



PARA LA VOZ

EL MATERIALISMO MILITANTE DE LENIN E ILIÉNKOV



Consejo Editorial:

Lu Barcenilla

Miguel Borrajo

Andrés Castañón

Nolito Ferreira

Irene Uroz

Diseño y maquetación:

Nolito Ferreira

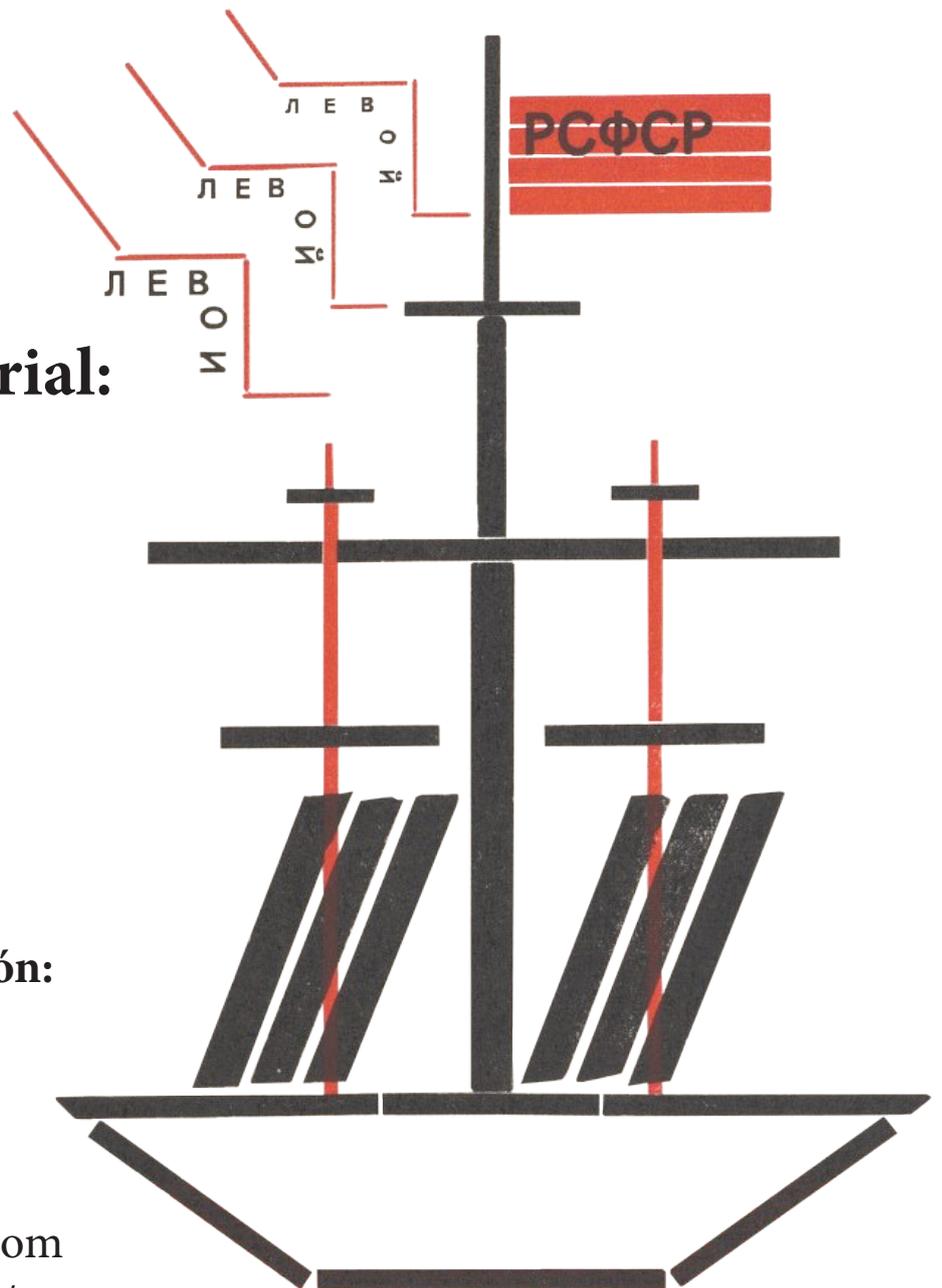
Contacto:

contacto@paralavoz.com

<https://paralavoz.com/>

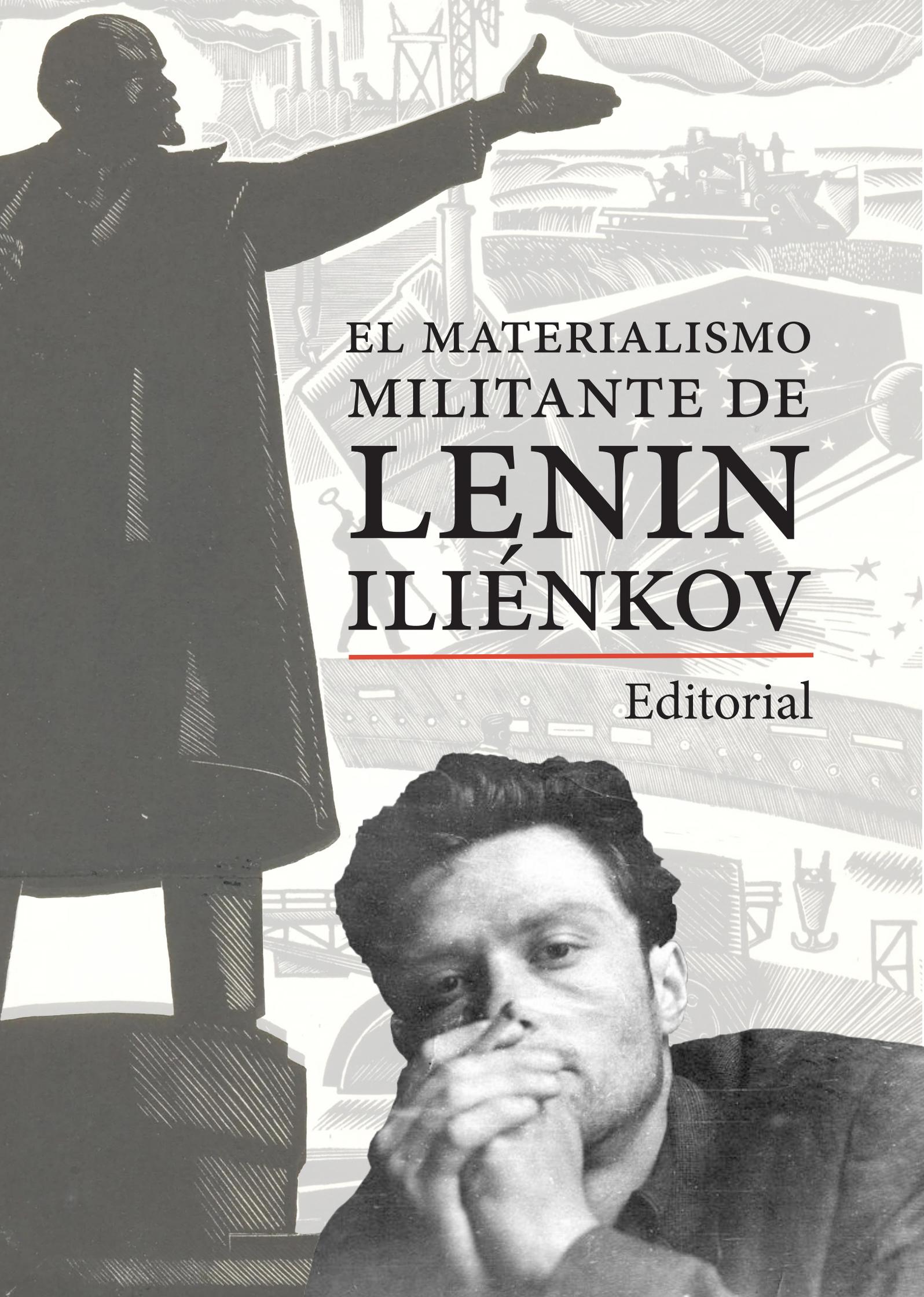
Impreso en noviembre de 2024

ISSN: 2983-2823



CONTENIDO

- 2 Editorial | Presentación del Número 2: **El materialismo militante de Lenin e Iliénkov**
Consejo Editorial
- 6 Relato | La **literatura** predilecta de Lenin
Nadezhda Krúpskaya
- 12 El concepto de **comunismo** en Lenin
- 24 El concepto de **comunismo** en Iliénkov
Andrés Castañón
- 36 Entrevista a **Ediciones Edithor**, pioneros en la traducción de Iliénkov
Consejo Editorial
- 42 **Gorki y Lenin**: postales de una amistad comunista
Lu Barcenilla
- 48 Fetichismo, reproducción ideológica y conciencia comunista: un estudio de **lo ideal**
Nolito Ferreira
- 62 **Poema** | A Lenin
Roque Dalton
- 64 **Cartas** desde el frente (Évald Iliénkov)
Traducción de Andrés Castañón
- 72 La **personalidad** más allá de la máquina
Miguel Borrajo
- 84 El leninismo y la **crítica artística**
Mijaíl Lifschitz

The background features a stylized, high-contrast illustration of an industrial scene. On the left, a large silhouette of a man in a suit stands with his right arm raised, pointing towards the right. The background is filled with intricate line art depicting a factory with smoking chimneys, a train with a locomotive, and various industrial structures. The overall aesthetic is reminiscent of mid-20th-century political posters.

EL MATERIALISMO MILITANTE DE **LENIN** ILIÉNKOV

Editorial



Cien años después de la muerte de Lenin, el socialismo parece más que nunca una lejana utopía fuera del alcance de nuestras manos, atrapados en un mundo de relaciones sociales fragmentadas y enfrentadas a sí mismas de forma violenta e irracional. El ardiente corazón de Lenin latió por última vez con la llegada de un mundo nuevo, en el que comenzaba a cobrar auténtico sentido la palabra *humanidad*. La primera generación que nacía en la nueva república de los trabajadores estaba destinada a la titánica tarea de enfrentarse a la construcción de una nueva sociedad sin clases. En este contexto nació Évald Vasílievich Iliénkov un 18 de febrero de 1924, tan solo un mes después de la muerte del dirigente bolchevique.

La generación de revolucionarios a la que perteneció Lenin hizo frente a las fuerzas zaristas en las condiciones de la más dura clandestinidad y logró poner en práctica el internacionalismo proletario al volver las armas contra las clases dirigentes durante el gobierno burgués de Kérenski. Mientras que la generación de Iliénkov tuvo que enfrentarse a las inmensas dificultades que la construcción del socialismo exigía, y fue su generación la que salvó al mundo del trabajo de la amenaza nazi-fascista al acabar con sus ejércitos en el frente de batalla.

En nuestro siglo, una nueva generación de militantes revolucionarios nos vemos obligados a partir de la mayor y más dolorosa derrota que nuestro movimiento ha vivido jamás; una derrota a partir de la cual la clase obrera se ha dejado de reconocer a sí misma, y ha olvidado su historia y su potencial revolucionario. Recuperar el hilo rojo de la historia se convierte, así, en una de las tareas imprescindibles que se nos presenta en el camino.

Hoy vivimos los tiempos tempestuosos de un mundo en el que crecen las oscuras nubes de una gran crisis capitalista de dimensiones no solo económicas, sino también políticas y militares. Tras una prometida paz perpetua, una guerra imperialista de desenlace incierto se cierne sobre Europa y amenaza con adquirir dimensiones continentales. Aumentan los presupuestos militares y los grandes capitales transnacionales celebran o ignoran deliberadamente el despiadado genocidio que sufre el pueblo palestino. Las fuerzas conservadoras y reaccionarias se extienden rápidamente, y los

discursos de odio y el racismo se asientan en el imaginario colectivo. Las pugnas monopolistas despiertan viejas rencillas y mitos nacionales que se habían mantenido ocultos por tanto tiempo. Las contradicciones que el modo de producción capitalista, en su fase imperialista, acentúa de forma descarnada nos conducen a esta situación y a su progresivo empeoramiento.

Pero esta agudización de las contradicciones capitalistas posee un elemento esperanzador: de forma incipiente, cada vez más trabajadores son atraídos por el marxismo y por las organizaciones revolucionarias; la heroica lucha del pueblo palestino por su liberación gana la simpatía de millones de trabajadores y estudiantes de todo el mundo que entretejen formas embrionarias de internacionalismo proletario; cada vez más sectores de la clase obrera, en fin, empiezan a reconocer sus intereses inmediatos e históricos y se plantean la necesidad de retomar sus herramientas económicas y políticas de lucha.

En este contexto, es prioritario reivindicar y popularizar no solo las obras, sino también el espíritu militante de Lenin y de Iliénkov para el desarrollo teórico, político y organizativo de la lucha revolucionaria de la clase obrera, y es con este mismo espíritu con el que dedicamos el número 2 de PARA LA VOZ al estudio de su legado.

Empezamos con la recuperación del artículo «La literatura predilecta de Lenin», escrito por la dirigente bolchevique Nadezhda Krúpskaya, quien también fue la compañera de Lenin. El artículo presenta una imagen cercana e íntima del líder bolchevique, nos habla de sus intereses literarios y muestra un aspecto humano y poco conocido del que, al mismo tiempo, fue uno de los revolucionarios más implacables de nuestro tiempo.

Seguimos con el artículo «El concepto de socialismo en Lenin e Iliénkov», en el que, a través de los escritos de Lenin posteriores al triunfo de la revolución de Octubre, y de los escritos de Iliénkov en la Unión Soviética, se realiza un estudio sistemático sobre la concepción leninista del socialismo y la dictadura del proletariado.

Continuamos con una «Entrevista a Ediciones Edithor, pioneros en la traducción de Iliénkov». Se trata de una editorial nacida en Ecuador hace

ya más de 20 años con la que mantenemos estrechas relaciones de camaradería y amistad, y que ha dedicado grandes esfuerzos a traducir al español las obras de muchos pensadores soviéticos, entre los cuales se destacan Mijaíl Lifschitz y Évald Iliénkov.

En «Gorki y Lenin: postales de una amistad comunista», se repasan, a través de pequeñas postales, algunas de las fechas, anécdotas y encontronazos de las biografías entrelazadas de dos grandes figuras de nuestra historia: el padre del realismo socialista y el principal dirigente de la revolución soviética.



El artículo «Fetichismo, reproducción ideológica y conciencia comunista: un estudio de lo ideal», expone la concepción marxista de lo ideal y, partiendo de ella, estudia cómo se producen y reproducen las formas ideales fetichistas que legitiman la existencia del modo de producción del cual ellas brotan.

Posteriormente, publicamos la traducción inédita de cuatro «Cartas desde el frente» escritas por Iliénkov a su novia cuando él, como subteniente de artillería, avanzaba en la contraofensiva hacia Berlín liderando un pequeño pelotón de tanques.

En «La personalidad más allá de la máquina» se hace un recorrido histórico de las metáforas de la mente y la vinculación que estas han tenido con los modos de producción de las cuales surgen y a los cuales legitiman. Llega, así, al presente, con una crítica mordaz a los intentos de reducir la mente humana a algo similar a una computadora.

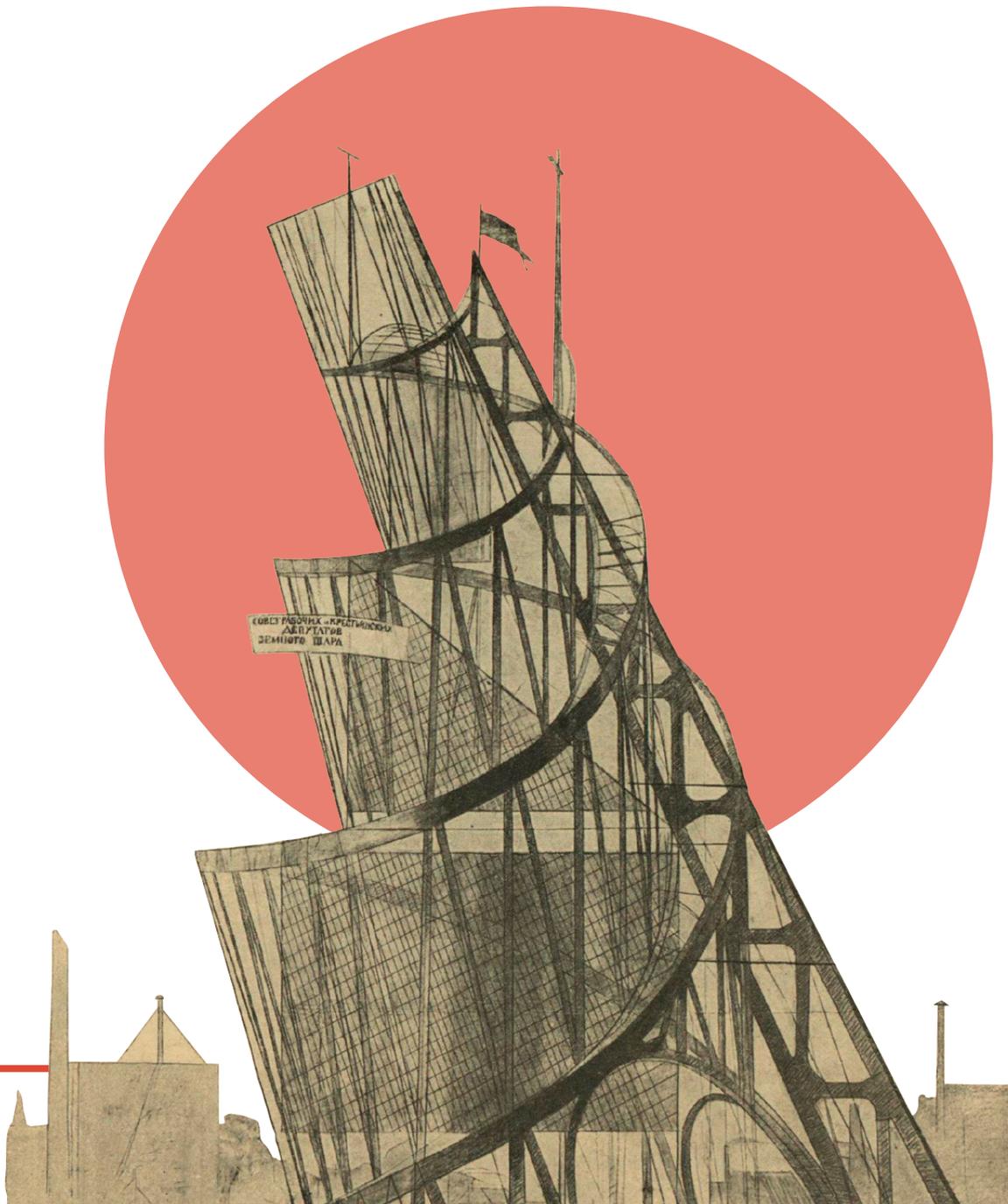
Cerramos este número con el artículo «El leninismo y la crítica artística» de Mijaíl Lifschitz, célebre pensador soviético especializado en arte y estética, y gran amigo de Györg Lukács y Évald Iliénkov. Lifschitz expone aquí una profunda crítica a las concepciones vulgares de la literatura y defiende una visión leninista de la misma.

Por último, acompaña a este número la publicación inédita en español de una carta escrita por Iliénkov en 1974 a su joven amigo y alumno sordociego Alexander Suvórov, en la que expresa varias reflexiones sobre la conciencia e insufla esperanzas contra el desánimo existencialista. Sirva de contexto que Suvórov, en su infancia en los años sesenta, había sido uno de los niños soviéticos participantes en el proyecto liderado por el psicólogo Alexander Mescheryakov, en el que el propio Iliénkov desempeñó un rol determinante. Este proyecto consistió en dotar a los niños de las habilidades necesarias para enriquecerse con las formas culturales de la sociedad, de tal manera

Cartel soviético en favor de Palestina, B. Efimov, 1982.

que pudieran integrarse y contribuir al desarrollo de la misma. Suvórov fue uno de los alumnos más sobresalientes al graduarse en la facultad de psicología e incluso finalizar exitosamente un doctorado.

Con este número de PARA LA VOZ nos aproximamos al estudio de Lenin e Iliénkov desde distintos ámbitos y perspectivas, abordando algunos aspectos de sus biografías y de su pensamiento, pasando por cuestiones políticas, filosóficas y artísticas. La estética sigue siendo central para nosotros: intentamos fusionar el aspecto gráfico de la revista con su contenido, dando una nueva dimensión a la recuperación de nuestra tradición revolucionaria a través de la fotografía y el arte gráfico. Esperamos, en fin, que el lector encuentre entre estas páginas un contenido que le permita realizar una lectura crítica y constructiva, y le sirva para incorporar a su práctica militante el espíritu leninista que, en mayor o menor grado, ha guiado hasta nuestros días algunas de las batallas más fructíferas del movimiento comunista internacional.



LA LITERATURA PREDILECTA DE LENIN

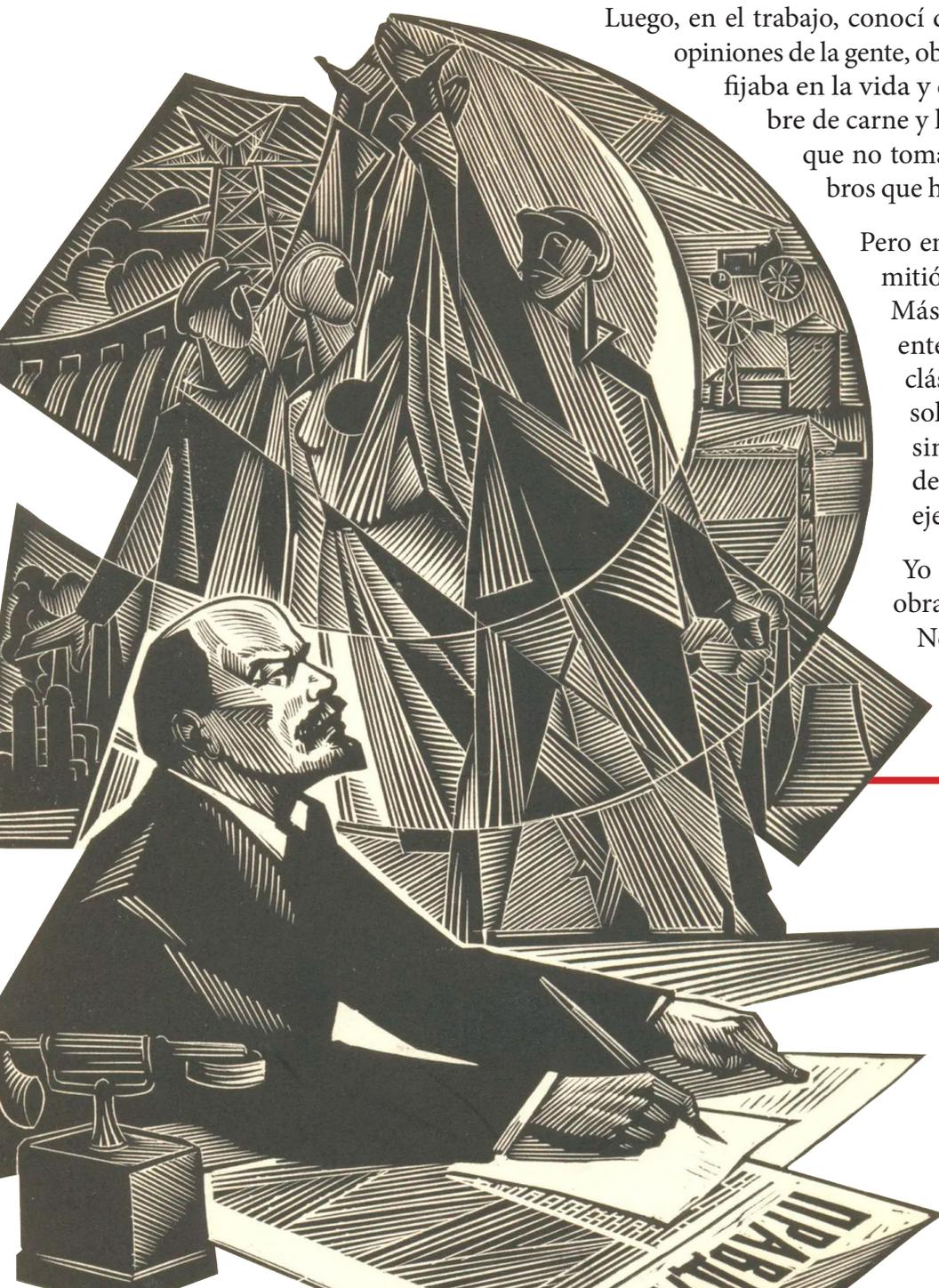
NADEZHDA KRÚPSKAYA

El camarada que me presentó a Vladímir Ilich me dijo que este era un hombre de ciencia, que leía exclusivamente libros científicos, no había leído en su vida ni una novela y nunca leía poesías. Me dejó sorprendida. Había leído en mi juventud a los clásicos, me sabía de memoria a casi todo Lérmontov y a otros, y escritores como Chernyshevski, L. Tolstói y Uspensko entraron en mi vida como algo trascendente. Me pareció asombroso que a este hombre no le interesara en absoluto nada de esto.

