo el arquetipo, la idea; lo que yo conozco únicamente son las copias, las sombras de la idea; yo vivo con los demás hombres en una como caverna oscura y sólo conozco las sombras de lo que pasa frente a ella y que arroja sobre su fondo el sol; sólo el espíritu puede conocer realmente lo que es, que es el arquetipo, la idea".

Una escuela diferente —Aristóteles—: "Yo conozco lo que mis sentimientos me dan y abstrayendo la generalidad en lo que me dan, formo mis conceptos; relacionando unos conceptos a otros, aplicando unos a otros —predicándolos—, formo juicios; entonces, conozco por mis sentidos y por mi razón".

Después de Aristóteles viene la decadencia de la filosofía helénica y en ella preocupan fundamentalmente los problemas de la conducta, los problemas morales.

En la edad media nos encontramos dos escuelas antitéticas dentro de la filosofía cristiana: la de San Agustín, tipo platónico; y la de Santo Tomás de Aquino, tipo aristotélico. No mencionamos matices de una y otra tendencias. Priva la escolástica, tomando al de Aquino por maestro y la gran cuestión la constituye el problema de los

universales: realismo, nominalismo, conceptualismo; supuesta además la inquietud de todo el medioevo por los problemas metafísicos.

Con la renovación trascendental, enorme, que significa el Renacimiento, con la transformación cultural que implica el Renacimiento, venimos a encontrarnos con que vuelven a inquietar todos los problemas filosóficos, el problema del ser, del conocer, de la conducta; siendo a mi juicio el básico, dentro de la nueva corriente, el problema del conocer.

El renuevo filosófico cartesiano

Para que podamos elucubrar sobre el ser y el valer, ante todo necesitamos conocer con certidumbre lo que es y lo que vale. Reconocido el mérito de Bacon en su "Novum Organum", saltamos a contemplar el surgimiento de la corriente cartesiana, en la célebre frase del filósofo:

"Dubito, ergo cogito; cogito, ergo sum" —dudo, luego pienso: pienso, luego soy—, primera base de toda una construcción filosófica, que se levanta para desechar toda excepción, para conocer —ante todo— con certidumbre, fundándose en un principio por sí solo de evidencia absoluta. Escepticismo absoluto es posición frustránea en Pirrón y en Montaigne. Es inicialmente método filosófico, necesario, fecundo, en Descartes, para construir de verdad una filosofía, siendo el primer principio verdadero esta convicción: "Estoy dudando de todo, todo es dudoso para mí; pero, si estoy dudando, es porque estoy pensando; y, si estoy pensando, es porque algo soy; luego soy". Primera base de la elaboración filosófica cartesiana.

Vendrá luego a presentarse, dentro de la corriente racionalista, el problema de la diferenciación de los modos de conocer; yo conozco por mis sentidos, o yo conozco por mi razón. ¿Yo conozco únicamente lo que mis sentidos me dan a conocer, o conozco también lo que mi razón puede inferir? Si los sentidos son de carácter material y la razón no tiene manifestaciones materiales, ¿en qué forma podrá relacionarse el conocimiento sensible con el intelectual puro? ¿Cómo de la percepción sensible, primera impresión

que se recibe de las cosas, podrá llegarse a la formación de conceptos y de juicios, cuya naturaleza nos dice la evidencia subjetiva que no es material? En forma aguda, pues, se postula por vez primera en el pensamiento filosófico la terrible cuestión, en pie hasta nuestros días, de las verdaderas relaciones entre el espíritu y la materia humana, o, como se dice corrientemente, entre el cuerpo y el alma. Relaciones, en cuanto al conocimiento, de la actividad sensorial y de la actividad racional: la una descansa en la materia, el cuerpo —se dice—; la otra en la razón, en el espíritu, en el alma. He ahí el dualismo. Es el problema de la correlación de materia y espíritu, de la percepción sensible y la percepción intelectual: la sensación y el pensar; la sensación y el raciocinar.

Véamos cómo se resume todo dentro de este perpetuo problema, al que se enfocan las corrientes de la filosofía moderna: cómo se sabe, cómo se piensa; cómo se sabe por los sentidos, cómo se piensa por la razón. Si una y otra forma de conocimiento son de naturaleza diferente, cómo pueden convergir al vincularse en un conocimiento que queda en el espíritu y acepta la razón.

El antecedente kantiano

En tal estado el problema, aparece el filósofo más grande de los tiempos modernos, Manuel Kant: el filósofo más perspicaz, más agudo, el más profundo. digamos —de paso— que elaboró su sistema en forma de críticas a las disertaciones de otros filósofos; sin que por ello pierda originalidad su obra—todo lo contrario.

Kant se plantea estas cuestiones: ¿qué es lo que yo puedo conocer? ¿Cómo lo puedo conocer? ¿Puedo conocer lo que es? ¿Tan sólo puedo conocer aquellos fenómenos que con perceptibles sensorialmente y respecto a los cuales racionalmente puedo establecer una ley? ¿Aquellos que yo conozco es este cierto fenómeno y lo conozco sólo en cuanto lo razono, o lo conozco exclusivamente en cuanto mis sentidos lo perciben?

Decía muy bien Kant: si sólo por la sensación se conociera, conocerían los animales; si sólo por la sensación se conociera—sin intervenir la razón—, conocerían los idiotas; y ni los animales ni los idiotas nos han demostrado que conozcan. ¿Ergo? Ergo, es precisa, es necesaria una elaboración íntima—racional, no sensible—, para establecer la concatenación de los fenómenos, y el conocimiento de ellos, dentro de la conciencia, esto es, *del conocer que se conocen*.

Pero seguramente sólo podemos conocer los fenómenos, que es lo único que llega por la aprehensión a nosotros; lo que significa que nuestro conocimiento nunca puede abarcar a toda la cosa, sino sólo al fenómeno. De ahí la necesidad de pensar en el sustentáculo de los fenómenos, la cosa en sí, a la que Kant llama el noumeno. Esto no lo conocemos ni podemos conocerlo. No conocemos la esencia, la *quididad* de la cosa. Además, ni siquiera nos interesa. Lo que nos basta conocer es lo que aprehendemos sensiblemente. Por lo dicho, esta posición filosófica se denomina agnosticismo. Sólo el fenómeno podemos conocer y, por tanto, es lo único que debemos conocer, para después elaborar el conjunto de nuestros conocimientos fenoménicos racionalmente y establecer en nuestra conciencia la coordinación de los fenómenos.

Recordarán ustedes, dentro del kantismo, que hay dos formas a priori de la conciencia, merced a las cuales es posible la intuición sensible de los fenómenos: el espacio y el tiempo. Además, que existen igualmente cuatro categorías cardinales, merced a las cuales es posible que la inteligencia elabore las intuiciones sensibles, sea para juzgar de dichas intuiciones, sea para agrupar los juicios de modo de tener un conocimiento coordinado; siendo dichas categorías de la inteligencia, que a su vez se subdividen, las de cantidad, calidad, relación y modalidad. Esto es: ni la aprehensión sensible ni la inteligencia son pasivas en la intuición del fenómeno ni en la reducción de éstos a conceptos; sino que contribuyen activamente por formas y categorías a priori.

El idealismo alemán.

En el momento de la filosofía que acabamos de reseñar aparecen los discípulos de Kant. Fichte diría: “Yo sí puedo conocer la cosa en sí; y sí puedo conocerla, porque la cosa en sí soy yo mismo: lo que es como objeto de conocimiento es el “no-yo”; y yo conozco el no-yo, porque el no-yo se forma inconscientemente en mi yo, siendo una emanación de mí mismo, absolutamente necesaria para que mi yo exista, porque sólo existiendo el no-yo mi yo es, en cuanto mi yo es porque es inteligencia y voluntad; sólo por el no-yo me actualizo como sujeto cognoscente y actuante; el no-yo lo necesita mi yo para ser—porque yo soy, necesito que haya un no-yo; porque yo soy en cuanto pienso y actúo y este no-yo es correlato forzoso de mi yo, que éste inconscientemente elabora; y se explica que el yo y el no-yo tengan

existencia correlativa, porque ambos no son otra cosa que un yo-absoluto, el cual se forma de la suma de todos los yo-individuales como mi yo”.

Como ustedes ven, una explicación que, en la actualidad, sólo podría satisfacer al mismo Fichte.

Schelling, también discípulo de Kant, da una explicación más fácil, haciendo intervenir en su teoría un demiurgo: “Yo y no-yo, ambos somos creación de un todo, de un sér absoluto, que es Dios; que, siéndolo, en cuanto es, crea el mundo y crea el espíritu, subsumiéndose en él la antítesis de sér y pensar, así como la síntesis de estos términos, que es la materia organizada”. El profesor Virgilio Domínguez observa que en esta tesis está el antecedente inmediato de la dialéctica de Hegel.

Ustedes comprenden que ésta es una explicación bien sencilla, pues se recurre a un “deus ex-machina”—el demiurgo—. En el momento crítico de la explicación se hace intervenir nada menos que a Dios, como el todopoderoso, y, así, se acaba todo problema.