Luego, en el trabajo, conocí de cerca a Ilich, conocí sus opiniones de la gente, observé la atención con que se fijaba en la vida y en las personas, y el hombre de carne y hueso eclipsó la imagen del que no tomaba nunca en las manos libros que hablasen de la vida humana.

Pero entonces la vida no nos permitió conversar sobre este tema. Más tarde, ya en Siberia, me enteré que Ilich conocía a los clásicos tan bien como yo, no solo había leído a los clásicos, sino los había releído y más de una vez, a Turguénev, por ejemplo.

Yo llevé conmigo a Siberia las obras de Pushkin, Lérmontov y Nekrásov. Vladímir Ilich las



Noskov Vladimir Alexandrovich, 1961.

Krúpskaya dando un discurso al 250 regimiento de infantería de la División 28 antes de ir al frente, verano 1919.

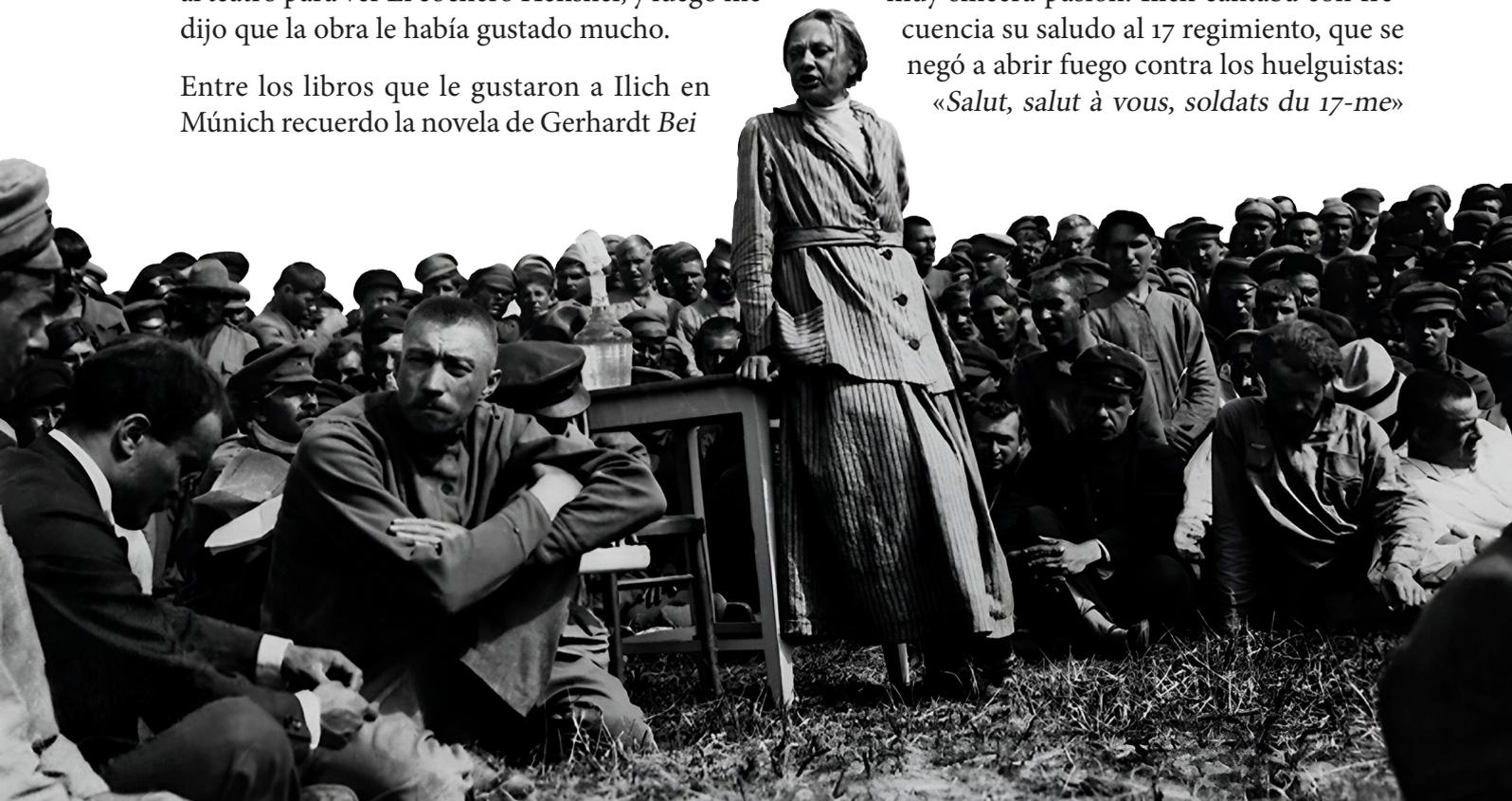
puso cerca de su cama, al lado de Hegel, y por las noches las releía una y otra vez. Su escritor preferido era Pushkin. Pero no vaya a creerse que apreciaba únicamente la forma. Por ejemplo, le gustaba la novela de Chernyshevski *¿Qué hacer?*, a pesar de su forma ingenua y de escaso valor literario. Me sorprendió la atención con que leía esta novela, captando los más sutiles matices de la misma. Por cierto, amaba la imagen misma de Chernyshevski, y en su álbum de Siberia había dos fotografías de este escritor, en una de las cuales Ilich había escrito, de su puño y letra, la fecha del nacimiento y de la muerte del literato. Había también en el álbum de Vladímir Ilich fotografías de Émile Zola, y de los escritores rusos Herzen y Písarev. En tiempos, Vladímir Ilich había leído mucho a Písarev y le había tomado cariño. Recuerdo que teníamos asimismo en Siberia el *Fausto* de Goethe en alemán y un tomito de poesías de Heine.

En Moscú, de regreso a Siberia, Vladímir Ilich fue al teatro para ver *El cochero Henshel*, y luego me dijo que la obra le había gustado mucho.

Entre los libros que le gustaron a Ilich en Múnich recuerdo la novela de Gerhardt *Bei*

mama («En casa de la madre») y *Büttnerbauer* («Campesino»), de Polenz.

Posteriormente, durante el segundo período de emigración, en París, Ilich leía gustoso los versos de Víctor Hugo *Châtiments*, consagrados a la revolución de 1848. Esos versos los escribió Víctor Hugo estando en la emigración y se introducían en Francia clandestinamente. En ellos abunda una ingenua ampulosidad, pero, de todos modos, se percibe el hálito de la revolución. Ilich frecuentaba gustoso los cafés y teatros de las afueras para escuchar a los *chansoniers* revolucionarios, que cantaban en las barriadas obreras acerca de todo: de los campesinos que, bebidos, eligieron diputado a un agitador que iba de paso; de la educación de los hijos; del paro obrero, etc. A Ilich le gustaba sobre todo Montégus. Este, hijo de un comunero, era el ídolo de los arrabales obreros. Verdad es que en sus improvisaciones, llenas de colorido popular, no había una ideología concreta, pero sí mucha y muy sincera pasión. Ilich cantaba con frecuencia su saludo al 17 regimiento, que se negó a abrir fuego contra los huelguistas: «*Salut, salut à vous, soldats du 17-me*»



(«Os saludo, os saludo, soldados del 17 regimiento»). En cierta ocasión, en una velada organizada por los rusos, Ilich entabló conversación con Montégus, y causaba extrañeza ver aquellos dos hombres tan distintos –posteriormente, al estallar la guerra. Montégus se pasó al campo de los chovinistas– soñando juntos en la revolución mundial. Así ocurre a veces cuando se encuentran en un vagón personas que apenas se conocen y se ponen a hablar, acompañadas del traqueteo de las ruedas, de lo más íntimo, de lo que no hubieran dicho nunca en cualquier otro tiempo, y luego, se separan para no volverse a ver en toda la vida. Así ocurrió aquella vez. Además, hablaban en francés, y en un idioma extraño siempre resulta más fácil soñar en voz alta que en la lengua materna. Venía a casa, por unas dos horas al día, una sirvienta francesa. Ilich la oyó en cierta ocasión cantar una canción. Era una canción alsaciana. Ilich pidió a la mujer que la volviera a cantar y le dijera la letra, y luego solía cantarla él mismo. La canción aquella terminaba así:

*Vous avez pris l'Alsace et la Lorraine.
Mais malgré vous nous resterons français,
Vous avez pu germinaiser nos plaines,
Mais notre coeur – vous ne l'aurez jamais!*

(«¡Habéis tomado Alsacia y Lorena
Pero, a pesar vuestro, seguiremos siendo franceses;
Habéis podido alemanizar nuestros campos,
Pero nuestro corazón nunca será vuestro!»)

Fue eso en 1909, época de reacción, en la que el partido había sido destrozado, pero su espíritu revolucionario no había sido roto. Esta canción concordaba con el estado de ánimo de Ilich. Había que oír cuán triunfante sonaban en sus labios las palabras:

Mais notre coeur – vous ne l'aurez jamais!



Krúpskaya y la hermana de Lenin, María, en Uliánovsk, 1928.



Lenin en Gorki, verano de 1923.

En aquellos años de emigración, los más duros –Ilich hablaba siempre de ellos con enojo (ya de regreso en Rusia, repitió una vez más lo que había dicho antes en reiteradas ocasiones: «¿Por qué nos marcharíamos entonces de Ginebra a París?»)–, fue cuando soñaba con mayor tesón. Soñaba al conversar con Montégus, soñaba al cantar, triunfante, aquella canción alsaciana, y en las noches de insomnio se enfrascaba en la lectura de Verhaeren.

Posteriormente, durante la guerra, Vladímir Ilich se apasionó por el libro de Barbusse *Le feu* («El fuego»), al que atribuía una importancia enorme. Ese libro estaba muy en correspondencia con el estado de ánimo que lo embargaba entonces.

Al teatro íbamos rara vez. Solía ocurrir que el poco mérito de la obra o las notas falsas que sonaban en la interpretación de los actores ponían a Vladímir Ilich los nervios de punta. Por lo común, íbamos al teatro y nos marchábamos al terminar el primer acto. Los camaradas se reían de nosotros, diciendo que aquello era tirar el dinero.

Pero, una vez, Ilich se quedó hasta el final, creo recordar que fue a fines de 1915, cuando en Berna representaron la obra de León Tolstói *El*

cadáver viviente. Aunque la representación se hacía en alemán, el actor que desempeñaba el papel del príncipe era ruso y supo hacer llegar al público la idea de Tolstói. Ilich seguía con atención, muy emocionado, todas las peripecias de la obra.

Y, por fin, en Rusia. El nuevo arte le parecía a Ilich ajeno e incomprensible. En cierta ocasión nos invitaron a asistir a un concierto que se daba en el Kremlin para los soldados rojos. A Ilich lo sentaron en una de las primeras filas. La artista Gzóvskaya recitaba a Maiakovski: «Nuestro dios es la carretera, y el corazón, nuestro temblor», y dio unos pasos hacia Ilich, que se sintió turbado, sorprendido, confuso. Cuando a Gzóvskaya la sucedió un artista que recitó *El criminal* de Chéjov, Ilich respiró aliviado.

Una tarde sintió Ilich el deseo de ver cómo vivía una comuna juvenil. Resolvimos visitar a Varia Armand, conocida nuestra que estudiaba en los Estudios Superiores de Artes Aplicadas. Creo recordar que fue el día del entierro de Kropotkin, en 1921. Fue aquel año de hambre, pero entre los jóvenes reinaba el entusiasmo. En la comuna dormían poco más o menos que sobre tablas desnudas



Lenin y Krúpskaya en Gorki, 1922.

y no tenían pan. «Pero tenemos grano», nos dijo, radiante, el comunero de guardia. De aquel grano hicieron para Ilich unas gachas estupendas, aunque no tenían sal. Ilich miraba a los jóvenes, miraba los resplandecientes rostros de los jóvenes artistas que lo rodeaban, y la alegría de ellos se reflejaba en su semblante. Le mostraban sus candorosos dibujos, le explicaban su sentido y le hacían mil preguntas. Pero Ilich se reía, eludía la contestación y preguntaba, a su vez: «¿Qué leen ustedes? ¿Leen a Pushkin?». «¡Oh, no –soltó alguien– ese era un burgués! Nosotros leemos a Maiakovski». Ilich se sonrió. «Pushkin –dijo– me parece mejor». Después de esto, Ilich veía con mejores ojos a Maiakovski. Al oír este apellido recordaba siempre a los jóvenes de los Estudios Superiores de Artes Aplicadas: llenos de vida y de alegría, dispuestos a morir por el Poder soviético y que no encontraban palabras en el lenguaje contemporáneo para expresarse y por eso las buscaban en los poco comprensibles versos de Maiakovski. Posteriormente, Ilich elogió a Maiakovski por sus versos ridiculizando a los burocratas soviéticos. Recuerdo que, de las obras contemporáneas, a Ilich le gustó una novela de Ehrenburg que describía la guerra. «¿Sabes?, el Ilyá el Melenudo (ese era el remoquete de Ehrenburg) –dijo muy contento–, le ha salido bien».

Fuimos varias veces al Teatro de Arte. Una vez fuimos a ver *El diluvio*. A Ilich le gustó horrores. Al día siguiente quiso ir de nuevo al teatro. Representaban *Los bajos fondos*, de Gorki. Ilich amaba a Alexéi Maxímovich como persona con la que había sentido afinidad en el Congreso de Londres, lo amaba como artista y estimaba que, como escritor, a Gorki le bastaba con media palabra para comprender muchas cosas. Con Gorki era extraordinariamente franco. Por eso Ilich era muy exigente con los actores que representaban obras de Gorki. El excesivo teatralismo de la representación le irritó. Después de ver *Los bajos fondos* dejó de ir al teatro por mucho tiempo. Fuimos también en cierta ocasión a ver *El tío Vania*, de Chéjov. Le gustó. Por último, fuimos al teatro por postrera vez ya en 1922, a ver *El grillo en la estufa*, de Dickens. Después del primer acto, Ilich sentía ya tedio, le ponía los nervios de punta el sentimentalismo pequeñoburgués de Dickens, y, cuando comenzó la conversación del viejo juguetero con su hija ciega, no pudo aguantar más y abandonó el salón en mitad del acto.

Los últimos meses de la vida de Ilich. A instancias tuyas le leía literatura amena, habitualmente por las tardes. Le leía Schedrín, le leía *Mis universidades*, de Gorki. Además, le gustaba escuchar poesías, sobre todo las de Demián Biedny. Pero más que los versos satíricos de Demián le gustaban los versos llenos de énfasis.

Cuando le leía los versos, solía mirar pensativamente por la ventana el sol poniente. Recuerdo unos versos que terminaban con las palabras: «Nunca, nunca serán esclavos los comuneros».

Al leerlos me parecía estar jurándole a Ilich: «Nunca, nunca entregaremos ni una sola conquista de la revolución...».

Dos días antes de su muerte le leí por la tarde un cuento de Jack London –sigue encima de la mesa

en su habitación– titulado *Amor a la vida*. Es una obra muy fuerte. Por un desierto nevado, que antes jamás hubiera pisado nadie, marcha hacia un puerto de un gran río un hombre enfermo, que se está muriendo de hambre. El hombre pierde sus fuerzas, y ya no camina, sino que se arrastra, y al lado se arrastra un lobo que también se muere de hambre. El hombre y la fiera libran una empeñada lucha. El hombre vence: más muerto que vivo, casi loco, llega a su meta. El cuento le gustó a Ilich extraordinariamente. Al día siguiente me pidió que le leyera más cuentos de London. Pero en los libros de Jack London las obras fuertes alternan con otras muy flojas. El cuento siguiente era muy distinto, estaba impregnado de moral burguesa: un capitán prometió a su armado vender lucrativamente un barco cargado de trigo; el capitán sacrifica su vida para cumplir su palabra. Ilich se echó a reír e hizo un ademán de fastidio.

No pude volver a leerle...



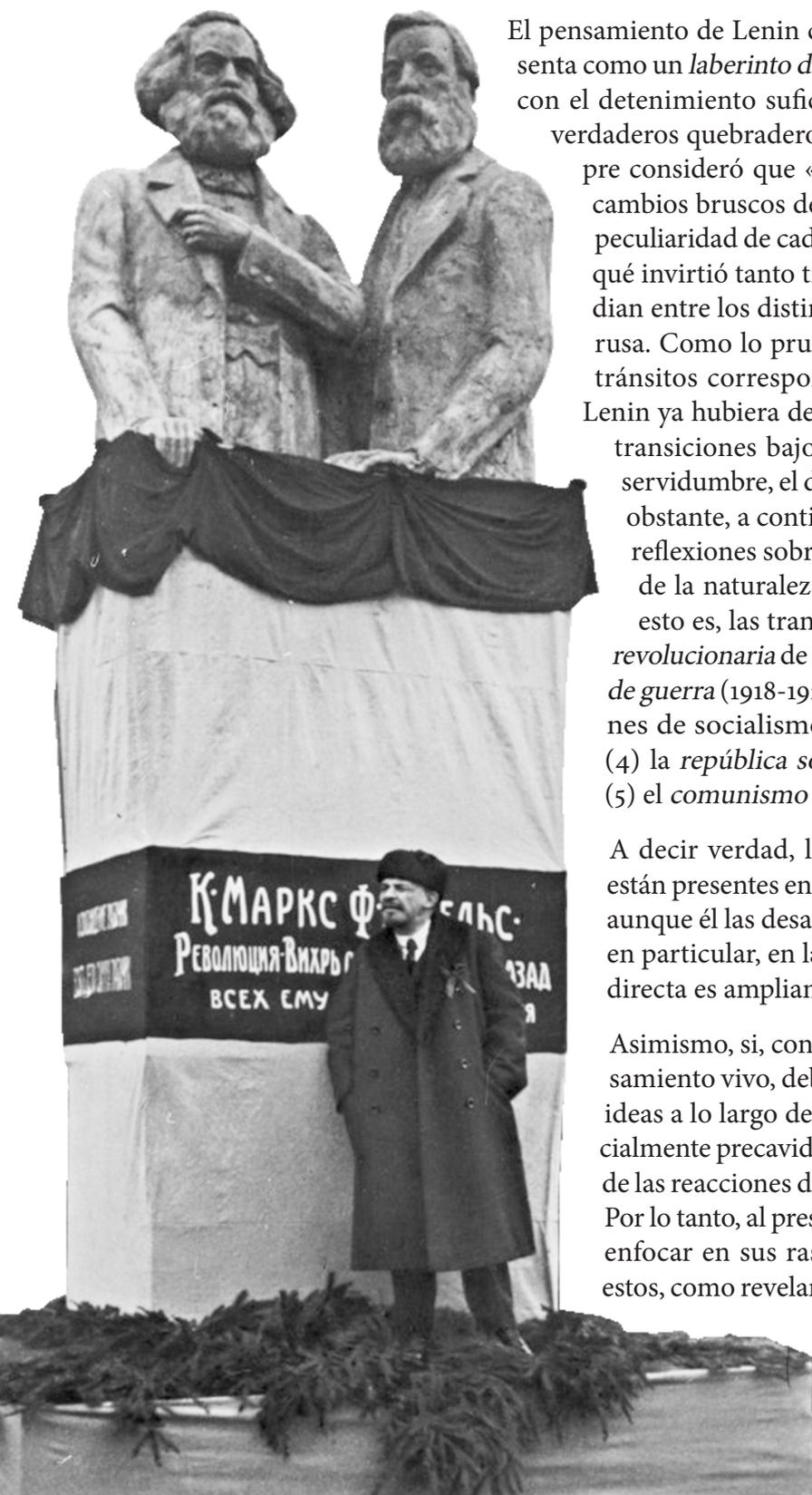
EL CONCEPTO DE COMUNISMO EN LENIN

ANDRÉS CASTAÑÓN

El pensamiento de Lenin confluye por lo que a simple vista se presenta como un *laberinto de transiciones sociales*, que, si no se analiza con el detenimiento suficiente, conduce a escollos militantes y a verdaderos quebraderos de cabeza. Es por ello que Lenin siempre consideró que «la tarea más difícil en las transiciones y cambios bruscos de la vida social es la de tener en cuenta la peculiaridad de cada transición». Con lo cual queda claro por qué invirtió tanto trabajo en esclarecer los tránsitos que median entre los distintos estadios de desarrollo de la sociedad rusa. Como lo prueba el hecho de que antes de abordar los tránsitos correspondientes al socialismo y el comunismo, Lenin ya hubiera dedicado grandes esfuerzos a investigar las transiciones bajo el zarismo: el régimen autocrático y la servidumbre, el desarrollo capitalista y el imperialismo. No obstante, a continuación se examinan exclusivamente sus reflexiones sobre procesos que podrían arrojar luz acerca de la naturaleza del socialismo y de la Unión Soviética; esto es, las transiciones entre: (1) la llamada *democracia revolucionaria* de Kérenski (07.1917-11.1917), (2) el *socialismo de guerra* (1918-1921), (3) la *república soviética* con «embriones de socialismo» (en la que el propio Lenin falleció), (4) la *república socialista* (fase inferior del comunismo) y (5) el *comunismo* (en tanto que fase superior).

A decir verdad, las ideas de socialismo y de comunismo están presentes en todo el proyecto revolucionario de Lenin, aunque él las desarrolló muy especialmente a partir de 1917, en particular, en las obras a las que me remito, cuya lectura directa es ampliamente aconsejable.

Asimismo, si, con lo que respecta a cualquier autor de pensamiento vivo, debemos tener en cuenta la evolución de sus ideas a lo largo de los años, entonces necesitamos ser especialmente precavidos ante «la velocidad de rayo y la exactitud de las reacciones de Lenin a los acontecimientos» (Iliénkov). Por lo tanto, al presentar su idea de socialismo me he querido enfocar en sus rasgos más esenciales y estables, e incluso estos, como revelará la lectura atenta de este artículo, no permanecen del todo inalterables en su obra.



I. LA DEMOCRACIA REVOLUCIONARIA DE KÉRENSKI

Lenin califica de «revolución podrida», carente de determinación y audacia, a la transformación política y económica que se erige bajo el gobierno provisional de Kérenski (07.1917-11.1917), cuyo proyecto burgués prescinde de las más elementales políticas socialistas.

Para remediarlo, Lenin propone de forma reiterada y persistente: «Control, vigilancia, contabilidad». Y para lograr esta meta describe una serie de reformas: (1) la fusión y *nacionalización* bancaria, (2) la *nacionalización* de los principales monopolios, (3) la abolición del secreto comercial, (4) la agrupación obligatoria de los capitalistas y (5) la organización obligatoria de la población en cooperativas de consumo. Es preciso advertir que ninguna de estas medidas es, en sentido estricto, *socialista*. No solo porque de hecho perpetúen la existencia de la clase capitalista, sino porque incluso ni la *confiscación* ni la *nacionalización* son propiamente socialistas, a diferencia de la *socialización* (control y administración obrera), que Lenin considera el verdadero fundamento del socialismo y que, por razones argumentativas, debemos definir más adelante.

Por lo tanto, en su crítica a Kérenski, Lenin no propugna instaurar directamente el *socialismo*, sino que las anteriores propuestas políticas y económicas *tan solo* están dirigidas a fortalecer el *capitalismo de Estado*; y la razón de ello es que: «el capitalismo monopolista de Estado es la preparación material más completa para el socialismo, su antesala, un peldaño de la escalera histórica entre el cual y el peldaño llamado socialismo no hay ningún peldaño intermedio». En consecuencia, en el contexto de ausencia o debilidad del capitalismo de Estado, debido a que «el socialismo no es más que el monopolio capitalista de Estado puesto al servicio de todo el pueblo», toda política orientada a fortalecer el capitalismo de Estado es en el fondo «¡un paso, pasos hacia el socialismo!».

Ahora bien, el capitalismo de Estado se podría orientar «en interés de los terratenientes y los capitalistas», en cuyo caso tendríamos «un Estado burocrático-reaccionario, es decir, una república imperialista». Y, en sentido contrario, si el Estado es «verdaderamente democrático-revolucionario» (algo que desde luego no ocurría con el Gobierno de Kérenski), estas mismas medidas, ineludiblemente, «¡son ya medidas socialistas!».

En término, la *democracia revolucionaria* de Kérenski no constituye una forma de socialismo y, peor aún, ni siquiera se sitúa en el estadio anterior al socialismo: el capitalismo de Estado.

II. EL SOCIALISMO DE GUERRA (1918-1921)

Lenin define sin ambages el socialismo de guerra: La guerra acelera «extraordinariamente la transformación del capitalismo monopolista en capitalismo monopolista de Estado» y, por consiguiente, el llamado *socialismo de guerra* «no es, en realidad, más que un capitalismo monopolista de Estado en tiempo de guerra, o, dicho en términos más sencillos y más claros, un presidio militar para los obreros y un régimen de protección militar para las ganancias de los capitalistas». De ahí su tesis de que la «guerra imperialista», al exacerbar el *socialismo de guerra*, «pone [...] a la humanidad extraordinariamente cerca del socialismo [...] es la víspera de la revolución socialista».

Así pues, el *socialismo de guerra* tampoco es socialismo en sentido propio, aunque, al conducir al capitalismo de Estado, sitúa a la sociedad en el estadio previo al socialismo.

III. LA REPÚBLICA SOVIÉTICA CON «EMBRIONES DE SOCIALISMO»

1. CAPITALISMO Y SOCIALISMO

En paralelo al Estado burgués de Kérenski, creció y maduró otro poder político: los *consejos* (o *sóviets*).¹ En determinado punto de desarrollo de este doble poder político, Lenin, en calidad de dirigente de los bolcheviques, organiza a los trabajadores para la súbita y exitosa toma del poder estatal: «Solo la organización soviética del Estado puede en realidad demoler *de golpe* y destruir definitivamente el viejo aparato [estatal], es decir, el aparato burocrático y judicial burgués» (la cursiva es mía).

Sin embargo, el primer acto (o «golpe») de la revolución no es suficiente para acabar de una vez y por todas con todo lo caduco de la sociedad atravesada por el antagonismo social. Para comprender la nueva situación, Lenin recurre a la «dialéctica materialista» de Marx y Engels; y es particularmente ilustrativo que Lenin cite directamente la *Crítica del Programa de Gotha* (1875), escrito en por Marx, que dice así:

«De lo que aquí se trata» (en el examen del programa de partido obrero) «no es de una sociedad comunista que *se ha desarrollado* sobre su propia base, sino de una que acaba de salir precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede».

Y Lenin reincide sobre esta idea insistentemente, parafraseándola repetidas veces: el *comunismo* «*se origina* desde capitalismo, históricamente se desarrolla del capitalismo, consiste en el resultado de la acción de una fuerza social *engendrada* por el capitalismo», por eso, «obligatoriamente, es históricamente indudable que debe haber un estadio particular o particular etapa de *transición* del capitalismo al comunismo», esto es, para barrer con los «escombros de lo viejo», se requiere de un tipo de *transición social* que «abarca períodos de diez años e *incluso más*» (la cursiva es mía).

Como consecuencia de los escombros pequeñoburgueses y capitalistas que lastran el proyecto revolucionario soviético, la clase obrera enfrenta dos profundas contradicciones que se manifiestan precisamente tras su triunfante revolución socialista.

¹ Dice Lenin que la organización de los consejos «abarca a todos los obreros de todas las industrias, y también a todos los soldados y a todos los trabajadores y pobres del campo» en la tarea de destruir el poder estatal burgués y transformarse en organizaciones de un nuevo tipo de Estado: «Decir a los Consejos que luchen, pero que no tomen todo el poder en sus manos, que no se transformen en organizaciones estatales, equivale a predicar la colaboración de las clases y la “paz social” entre el proletariado y la burguesía».

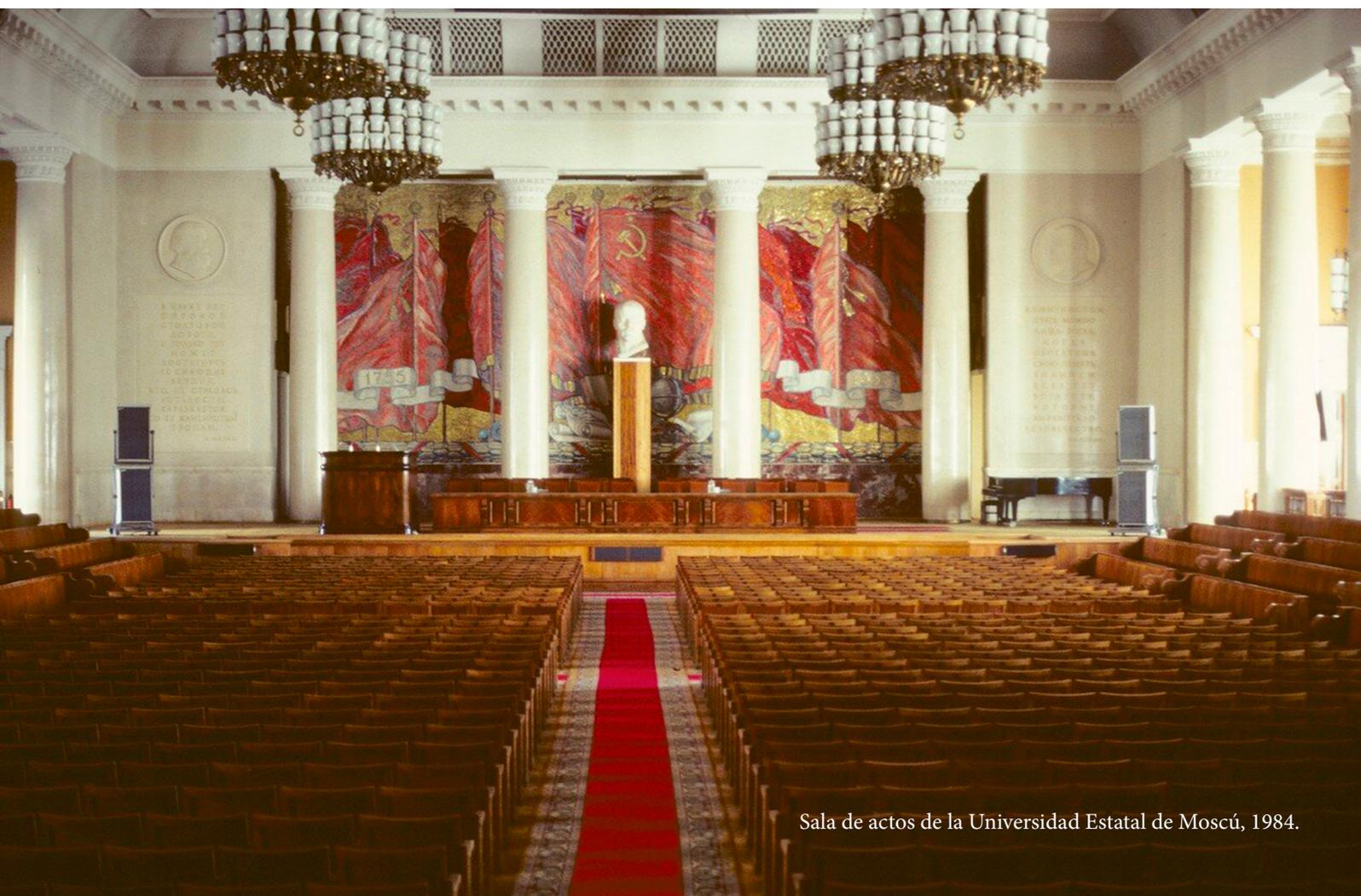
A. *El socialismo capitalista*

En primer lugar, en el contexto analizado por Lenin, el proletariado (y su alianza de clases) es incapaz de alcanzar el socialismo, pues no existe siquiera un capitalismo de Estado generalizado («la antesala del socialismo»), sino que predomina «el elemento pequeñoburgués» («la enorme mayoría de los agricultores son pequeños productores de mercancías»). Por eso Lenin entiende que la «República Socialista Soviética» no es realmente *socialista*, sino que sencillamente «presupone la decisión del poder soviético de realizar la transición al socialismo, y de ningún modo [implica] que el nuevo sistema económico pueda considerarse socialista». De forma retórica, lo expresa del siguiente modo: «¿No está claro que desde el punto de vista material, económico y productivo, todavía no hemos llegado a la “antesala del socialismo”?».

B. *La política soviética burguesa*

En segundo lugar, tras haber destruido el *Estado burgués* de forma abrupta, el nuevo poder requiere de la implementación de nuevas normas jurídicas para establecer salarios y otras medidas económicas que tratan como iguales a personas distintas («derecho burgués», el cual sigue imperando, por cuanto los productos son distribuidos “según el trabajo”)² y, consiguientemente, de un Estado del mismo tipo («*Estado burgués*, pues el derecho no es nada sin un aparato capaz de obligar a respetar las normas de derecho») que imponga dicho derecho burgués, a saber, la forma dominante de producción ideológica de la formación social capitalista. Es más, no solamente en la república soviética (de aspiraciones socialistas), sino que incluso, bajo la primera fase del «comunismo no solo subsiste durante cierto tiempo el derecho burgués, sino que subsiste incluso el Estado burgués ¡sin burguesía!».

²«Aquí —dice Marx— nos hallamos, efectivamente, ante un “derecho igual”, pero es todavía “un derecho burgués”, que, como todo derecho, presupone la desigualdad. Todo derecho significa la aplicación de un rasero igual a hombres distintos, que en realidad no son idénticos, no son iguales entre sí; por tanto, el “derecho igual” constituye una infracción de la igualdad y una injusticia [...]. Sin embargo, los hombres no son iguales [...]. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual», V. I. Lenin, *El Estado y la Revolución*.



Sala de actos de la Universidad Estatal de Moscú, 1984.

2. EL ELEMENTO SOCIALISTA

En apariencia, la revolución ha retornado al punto de partida: *Estado y derecho burgués y modo de producción capitalista* (entremezclado, al parecer, con otros modos de producción que no son el comunista). Pero, si observamos las cosas más de cerca, comprobaremos que el primer acto de la revolución ha abierto las puertas a una *nueva senda* que podrá recorrer en lo sucesivo la república de tipo soviético: la «transición del capitalismo al socialismo».

Pero, exactamente, «¿qué significa la palabra “transición”? En lo que atañe a la economía, ¿no significa acaso que el sistema actual contiene elementos, partículas, fragmentos, tanto de capitalismo como de socialismo?». Lenin responde afirmativamente y, consecuentemente, se propone dilucidar «la clave de la cuestión», a saber, «qué elementos [“entrelazados”] realmente constituyen los diferentes modelos socioeconómicos que existen en Rusia en el momento actual»³: «(1) patriarcal, es decir, en grado considerable una economía campesina natural [de un alto grado de autosuficiencia]; (2) pequeña producción mercantil (aquí figuran la mayoría de los campesinos que venden el cereal); (3) capitalismo privado; (4) capitalismo de Estado; (5) socialismo».

En resumen, en Rusia, de acuerdo al análisis de Lenin, predomina (2) «el elemento pequeñoburgués», aunque posea (4) una «envoltura exterior del capitalismo de Estado». Y la «lucha fundamental» no es todavía entre (4) capitalismo de Estado

(«la antesala del socialismo») y (5) el propio socialismo, sino entre «[2] la pequeña burguesía más [3] el capitalismo privado, que luchan tanto contra [4] el capitalismo de Estado como contra [5] el socialismo». Por esta razón, al valorar la enorme implantación de «la pequeña producción mercantil», Lenin concluye y declara una y otra vez que, «económicamente, el capitalismo de Estado es incomparablemente superior a nuestro sistema económico actual», por eso, «el capitalismo de Estado sería un gigantesco paso adelante» «que nos llevará al socialismo por el camino más seguro» (Lenin incluso apremia a los socialistas soviéticos a «estudiar el capitalismo de Estado de los alemanes» para «imitarlo»).

Pero, a decir verdad, ya antes de la revolución soviética existían los primeros cuatro elementos (1-4) en la sociedad rusa. Por eso, para evaluar la *diferencia específica* de la nueva *transición* debemos estudiar con la mayor atención el quinto de sus elementos: «el socialismo». El incipiente «elemento socialista» consiste, de acuerdo a Lenin, en «el paso efectivo del poder a los obreros» («El poder estatal se encuentra en manos de los obreros») y, consiguientemente, en la «posibilidad legal» de que los obreros tomen el producto social; aunque el propio Lenin advierte de los estrechos límites que por aquel entonces padecía el elemento socialista, ya que «[2] el elemento de pequeños propietarios y [3] el capitalismo privado socavan por muchos medios esta posición legal».

³ Lenin utiliza aquí la expresión «общественно-экономический уклад», que literalmente significa «modelo» o «modo» «social-económico». Y ordena los 5 «modelos» del menos al más próximo al comunismo. Adviértase que Lenin en ningún caso se refiere a estos elementos como «способ производства», que como se traduce en ruso «modo de producción».

**NINGUNA REVOLUCIÓN
SIRVE SI NO PUEDE
DEFENDERSE A SÍ
MISMA**

De este modo podemos entender que el *elemento socialista* es por esencia político (estatal), y puede ser expresado por la «fórmula breve, tajante, precisa y brillante» de Marx: «dictadura del proletariado». De este modo, Lenin define «el Poder soviético» como:

la forma de organización de la dictadura del proletariado, de la dictadura de la clase de vanguardia, que eleva a una nueva democracia y a la participación efectiva en el gobierno del Estado a decenas y decenas de millones de trabajadores y explotados.

Y este «nuevo tipo de Estado, el Estado soviético» («que abre ante las masas trabajadoras y oprimidas la posibilidad de participar activamente en la construcción independiente de la nueva sociedad») no es más que la resolución de «una pequeña parte de un problema difícil». Por lo tanto, reconoce que la política socialista es el *primer paso* de la transición del capitalismo al socialismo («los consejos son la forma superior de democracia, más aún, *el comienzo* de la forma socialista de democracia»), y que surge necesariamente cuando aún son preponderantes las fuerzas económicas adversas al socialismo.

Como se adelantaba antes, el derecho que emana del Estado soviético es en el fondo burgués («la aplicación de un rasero igual a hombres distintos»); aunque, al mismo tiempo, el proletariado domina sobre él por medio de su dictadura política y, por esta misma razón, el derecho burgués es en cierto sentido anulado por el elemento socialista: «El “derecho burgués” reconoce la propiedad privada de los individuos sobre los medios de producción. El socialismo los convierte en propiedad común. En este sentido –y solo en este sentido– desaparece el “derecho burgués”». A propósito, el investigador que no tema enfrentarse a las contradicciones observará que este *entrelazamiento* de los contenidos capitalista y socialista del derecho burgués es, en general, sumamente representativo del resto de relaciones materiales y formas de producción ideológica de la formación social de tipo soviético.





3. LA PREPARACIÓN DE LA TRANSICIÓN AL SOCIALISMO

Si, de nuevo, dirigimos nuestra atención sobre el *elemento socialista* de la república soviética (la *dictadura del proletariado*), comprobaremos que Lenin debió resolver una cuestión de la máxima importancia histórica: ¿qué hacer para consolidar y fortalecer el elemento socialista en detrimento de los elementos no socialistas?, o, expresado de otro modo, ¿cómo lograr que las masas trabajadoras se vinculen con dicho elemento en su propio provecho?

Lo fundamental, para Lenin, es que: «La revolución del 25.10.1917 (o 7.11.1917) en Rusia ha aplicado la dictadura del proletariado, que, con el apoyo del campesinado más pobre o del semiproletariado, comienza a construir *las bases* de una sociedad comunista» (la cursiva es mía). Es decir, para comprender los objetivos inmediatos de la revolución socialista de 1917, es preciso reconocer que entre ellos no se encuentra alcanzar el socialismo (tanto menos el comunismo), sino *únicamente* sentar sus «bases» *políticas* (dictadura proletaria contra la reacción) y *económicas* (en lo fundamental, capitalismo de Estado). No se trata todavía del tránsito al socialismo, sino más bien de la preparación para dicho tránsito.

A. La política soviética

La dictadura del proletariado (el *elemento socialista* de la república soviética) básicamente consiste en «la conquista por el proletariado del poder político que le permita aplastar toda resistencia». Semejante poder estatal debe ser liderado por el «proletariado», debido a que este es el «único capaz (cuando es bastante numeroso, consciente y disciplinado) de atraer a la mayoría de los trabajadores y explotados (a la mayoría de los pobres, empleando un término más sencillo y popular) y de conservar el Poder en sus manos el tiempo suficiente para aplastar por completo a todos los explotadores».

En palabras de Lenin, para la «coerción» a la reacción que se contrapone al proceso revolucionario, «debemos admitir la necesidad del Estado» que permitirá «pasar del capitalismo al socialismo». Aunque no se trata de un Estado corriente, ya que los trabajadores y sus aliados representan «la mayoría de los explotados» y, por tanto, su dictadura (estatal) se diferencia de las anteriores en tanto que son ellos quienes ejercen métodos coercitivos y represivos contra «una minoría de explotadores» y no ocurre al revés.



B. La economía soviética

De un modo u otro, tras la revolución, Lenin define dos clases diferenciables de objetivos económicos (que en esencia están vinculados): (1) obtener las condiciones básicas que permitan un rápido aumento de la productividad y (2) alcanzar el modelo de producción socialista. Es por ello que fija como objetivo primordial (1) el aumento de la productividad, que crearía la «posibilidad material» de (2) «sustituir las relaciones industriales capitalistas por relaciones comunistas, es decir, por la revolución social, que representa el objetivo final de toda la actividad del partido comunista internacional».

La premisa de la que parte Lenin es que en «un país atrasado» «no es posible construir el socialismo», por eso, con la crudeza que le caracteriza, reconoce que «nuestra labor de transformación socialista se ha retrasado de un modo extraordinario». Aunque, a su juicio, el retraso económico característico de la Rusia posrevolucionaria podía resolverse asegurando las condiciones más elementales para lograr una «productividad del trabajo superior», siempre y cuando toda mejora en la producción se vincule a los «métodos propios, más concretamente» a los «métodos *soviéticos*» (que contienen el elemento político socialista). Y para ello propone dos líneas de acción que se retroalimentan:

Por un lado, se debe asegurar «la base material de la gran industria». En este sentido, propone algunas medidas concretas: «Nacionalización de los bancos, del monopolio del comercio exterior, del control del Estado sobre la circulación fiduciaria, del establecimiento de un impuesto sobre

los bienes y los ingresos aceptable desde el punto de vista proletario, de la implantación del trabajo obligatorio» y, asimismo, «el trabajo general obligatorio, implantado, reglamentado y dirigido por los consejos de diputados obreros, soldados y campesinos, [que] no sería todavía el socialismo, pero ya no sería el capitalismo» y por eso «representaría un paso gigantesco hacia el socialismo». Estas medidas –que, en su mayor parte, ya había propuesto en tiempos de la *democracia revolucionaria* de Kérenski– son, como ya se ha señalado, medidas dirigidas a fortalecer el capitalismo de Estado y que, de igual modo, contienen un elemento socialista. Lenin no deja lugar a dudas cuando expresa que: «comparado con el actual estado de cosas en nuestra República Soviética, el capitalismo de Estado sería un *paso adelante*. Si dentro de seis meses aproximadamente se implantara el capitalismo de Estado en nuestra República, sería un éxito enorme y la más segura garantía».

Por otro lado, Lenin enfatiza el aspecto cultural de este problema: «la elevación del nivel cultural y de instrucción de las grandes masas de la población» permitirá el consiguiente auge de la industria. Esto es, «el socialismo sería *imposible* si no aprendiese a utilizar esa técnica, esa cultura, ese aparato que ha creado la cultura de la burguesía, la cultura del capitalismo» (la cursiva es mía). El fomento de la industria y la cultura constituyen, por tanto, dos aspectos del mismo objetivo: *la preparación para el tránsito al socialismo*. Pese a ello, en la república soviética «estamos tan solo en el comienzo de la transición al socialismo, sin haber realizado todavía las medidas decisivas en este sentido».



Fotografía de L. Shokin, Kimry, 1930

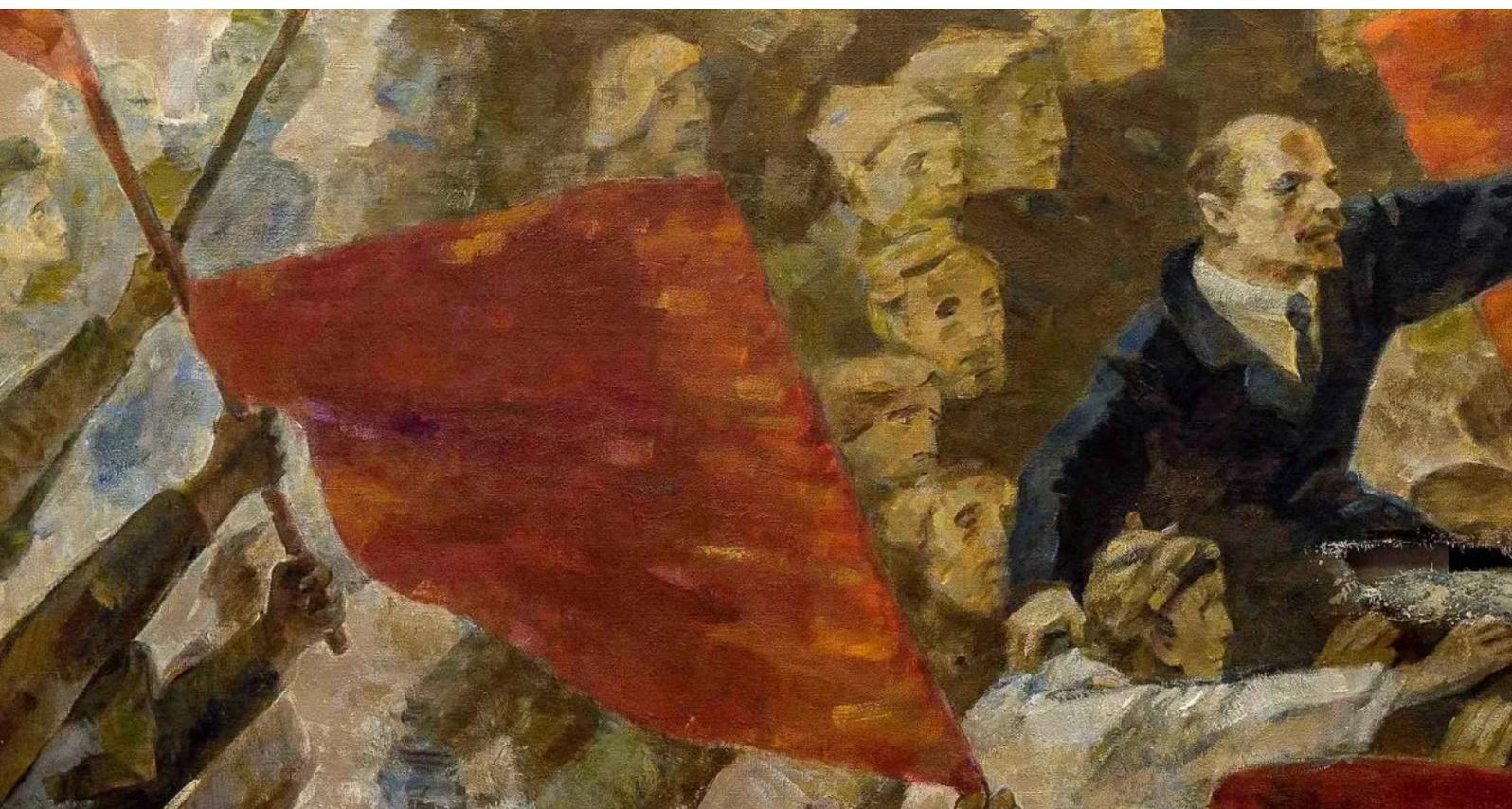
4. EL FUNDAMENTO DEL TRÁNSITO AL SOCIALISMO

Lenin distingue muy claramente tres momentos de la revolución: (1) La expropiación, confiscación y coerción («Hay momentos históricos en que lo más importante para asegurar el éxito de la revolución consiste en acumular la mayor cantidad posible de escombros, es decir, hacer saltar el mayor número de instituciones caducas»); (2) la preparación para el tránsito al socialismo («hay momentos en que [...] se plantea al orden del día [...] limpiar el terreno de escombros»); y (3) el propio tránsito al socialismo («hay momentos en que lo más importante es cuidar con solicitud los embriones de lo nuevo»).