Viene a continuación Hegel: “El yo y el no-yo (naturaleza y espíritu), somos tesis y antítesis de una síntesis, que a su vez es tesis que con su antítesis vendrá a formar nueva síntesis; yo y no-yo somos simplemente meros modos de una síntesis absoluta, que es la idea-absoluta; porque lo absoluto es la idea, es por lo cual, todo lo real, es racional y todo lo racional es real, y todo lo real es real, únicamente en cuanto es racional, y todo lo racional,—justamente por ser racional—*ipso facto*, tiene realidad”. Lo absoluto viene a ser entonces, pues, la idea misma, una idea absoluta.

Así como en Heráclito se habla de un fuego absoluto, principio y fin de todas las cosas, también hablábamos de una ley absoluta: el constante devenir, el constante transformarse de las cosas, como única realidad cognoscible. Del mismo modo en el idealismo hegeliano hallamos un todo-absoluto, que es la idea, y una ley absoluta: el proceso que sigue la idea en un incansante ir de la tesis a la antítesis para formar una síntesis, que a su vez resulta tesis de nueva antítesis y de nueva síntesis, en un proceso infinito. Esta idea-absoluta es lo que nos permite explicarnos por qué el ser puede ser consciente—el sujeto cognoscente—; por qué todo lo real es racional, y por qué todo lo no existente es irreal; por cuanto no es racional—no puede ser conocido racionalmente—. Porque, repito, no hay sino un todo-absoluto, que es la idea-absoluta, manifestándose como tesis, antítesis y síntesis, en el sujeto cognoscente, en el objeto cognoscible y en lo *real-ideal* absoluto.

En esta forma se intentan explicar esas relaciones misteriosas para la conciencia de cada hom-

bre, entre lo que es y lo que se conoce, entre el ser y el conocer, entre lo que es y la conducta—lo que debe hacerse.

Ahora bien—dentro de esta doctrina—, como todo es el absoluto y es el mismo absoluto el que se manifiesta en diversas formas de ser, no tiene explicación ni tiene sentido racional, seguir movimiento revolucionario alguno; puesto que, por ser todo manifestaciones de lo absoluto, todo está muy bien hecho y ha acontecido del mejor modo posible: se trata de la idea-absoluta misma que, por ser lo que es, debe ser así y así como suceden deben suceder todo movimiento y toda transformación.

Desde el punto de vista analizada, es claro que nos hallamos frente a una doctrina conservadora; pero—aunque parezca paradójico—también nos hallamos frente a una doctrina revolucionaria, justamente porque sostiene que todo está en constante transformación, que todo se está transformando incansantemente.

El entronque del marxismo con la filosofía hegeliana

Nuestro paso siguiente es hacia el marxismo. Aceptando íntegramente la doctrina de Hegel no tendría explicación la revolución. No teniéndola, tendría que soportar el proletariado la situación creada. El proletariado no tiene para qué luchar, si todas las transformaciones acaecidas forman parte de lo absoluto; quiero decir, si es lo absoluto en diversas manifestaciones de sí mismo. Para qué luchar enfrentándose a lo absoluto, si en resumen de cuentas nosotros no somos sino lo absoluto mismo en manifestaciones concretizadas—simples juguetes en el eterno proceso dialéctico de lo absoluto—. ¿Para qué luchar?

Tal tesis o tal modo de ver de manera alguna puede ser exacta. Hegel impera soberanamente en la filosofía de la primera mitad del siglo pasado, especialmente en Alemania. Aceptar su filosofía por el proletariado, significaba para éste una derrota sin lucha—la más triste de las derrotas—. Y no puede aceptar el proletariado dicha filosofía, porque está sufriendo las consecuencias del conservatismo; porque está padeciendo hambre. El proletariado está viendo morir a sus hijos y a sus mujeres, incapaz, económicamente, de prestarles atención; está sabiendo que su salario es exiguo; que su remuneración, después de dieciséis horas de trabajo agotante, viene a servir apenas para satisfacer a medias sus necesidades. El proletariado no puede estar conforme con situación semejante, ni puede estarlo con la filosofía que la

sostiene: exige una reparación completa. Aun a costa de su vida, ha de luchar—y lucha—. El estado de cosas, antes descrito, explica su lucha y contra él lucha el proletariado.

Con Marx y Engels el todo absoluto no es la idea; sino que el todo absoluto es la materia. Este todo absoluto—la materia—sigue una ley, absoluta también: la de su continuo transformarse. Este todo absoluto de que somos parte y esta su ley absoluta de perpetuo cambio, nos comprende, nos abarca a nosotros, como hombres y todo cuanto el hombre es o produce, al igual que abarca todo lo que es y todo lo que cambia en el universo; nosotros—hombres—no somos primariamente, en lo más recóndito de nuestra razón de ser, de naturaleza, diferente a todas las cosas, ni somos ajenos a la ley de su continuo cambio, aunque en las transformaciones de la materia hayamos llegado a poseer caracteres que específicamente nos hacen bien distintos. Lo único que se sostiene es nuestra participación del todo absoluto, que, en contra de Hegel, se dice en el marxismo que es la materia y no la idea; así como nuestra inclusión en el eterno devenir, en el incesante cambiar de todo el universo. Transformándonos nosotros al igual que todas las cosas, nuestra razón nos exige que conozcamos esa transformación, como ley de perpetuo cambio; esa necesaria lucha de los contrarios: ese morir para dar vida; ese vivir para dar muerte; ese existir para aniquilar el contrario; ese aniquilarse que origina nuevos seres. Esta lucha de los contrarios es la ley primera de todo el acontecer: tal ley es la dialéctica, que se denomina materialista, porque se aplica a la materia, que, dentro de esta doctrina, es el todo absoluto.

De esta pugna de los contrarios, de esta pugna de tesis y antítesis, deriva el materialismo dialéctico una actitud natural en los hombres: conocer—o reconocer—que todo es materia; conocido que todo es materia, conocer el método de existir de la materia—sus medidas o reglas de cambio—; y, entonces, los que tienen conciencia de lo que es y de lo que han conocido, de sujetos pensantes, derivar su condición de sujetos actantes, para así integrar su entidad como hombres—inteligencia y voluntad—; se llega así, pues, al momento en que se origina toda libertad.

* * *

El materialismo no es determinista

Conviene marcar un error muy extendido: que el materialismo dialéctico sea determinista. Lo único determinado es el perpetuo cambio; pero el materialismo no puede menos de reconocer—

como reconoce—, porque de lo contrario sería contradictorio, no podría ser revolucionario, las pequeñas esferas o círculos dentro de los cuales puede desenvolverse una actividad libre. El hombre tiene libertad para conocer la forma natural de desarrollo de los sucesos, y tiene libertad para intervenir, ayudando u oponiéndose—cualesquiera que sean las consecuencias de hacer lo uno o lo otro—, al desarrollo natural de los acontecimientos. Sin duda que en ello puede intervenir libremente. Sin duda que, dentro del límite natural impuesto por las leyes del cambio, el hombre es libre.

Kant decía: “No se es libre de luchar contra la naturaleza—de lo que se es libre es de obrar racionalmente”. Sin duda; porque libertad implica racionalización de los actos: no simple desfogue de fuerzas; porque luchar contra la naturaleza acarrea, de modo necesario, el aniquilamiento por ésta de las fuerzas que se le oponen. En ello no hay libertad, porque no hay razón que dirija la voluntad; sino, todo lo contrario, actuar ciego, simple explosión de fuerzas naturales: no se olvide que actuación con libertad implica razón conduciendo los actos.

De lo que se es libre dentro del marxismo no es de luchar contra todo; pero entiéndase que tampoco de no hacer nada, dejando todo al puro acontecer de los hechos naturales. Sostener puntos de vista opuestos sería privar al marxismo de su carácter revolucionario: para hacerlo una doctrina completamente conservadora. Claro que hay muchos marxistas—seguramente ignorantes de su propia doctrina—que creen en el determinismo; pero eso no tiene importancia. El marxismo sostiene la libertad; pero no creyéndola algo absoluto, sino una libertad circunscrita a la posibilidad de actuación del hombre dentro de los límites que la naturaleza impone; esto es, siguiendo el proceso dialéctico de la materia, siguiendo a ésta en su transformación, porque hacer lo contrario acarrea un completo aniquilamiento.

El carácter revolucionario del marxismo

La síntesis que se produce de la lucha de los contrarios, en cuanto se produce, es una nueva tesis—fecunda, ardiente, vivificante—; pero, en cuanto se pretende el estacionamiento en ella, la tesis resulta obstruccionante, negativa y entonces se hace necesario destruirla con su antítesis, para obtener nueva síntesis. Por esto es que el materialismo dialéctico, que no es determinista—porque es un grave error el que se comete el aceptar, el criticar, el afirmar que es de—

terminista—; por esto es que el materialismo dialéctico —decíamos— viene a sostener cómo los hombres han de actuar siguiendo las transformaciones de la materia; y entonces, precipitando los acontecimientos, habrán de luchar a veces, habrán de oponerse en otros casos, pero contra las situaciones creadas, según sean benéficas o perjudiciales para el proletariado: luchar contra las situaciones creadas que no pueden sostenerse, porque se opongan sistemáticamente al desenvolvimiento natural, conforme a las leyes de la naturaleza. Este desenvolvimiento natural se verifica: o ayudado con el esfuerzo del hombre, interviniendo su voluntad; o se realiza aunque no lo quiera el hombre. En este seguro aspecto se nos aparece un cierto determinismo; pero es tan insuperable, que ni la escuela del mayor fanatismo libre-arbitrista podría rechazar, como se trate de las limitaciones impuestas nada menos que por la naturaleza misma a la voluntad del hombre.