Sobre la base de la república soviética (dictadura del proletariado), y satisfechas ciertas condiciones industriales y culturales básicas, es al fin posible (3) el *tránsito al socialismo*: «el tránsito de la confiscación (para realizar la cual se requiere sobre todo decisión del político [en el plano estatal]) a la socialización (para realizar la cual se requiere del revolucionario otra cualidad)». A saber, mientras que la *confiscación* consiste en la mera apropiación por parte del Estado de determinados medios de producción (en especial, de capital y tierra), la *socialización* exige de «la capacidad de calcular y distribuir correctamente» por parte de las masas trabajadoras, es decir, «sin esta capacidad no se puede socializar».

Expresado de otro modo, la revolución contiene un aspecto de negatividad: el «mérito histórico» de la república soviética consiste en «confiscar, al aniquilar a la burguesía». Pero, una vez «la tarea de aplastar la resistencia de los explotadores ha sido resuelta», el socialismo requiere, asimismo, de un aspecto positivo o creador: «el punto más importante y difícil de la revolución socialista, en la tarea de organización», consiste en «el trabajo positivo o constructivo de formación de una red extraordinariamente compleja y delicada de nuevas relaciones de organización, que abarquen la producción y distribución planificada». En otros términos, una vez el Estado ha confiscado y nacionalizado los medios de producción social, la «dificultad principal [...] en la esfera económica» consiste en «*socializar la producción de hecho*» (la cursiva es mía), no solo de *iure*.

Pero Lenin no solamente anuncia la necesidad abstracta del aspecto positivo de la revolución (la *socialización*), sino que formula de manera concreta cómo organizarlo y alcanzarlo. En una palabra, la clave de la socialización consiste en que los obreros deben «*controlar*» y «*computar*». Nada más. Desde luego, puede parecer que su propuesta peque de prosaica o desapasionada, pero en adelante mostraremos lo radicalmente transformadora que en realidad resulta.



Marx escribió en el primer tomo de *El Capital* que «el principio fundamental» de la «forma superior de sociedad» «es el desarrollo pleno y libre de todos los individuos». Y Lenin, consciente de que el individuo es una expresión de la sociedad, y que la sociedad solo existe a través de los individuos y sus relaciones, concreta esta tesis en su formulación de que el individuo, para alcanzar su *desarrollo pleno y libre*, debe emprender el camino de «socializar la producción de hecho», es decir, el camino que conduce a que los trabajadores se produzcan y reproduzcan a sí mismos del modo más completo en función de las fuerzas sociales de producción disponibles en cada estadio histórico de desarrollo. Y, para alcanzar dicha socialización, los obreros, como «primer paso» necesario, deben realizar un «control obrero» efectivo de la producción y, una vez asegurado dicho control, pueden avanzar hasta «el segundo paso en el camino hacia el socialismo, es decir, pasar a la administración de la producción por los obreros».

Asimismo, de nuevo, Lenin incide en el aspecto ideal de este mismo proceso de socialización, que no es otro que la «cultura proletaria», que se asienta sobre una contradicción característicamente socialista: la «educación [...] que nos ha legado la vieja sociedad» es el único punto de apoyo sobre el cual erigir la educación llamada «a crear la sociedad

comunista». Y sin cumplir con esta tarea, es decir, sin crear una nueva educación, sencillamente no es posible «edificar» «el comunismo».

Recapitemos, partiendo de la nacionalización general de los medios de producción por parte del Estado («está abolida la propiedad privada sobre los medios de producción»), debe realizarse el control y la administración de la producción social por los obreros («el Poder proletario del Estado»), que constituye el *fundamento* del socialismo, aquello cuyo desarrollo engendra y articula todo el conjunto de relaciones sociales propias de la formación social comunista. Y precisamente por este motivo Lenin afirma que «el trabajo está mancomunado en Rusia a la manera comunista» («en sus rasgos más básicos e importantes ya se ha aplicado» «la transición del “control obrero” a la “administración obrera”», específicamente, en «fábricas, plantas y ferrocarriles»), aunque reconociendo que, en realidad, apenas se trata de los «“primeros pasos” del comunismo».

Y esto se debe a que, en tiempos de Lenin, el primer paso de la *socialización* («el control obrero») casi se reducía a un fenómeno jurídico: «El control obrero está implantado entre nosotros como una ley, pero en la práctica cotidiana y aun en la conciencia de las amplias masas proletarias no



3 de abril de 1917, Petrogrado, A.K. Dorofeev, 1990.

hace más que empezar a penetrar». Pero, como ya hemos mencionado, Lenin es insistente en que debe superarse ese estado de cosas y «socializar la producción de hecho», no solamente de derecho.

Muy particularmente en un contexto (inexistente en vida de Lenin) en que el capitalismo de Estado constituye el modelo dominante de producción social, el control obrero sirve como medición del «grado de democracia», y la producción «rebasa ya el marco de la sociedad burguesa, es el comienzo de su reestructuración socialista». Al haberse nacionalizado los medios de producción (capitalismo de Estado), el «objetivo» del partido comunista «es lograr que cada trabajador, después de “cumplir la tarea” de ocho horas de trabajo productivo, desempeñe de modo gratuito las funciones estatales». Porque mediante esta implementación de un control obrero real de la política y de la economía nacionalizada es posible alcanzar la situación (establecida solo en su forma más elemental en la república soviética que Lenin conoció) en la que, de una u otra manera, «todos intervienen realmente en la dirección del Estado», con lo cual «el capitalismo no podrá ya sostenerse» y el propio Estado –en tanto que instrumento de dominación de una clase por otra– empieza a ser efectivamente anulado.

Asimismo, Lenin es consciente de los numerosos riesgos que debe afrontar el proceso de socialización: «el burocratismo heredado del viejo Estado capitalista», «existe la tendencia pequeñoburguesa a convertir a los miembros de los consejos en “parlamentarios” o, de otro lado, en burócratas», «el no rendirse cuentas y la falta de control en el dominio de la producción y distribución de los productos representa la muerte para los embriones del socialismo», etc.

De todas maneras, conviene recordar que mientras Lenin vivía el elemento socialista era tan solo un «embrión», esto es, una relación social (de socialización, de control y administración por el proletariado), *de facto*, apenas incipiente. Él mismo era muy consciente de esta realidad al escribir, en noviembre de 1919, en términos generales, que una revolución socialista abre paso a la «lucha [...] entre el capitalismo vencido, pero no aniquilado, y el comunismo ya nacido, pero muy débil aún», y, en lo que respecta a la situación real de la república soviética, menos de tres meses después, en febrero de 1920, reconocerá que «la tarea más difícil» es «cómo realizar en la práctica la transición del viejo, habitual y familiar para todos capitalismo al nuevo socialismo, que aún no ha nacido y no tiene una base estable [...]. Esta transición llevará muchos años en el mejor de los casos».

IV. LA REPÚBLICA SOCIALISTA (FASE INFERIOR DEL COMUNISMO)

Más arriba se han comentado los 5 «elementos» (o «modelos socioeconómicos») de la economía rusa posrevolucionaria de acuerdo al pensamiento de Lenin. Los cuales, ciertamente, le permitieron ordenar dichos *modelos socioeconómicos* del más alejado al más próximo al comunismo: «(1) patriarcal [...] (2) pequeña producción mercantil [...] (3) capitalismo privado [...] (4) capitalismo de Estado [...] (5) socialismo». Pero adviértase que Lenin en ningún caso está definiendo así los *modos de producción*. Y esta cuestión no es baladí, puesto que, en rigor, por ejemplo, tanto (3) las distintas formas capital privado como (4) el capitalismo de Estado forman parte del mismo modo de producción social: el capitalista.

Por esta razón, en otras obras, Lenin aborda este problema de una manera mucho más precisa, al señalar, ahora sí, que en la Rusia soviética, abstrayendo sus especificidades coyunturales, tras la revolución socialista existen tres «formas básicas de la economía social», que son: «el capitalismo [dirigido por “la burguesía”], la pequeña producción mercantil [“la pequeña burguesía (particularmente los campesinos)”] y el comunismo [“el proletariado”]». Por lo tanto, «la dictadura del proletariado», tanto en Rusia como en sus contornos más universales, «representa la lucha que en sus primeros pasos sostiene el trabajo mancomunado al modo comunista –en escala única de un enorme Estado– contra la pequeña producción mercantil, contra el capitalismo que sigue subsistiendo y el que revive sobre la

base de esta producción». Esta pugna entre el *modo de producción capitalista* (y la pequeña producción que lo precede y que él misma genera) contra el *modo de producción comunista* constituye, en definitiva, la esencia misma de la república socialista.

El tránsito de la formación social capitalista a la socialista consiste, por consiguiente, en el desarrollo de la forma comunista de producción: sobre la base de la nacionalización, los obreros deben «controlar», «computar» y «saber organizar de un modo práctico» con base en la «comuna». ⁴ De este modo, «hacer participar prácticamente a toda la población pobre en la gobernación del país» se convierte en la tarea fundamental «de la transformación socialista», y «después de resolverla (en sus aspectos principales y fundamentales) podrá decirse que Rusia se ha convertido no solo en República Soviética, sino también en República Socialista».

En la república socialista, el Estado y el derecho burgués aún persisten puesto que, entre otros fenómenos políticos y jurídicos burgueses, el salario y su reglamentación legal perviven («la aplicación de un rasero igual a hombres distintos»). Aunque «el paso a la democracia socialista» permiten «el comienzo de la extinción del Estado», como ya se ha apuntado anteriormente.

V. EL COMUNISMO

Lenin concluye que con el culmen del control y la administración obrera de la producción social: «La necesidad de observar las reglas nada complicadas y fundamentales de toda convivencia humana se convertirá muy pronto en una costumbre [...]. Y entonces quedarán abiertas de par en par las puertas para pasar de la primera fase de la sociedad comunista a su fase superior y, a la vez, a la extinción completa del Estado». «El “estrecho horizonte del derecho burgués”, que obliga a calcular [...] quedará entonces rebasado. La distribución de los productos no requerirá entonces que la sociedad regule la cantidad de ellos que reciba cada uno; todo hombre podrá tomar libremente lo que satisfaga a “sus necesidades”».

⁴ «El Estado socialista puede surgir únicamente como una red de comunas de producción y consumo, que calculen concienzudamente su producción y consumo, economicen el trabajo, aumenten incesantemente la productividad del mismo y consigan con ello reducir la jornada de trabajo», V.I. Lenin, *Las tareas inmediatas del poder soviético*.



EL CONCEPTO DE COMUNISMO EN ILIÉNKOV

Évald V. Iliénkov dejó por escrito numerosas definiciones del concepto de comunismo, aunque nunca se planteó delimitarlo conceptualmente de forma sistemática, sino que por lo general insertaba sus reflexiones parciales sobre el mismo en correspondencia con el tema principal de sus diversas obras (por expresarlo en términos que tal vez se le habrían antojado, Iliénkov escribió y delimitó un concepto de comunismo, pero jamás escribió el *Comunismo*). Y, simplemente, varias de estas reflexiones aisladas se reúnen a continuación con el propósito de revelar su pensamiento acerca de dicho concepto.

No obstante, la anterior apreciación, pese a no ser incorrecta, padece de un defecto insoslayable: la selección de las reflexiones directas de Iliénkov sobre el comunismo impide contemplar el verdadero alcance de su obra a propósito de la clarificación teórica de su concepto. Porque, como suele decirse, a veces los árboles no nos permiten ver el bosque. Y es que, en realidad, toda obra de Iliénkov (a excepción, si acaso, de cierta filosofía de la naturaleza), de un modo u otro, es indiferenciable del esclarecimiento del método lógico por el cual comprender la historia y organizar la práctica revolucionaria. No se trata, como podría parecer, de ningún lugar común: lo cierto es que, ya sea mediante un ensayo sobre Hegel o a través de su práctica pedagógica con niños sordociegos, la vida y obra de Iliénkov, toda ella, obedeció –de forma teórica y práctica– a la causa del comunismo. Es por ello que, en rigor, poner al descubierto todas las definiciones y matices del concepto de comunismo de Iliénkov requeriría exhibir prácticamente todo su pensamiento. A tenor de lo cual, como es natural, me he limitado a la simple selección de aquellas definiciones que, pese a no hacer plena justicia a la profundidad del pensamiento de Iliénkov, sí que permiten ilustrar algunos de los aspectos más esenciales y de mayor interés de su concepto.



I. EL CONCEPTO DE COMUNISMO

Iliénkov dedica algunas de sus investigaciones más geniales a desentrañar cómo Marx –pese a su negativa inicial–, de acuerdo a un imperativo teórico y práctico, finalmente adopta el ideal comunista que se había formado previamente a lo largo de los siglos y que, una vez desarrollado el modo de producción capitalista, puede desprenderse de sus rasgos utópicos y transformarse en un concepto científico fundamental:

Solo así es que Marx pudo detectar cuáles eran los ideales que maduraban en el desarrollo de la propia vida, cuáles de los ideales existentes expresaban correctamente las necesidades del progreso social humano y cuáles de ellos pertenecían al género de las utopías irrealizables, por no corresponder a ninguna necesidad real.

A partir del momento en el que su investigación se entrelaza con dicho ideal, «el pensamiento de Marx se hizo revolucionario», no «en nombre de ideales ilusorios», sino «en nombre del comunismo [...] en nombre de la grandiosa tarea que conjuga en sí el verdadero humanismo con el verdadero materialismo». Lo cual no significa otra cosa, de acuerdo a Iliénkov, que Marx consagró su vida a luchar por el establecimiento de «las condiciones más terrenales –materiales– de desarrollo, formación y actividad vital para todas las gentes y para cada persona en la tierra».

Como se explica en este apartado, la constitución de dichas condiciones «terrenales» –no «ilusorias» ni «utópicas»– que permitan el paso al comunismo fue una de las preocupaciones teóricas y prácticas más importantes en la vida de Iliénkov, y algunas de sus reflexiones al respecto permiten exponer de forma positiva qué pensaba el filósofo soviético acerca del comunismo.

1. EL COMUNISMO TOSCO (O LA SOCIALIZACIÓN ILUSORIA)

Iliénkov, al igual que Marx y Lenin, parte de que el «comunismo, en las primeras etapas de su maduración histórica, en el primer estadio de la socialización de la propiedad» se ve obligado «a valerse de medios que no han sido creados por él mismo, sino por el movimiento de esa misma propiedad privada que él supera, se ve obligado a conservar aún formas de “reglamentación externa” tales como el Estado, el derecho formal que se apoya en la violencia, el dinero y demás fenómenos semejantes». Por lo que el naciente comunismo enfrenta fenómenos como «la anarquía de los intereses “privados” (locales y departamentales)», «la tendencia a la reglamentación formal-burocrática» y «muchas otras tendencias que resultan orgánicamente ajenas a la naturaleza del comunismo».

A lo largo de su obra, en su análisis de esta primera forma de comunismo, Iliénkov vuelve una y otra vez a la definición y a la crítica del comunismo «burdo e irreflexivo», que se sostiene sobre la «ilusión» de la «transformación puramente formal [jurídica] de la riqueza material y espiritual [...] en propiedad de toda la sociedad». El problema de

este comunismo «tosco» consiste en que este presupone «un organismo impersonal que se le opone a cada uno de los individuos que lo constituyen y que tiene su personificación en el “Estado”», cuya función *enajenante* es «la de arrebatarse al individuo, unas tras otras, cada una de sus funciones como ser actuante en beneficio de la “totalidad” anónima de las instituciones y organizaciones sociales que se encuentran fuera de él» resolviendo «la antinomia entre lo “personal” y lo “universal” por la vía del desarrollo de la propia forma de propiedad y no fuera de ella». Como se comprueba más adelante, esta definición del comunismo «tosco» o «ilusorio» constituye, como es lógico, la definición negativa de aquello que podríamos denominar como comunismo auténtico o «terrenal».

De acuerdo a Iliénkov, esta crítica al comunismo «tosco» no es en absoluto original, ya que se encuentra por entero en las obras de Marx y Lenin, que nunca definieron «el acto de transformación de la propiedad privada capitalista en propiedad “estatal” como el objetivo superior y último del movimiento comunista, sino que lo concibieron



únicamente como el primer paso (*aunque fuera necesariamente el primero*)» (la cursiva es mía).

En consonancia con lo anterior, aún cabría preguntarse por el sentido y la razón en virtud de los cuales deberíamos aceptar que la nacionalización generalizada es «necesaria para la próxima etapa del desarrollo histórico en el proceso de la emancipación y recuperación humanas». Iliénkov ofrece una respuesta al respecto:

En primer lugar, «la *nacionalización del capital industrial*», al liquidar «la autonomización del valor», otorga a «la sociedad (al inicio en la persona de los órganos estatales como sus representantes)» una herramienta –un medio– que en lo posterior le resultará decisiva para lograr dirigir la economía: «la posibilidad de mirar al movimiento de los valores de uso *con los ojos desnudos*, y no a través de los anteojos de la forma valor que todo lo pone patas arriba». Aunque Iliénkov de forma reiterada advierte que esta herramienta o instrumento (el comunismo tosco) no es el *fin* que marca el ideal comunista, sino tan solo un medio; ya que, en esencia, después de realizada la nacionalización (la conversión «por vía revolucionaria de la “propiedad privada” en propiedad [...] de todo el Estado y de todo el pueblo»), «se plantea ante esta sociedad la segunda mitad de la tarea», el auténtico fin del comunismo, «a saber: la tarea de convertir la propiedad social ya instituida, en una propiedad real del “hombre”, es decir, expresándolo [...] con el lenguaje [...] del Marx “maduro”, en propiedad personal de cada individuo».

Con lo que respecta al comunismo tosco, por último, a tenor de la irrupción en nuestras vidas de tecnologías basadas en la llamada Inteligencia Artificial moderna, merece la pena detenerse brevemente en la idea de Iliénkov de que la implementación estatal de programas informáticos y robots –pese a que aparenten ser máquinas que «puedan hacer todo»– nunca podrá reemplazar la participación de las masas educadas en la titánica tarea de organizar la producción comunista: «la cual en toda su concreción no puede abarcar un hombre aislado con su cerebro individual, aunque sea el más genial, e incluso una institución aislada, aunque esté armada de perfeccionadas computadoras electrónicas».

2. EL MODO DE PRODUCCIÓN COMUNISTA

Para lograr la socialización real, en la visión de Iliénkov, los aspectos *económicos* del comunismo y los *culturales* («el ideal comunista del hombre») están profundamente entrelazados: «son dos caras de un mismo problema». Y su argumento puede plantearse desde dos puntos de vista opuestos. Para empezar, expresado desde su aspecto negativo:

una comunidad de hombres profesionalmente limitados es orgánicamente incapaz de resolver aquella tarea que con fuerza plantea la economía ante la humanidad: la tarea de poner en marcha una dirección centralmente planificada y directamente social de las fuerzas productivas en grandes dimensiones.

Y viceversa: *solo los individuos multilateralmente desarrollados pueden organizar conscientemente el modo de producción comunista*. Esta es una tesis que obedece a una razón central en el pensamiento de Iliénkov: «El comunismo se desarrolla en la dirección de la total liquidación de todas las formas “enajenadas” de reglamentación de la actividad individual», esto es, el movimiento comunista consiste en la «eliminación de tales “cosas” mediadoras en las relaciones entre los hombres como el “dinero” o como los mecanismos especiales del poder estatal, los cuales son sustituidos por la organización de la autodirección».

Y no cabe otra alternativa para lograr dicha «autodirección» que personas «cada una de las cuales comprenda bien tanto la tarea general como también su rol especial en su solución»; solo este tipo de personas comunistas resulta capaz «de llevar a cabo la organización de la autodirección y no necesitan ser dirigidos “desde arriba” por un aparato estatal especial que se les contraponga. Por otra parte, solo individuos de este tipo quedarán libres del control ejercido por las fuerzas ciegas» de la economía, la política, etc.

Y, por tanto, la «la verdadera tarea» del comunismo, desde el punto de vista del «individuo», consiste en que cada uno «asimile realmente toda la riqueza que ha sido acumulada dentro de los marcos de la “propiedad privada” (es decir, que ha sido “enajenada de él”)) para convertirse «en señor

real y no nominal sobre las fuerzas productivas contemporáneas». Debe tenerse muy presente, además, que con el término «riqueza» Iliénkov en modo alguno se refiere al «conjunto de “cosas” (de valores materiales) que se poseen formalmente» a través del Estado, «sino a la riqueza de aquellas capacidades activas que se hallan “cosificadas”, “objetivadas” –y en las condiciones de la propiedad privada, “enajenadas”– en estas cosas». Y solo una vez que esta «riqueza» de capacidades y aptitudes sociales se vuelve «propiedad real de cada individuo» –y no formal e ilusoriamente propiedad de toda la sociedad– es que, efectivamente, las personas se organizan al modo comunista.

Es preciso incidir, además, sobre un posible malentendido. Cuando Iliénkov expresa que un único individuo debe apropiarse de forma plena de las riquezas creadoras y capacitantes de toda la sociedad, en absoluto sostiene la idea de que cualquier persona debe encargarse directamente de cada uno de los asuntos y problemas que genera una sociedad. Si así fuera el caso, dicha noción de individuo se aproximaría más a la idea aristotélica de Dios: un ser completo de suma inteligencia que, en completa autosuficiencia, no necesita de otros para alcanzar su felicidad. Pero examinemos más de cerca la idea de Iliénkov sobre la necesaria destrucción de la «división del trabajo heredada del mundo de la propiedad privada»:

Allí, donde no hay ni siquiera una división elemental del trabajo, no hay sociedad, solo existe el rebaño vinculado por lazos biológicos y no por lazos sociales. La división del trabajo puede tener formas antagónicas clasistas, puede tener la forma de cooperación camaraderil. Pero ella siempre es una *división* del trabajo y nunca puede venir a ser la «identidad» de todas las formas de trabajo: el comunismo presupone no la nivelación, sino el máximo desarrollo de las particularidades individuales de cada personalidad, tanto en el dominio de la producción espiritual como en el dominio de la producción material. Cada individuo deviene aquí en una personalidad en el sentido pleno y superior de este concepto, y se debe precisamente a

que los demás interactúan con este individuo que él también es una individualidad creadora sin par [...]. Pero es justamente por eso que aquí cada individuo es necesario e «interesante» para todos los demás, en un grado mucho mayor que en el mundo de la división del trabajo mercantil capitalista. Los lazos sociales de personalidad a personalidad son aquí mucho más directos, sólidos y pletóricos que los lazos de la producción mercantil.