Así pues, resulta perfectamente explicable cualquier movimiento revolucionario. Esto explica por qué el proletariado se levanta en armas y lucha violentamente contra los explotadores; pero lucha en cuanto pretende re-encauzar dentro del orden natural actividades que le son contrarias porque lo violen. En estas condiciones es necesario restablecer el orden —un orden natural—, sin esperar a que la naturaleza obre, porque mientras tanto se resienten perjuicios; siendo el único modo de restablecerlo la violencia, la lucha.

Véase pues, como no es cierta una de las imputaciones más dolosamente hechas al marxismo: que predica el odio. A mi entender, lo que predica es la racionalización de los actos; lo que sostiene es la necesidad de actuar conforme a la naturaleza; sólo que, si no se obra conforme a ella, entonces si ha de lucharse para no formar filas con los enemigos de ese orden natural. No se predica el odio de clases: se predica la lucha en contra de los que no tienen conciencia de las transformaciones que naturalmente se operan. El odio podrá brotar en el calor de la lucha; pero no se lucha por odio, sino por reintegrar el orden natural. Eso es todo.

Síntesis valorativa del marxismo

Hasta aquí, no creo que el marxismo ofrezca dificultades insuperables para la razón. Yo creo que todo es muy razonable. Pero el problema hondo, insoluble dentro de la filosofía marxista, irresoluto por el materialismo dialéctico, es saber: primero, cuál es ese orden natural; segundo, quiénes son los sabios que lo descubran. Desde

el punto de vista de las relaciones humanas, la primera cuestión se ha intentado resolverla en las aplicaciones del marxismo a la economía y a la historia, entendiéndola ésta como una lucha de clases —el materialismo histórico— “No es la conciencia del hombre lo que determina su existencia, sino su existencia social lo que determina su conciencia”, como dice Marx en el prefacio a la “Crítica de la Economía Política”. La segunda cuestión sólo puede resolverse por la fe en Marx, Engels, Lenin, Trotzky, Stalin y cuantos han surgido como los fieles intérpretes del marxismo. De ahí el carácter de proselitismo de la doctrina y el que haya ortodoxos y heterodoxos, fieles y herejes, creyentes e incrédulos. El problema fundamental del materialismo está, pues, en su aplicación práctica: ¿se descubrió el verdadero orden natural? ¿Merecen fe los hombres que dicen que ellos lo han descubierto?

El humanismo marxista

El carácter profundamente humano del marxismo —recuérdese que ante todo es doctrina de acción, que lo que le importa es transformar y no interpretar el mundo—; el carácter profundamente humano de la doctrina —decíamos— viene a dárselo la filosofía de Feuerbach. Este filósofo hace a un lado las especulaciones universalistas de Hengél; esto es, hace a un lado las preocupaciones por descubrir un todo absoluto—la idea absoluta, y seguirla en su proceso dialéctico eterno, para fijar toda su atención en el hombre, tomándolo como el objeto supremo y único de toda filosofía. “El hombre es lo que come” —decía—, pretendiendo explicar todas las manifestaciones de la actividad humana según la diversa alimentación de cada hombre.

Al marxismo interesa ciertamente el hombre ante todo, es decir, la transformación del estado de cosas, de la situación social existente en su época, que juzga contraria al orden natural e injusta para el proletariado. Pero precisamente por considerar al hombre incluido dentro del orden natural universal —“como una onda en el océano del movimiento eterno de la materia”, según dijo uno de los filósofos marxistas—, el materialismo dialéctico, sin perder su punto de vista fundamental, como sistema filosófico, se ve obligado a proporcionar las bases de todo un sistema de filosofía.