En suma, encontramos en Iliénkov una lógica idéntica a la de Marx y Lenin con relación al comunismo: Necesitamos una nueva cultura para alcanzar el modo de producción comunista, y, al mismo tiempo, requerimos de dicho modo de producción para alcanzar un desarrollo pleno de la cultura. En otras palabras, con la contradicción anterior Iliénkov reformula nuevamente la lógica del movimiento progresivo del comunismo. Aunque con ello no deberíamos pensar que Iliénkov –ni Marx o Lenin– simplemente caracteriza la economía y la cultura como medios que se retroalimentan, ni mucho menos que, según su pensamiento, el desarrollo polifacético de cada persona resulta un *medio* para lograr un objetivo económico. Lo cierto es que, de acuerdo con Iliénkov, el propio desarrollo humano es tanto un *medio* como un *fin* en sí mismo:

Las relaciones comunes, es decir, mutuas, se acuerdan y se concilian aquí por los propios hombres que mancomunadamente llevan a cabo la misma causa común [...]. Ellos mismos distribuyen entre sí, sobre la base del acuerdo voluntario y de la discusión democrática, aquellas tareas y obligaciones particulares que se desprenden de los intereses generales [...]. La gente –los individuos vivientes– se dirige aquí a sí misma. Y también a las máquinas de cualquier tipo. Pues, si vamos a formular la más profunda, la más esencial contraposición de la organización comunista de la sociedad respecto a cualquier otra, entonces esta consistiría precisamente en que el único objetivo de la actividad humana es aquí el propio hombre, y todo lo demás sin exclusión se convierte en medio, que por sí mismo no tiene significación alguna.

Lo que permite a Iliénkov enunciar el principio del humanismo marxista no en términos abstractos, sino como medio para conocer el verdadero alcance logrado por el movimiento comunista, en sus múltiples dimensiones, en una etapa determinada:

El propio hombre, el individuo humano viviente, es la única medida por la cual se puede y se debe medir todo lo demás. Al hombre, pues, no se debe agregar ninguna otra medida «exterior» con relación a él, por muy bella y exacta que parezca, pues ella siempre será extraída del pasado.

3. EL COMUNISMO, LA POLÍTICA Y EL DERECHO

El propio movimiento del comunismo auténtico o «terrenal», en su manifestación política, «conduce a que las funciones del Estado, como aparato especial que se contrapone a la “sociedad”, sean transferidas a la sociedad misma, al colectivo de individuos que aúnan sus esfuerzos en torno a tareas comunes que han planificado directamente». Dicho de otro modo, como se mostró más arriba, «la economía obliga a cada hombre a destruir desde dentro el cascarón de su profesión particular e introducirse activamente» en la producción socializada, incluso «en la [que fue] profesión de un círculo reducido de personas: la política». Por ello, la «liberación de las cadenas de la propiedad privada es resultado de la creación histórica consciente de millones de trabajadores», que deben convertirse «en hacendados directos de la política, y tanto más cuanto más avance el proceso» mediante el que «se transforman a sí mismos en la medida que ellos cambian las circunstancias que les rodean». Parafraseando a Marx, Engels y Lenin, Iliénkov señala que, tomando como punto de partida la nacionalización de la economía, «a la dirección de la producción debían ser arrastrados todos». Por lo tanto, el proceso de extinción del Estado es gradual, a medida que transfiere sus funciones a los obreros.

Sin embargo, Iliénkov señala que el *derecho burgués* obedece a una lógica algo distinta, en tanto en cuanto este también se extingue, pero lo hace porque «bajo el comunismo [...] el derecho y el propio sistema de normas jurídicas dejarán de ser necesarios», ya que solo se producen «normas jurídicas» para aquel hecho «que objetivamente tiene necesidad de protección jurídica, es decir, demanda una sumisión forzosa de la voluntad de los individuos»; y por ello las acciones económicas o administrativas que se inserten en el movimiento comunista no constituirán, en el plano de lo ideal, fenómenos propiamente jurídicos. O, explicado desde otro punto de vista, de la totalidad de fenómenos sociales, se reducirá progresivamente el número de aquellos que a su vez constituyen fenómenos jurídicos.



4. LA EDUCACIÓN COMUNISTA

De acuerdo con el ideal verdadero del comunismo «terrenal», «la tarea de la sociedad socialista» es producir a individuos multilateralmente desarrollados o, lo que es lo mismo, «es descubrir y facilitar a todos el acceso a esta cultura» (lo que, «en primer lugar, es obligación de la escuela» y de su labor pedagógica). Dicho con otras palabras, ya que debemos llamar «“normales” a estas condiciones dentro de las cuales se proporciona y asegura al individuo (tanto material como espiritualmente) todas las posibilidades de acceso a los tesoros de la cultura humana», Iliénkov define el «comunismo» sencillamente como «un programa para la creación de tales condiciones para todos».

Todo lo cual está definido desde el punto de vista de la sociedad socialista, aunque, del mismo modo, «del lado del “individuo” esta tarea se plantea precisamente como una tarea de pedagogía social», debido a que el objetivo es producir el tipo de «personalidad desarrollada multilateralmente, capaz de cambiar sus tipos de actividad sin la menor dificultad y sin que estos cambios constituyan tragedias personales para ella».

5. EL ARTE COMUNISTA

Iliénkov explica, además, la relación específica del arte con el socialismo. Sirva de introducción el sencillo eslogan que escribió en un artículo periodístico: «El arte es un fiel ayudante del Partido y del pueblo en la lucha por el comunismo».

Entrando en un plano teórico, como en el resto de las contradicciones que obedecen al movimiento comunista, los *individuos imaginativos y creativos* solo pueden proliferar bajo condiciones adecuadas («el principio creativo se nutre en cada ser humano de todas las condiciones de la vida social») y, a su vez, la *producción comunista* requiere de ese mismo tipo de personas dotadas con «el poder mismo de la imaginación, que permite ver activamente el mundo real desde un ángulo especial, creativo», y cuyas «formas más valiosas [...] se desarrollan en las personas mediante el arte». Esta *capacidad creativa*, de nuevo, es un *medio* (el artista «está dictado y guiado por la tarea vital-real, al servicio de la cual [...] trabaja conscientemente» «con el deseo de cambiar el mundo real de acuerdo con un elevado ideal social») y, al mismo tiempo, un *fin* del movimiento comunista («la actividad genuinamente humana, como enseña el marxismo, es una actividad libre, sujeta a las leyes de la belleza»).

En término, resulta del todo lógico que Iliénkov concrete el principio humanista del marxismo en dicha capacidad creativa: «El nivel de desarrollo de sus capacidades creativas es la verdadera medida de la riqueza de la sociedad».

II. EL COMUNISMO EN LA UNIÓN SOVIÉTICA

1. LA LÓGICA DEL MODO DE PRODUCCIÓN (O UNIVERSAL CONCRETO)

Iliénkov critica a los «socialistas de derecha» (cuyos representantes más notables son «K. Renner, D. Cole y K. Kautsky») el confundir el modo de producción capitalista (en particular, su ley «de maduración de las premisas económicas del socialismo») con el «“primer estadio” de la historia del socialismo». Desde este torcido punto de partida, los socialistas reformistas niegan «la tesis de Marx acerca de que solo la dictadura revolucionaria del proletariado es capaz de poner fin al desarrollo capitalista y de esa forma dar comienzo a una fase histórica fundamentalmente nueva, el socialismo». Por lo que, de acuerdo a esos mismos socialistas de derechas, como existe «un único proceso de “socialización en general” que tiene lugar igualmente tanto en la URSS [con métodos “artificiales”] como en los Estados Unidos» (y «en ambos casos existe Estado, salario y demás»), solo queda por concluir que «entre el sistema socialista y el imperialismo existe, en esencia, poca diferencia».

La razón por la que Iliénkov critica esta interpretación es por entero central en su concepción del comunismo en la Unión Soviética. El asunto es que él distingue muy agudamente dos categorías de la lógica dialéctica: el *universal abstracto* y el *universal concreto* (cuya más pura expresión es el *modo de producción*). Y los socialistas reformistas, en sus condenas a la URSS, simplemente emplean el primero de ellos, el universal abstracto: «El pensamiento se orienta aquí mediante abstracciones en las que se afirma rigurosamente lo “común” a ambas fases fundamentalmente distintas de la evolución histórica. Como resultado, no se comprende correctamente ni el socialismo ni el imperialismo».

Por lo tanto, para la correcta comprensión del socialismo (y del imperialismo, etc.), es preciso presentar una mínima explicación de ambas categorías lógicas:

Por un lado, el *universal abstracto* no es más que la determinación (característica, nota, definición) aislada que comparten distintos objetos: «la simple igualdad de todos los fenómenos singulares» que forma una clase formal, que resulta útil para el análisis de totalidades mecánicas pero impotente (como en el ejemplo de los socialistas reformistas) para el análisis de formaciones sociales. Por ejemplo, de acuerdo al universal abstracto, es perfectamente lógico crear la clase objetos negros de la casa, que podría abarcar tanto un lápiz, como un teléfono móvil o un gato por el hecho de compartir la determinación de negro.

Por otro lado, el *universal concreto* (que es, ante todo, el *modo de producción* en su aspecto lógico) «actúa como fundamento, a partir del cual se desarrollan todos los fenómenos particulares y singulares de un sistema concreto [...] y por el cual todos ellos transitan». Es decir, el universal concreto es aquello sustancial que no solo engendra todas las formas de un sistema, sino que además se metamorfosea (o transforma) y existe en ellas. Iliénkov ofrece un claro ejemplo de universal concreto: «La mercancía [...] cuyo análisis completo converge con el descubrimiento de las determinaciones verdaderamente universales de todo el sistema en su integridad». En consecuencia, el universal concreto «frecuentemente puede hallarse hasta en una relación de contradicción directa» con el universal abstracto, aunque ambos se presupongan e interpenetren de formas que Iliénkov analiza con el máximo detalle en varias obras.

Iliénkov es contundente cuando afirma que debemos utilizar ambas categorías en el análisis del modo de producción, aunque en cualquier caso el propio movimiento del universal concreto debe estructurar y jerarquizar toda la investigación: «Cada formación económica singular, cada forma singular de riqueza, no solo debe ser descrita sino que debe ser entendida en calidad de modificación de una y la misma sustancia universal» o universal concreto (escribe Iliénkov, reconociendo, además, los méritos en este campo de teóricos como Spinoza y Ricardo). Es decir, Iliénkov distingue entre «estadios evolutivos histórico-concretos (en la naturaleza, en la sociedad o en el pensamiento)», y cada uno de

los cuales se comprende «como un estadio para el que son características leyes específicas» que emanan de determinado universal concreto (o «comienzo») «cuyo surgimiento significa una fractura cualitativa en el tránsito del desarrollo universal, un “salto”, una revolución». Por lo tanto, comprender la especificidad de cada estadio de desarrollo histórico consiste, esencialmente, en revelar el universal concreto que provoca y se corresponde con su surgimiento.

No obstante, Iliénkov advierte que, mientras que Marx utilizó magistralmente la lógica dialéctica, en la URSS todavía quedaba mucho camino por recorrer:

Si la economía política del socialismo, hasta ahora, parece que fuera todavía diferente en todo (desde el punto de vista de la Lógica del desarrollo de sus conceptos, naturalmente) a *El Capital*, entonces esto es tan solo el indicador de que hasta ahora la misma no ha tenido tiempo de desarrollarse en el espíritu de los principios universales de la lógica dialéctica marxista.

Lo que le lleva a estudiar a conciencia la obra de Marx (y de Platón, Spinoza, Kant, Hegel, Engels, Lenin, etc.) para exponer de forma positiva dicha lógica, e incluso aplicarla a problemas teóricos y prácticos de la URSS.

Por ejemplo, para estudiar el comunismo soviético, la siguiente diferenciación realizada por Iliénkov resulta elemental. Se trata de dos maneras de formar un concepto, es decir, de identificar y definir el universal concreto o, más exactamente, el modo de producción:

En primer lugar, podemos hallar modo de producción (un universal concreto) que haya crecido en el *pasado* y alcance de forma desarrollada el *presente*, en cuyo caso es suficiente con estudiar el presente para descubrirlo (como hizo Marx en *El Capital* con relación al modo de producción capitalista) y, una vez poseamos su concepto, es posible estudiar su historia en el *pasado*:

Es decir, todo el asunto reside en comprender el «presente» en esencia, históricamente; para llevar esto a cabo no es para nada necesario adentrarse en las profundidades de

los siglos y estudiar en detalle la historia empírica que precede al presente. Mucho más bien al contrario, la comprensión correcta del presente deja entreabierta la puerta a los secretos del pasado.

En segundo lugar, es igualmente posible descubrir un modo de producción (un universal concreto) que esté surgiendo en el *presente* y que pueda desarrollarse plenamente en el *futuro*. Cuya forma desarrollada, por tanto, no nos es dada inmediatamente en la actualidad. En este escenario, Iliénkov destaca la «actitud crítica revolucionaria» del marxismo, que «se expresa ante todo en el hecho de que el estado de cosas actual [...] se estudia como una fase históricamente de tránsito hacia el siguiente y superior estado de cosas» debido a que «cualquier fase de desarrollo [...] encierra en sí, como un “embrión”, un futuro objetivamente determinado y científicamente determinable». Por eso Iliénkov sostiene que «el presente se estudia sobre todo desde la posición del futuro del cual dicho presente está preñado». O, expresado más concretamente, «la previsión científica» consiste en investigar dicho universal concreto (o modo de producción), en sus formas embrionarias, para deducir así su «interacción real que, en su tendencia, es dominante y universal, si bien realmente aún no es ni una ni otra». Por lo tanto, a través del estudio de las formas incipientes que adquiere el nuevo modo de producción «se puede anticipar teóricamente [“evidentemente, en trazos muy generales”] adónde conduce tendencialmente el proceso de su transformación en la forma real y actualmente universal de interacción».

Tomando esta lógica como base, Iliénkov amplió la concepción materialista de la historia en lo que atañe al problema de la generación de un nuevo modo de producción y su desarrollo a partir de una forma embrionaria. Cabe preguntarse al respecto, ¿acaso Iliénkov pudo haber realizado esa investigación con otra finalidad que no sea la investigación de la conformación y desarrollo del modo de producción comunista, especialmente, en lo que se refiere a la URSS? A continuación se comprueba que, en efecto, esta es la lógica que subyace al análisis del comunismo realizada por Iliénkov en la URSS.

2. LOS MODOS DE PRODUCCIÓN DE LA URSS

En la Unión Soviética, de acuerdo con Iliénkov, existía una enrevesada red de modos de producción. Como ejemplo de esta mezcla de formas económicas, fijémonos en las siguientes reflexiones de Iliénkov: (1) Para empezar, a propósito de las relaciones de producción *capitalistas* y sus consecuencias, sostiene que «nosotros [el pueblo soviético] comprendemos estas tendencias como nuestro ayer, aunque no hayamos podido sobrevivirlo aún definitivamente». (2) Igualmente advierte que la *socialización ilusoria* («puramente formal») se reproducía en aquel entonces en las «revoluciones socialistas». Y, aún por encima, explica, con un ejemplo determinado, (3) «un proceso de socialización real de la producción» en la URSS a consecuencia de que «tres empresas [...] fueron unificadas en una única “unidad” económica». Entonces, ¿cuál es la naturaleza económica de la URSS?, ¿el modo de producción capitalista en su forma privada o de Estado?, ¿o acaso el comunismo?

A raíz de la multiplicidad de formas económicas existentes en la URSS, una tesis central de Iliénkov es que «nuestra economía [...] nos presenta en sí un muy complicado entrelazamiento de formas muy diferentes de relaciones económicas, que han actuado entre sí de modo recíproco en muy confusas maneras». Y «justamente por eso es imposible [...] considerar al sistema de relaciones económicas entre personas, llamado por nosotros “socialista”, como su propio tipo particular de “formación”, como la estructura organizada rígida», y, más bien (de acuerdo a otras reflexiones de Iliénkov que se explican continuación), deberíamos considerar que bajo el socialismo («la primera fase del comunismo») existe una contradicción, fundamentalmente, entre el modo de producción *capitalista* y el *comunista*.

A. EL MODO DE PRODUCCIÓN CAPITALISTA

El criterio para distinguir las formas de la economía soviética que son propiamente capitalistas consiste en comprobar si estas pueden deducirse partiendo del universal concreto del modo de producción capitalista: la *mercancía*, cuyo *valor* –el «antagonista» de la organización comunista– «puede metamorfosearse, en efecto, en una forma de movimiento del sistema *capitalista*». De esta manera, «en las determinaciones del valor [de la mercancía], el pensamiento teórico encuentra un criterio riguroso de distinción y selección de aquellos fenómenos, de aquellas formas económicas que son en sí formas internamente inherentes al capitalismo».

Queda de manifiesto, por tanto, por qué Iliénkov se opuso a los *mercantilistas* soviéticos, ya que, pese a la heterogeneidad de modos de producción existentes en la URSS, incluso los modos de producción no mercantiles «en la superficie aparecen con una forma inadecuada para sí, con la forma del valor», incluida «la forma comunista de organización del trabajo social [que] incluso por cierto tiempo [...] actúa bajo las vestimentas del valor» pese a que, en esencia, se le contraponga.

Para distinguir otros modos ajenos a la producción capitalista, es pertinente la idea de Iliénkov de que: «Si un fenómeno no se subsume a las condiciones dictadas por las leyes de la circulación mercantil-dineraria es que este no pudo y no puede, en general [...] llegar a ser una forma del intercambio de materia en la sociedad mercantil-capitalista». No obstante, que un fenómeno no sea capitalista no implica necesariamente que sea comunista; por lo tanto, aún queda por averiguar *dónde* encontrar el universal concreto del modo de producción comunista.



B. EL MODO DE PRODUCCIÓN COMUNISTA

Para empezar, hay quien se preguntaría, ¿el modo de producción comunista está tan insuficientemente desarrollado en la URSS como para que debamos abstenernos de su investigación? Iliénkov responde negativamente: «nuestra sociedad está pasada, en el sentido de que está cansada de esperar por el análisis teórico y riguroso de las estructuras económicas ya conformadas, las categorías. Su análisis crítico-teórico nos es menester como el pan, como el aire». En otras palabras: «las formas de la organización comunista del trabajo social [...] no se hallan en algún lugar “adelante”, ni en algún momento del “futuro” más o menos distante, sino que ya están aquí».

Como ya hemos apuntado, Iliénkov piensa que el comunismo es un conjunto de relaciones sociales que se imponen gradualmente, a medida que las personas se desarrollan multilateralmente y son capaces de superar la producción de formas enajenadas. O, expresado en su aspecto más universal: «la organización comunista del trabajo [...] inicia la transformación a su imagen de todas las restantes esferas de la producción social». No obstante, en la URSS, «el sistema nuevo, en formación, no ha tenido tiempo todavía de transformar orgánicamente toda la suma de relaciones de producción que ha heredado. Por ello es que hasta ahora se preservan en nuestra economía». Y, en consecuencia, la economía soviética no poseía ni ramas ni ramos de la producción en los que predominase y se manifestase únicamente el modo de producción comunista («en nuestra economía no existe aún una esfera de la producción cuya organización interna sea un cuadro “puro” de la organización comunista del trabajo»). Aunque, eso sí, en la URSS existía dicho modo de producción comunista de forma realmente efectiva: «en nuestra economía [sí] existe tal esfera de la producción, cuya organización interna cristaliza ya, sin duda, en sus contornos más generales y fundamentales la forma de relaciones entre personas que la teoría de Marx denomina *comunista*. En el sentido más riguroso y exacto de este concepto». Y, como ya hemos mencionado, para distinguir dichas formas comunistas de producción debemos partir del universal concreto del comunismo.

Así pues Iliénkov (mediante una cita de Lenin) propone una definición de universal concreto («la

más general, más abstracta y más simple forma de organización comunista del trabajo»). Lenin escribió que «el trabajo está mancomunado en Rusia a la manera comunista (¡nótese que esto fue dicho en 1919! – Iliénkov) por cuanto, primero, fue abolida la propiedad privada sobre los medios de producción y, segundo, porque el poder proletario del Estado organiza a escala nacional la gran producción en las tierras y empresas estatales». En una palabra, el universal concreto del comunismo –su principio formador– consiste en que los trabajadores dirijan estatal y planificada-mente la economía nacionalizada; coincidiendo el automovimiento de esta relación social primigenia con la auténtica socialización o –expresado a la inversa– con la negación y superación del Estado y su forma de propiedad nacionalizada en favor de un modo de producción auténticamente comunista. Por lo que, mientras no existan trabajadores multilateralmente desarrollados que regulen y planifiquen directamente la economía sin necesidad de Estado, la clase obrera debe impulsar el único posible universal concreto del comunismo, es decir, «la Planificación estatal», cuya «extinción [...] no puede conducir a ningún otro punto que no sea al regreso a la situación que antecede al socialismo, a saber, a los elementos que componen la sociedad mercantil capitalista».

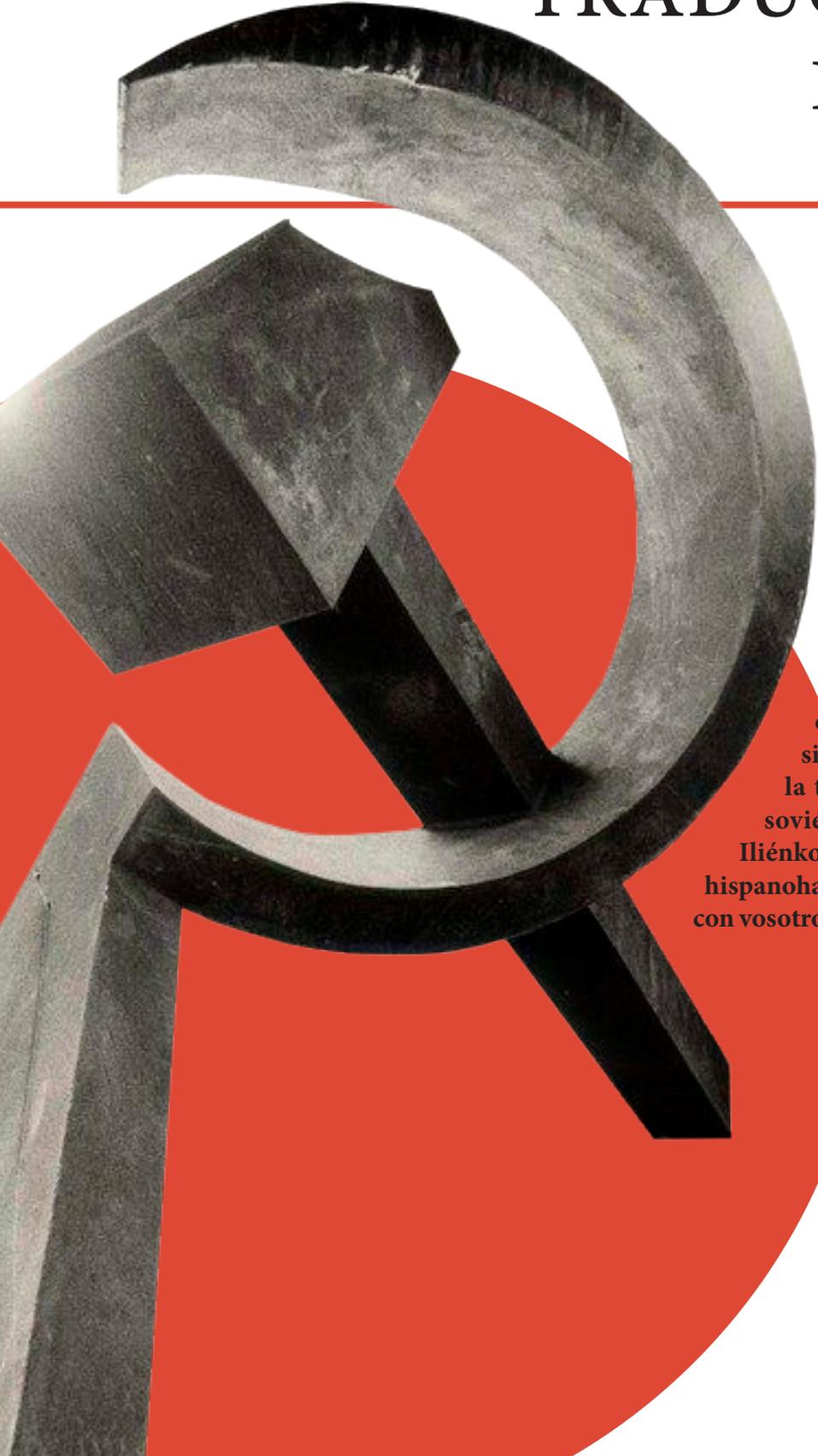
Y a partir de esta primera determinación del modo de producción comunista, Iliénkov propone a los economistas: «partir de la forma inmanente puramente comunista de la organización del trabajo social, completamente depurada por el poder de la abstracción de todas sus vestimentas de valor, para de ahí moverse al entendimiento de aquellos fenómenos que se observan en la superficie empírica de nuestra economía» y poder así «separar los fenómenos verdaderamente progresivos y contribuir a su despliegue». A través de la lógica del universal concreto del comunismo, en lo fundamental, sería posible distinguir en la URSS las formas económicas propiamente comunistas de las capitalistas, pese a que ambas estuvieran igualmente cubiertas por la forma del valor.

Por último, si siguiéramos el hilo lógico del universal concreto del comunismo, quedaría por deducir que solo se negarán efectivamente tanto el Estado como los últimos vestigios del modo de



producción capitalista una vez «el principio de la propiedad colectiva finalmente someta a sí y modifique conforme a sus necesidades todas las esferas de la vida social»; lo que necesariamente coincidirá con el cierre sobre sí mismo del *modo de producción comunista* – convertido entonces en único fundamento de la formación social–, que es tanto como decir de la *humanidad*, que solo así podrá profundizar en su auténtica diversidad, riqueza y concreción. Y del mismo modo que el imperialismo ha negado la relación social de la competencia capitalista a partir de la cual él mismo se ha impuesto como fase superior del capitalismo, incluso en la fase superior del comunismo, sobre la base del triunfante modo de producción comunista, las nuevas formas sociales comunistas serán deducibles lógicamente de aquel mismo universal concreto del comunismo al cual habrán negado y superado: la dirección y planificación obrera de una simple economía nacionalizada y orientada a la superación de aquel viejo modo de producción capitalista.

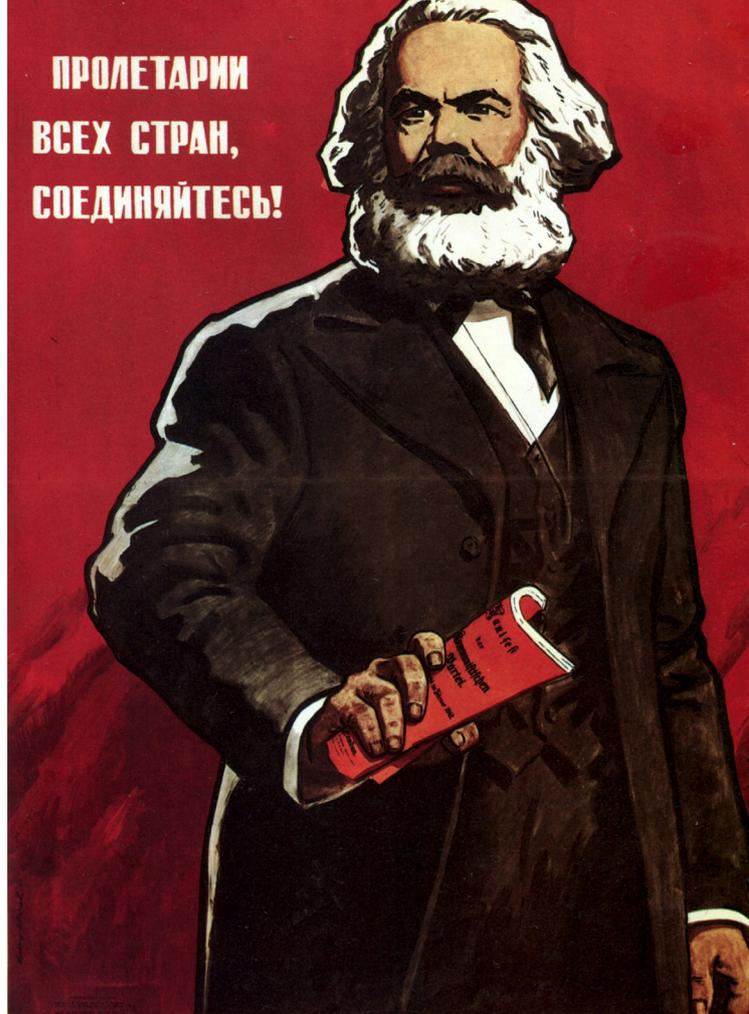
ENTREVISTA A EDICIONES EDITHOR, PIONEROS EN LA TRADUCCIÓN DE ILIÉNKOV



Edithor es una editorial nacida en Ecuador en 2003, hace ya más de 20 años, especializada en la traducción y publicación de textos marxistas. Podría considerarse que sois los pioneros en la traducción y difusión de autores soviéticos tan relevantes como Évald Iliénkov o Mijaíl Lifschitz en el mundo hispanohablante. Es un placer poder contar con vosotros para el Número 2 de *Para la voz*.

¡Proletarios de todos los países, uníos!
Cartel de V.S. Ivanov, 1958.

**ПРОЛЕТАРИИ
ВСЕХ СТРАН,
СОЕДИНЯЙТЕСЬ!**



Contadnos, ¿cómo surge la idea de crear una editorial marxista y cómo fue aquel proceso de creación y puesta en marcha del proyecto?

Las sanguinarias dictaduras de los años 70 y 80 llevaron a la desaparición de importantes editoriales que jugaron un rol fundamental en la difusión del marxismo en América Latina como Quimantú de Chile, Editorial Cartago o Ciencias del Hombre en Argentina, y Pueblos Unidos en Uruguay. La derrota del proletariado soviético en 1991 implicó la desaparición de la Editorial Progreso y, posteriormente, cesan su actividad las editoriales Era y Grijalbo. Las editoriales que sobreviven como Akal y Siglo XXI reorientan su actividad y, si bien mantienen parte de su catálogo, los clásicos del marxismo pasan a un segundo plano. Por ello, se vio la necesidad de compensar esta carencia con un proyecto dirigido a las necesidades de los militantes revolucionarios y la clase trabajadora. En un inicio la editorial estaba orientada exclusivamente al público en Ecuador y no existían pretensiones de llegar a otros países, esa internacionalización se dio casi diez años después y de modo involuntario. Previamente teníamos experiencia en la edición e impresión de materiales que aprovechamos en la publicación de nuestras primeras ediciones: *El método materialista* de Paul Lafargue, *El ciclo histórico del capitalismo* de Amadeo Bordiga, *El cuerpo teórico del marxismo* de Rafael Pla León, la compilación *Civilización, ciencia y lucha de clases*, y también publicamos textos de Jack London, Mijaíl Sholójov, Maxim Gorki y César Vallejo.

Como decíamos, habéis dedicado buena parte de vuestros esfuerzos a la traducción de autores como Iliénkov. ¿Cómo lo descubristeis y por qué considerasteis importante su traducción?

Conocimos de la obra de Iliénkov a través de la página Marxists Internet Archive, que era la más conocida en difusión del marxismo en esos años. Nuestro interés era recuperar materiales que nos ayudaran en la lucha de ideas contra la reacción burguesa que estaba en su auge a inicios de este siglo. El compañero que inició su traducción, a partir de la versión en inglés disponible, lo hizo primero porque resultó de su interés personal en sus estudios de psicología, pero cuando nos compartió el material vimos que era una obra de gran envergadura que merecía una mayor difusión. En la compilación *Civilización, ciencia y lucha de clases* se incluyó un texto de Iliénkov (en esta compilación también están presentes materiales de Mijaíl Lifschitz, Franz Mehring, CLR James, Manuel Agustín Aguirre y Andrés Gedö). Posteriormente apareció *Dialéctica de lo abstracto y lo concreto* en “*El Capital*” de Marx, del que solo se publicaron 100 ejemplares, en una edición cuyo impacto inicial fue muy débil y que solo comenzó a tener mayor relevancia a partir de 2010.

Además de Iliénkov, habéis traducido otros autores como Lifschitz, Bosenko, Kopnin, Y. Zhdánov, Kédrov, Jessin, etc. ¿Qué es lo que tienen estos autores en común y por qué habéis decidido traducir algunas de sus obras?

Entre 2008 y 2012, gracias a un compañero que estudió idioma ruso, nos familiarizamos con los debates de la izquierda marxista-leninista en Rusia y Ucrania y encontramos que todos estos autores jugaban un rol activo en el curso de esta discusión (Valeri Bosenko y Yuri Zhdánov fallecieron a finales de la primera década del siglo XXI), no tanto por su presencia personal, pues muchos ya habían fallecido años atrás, sino por la importancia de su legado teórico al momento de resolver el problema de la naturaleza, causas y características de la contrarrevolución en la URSS. Al familiarizarnos más con la vida de estos autores, comprendimos que cada uno de ellos jugó a su modo un rol en la lucha en defensa del proceso revolucionario y advirtieron del peligro que se ocultaba en las tenues y sutiles manifestaciones de esa línea de pensamiento liberal que salió a la superficie en la década de 1960 y entró en acción durante la Perestroika.

Aunque habéis publicado libros de otro tipo de autores, podríamos decir que sois una editorial especializada en autores soviéticos. Decidnos, ¿hasta qué punto es preciso hablar de la existencia de un «marxismo soviético»?

Debido a las particularidades de la difusión y asimilación del marxismo en cada país se han desarrollado ciertas características específicas que en algunos casos responden al avance en la resolución de ciertos problemas teóricos y, en otros, solo representan una rémora de la influencia de ideas de cuño burgués entre algunos pensadores marxistas. En el caso de la Unión Soviética, es posible hablar de forma muy condicional de «marxismo soviético», pero es imposible verlo como un cuerpo monolítico y uniforme, pues las diferencias entre las diversas corrientes y tendencias es significativa. El estudio y análisis de esta herencia ha sido hasta ahora muy pobre y nada satisfactorio.



Buena parte de los textos que traducís tienen como objeto de estudio la «lógica dialéctica». Contadnos un poco más de qué se trata y por qué lo considerarías tan importante.

Ninguno de nosotros somos expertos y no nos consideramos capacitados para tratar el tema en gran profundidad, pero podemos decir lo siguiente: la lógica dialéctica es la lógica tal y como la concebía Lenin como la unidad de dialéctica, lógica y teoría del conocimiento y es, por tanto, la vía de desarrollo del legado de Marx y Engels en su reelaboración crítica de los logros de la filosofía clásica alemana. Si los lectores quieren profundizar más en la cuestión, creemos que esta

se encuentra mucho mejor explicada y desplegada en cualquiera de los libros de nuestro catálogo relativos a la filosofía.

Desde el momento en el que nació *Para la voz* en febrero de 2023, desde Edithor mostrasteis un genuino interés por nuestro proyecto y hemos mantenido estrechas relaciones de amistad y colaboración. ¿Cuál pensáis que debería ser la actitud de proyectos editoriales de tipo militante como los nuestros?

La edición de materiales no debe subordinarse a objetivos comerciales o sumarse a las modas intelectuales, el objetivo es proporcionar insumos para que la clase trabajadora y los militantes puedan resolver las tareas que tienen ante sí, sea en el aspecto de la lucha de ideas o en las cuestiones organizativas. Recientemente publicamos un libro titulado *Contribución a la crítica de la “economía solidaria”* que se ubica justamente en esa línea, pues en Ecuador y otros países de América Latina esta se presenta como una supuesta vía de transformación del capitalismo. Los teóricos de la reforma burguesa y la izquierda antimarxista activamente propagandizan a la «economía solidaria» como objetivo final del movimiento de masas. Esperamos que este libro sea de utilidad para que los militantes revolucionarios desmonten la argumentación de los vendedores de humo que hoy tanto abundan.

En ese sentido, también creemos importante marcar distancias con los métodos y prácticas del academicismo: aunque los materiales editados y publicados puedan en ciertos casos provenir de instituciones científicas o académicas, la práctica editorial siempre debe tener en claro que el objetivo no es la obtención de títulos, subvenciones o proyectos de investigación, sino aportar a la militancia y al movimiento de masas.



12

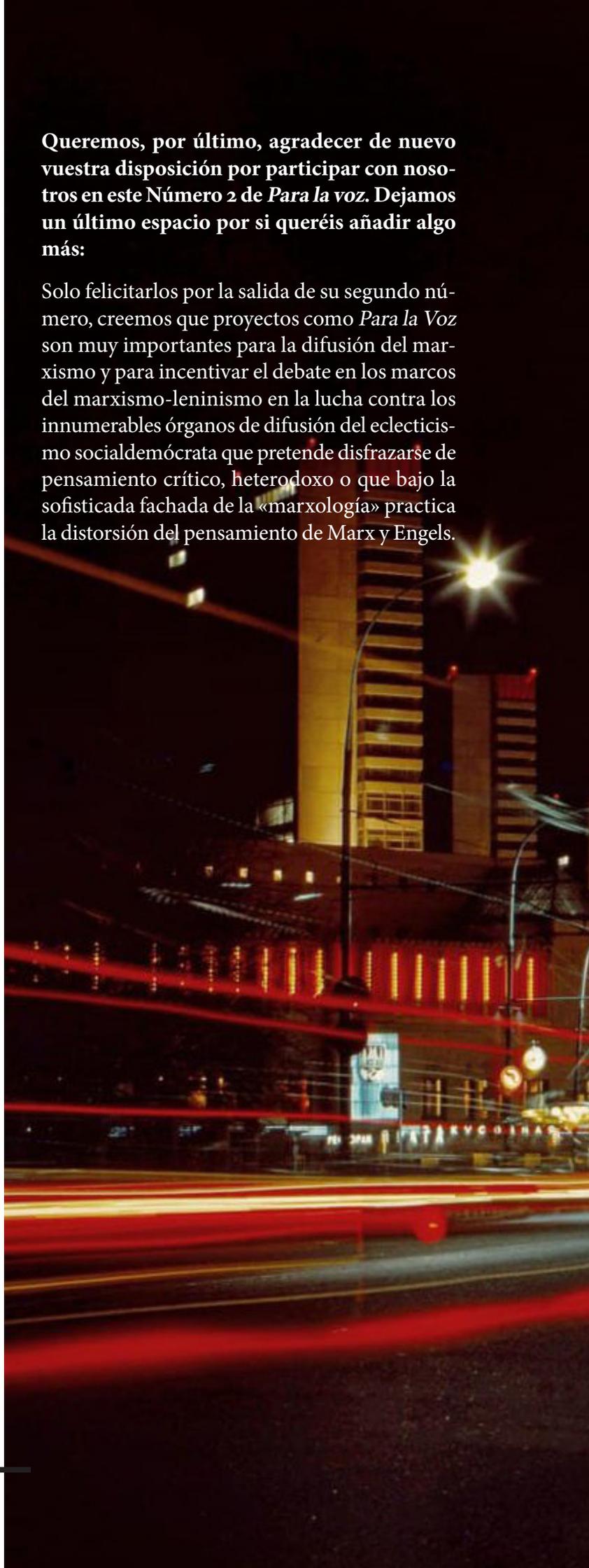
XV ГОД РЕВОЛЮЦИИ

Vuestra editorial tiene un largo recorrido con más de 20 años de existencia y decenas de libros publicados. ¿Creéis que es posible la profesionalización de proyectos militantes como los nuestros, sin que ello suponga una pérdida de independencia o del carácter militante del proyecto? ¿Cómo se pueden conciliar ambas cuestiones?

Depende de qué se entienda por profesionalización. Si se entiende por esta la especialización y rigurosidad de quienes participan, esto es enteramente posible en la medida en que exista convicción, estudio y disciplina por parte de quienes asumen estas tareas, pero si se entiende por profesionalización el que la labor editorial sea un medio de vida que sirva para pagar las cuentas diarias, entonces es algo totalmente distinto. Esto no siempre es posible, para nosotros no lo es, la editorial no tiene ningún empleado o trabajador a tiempo completo porque no es financieramente factible y todos quienes participan tienen un trabajo aparte que les sirve como medio de vida, los ingresos de ventas únicamente sirven para reponer materias primas y equipos de trabajo. Todos somos testigos de editoriales que llegaron a cierto nivel como Akal o Siglo XXI y que inevitablemente se manejan por criterios corporativos empresariales y su lado «militante» está en su vínculo con organizaciones socialdemócratas (lo cual no entra en contradicción con su práctica corporativa). En otros casos, grandes editoriales como Quimantú o Pueblos Unidos lograron mantenerse en su momento como proyectos militantes, pero solo porque estas editoriales eran parte de una organización política y, por lo tanto, se subordinaban a los objetivos partidarios. Si vamos más atrás, el Partido Socialdemócrata Alemán a finales del siglo XIX e inicios del XX tenía periódicos y editoriales propias, pero los funcionarios y empleados de estas estructuras rápidamente degeneraron en un aparato que sometió al partido a sus intereses particulares. Por eso consideramos que existen acciones simplemente inadmisibles, como aceptar financiamiento del Estado o de las llamadas Organizaciones No Gubernamentales (ONG) o subordinar la actividad editorial a consideraciones puramente comerciales.

Queremos, por último, agradecer de nuevo vuestra disposición por participar con nosotros en este Número 2 de *Para la voz*. Dejamos un último espacio por si queréis añadir algo más:

Solo felicitarlos por la salida de su segundo número, creemos que proyectos como *Para la Voz* son muy importantes para la difusión del marxismo y para incentivar el debate en los marcos del marxismo-leninismo en la lucha contra los innumerables órganos de difusión del eclecticismo socialdemócrata que pretende disfrazarse de pensamiento crítico, heterodoxo o que bajo la sofisticada fachada de la «marxología» practica la distorsión del pensamiento de Marx y Engels.





GORKKI

LENIN

POSTALES DE UNA AMISTAD COMUNISTA

LU BARCENILLA

Año Lenin es Año Gorki. Y Año Gorki es Año Lenin. El amor que se tenían como amigos y el respeto intelectual que cultivaron no les impidió chocar violentamente para luego volver a amarse como solo dos comunistas de su sensibilidad podrían hacerlo. Tal cual.

Repitémoslo: Año Lenin es Año Gorki. Por ello, en PARA LA VOZ hemos traducido el obituario que Gorki le dedicaría a su amigo Lenin por su muerte en enero de 1924, y lo publicamos, cien años más tarde, en una edición conjunta con Ediciones Mnemosyne. Este texto se publicó originalmente en fragmentos en el periódico inglés *The Daily Herald* y, posteriormente, se editó como un folleto ilustrado. Lejos de lo planteado por la socioliteratura anticomunista, Gorki presenta a Lenin como un camarada sensible y cercano. Aunque, bueno, todos somos algo mejores de lo que realmente fuimos cuando nos morimos. Eso también. Pero, sin duda, se amaban. Léase: «No ha habido hombre que merezca mejor ser recordado eternamente». El centenario de su muerte nos lleva a dedicarle este espacio de recuerdo eterno.

Pero, con esta excusa, ¿por qué no repasamos su relación? Aquí van, sin vocación exhaustiva, algunas de las fechas, las anécdotas, los encontronazos, lo manoseado de sus biografías entrelazadas y lo menos subrayado de sus trayectos vitales, léanse como postales:

—Por ejemplo, Gorki publica en 1908 el cuento *La confesión*. En él, trata de explicar que ser un buen cristiano no está reñido con ser un buen marxista, y que, de hecho, ni siquiera cristianismo y marxismo como maneras de mirar se contradicen. Lenin, enfadado, creía en la superación de Dios, y su amigo, el padre del realismo socialista, creía fervientemente en el maridaje religioso. En la biografía de Gorki encontramos ese paso de testigo de la fe que le hace su madre, pero luego una pérdida de la misma y una asunción de ideas revolucionarias. En una entrevista con Tolstói, el propio Tolstói le habría dicho: «Usted ha nacido creyente; no tiene que esforzarse en ser lo contrario de lo que es».

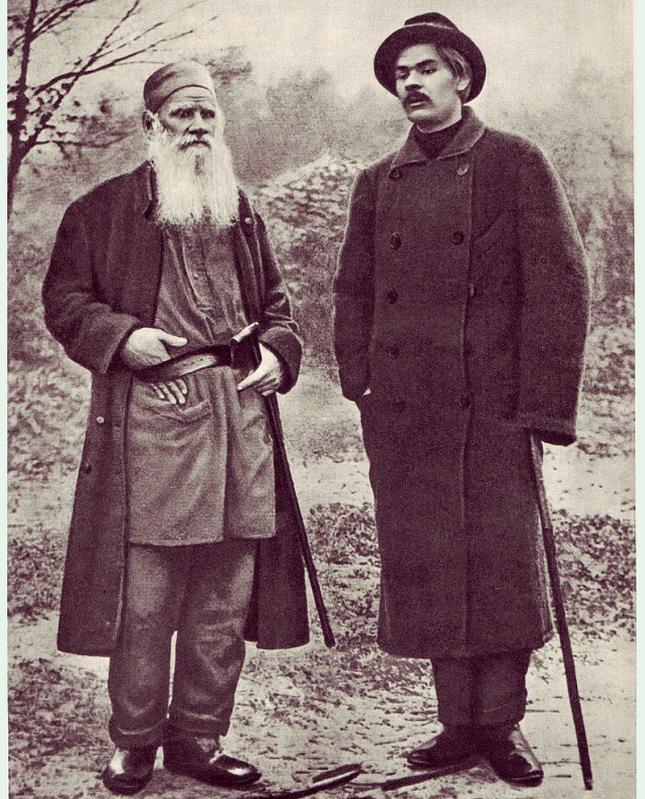
—A todo esto, ¿se imaginan ustedes a Tolstói, Gorki y Chéjov correteando por Gaspra (Crimea)? Por allí paseaban y se visitaban a menudo los tres. El pobre Tolstói hacía lo que podía, con 30 años más que los otros dos, ya nada jóvenes, en las barbas. Cuenta Natalia Ginzburg tras leer los diarios de Gorki que este escribió una rara escena entre ellos. Estaban en un almendral «y Tolstói le preguntó a Chéjov si en su juventud había llevado una vida disoluta. Chéjov sonrió y “mesándose la barba rala” murmuró palabras ininteligibles. “Sin apartar la vista del mar –le dijo Tolstói–, yo era insaciable”».

—Una anotación más sobre la relación de estos tres que también relata Ginzburg: en esa época de encuentros, Tolstói anotaba en su diario: «Me siento feliz de amar a Gorki y a Chéjov». A todo esto, léase, por favor, en el obituario de Gorki a Lenin, el pasaje con Tolstói en el centro (concretamente en el centro de la mesa). Gorki recuerda a Lenin ocupado, sin poderse leer *Guerra y paz*, y cuando lo termina explica que le conmueve «su voz de campesino»: «Hasta este conde, no teníamos un verdadero campesino en nuestra literatura. Ni uno».

Lev Tolstói con Gorki en Yásnaya Polyana, 1900.