Resumen de los antecedentes del marxismo

Así pues, el marxismo toma de Feuerbach la preocupación por el hombre, como el objeto prin-

cial de toda elaboración filosófica. Pero ha tomado de Hegel la forma de concebir el desenvolvimiento de todas las cosas, que es la dialéctica, el método dialéctico. De Hegel toma también la idea de un todo absoluto, el cual concibe no como una idea absoluta, pura, sino como una materia absoluta, pura. Para el marxismo, entonces, toda filosofía se resume en considerar el todo absoluto como materia absoluta, en cuya forma de ser se mantiene el método hegeliano —lucha de los contrarios para originar nuevos seres, que a su vez luchan con sus contrarios y forman otros nuevos, y así sucesivamente—, dialéctica materialista; pero teniendo como objeto principal de la especulación la conducta que haya de seguir el hombre ante la situación social del momento en que viva.

El marxismo frente a los problemas fundamentales de toda filosofía

¿Cómo resolverá el materialismo dialéctico las tres cuestiones fundamentales de toda filosofía: los problemas del ser, del conocer y del valer? Decía Fichte: "Yo y no-yo, ambos somos parte de un yo-absoluto; por lo cual, no siendo de naturaleza diferente el no-yo y mi yo, perfectamente puede conocer mi yo el no-yo". En el marxismo se diría: "Yo y no-yo, ambos somos parte de un todo-absoluto, la materia; por lo cual, no siendo de naturaleza diferente el no-yo y mi yo, perfectamente puede conocer mi yo el no-yo". En las filosofías vinculadas con el cristianismo podría decirse: "Mi razón puede conocer la cosa en sí, mi yo puede conocer el no-yo, porque el no-yo ha sido creado por Dios y mi yo ha sido creado a su imagen y semejanza". Sólo el criticismo kantiano no se atrevería a sostener que el yo puede conocer el no-yo en su integridad.

Véase pues, que en el fondo lo que hay es el problema de la antítesis "yo y no-yo": pensar y ser. No hay que confundir entonces el problema ofrecido por esta antítesis, que subsiste en el materialismo dialéctico y está en pie en todas las escuelas filosóficas, con el también permanente también permanente problema de las relaciones y diferencias entre cuerpo y alma, materia y espíritu. Esta es antítesis o problema distinto, que ante todo se plantea el racionalismo. Es un problema de carácter psicológico. En cambio, el problema o antítesis "ser y pensar", "yo y no-yo", es claro que sea un problema lógico; pero, a mi entender, desde el punto de vista planteado —naturaleza del yo y no-yo—, es más bien un problema ontológico. Este problema es el que re-

suelve, simplista, sencillamente, el marxismo: puedo conocer todo, porque todo es material—yo inclusive—, por lo cual la materia no ofrece misterios para mí, porque soy de su misma naturaleza. Así queda zanjado, de paso, el problema psicológico, en lo que tiene de más hondo: no son de naturaleza esencialmente distinta cuerpo y alma.

El conocer, por su parte, no es pues problema infranqueable. Basta para conocer el apreciar la transformación incesante de la materia: se conoce en cuanto se sigue a la materia en su ritmo eterno, lucha de los contrarios, que dan lugar a nuevos seres, que a su vez luchan con sus contrarios; de donde se sigue que nada permanece, que todo se transforma, que todo está en "devenir" y, por tanto, que el objeto propio del conocimiento no son las cosas en sí, sino las leyes de su transformación.

Lo valioso será, en consecuencia, el obrar según el proceso natural de desenvolvimiento de la materia, desde el punto de vista ético, jurídico, político, económico, en una palabra, desde el punto de vista de la conducta; estéticamente hablando, el captar la armonía del propio proceso natural de desenvolvimiento de la materia, en realización o en espectación, desde el punto de vista de lo naturalmente expresado, o de lo que se manifiesta por el genio del hombre, sea en la naturaleza misma, sea en lo construido por el hombre por medio de la palabra, del sonido, de la armonía de las ideas, de los cuerpos elaborados por el trabajo para que expresen en la pintura, en la arquitectura, en la escultura, etc., el sentimiento artístico en cualquiera de sus aspectos.

Reversión forzosa del marxismo a la intuición

Hemos logrado una síntesis del marxismo en su aspecto filosófico. Debemos concluir ahora que tal corriente, como escuela filosófica, recurre, al igual que todas las otras escuelas, a un principio absoluto, básico para toda su elaboración. Tal principio es en el marxismo, como lo llevamos dicho, la materia absoluta. Surge ahora el escollo de toda filosofía respecto a su principio básico: ¿será verdad que la *materia absoluta es el todo-absoluto*? ¿No será la *idea absoluta* de Hegel? ¿No será el *yo-absoluto* de Fichte? ¿No será el *demiurgo* de Shelling? ¿No será el Dios de la escolástica? ¿No podría ser el *fuego* de Heráclito?

¿Cuál será la filosofía que pueda racionalmente convencerme de que su principio absoluto, lo que sostenga como principio absoluto, es el

verdadero? ¿Quién será el hombre capaz de convencerse a sí propio, de un modo puramente racional, de que sea verdadero el principio absoluto en que sustente su filosofía? ¿Acaso podrá existir el que sea capaz de un convencimiento semejante, recurriendo tan sólo a la fuerza de sus sentidos?

Parece que estas preguntas no tienen una respuesta racionalmente aceptable. ¿Qué es lo que nos deja, en resumen, cualquier doctrina, cualquier verdad que hayamos creído determinada racionalmente? Sólo la duda sobre ella misma. Pero la duda no puede satisfacer al hombre. Este requiere indefectiblemente la certeza de un principio, sea para pensar, sea para obrar. Decíamos al principiar nuestra plática, que, psicológica y lógicamente, necesita el asidero de una filosofía. ¿Cómo encontrar el principio absoluto en que descanse cualquiera, sea la que fuere la escuela filosófica que satisfaga?

Que se despoje el sujeto cognoscente —si de verdad quiere conocer— de todo lo que sea pasión, de todo lo que sea torpeza —apetito torpe que ofusca la serenidad—, de todo lo que venga a obstruir su conciencia. Sólo así podrá el hombre acercarse al momento verdaderamente supremo, indescifrable, indescriptible, en que la conciencia es capaz de una intuición, en que la conciencia contempla de golpe y en su totalidad la magnificencia de los seres, en su fondo, en su verdadero ser, en lo que es esencia de todas las cosas.

En efecto, ninguna filosofía ha podido racionalmente demostrar su principio fundador. En el fondo de toda filosofía, repito con el maestro Antonio Caso, no hay sino un problema de intuición.

En verdad, en verdadera verdad, ¿qué es el ser? ¿La idea-absoluta? ¿La materia-absoluta? ¿El yo absoluto? ¿El Dios-eterno? ¿Es Dios todo lo existente? En una postura panteísta, ¿todo es un ser absoluto y eterno del que formamos parte nosotros mismos; el todo-absoluto es un Dios que se manifiesta en cada cosa, en cada fenómeno, en cada hombre? Llamemos a ese absoluto como se quiera: llamémosle simplemente "lo absoluto", llamémosle Dios, llamémosle idea, llamémosle materia. ¿Qué es, en verdad?

Tal vez podamos definirlo alguna vez; pero no racionalmente: sólo es posible merced a una intuición. Sólo es posible llegar al ser por un momento en que, serenamente, tranquilamente, estando nuestra conciencia y sintiendo nosotros

que está sola ante lo infinito, le preguntamos: ¿"Quién eres tú?"; para que el infinito nos responda. Si la respuesta que de el infinito nos dice que es materia, seguramente seremos materialistas y tal vez materialistas dialécticos —marxistas—. Si nos responde que es idea, seremos hegelianos. Si nos responde que es Dios, seremos deístas; no importa de cuál religión. Si nos responde que todo es Dios, seremos panteístas. O quién sabe qué nos dirá el infinito y quién sabe lo que seremos. Lo que se necesita es una intuición; pero la intuición sólo es dable a quien la busca y la intuición sólo se da cuando hay una íntima sinceridad en el propósito de buscarla. Lo interesante es buscarla. Se da de golpe; no se racionaliza.

Epílogo a todo lo expuesto

Ahora bien, expuestas las doctrinas, quedan en pie estas interrogaciones supremas: ¿Hay un ser absoluto? ¿Todo es devenir? ¿Todo es materia-absoluta? ¿Todo es idea-absoluta? ¿Hay un Dios-creador? ¿Somos nosotros y todas las cosas Dios mismo? Todas estas cuestiones sólo se resuelven en el cenáculo más íntimo de cada hombre.

¿Responde el marxismo? ¿Da una solución satisfactoria a todas las cuestiones filosóficas que deben plantearse? ¿Debemos de actuar, siguiendo el desenvolvimiento naturalmente dialéctico de la materia, en la lucha de clases; entendiendo la lucha de clases como un acontecimiento natural, imposible de remediar por esfuerzos absolutamente personales, puramente humanos? ¿Es la sociedad, son los hombres, son las clases todas, no otra cosa sino aspectos de lo absoluto —que es materia—, ciertas manifestaciones del todo-absoluto, que nos aparece como astros, como plantas, como animales, como hombres, como lo que ustedes gusten?

Satisfagan o no las respuestas del marxismo, sólo individualmente se escuchan.