Bogdánov y Lenin juegan al ajedrez mientras Gorki observa, Capri, 19??

Lenin jugando con un perro en la finca de Gorki, 1922.



—Gorki había tenido que marchar tras la revolución de 1905 a Capri. Siete años estuvo allí, con sus treinta y muchos, mientras en Rusia despertaba una doble vía para llegar a Dios: por un lado, los «buscadores» que trataban de espiritualizar el marxismo, y de ellos y del influjo del romanticismo alemán, los «edificadores». Mientras los «buscadores» creen en el Dios tradicional y tratan de escribir un Tercer Testamento, los «edificadores» piensan que Dios aún no existe, pero existirá, será construido por la Humanidad. Será, por tanto, un Dios socialista. Un Dios que describe perfectamente Gorki en La confesión que tanto enfadará a Lenin.

—En sus años en Capri, Lenin visitará a Gorki. Allí, jugando al ajedrez, se les tomaría la ya histórica foto en la que Lenin parece 1) flipar con el último movimiento de Gorki; 2) chulearse por haberse comido una pieza de su contrincante cuando su contrincante menos se lo esperaba; 3) estar a punto de tirar el tablero por los aires de desesperación por no saber qué movimiento hacer.

—Sobre ello, una referencia: el libro *Encuentro en Capri*, del portugués Marcello Duarte Mathias. Se ha contado siempre lo que parece contarse en este ensayo literario sobre sus reuniones, que pese al amor desafortunado que se rendían, mucho era lo que les separaba. También puede que esta sea una idea que flota en el relato antisoviético y anticomunista. Pero tomemos algunas frases que Duarte Mathias pone en boca de estos dos seres. Gorki hubiera dicho: «Todos queremos retener el tiempo. Lenin quiere acelerarlo». Sobre arte, sobre Beethoven, Gorki también pudo decir: «La salvación de los hombres no está en el arte, sino en la acción redentora que lo ilumine». Esta frase pertenece al baúl de esos recuerdos del relato anticomunista por el cual Lenin despreciaba a los intelectuales y no quería lidiar con los artistas ni tomarlos en cuenta para la Revolución. Aunque Gorki también pudo decir, según el autor portugués: «El arte es evasión, la política es compromiso». Esta tajante división entre arte y política sería, sin duda, una concepción muy curiosa por parte de un artista revolucionario como Gorki, que ya en 1906 había publicado *La madre* y que acabaría por pasar a la historia como el padre del realismo socialista.



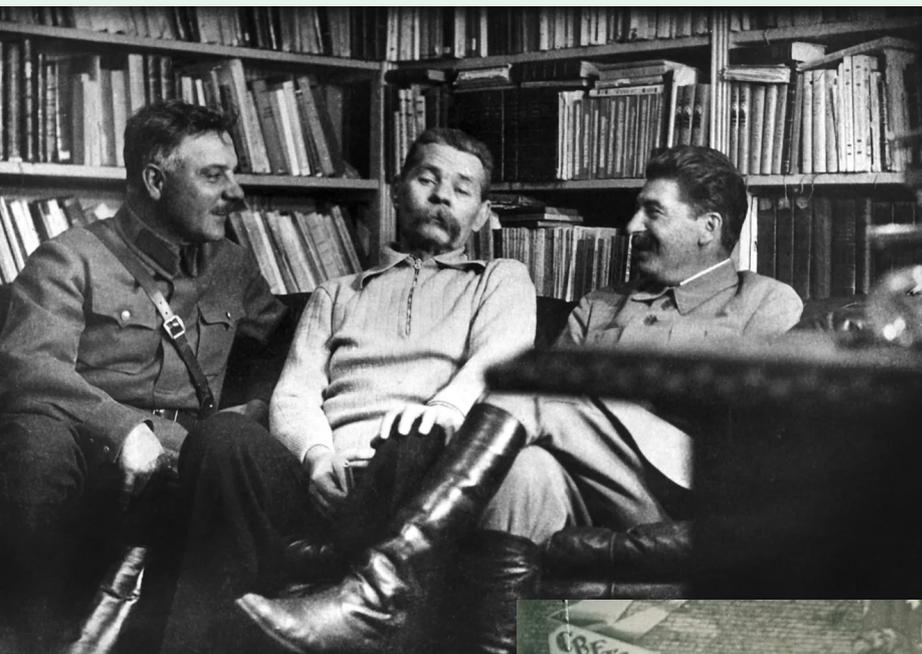


Gorki en el Mausoleo de Lenin, 1935.

Lenin en el parque de Gorki, 1923.

Stalin y Voroshilov visitan a Gorki, 1932.

Lenin y Trotski entre la multitud, 1920.



—No hay riesgo de sonar repetitivo: el amor de Lenin por Gorki y de Gorki por Lenin es la política por los medios de la literatura. En *Mi vida con Lenin*, de Nadezhda K. Krúpskaya, recuperada tras 50 años por El Viejo Topo, la líder del Partido y luego esposa de Lenin cuenta como al principio creía que este era «un hombre de ciencia», pero luego descubrió la otra cara: «Conocí sus opiniones de la gente, observé la atención con que se fijaba en la vida y en las personas, y el hombre de carne y hueso eclipsó la imagen del que no tomaba nunca en las manos libros que hablasen de la vida humana».

—También por los textos de Krúpskaya sabemos que Lenin ponía cerca de su cama tanto a Hegel como a los clásicos rusos, Pushkin, Lérmontov o Nekrásov. Lenin amaba la literatura y había releído a Turguénev, aunque su favorito era Pushkin.

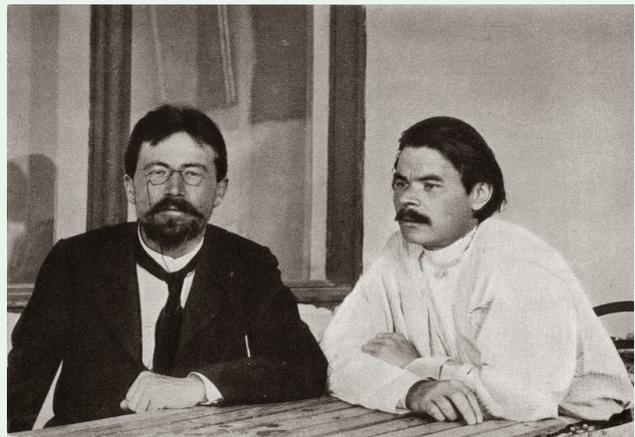
—Es posible que el amor de Lenin por la literatura fuese lo que le mantuvo unido a Gorki y Krúpskaya. Otra postal: antes de acudir a Capri tenían que lanzar *Proletarii* —órgano central ilegal del Partido—, y para el primer número le escribiría Lenin a Gorki una carta: «Todo está listo. Anunciaremos la publicación dentro de pocos días. Te hemos incluido como colaborador. Envíame unas pocas líneas y déjame saber si podrás escribir para los primeros números (algo semejante a las “Notas sobre el filisteísmo” en *Novaya Zhizn*, o extractos de la novela que estés escribiendo, etc.)».

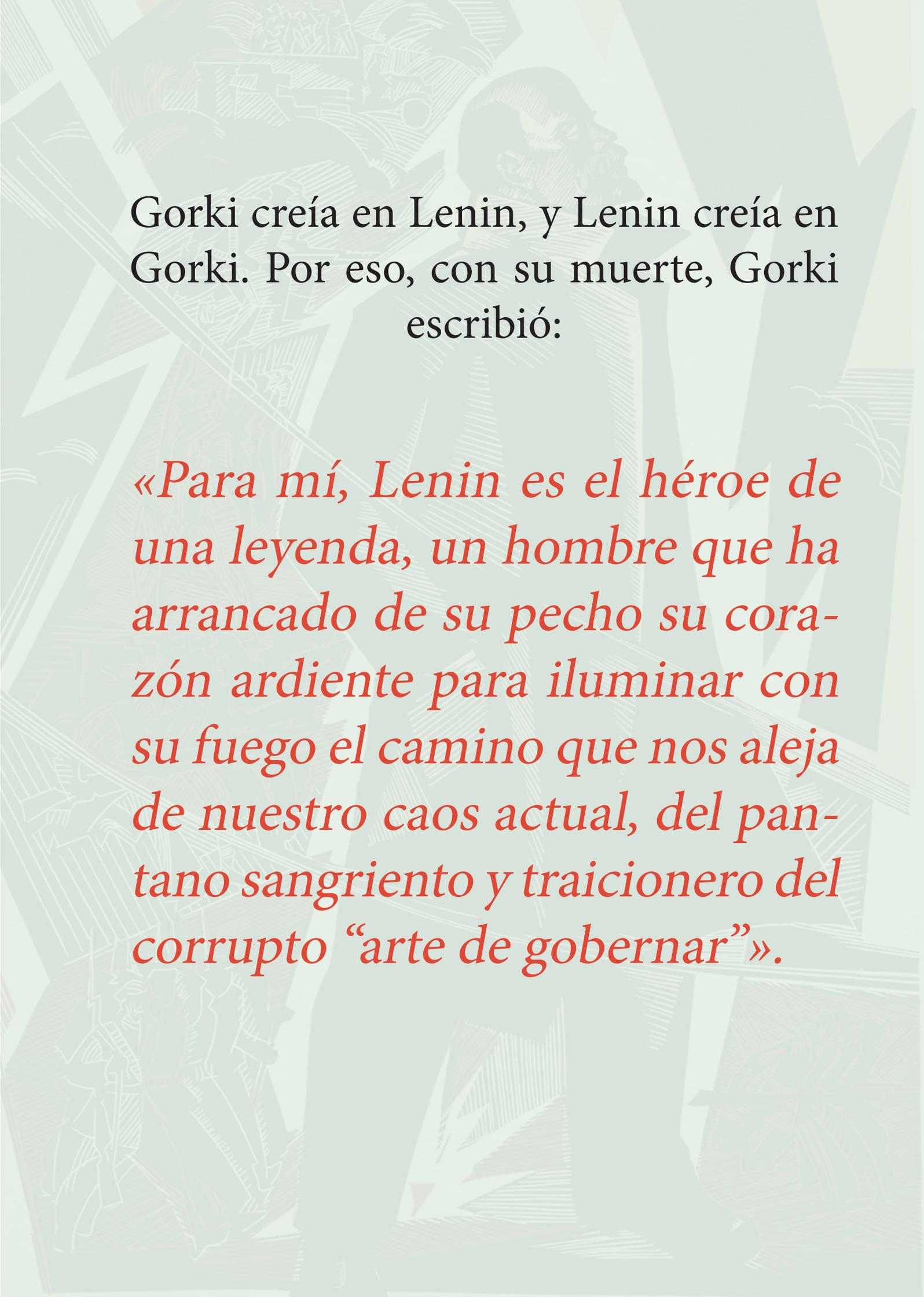
—Lenin murió en una zona cerca de Moscú, en un pueblo llamado Gorki —Gorki Léninskiye, según su renombramiento—, para más inri.

Lenin en la Plaza Roja durante el segundo aniversario de la Revolución, 7 de noviembre de 1919.

Gorki junto a Chéjov en Yalta, 1900.

Lenin y Kalinin en la Casa de los Sindicatos, 1920.



The background features a stylized, high-contrast illustration in shades of green and grey. It depicts a central figure, likely Vladimir Lenin, with a beard and a hat, looking slightly to the right. To his left, another figure is partially visible, possibly Maxim Gorki. The style is reminiscent of political posters or propaganda art, with sharp lines and a limited color palette. The overall composition is layered, with the text overlaid on the illustration.

Gorki creía en Lenin, y Lenin creía en Gorki. Por eso, con su muerte, Gorki escribió:

«Para mí, Lenin es el héroe de una leyenda, un hombre que ha arrancado de su pecho su corazón ardiente para iluminar con su fuego el camino que nos aleja de nuestro caos actual, del pantano sangriento y traicionero del corrupto “arte de gobernar”».

FETICHISMO, REPRODUCCIÓN IDEOLÓGICA Y CONCIENCIA COMUNISTA

UN ESTUDIO DE LO IDEAL

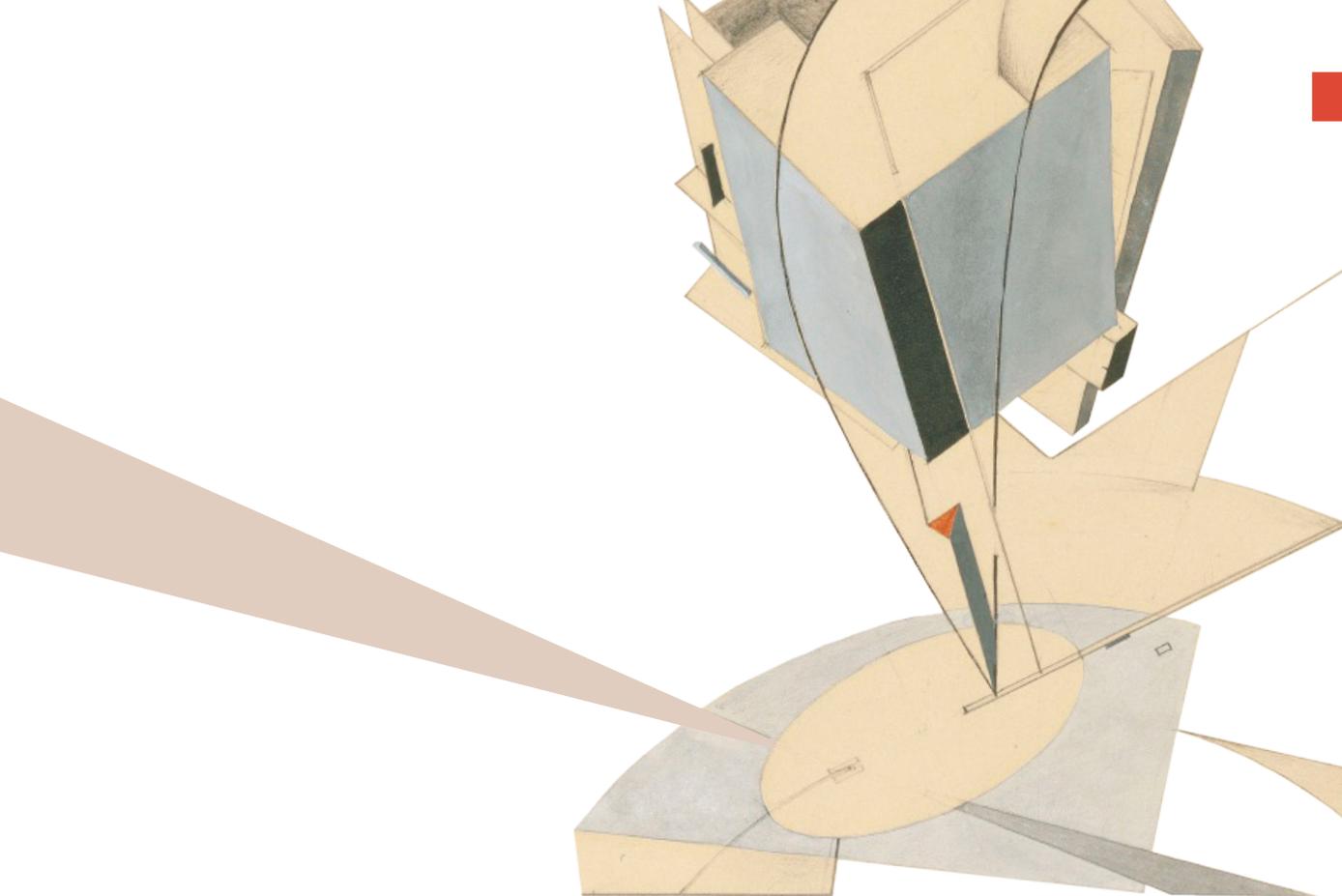
NOLITO FERREIRA

I. LA FILOSOFÍA COMO LÓGICA DEL PENSAMIENTO

¿Qué es la filosofía? Esta pregunta ha sido respondida de todas las formas posibles y, aún así, sigue siendo objeto de debate. Es verdaderamente curioso cómo una disciplina milenaria como la filosofía no ha podido establecer aún su propio objeto (u objetos) de estudio sin generar grandes polémicas al respecto. Estas polémicas se agudizaron con la aparición y desarrollo de las ciencias modernas, que poco a poco fueron desplazando a la filosofía en sus respectivos campos de investigación.

Para el marxismo, la filosofía no es un campo genérico del saber, un «aprender a pensar» o a «reflexionar», como tantas veces se nos repetía en la escuela. Tampoco se trata de un cuerpo teórico inventado por algún genial filósofo que, desde su torre de marfil, ha sido capaz de inventar o descubrir ideas eternas e inmutables sobre la moral, la justicia o lo que fuera. La filosofía no es tampoco una «ciencia de ciencias», situada por encima de ellas para darles cohesión externa. Por el contrario, la filosofía marxista es concebida por Marx, Engels, Lenin y los más avanzados pensadores del marxismo-leninismo soviético (Rosental, Iliénkov, Bosenko, etc.), específicamente como *ciencia del pensamiento*, como aquel campo de estudio de las categorías del conocimiento científico.

En ese sentido, cuando decimos, con Lukács, que la ortodoxia marxista reside en el método dialéctico



materialista, le estamos dando a la filosofía un lugar central en el cuerpo teórico del marxismo, puesto que es ella –la filosofía– la que estudia y descubre las categorías que son utilizadas por el método dialéctico: lo ideal y lo material; lo objetivo y lo subjetivo; lo abstracto y lo concreto; lo general y lo particular; lo esencial y lo fenoménico; etc. Sin un conocimiento profundo de este sistema de categorías filosóficas nos vemos desarmados para afrontar la realidad que nos envuelve y comprenderla en su complejidad y concreción y, por tanto, nos vemos abocados a reutilizar fórmulas caducas; entramos, así, en el lodazal del mecanicismo y del dogmatismo. No por nada decía Engels que quienes no estudian la filosofía son «esclavos precisamente de los peores residuos vulgarizados de la peor de las filosofías».

El estudio del método dialéctico, de la manera en la que reflejar de forma acertada y concreta el mundo objetivo que nos rodea en nuestra conciencia, es necesario precisamente porque ese reflejo no es ni inmediato ni carente de cierta refracción social; de lo contrario, la ciencia no sería necesaria, ya que la realidad objetiva se nos presentaría tal cual es sin necesidad de investigarla. La lógica dialéctica se encuentra precisamente en la intersección entre lo material y lo ideal, y su papel es el de despejar los puentes que unen ambos mundos –que no son *dos* mundos, sino *uno solo* que se despliega en dos– en una sola totalidad. Pero en ese claroscuro surgen los monstruos, y las ideas más irracionales y tenebrosas cobran vida y se reproducen como una epidemia. En *La ideología alemana*, escriben así Marx y Engels:

Cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de lo general, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta.

El problema a resolver aquí es: ¿de qué forma concreta esas ideas se convierten en hegemónicas? ¿Cómo brotan, de la producción material de una sociedad, las formas ideales que la legitiman? ¿Cómo reproduce una clase dominada las ideas de la clase dominante? Estas son, precisamente, las preguntas que intentaré resolver en este artículo.

II. LO IDEAL Y SUS FORMAS FETICHIZADAS

1. DEFINICIÓN GNOSEOLÓGICA DE IDEA Y MATERIA

«Estamos obligados», dice Iliénkov, «a definir la categoría de “lo ideal” en su forma universal y no mediante la indicación de una variedad particular suya», del mismo modo que no podemos definir la categoría de «lo material» simplemente enumerando algunas de sus representaciones. Si decimos, por ejemplo, que lo material es sinónimo de corpóreo, estamos obligados a entender las relaciones sociales como ideales; es más, estamos obligados a considerar el tiempo, la materia oscura, la fuerza de la gravedad, etc., como fenómenos ideales. Cualquier tipo de concepción teórica que asuma estos postulados no puede más que ser idealista en el sentido filosófico de la palabra.

La forma más coherente de abordar estas dos categorías es desde una perspectiva dialéctica, esto es, en la relación de la una con la otra: como un par categorial. Lo ideal es todo aquello que no es material, y viceversa; se excluyen mutuamente, pero a su vez se presuponen. Se trata, por tanto, de una *unidad de contrarios*.

Es por esto que cuando Engels apela al «problema fundamental de la filosofía» se refiere a la *relación* entre el pensar y el ser, esto es, entre la idea y la materia. Y es por eso mismo que define el *materialismo* como una «interpretación determinada de las *relaciones* entre el espíritu y la materia», en la que la materia es «primaria» frente al espíritu (la idea); esto es, lo ideal *surge* como producto de lo material y se le opone como algo distinto. Así lo sintetiza el filósofo soviético Valeri Bosenko: «Engendrada desde lo material, lo práctico, la conciencia no puede pretender una existencia autónoma que se encuentra en relaciones externas con el ser». Este es el principio *monista* del materialismo dialéctico: lo ideal, el espíritu, la *conciencia*, surge de lo material, del ser, de las relaciones sociales realmente existentes; lo ideal es un momento de la producción social del ser humano.

Este es, además, el fundamento materialista de lo que acabó por llamarse teoría marxista del reflejo, que no es sino la denominación de los estudios marxistas en torno a la relación entre lo ideal y lo material. Así lo expresa Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*:



Congreso sobre Hegel, Moscú, 1974.

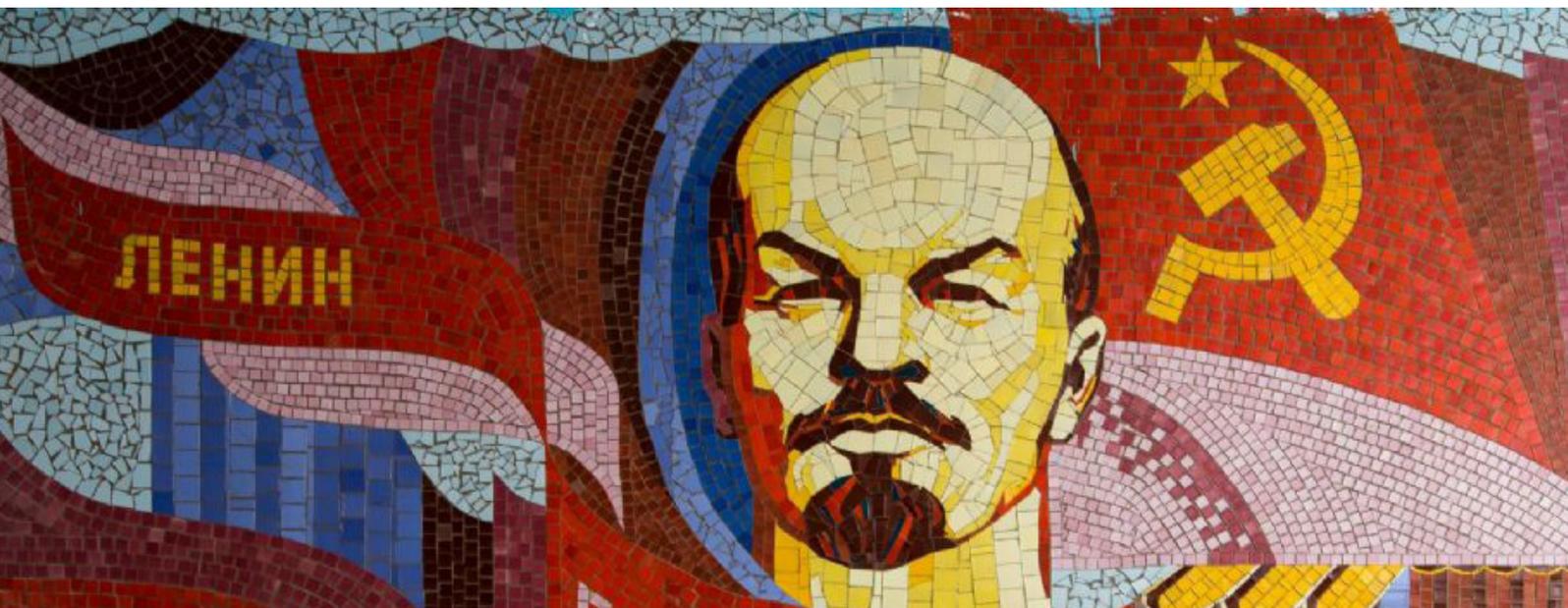
«Que la conciencia en general *refleja* el ser, es una tesis general de *todo* materialismo. Y no es posible no ver su conexión directa e *indisoluble* con la tesis del materialismo histórico que dice: la conciencia social *refleja* el ser social». La propia teoría del reflejo *presupone* la existencia del mundo objetivo, pues «el reflejo no puede existir sin lo reflejado». Es en ese sentido que, para Marx, lo ideal «no es otra cosa que lo material, transpuesto en la cabeza humana y transformado en ella». Huelga decir que, como ya dejó suficientemente claro Lenin, cuando hablamos de reflejo hablamos de la *conciencia social*. Por su parte, Iliénkov lo explica con claridad: «en filosofía la discusión no se centra exclusivamente (ni siquiera en gran medida) en la relación de la conciencia individual “con todo lo demás”, sino principalmente en la relación de la conciencia social [...] con el mundo exterior a ella».