Lo necesario —digamos para concluir— es que el sujeto cognoscente —con sincero deseo de conocer—, que el intelectual, se deje conducir o se conduzca por sí mismo, con un gran bagaje de datos o con absoluta omisión de datos; que se adentre lo mejor que pueda dentro de lo infinito, para formular sus interrogaciones de supremo carácter filosófico. Tales interrogaciones lo mismo pueden formularse dentro del marxismo que dentro de cualquier doctrina antimarxista. No interesa, en verdad, cuál sea la doctrina filosófica. Lo que nos interesa esencial-

mente —como sujetos de razón, de voluntad— es tener un sistema filosófico, es tener una definición del marxismo y del anti-marxismo, que no se imponga como dogma ni a la que huyamos como de un “tabú”.

Que se responda con suave y tranquila sinceridad, una vez que pueda llegarse a una convicción íntima; cualquiera que sea la postura filosófica que posteriormente se adopte —lo mismo da marxismo que anti-marxismo—, con tal que sea sincera; porque en filosofía nada es dogma ni verdad revelada por Jesucristo, ni por la Iglesia, ni por Marx—verdad que racionalmente satisfaga—, salvo para quienes guardan una postura creyente de cristianos, de católicos

o de marxistas. Estoy hablando sólo desde un punto de vista puramente intelectual.

Así, es válido preguntar al materialismo dialéctico, a quien —como yo en este momento— ustedes pueden interrogar? ¿Eres tú capaz de resolver las angustias de mi mente? ¿Eres tú capaz de restañar las heridas que la duda dejó en mi corazón? O bien —preguntando con Wundt—: ¿Eres tú capaz de satisfacer las exigencias de mi razón y las necesidades de mi vida?

A estas preguntas sólo individualmente puede responderse. No sólo por mi lo digo. Ojalá el marxismo pueda responderlas afirmativamente a ustedes!

Bibliografía consultada:

- Caso, Antonio.—“El Concepto de la Historia Universal y la Filosofía de los Valores”. Ed. Botas. México. 1933.
- “La Filosofía de Husserl”. Imp. Mundial. México. 1934.
- Domínguez, Virgilio.—“El Materialismo Histórico”. Publicaciones de la Universidad Autónoma de México. México. 1933.
- Engels, Federico.—“Luis Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica”, en la obra titulada “Introducción al Materialismo Dialéctico y el Socialismo Científico”. Edit. M. Aguilar. Madrid.
- “Anti-Dühring”. Edit. Cenit. Madrid. 1932.
- Engels, Federico y Marx, Carlos.—“El Manifiesto Comunista”. Edit. Cenit. Madrid. 1932.
- Catell, Raymond G.—“Historia de las Ideas Políticas”. Edit. Labor. Barcelona. 1930.
- Lombardo Toledano, Vicente.—“Aspecto Filosófico del Marxismo”. Conferencia, en el opúsculo intitulado “Marxismo y Anti-marxismo”. Edit. Futuro. México. 1934.
- Marx, Carlos.—“Crítica de la Economía Política” y “Miseria de la Filosofía”. Edit. Librería Bergua. Madrid.
- Messer, Augusto.—“Historia de la Filosofía”. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid. 1927 a 1930.
- Seignobos, Ch. y Metin, A.—“Historia Universal”, Vols. V y VI. Edit. Daniel Jorro. Madrid. 1922 y 1923.
- Seligman, Edwin R. A.—“La Interpretación Económica de la Historia”. Edit. Francisco Beltrán. Madrid. 1929.
- Weber, Alfredo.—“Historia de la Filosofía Europea”. Edit. Daniel Jorro. Madrid. 1914.

POESIA. Y REALIDAD

P o r R O D O L F O U S I G L I

LA más sorprendente de todas las diferencias que existen y persisten entre la poesía y la prosa es que la poesía es únicamente acción. Una acción impenetrable a las filtraciones del tiempo y a su transcurso—si es que el tiempo transcurre—, libre de erosiones y de trastornos en general, Aunque algunas imágenes se adelgacen y pierdan brillo, aunque algunas palabras vengan a sufrir en el diccionario las vergonzosas abreviaturas *Poét., desus.*,

está fuera de duda, en cambio, la vocación de vejez de la prosa, a menos que ejerza una función crítica. Desde el transitorio dialecto que se descompone en pocas horas en los diarios hasta el más espléndido estilo de novela, la prosa es sólo instrumento de un relato, esfuerzo inútil y no siempre gramatical para fijar un momento de la vida que ha pasado ya. Fija su sombra, y ni eso a veces, a menos que las palabras caigan bajo la vigilante magia de la poesía. Entonces abandonarán el pre-