Son, sin embargo, demasiado comunes las críticas de marxistas «occidentales» a la concepción del reflejo, argumentando, como por ejemplo Søren Mau, que se trata de «una vuelta al materialismo abstracto premarxiano», un reflejo «pasivo» o «inmediato» de la realidad objetiva en la mente humana. Se trata, sin embargo, de una crítica elaborada sobre un muñeco de paja. Precisamente porque el reflejo *no* es ni pasivo ni inmediato ni simplemente individual, se hace necesaria la ciencia para la comprensión de la realidad; es precisamente por eso que Lenin estudia la dialéctica entre el conocimiento relativo y absoluto en su tan despreciado *Materialismo y empiriocriticismo* (al estudio profundo y concreto del aspecto dialéctico de este libro, por cierto, Iliénkov dedicó su obra *La dialéctica leninista y la metafísica del positivismo*).

Lenin argumenta, siguiendo a Engels, que la *verdad objetiva* combina un momento de *relatividad* y un momento de *verdad absoluta*, y que la verdad absoluta se descubre paso a paso a través de verdades relativas, en un largo proceso de comprensión de las sociedades humanas, del mundo y del universo. Si el reflejo fuese inmediato o pasivo, nada de esto tendría sentido.

No sería necesario responder a estas críticas si dichos autores se tomaran en serio el riquísimo desarrollo teórico del leninismo o del marxismo «soviético», que nada tiene que ver con esa concepción insultantemente infantil del reflejo. Vale decir que no era ni el objetivo ni el papel de Lenin elaborar de forma muy desarrollada la teoría marxista del reflejo en *Materialismo y empiriocriticismo*, sino defender su fundamento contra las distintas concepciones idealistas y empiristas que pretendían hacerse pasar por marxismo. En el contexto de la URSS, no fueron sino cientos y miles de marxistas los que profundizaron más tarde en el estudio de la relación entre el ser y la conciencia. Por mencionar solo a unos pocos de los más conocidos: Vygotski, Rubinstein, Leóntiev y Mescheryakov desde la psicología; Lifschitz desde la estética; Yuri Zhdánov y Bonifaty Kedrov desde las «ciencias naturales»; Rosental, Iliénkov y Bosenko desde la filosofía.

En cualquier caso, no entraré específicamente en esta polémica. Espero que sirva este artículo en general como una muestra de la profundidad de los estudios marxistas en torno a la relación entre lo ideal y lo material y de la tan denostada teoría marxista del reflejo.



2. LO IDEAL EN EL CAPITAL DE MARX

Veamos, entonces, sin olvidar las premisas materialistas arriba expuestas, qué es *lo ideal*. Iliénkov, que conoce tan bien como Marx la filosofía clásica alemana y la obra de Hegel, repara en ciertas categorías (como, en este caso, *lo ideal*; pero también en otras como «lo abstracto», «lo concreto», «lo particular» y «lo general», etc.) que emplea Marx a lo largo de su investigación en *El Capital*; categorías que, si uno no está familiarizado con su significado dialéctico, pueden ser simplemente dejadas de lado como mera terminología filosófica o expresiones sin mucha importancia.

Sin embargo, no solo en el apartado sobre el fetichismo de la mercancía, sino especialmente en el análisis del *valor de cambio* de una mercancía como la expresión de su *valor*, es que Marx se ve obligado a obrar con la categoría de lo ideal en su significado dialéctico-materialista. Al adentrarse en el análisis del valor, Marx descubre que su sustancia es el trabajo humano: el *valor* es trabajo objetivado, realizado. Y este trabajo, en su forma concreta, cristaliza en la producción de *valores de uso*, esto es, en cuerpos materiales con utilidad. El producto del trabajo concreto es un cuerpo material nuevo (como una silla) realizado a partir de los medios de producción (herramientas, recursos, materiales auxiliares, etc.; como, por ejemplo una sierra, madera, y unos clavos) utilizados por la fuerza de trabajo, por el productor, quien, al mismo tiempo, mediante su trabajo abstracto produce el valor de la silla.

Pero un producto solamente asume su *forma* de mercancía si este fue producido para ser llevado al mercado a intercambiarse por alguna otra mercancía equivalente. Un pequeño campesino, por ejemplo, que produce para su autosuficiencia, crea productos (valores de uso como por ejemplo comida, ropa, muebles...) pero no mercancías, ya que los produce para su propia familia o comunidad pero no para el mercado. Sea



como sea, en términos generales, las mercancías que se encuentran en el mercado se enfrentan entre ellas (se intercambian) de acuerdo a su valor; se trata, por tanto, de un intercambio entre equivalentes (estamos, cómo no, en el máximo nivel de abstracción del intercambio de valores, no de precios de producción ni de mercado; cualquier excepción que podamos pensar en este nivel debe ser abordado en su correspondiente nivel de concreción, no aquí).

Las mercancías se intercambian por su valor incluso aunque los propios productores que intercambian sus mercancías no necesariamente sean conscientes de ello; se trata de una relación social generalizada por la gran industria capitalista. Si las mercancías no se intercambiasen de acuerdo a su valor, su intercambio solo podría darse o bien sobre la base de la violencia y el monopolio –que no podemos tener en cuenta en este nivel de abstracción–, o bien sobre la base de la estafa generalizada, lo cual no tiene fundamento histórico ni lógico (teórico). Sin embargo, a pesar de que las mercancías se intercambien por su valor, este no aparece por sí mismo, de forma directa. El *valor* de una mercancía aparece siempre expresado en el *valor de cambio* de otra mercancía.

Si presuponemos la existencia del dinero como *equivalente general*, es decir, como un tipo especial de mercancía que puede ser intercambiada indiferentemente por cualquier otra, entonces vemos que las mercancías *expresan* su valor a través de la cantidad de dinero por la que se intercambian (es decir, por su valor de cambio). La mercancía no expresa su valor por sí misma, tiene que ser puesta en relación con otra mercancía (con el «mundo de las mercancías» en general) para llegar a conocer su valor. Si decimos que «esta silla vale diez euros», estamos poniendo en relación la mercancía silla con la mercancía dinero (diez euros), con el *equivalente general* de las mercancías (por tanto, de forma indirecta, con *todas* las demás mercancías en el mercado). Decir que «esta silla vale esta silla» es una tautología que no conduce a la revelación de ningún valor.

¿Y qué tiene que ver todo esto con lo ideal? Pues bien, *la relación de representación es precisamente lo que caracteriza lo ideal*. Así lo explica Iliénkov:

La moneda no se representa a sí misma, sino a un «otro», en el mismo sentido en que el diplomático no se representa a sí mismo, sino al país que le entrega poderes plenipotenciarios. Lo mismo ocurre con las palabras, los símbolos o signos verbales y con la conjunción de tales signos y su esquema sintáctico.

Precisamente esta *relación de representación*, en la que una cosa sensorialmente perceptible, sin dejar de ser ella misma, *realiza el papel o la función de representante de otra cosa diferente* [...]. En la tradición terminológica hegeliana, *esta relación recibió el título de «idealidad»*.

Lo ideal, por tanto, se descubre aquí, de acuerdo a la tradición filosófica dialéctica, como una *relación de representación* en la que un cuerpo material adopta una *forma ideal* distinta a su materialidad como tal (es decir, distinta a su forma corpóreamente material), lo que hace que la persona culta (esto es, la persona que comprende la forma ideal del cuerpo con el que interactúa) se relacione con dicho cuerpo de una manera determinada. Pensemos, por ejemplo, en un semáforo: que un semáforo esté en color verde o rojo no me impide físicamente cruzar la calle; yo decido no cruzar cuando está en rojo (en caso de respetar las normas de tráfico) porque soy capaz de comprender la idea

encarnada en la luz roja del semáforo, una idea que es social y por tanto objetiva (diferenciable del sujeto individual) en tanto que el conjunto de sujetos individuales idealiza de la misma forma aquel cuerpo material y actúa de acuerdo a su idealidad.

Exactamente lo mismo ocurre con el intercambio de mercancías. En *El Capital* leemos que «los valores de uso constituyen el *contenido material de la riqueza*», y que «son a la vez los portadores materiales del *valor de cambio*». Pero el valor de cambio como tal es no-material (por tanto, es ideal): cuando llevamos una mercancía al mercado, esta reviste a su contenido material (el valor de uso) con una forma distinta, en este caso con la de dinero, se presenta como la cantidad de dinero por la que estamos dispuestos a intercambiarla; su valor se *expresa* en su valor de cambio bajo la forma de dinero. Es precisamente en el tercer apartado del primer capítulo, que lleva por título «La *forma de valor, o el valor de cambio*», que Marx estudia *lo ideal, la forma ideal de la mercancía*, en lo que él llama la «forma relativa del valor» y la «forma equivalente de valor». Es aquí donde se pone de manifiesto la categoría de lo ideal como aquella relación de representación en la que un cuerpo material asume, en la conciencia humana, una *forma* distinta a la de su cuerpo sensiblemente corpóreo, y dictamina así la manera en la que el ser humano interactúa con aquel cuerpo de acuerdo a su forma ideal.

Por poner un ejemplo ilustrativo, pensemos en un libro. El libro es, por un lado, un valor de uso, un cuerpo material formado por hojas de papel con letras impresas, tiene una cubierta, etc. Si lo analizamos exclusivamente en su aspecto material, podríamos profundizar mediante un sinfín de definiciones: rectángulo, prisma y otras formas geométricas, volumen, densidad, dureza, el compuesto químico de la tinta y su plasmación en letras, etc. (e incluso podríamos perdernos explorando el conocimiento de las moléculas y de los átomos que forman dicho cuerpo), pero de este modo jamás encontraremos la *función social* que cumple un libro. Un análisis de este tipo nos puede descubrir su composición física o química, pero en ningún caso su *idealidad*. Lo ideal existe solamente en la *forma* que dicho cuerpo material

toma en la *conciencia social* en relación con todos los cuerpos que conforman la cultura material.

Ahora bien, esto significa que, cuando nosotros vemos un libro, lo que vemos es precisamente la *idea* de libro que reviste el cuerpo material antes mencionado; sabemos relacionarnos con el libro porque conocemos lo ideal del libro: sabemos que lo que distingue a un libro es la existencia del texto impreso en sus páginas y que, mediante la lectura desde la primera página de izquierda a derecha, accedemos a cierta información, etc. Un bebé, por ejemplo, que no ha idealizado aún a dicho objeto como libro, no podrá interactuar con él de forma culta, es decir, para aquello que fue creado.

Pero el cuerpo de un libro tiene otras formas de uso (utilidades), claro: podemos alimentar un fuego con él, como hacían Maiakovski y Ósip Brik en los duros inviernos de la guerra civil, o podemos tirárselo a la cabeza a alguien con quien nos estamos peleando. Pero en ese momento deja de funcionar como un libro, no es utilizado como *idealmente* debe ser utilizado un libro.

En fin, un cuerpo material cualquiera es socialmente idealizado en el momento en el que una sociedad incorpora dicho objeto a su reproducción social, interactúa con él, y lo utiliza de acuerdo a las formas ideales que ella misma se forma y que se adhiere como una envoltura a dicho objeto. Lo ideal, por tanto, no es un fenómeno meramente individual; aunque uno de los momentos de lo ideal sea subjetivo (en tanto que interiorización de las formas ideales), lo cierto es que lo ideal tiene una existencia plenamente objetiva. Existe en la «cabeza humana» *social*, en la cultura espiritual de una sociedad, en las formas ideales con las que la sociedad interactúa consigo misma y con su entorno. En este sentido, el problema fundamental de la filosofía expresado por Engels no es el de la relación de la conciencia individual con todo lo que existe fuera de esa conciencia individual (si fuese así, se igualaría la conciencia social objetiva, lo ideal, con el mundo material, cayendo en el más burdo idealismo subjetivo, como en el caso del empiriocriticismo ya criticado por Lenin), sino el de la relación entre la conciencia social (lo ideal) respecto al mundo material existente fuera de ella y que le sirve como base real de existencia.



3. LAS FORMAS FETICHIZADAS DE LO IDEAL

Marx dedica un pequeño apartado en el primer capítulo de *El Capital* a abordar la cuestión del fetichismo; se trata, en mi opinión, de un apartado al que las lecturas economicistas de Marx han minusvalorado, y al que muchas lecturas «críticas», «heterodoxas», etc., han sobredimensionado. Pero lo cierto es que Marx estaba sentando aquí las bases para el estudio de la reproducción ideológica de la sociedad, de la reproducción espontánea (no consciente) de la cultura espiritual de una generación a la siguiente.

Veamos, entonces, qué es el fetichismo. Podríamos definirlo como una forma de idealismo que confunde la forma ideal de un cuerpo material con sus propiedades físicas. Cuando en una iglesia, por ejemplo, en lugar de una *representación* de Dios, vemos la propia casa de Dios, la personificación de Dios, *sentimos* su presencia, etc., caemos en una forma de fetichismo. Así lo resume Iliénkov: «El fetichismo consiste en que al objeto, en toda su tosca corporeidad, en su forma inmediatamente perceptible, se le adjudican propiedades que, de hecho, no le pertenecen y nada tienen en común con su configuración exterior», y pone el ejemplo: «El salvaje no considera el objeto de su adoración como un símbolo de Dios, sino que para él este objeto, con toda su tosca corporeidad sensorialmente perceptible, es el propio dios, y en modo alguno su “representación”».

Por su parte, cuando Marx estudia lo que él llama «fetichismo de la mercancía», nos dice:

La forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa *no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos* ni con las relaciones, propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es solo la relación social determinada existente entre aquellos [entre «los hombres»]. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En este *los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia*, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil.

Del mismo modo que el fetichismo es la confusión de un ideal con las propiedades físicas del cuerpo que reviste, esta confusión puede darse con otras formas de materia, como son las relaciones sociales (recuérdese la concepción gnoseológica de materia, esto es, su significado universal en oposición a la idea; el modo de producción social es la *base material* de las sociedades humanas). Lo que Marx llama «fetichismo de la mercancía» es la creencia de que las mercancías actúan por sí mismas, se intercambian unas con las otras ellas solas, sin llegar a ver el fondo de la cuestión, esto es, las relaciones sociales realmente existentes sobre las cuales se opera dicho intercambio de mercancías. De esta forma, el «mundo de las mercancías» fetichizado (el mercado) cobra vida propia, «se regula solo», se independiza del ser humano y se le opone como algo ajeno, dominándolo como una fuerza sobrenatural.



III. ESPONTANEÍSMO Y REPRODUCCIÓN IDEOLÓGICA

Las formas fetichizadas sirven, además, como fundamentos para las ideologías. El principal fetiche del que surgen la mayor parte de las ideologías burguesas es aquel que confunde la *forma* del salario con su verdadera esencia. Sobre la creencia de que el salario retribuye por completo el trabajo del obrero se construyen casi todas las ideologías burguesas de los tipos más diversos. Cuando, sin embargo, Marx estudia el salario, descubre que este *oculta* una relación de explotación: la extracción de plusvalía por parte del capitalista. El capitalista no paga el valor del *trabajo* realizado, sino el valor de la *fuerza de trabajo*, esto es, el capitalista paga con el salario no el producto del trabajo del obrero, sino el coste de reproducción social de la vida media de la clase obrera.

Al penetrar en la esencia de las cosas, al destapar los velos que ocultan las relaciones sociales reales, Marx derrumba uno por uno los fetiches sobre los que se sustentan las distintas ideologías burguesas, y es capaz de comprender científicamente las leyes y dinámicas sociales que rigen las sociedades capitalistas. Pero este descubrimiento de la esencia de las cosas no es capaz de acabar con las formas sociales fetichizadas en general, sino que simplemente las permite reconocer. Igual que la reproducción material de una sociedad implica, a su vez, la reproducción de formas ideales, esto significa que cada modo de producción reproduce en el plano ideal unas formas fetichizadas que le son propias y que le sirve como justificación «teórica», que legitiman su existencia material.

Del mismo modo que el fetichismo de la mercancía es, según Marx, «inseparable de la producción mercantil», porque la propia producción mercantil capitalista genera estos fetiches de forma espontánea, así en otros modos de producción anteriores ciertos fetiches funcionaron como base para la justificación de sus relaciones sociales (por ejemplo, el papel de la religión en la época feudal). El fetichismo solo puede ser abolido si se abolen las condiciones materiales de las cuales aquel brota como la maleza: «El *reflejo religioso* [el fetichismo] del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfananamente racionales, entre ellos y con la naturaleza», nos dice Marx.

Es decir, el fetichismo solamente puede desaparecer sobre la base de una sociedad comunista, en la que la producción esté socialmente y racionalmente planificada.

Pero hasta que llegue el día, deberemos vérnoslas con las formas ideales fetichizadas que navegan en este mundo como en su propio mundo, y que siembran la confusión allá donde aparecen. Y es que no solamente sirven como fundamento para las ideologías que legitiman el modo de producción del cual ellas brotan, sino que estas ideologías se reproducen de una generación a otra.

A pesar de que ciertos críticos, como Søren Mau, ya mencionando anteriormente, digan que Lenin no supo «captar la coacción muda de las relaciones económicas, que reproducen el poder del capital incluso en ausencia de corrupción y violencia», lo cierto es que Lenin dio cuenta de ello en numerosas ocasiones.



En su obra *La enfermedad infantil del izquierdismo*, escrita tres años después de la victoria de la revolución, escribe el siguiente pasaje:

Después de la primera revolución socialista del proletariado, después del derrocamiento de la burguesía en un país, el proletariado del mismo sigue siendo durante mucho tiempo más débil que la burguesía, debido simplemente a las inmensas relaciones internacionales de esta y en virtud de la *restauración*, del *renacimiento espontáneo y continuo del capitalismo y de la burguesía por los pequeños productores de mercancías* del país donde esta última ha sido derrocada.

Y en otra parte en la misma obra: «la pequeña producción engendra capitalismo y burguesía constantemente, cada día, cada hora, de modo espontáneo y en masa». Lenin ve en la pequeña producción mercantil una amenaza para el desarrollo del socialismo porque ella tiende, necesariamente, a asumir la forma capitalista. Es decir, a pesar de que la producción mercantil pueda ser aún «admitida» durante las primeras etapas del socialismo porque la fuerza de los hechos históricos lo exige, no podemos perder de vista que ella engendra, de forma espontánea, las relaciones sociales capitalistas y, con ellas, sus formas ideales y sus fetiches, que pueden extenderse entre las cabezas de las personas como una epidemia.

Casi veinte años antes, en 1902, en su famoso libro *¿Qué hacer?*, ya Lenin era consciente de esto, y por eso opone allí la conciencia «socialdemócrata» (comunista) al espontaneísmo de las luchas obreras. «El desarrollo espontáneo del

movimiento obrero marcha precisamente hacia la subordinación suya a la *ideología* burguesa. [...] De ahí que nuestra tarea, la tarea de la socialdemocracia [de los comunistas], consista en *combatir la espontaneidad*», esto es, en elevar las luchas inmediatas, parciales, económicas, sindicales, etc., en luchas políticas, planificadas, dirigidas estratégicamente, que se orienten a la toma del poder y que se basen en los conocimientos más avanzados de las leyes y dinámicas sociales que nos permite comprender el método dialéctico-materialista.

Es en este sentido que Lenin plantea su conocida tesis de inculcar «desde fuera» la conciencia comunista a la clase obrera en lucha; desde fuera del pensamiento espontáneo que brota constantemente y en todas partes de la propia reproducción material de la sociedad y que la legitima. Y a este «fuera» de la conciencia fetichizada solo puede llegarse mediante el descubrimiento de la esencia de las cosas, de los fenómenos sociales, gracias al método dialéctico-materialista de estudio de la realidad.





IV. LÓGICA DIALÉCTICA Y CONCIENCIA COMUNISTA

El modo en el que podemos conocer la esencia de las cosas o, lo que es más importante para nuestro caso, conocer las relaciones sociales reales que operan independientemente de la voluntad de los individuos y que sirven como fundamentos de la práctica social históricamente determinada de una sociedad (de nuestras sociedades), es únicamente con el estudio científico de la realidad social. Y lo cierto es que la realidad social es esencialmente contradictoria, pero no contradictoria en un sentido meramente irracional, aleatorio; es contradictoria en un sentido dialéctico, y, por tanto, tiene su propio «orden», su propia racionalidad, su propia lógica. La contradicción es el motor del automovimiento y desarrollo de los objetos y fenómenos sociales. Sin contradicción interna no hay movimiento, y sin movimiento no hay existencia (no hay historia).

Para comprender la lógica objetiva que rigen las sociedades humanas es necesario, por tanto, una *lógica dialéctica* (teórica) capaz de *reflejar* esa lógica objetiva en el pensamiento, de expresar en conceptos el desarrollo y las contradicciones realmente existentes en el mundo objetivo. Así lo expresa Bosenko: «Al hablar sobre la lógica dialéctica no se puede desconocer que es justamente con ayuda del pensamiento teórico dialéctico que se hace realidad la comprensión de la esencia de la cosa, que ha venido a ser objeto de investigación, en su automovimiento, autodesarrollo y, esto es, en sus contradicciones internas».

Es con ayuda de la lógica dialéctica, de la teoría marxista del conocimiento, que podemos crear los aparatos conceptuales que nos permiten comprender de forma concreta y profunda la realidad en las distintas disciplinas y campos de la ciencia. La aplicación del método dialéctico por parte de Marx al campo de la

economía política es lo que le permite llegar al fondo de los hechos y conocer, así, las leyes fundamentales del modo de producción capitalista. Si estudiamos detenidamente *El Capital*, podremos ver la forma magistral en la que Marx despliega el método y maneja las categorías dialécticas. A este respecto dice Lenin en sus *Cuadernos filosóficos*: «Si Marx no nos dejó una Lógica (con mayúscula), dejó en cambio la lógica de *El Capital*».

Es precisamente de esta manera, con un análisis no solamente crítico de la realidad social, sino fundamentado sobre la concepción del materialismo dialéctico, que podemos salir de las neblinosas comarcas en las que las formas ideales fetichizadas crean ilusiones y confunden nuestras cabezas. Y es desde este *fuera* que Lenin nos insta a *inculcar* la conciencia comunista entre la clase, porque es desde este fuera que podemos captar la realidad objetiva en su verdadera objetividad, que podemos comprender las verdaderas contradicciones sociales y que podemos, en definitiva, conocer las leyes y dinámicas que rigen el orden social capitalista.



V. INDEPENDENCIA DE CLASE Y PARTIDO COMUNISTA

La independencia de clase, entendida como la capacidad de agencia propia de la clase obrera en lucha por sus propios intereses y por su emancipación, tiene varias dimensiones. Podríamos resumirlo de forma esquemática del siguiente modo: 1) Independencia *ideológica*, en el sentido de una cosmovisión propia del mundo, de una comprensión de sus intereses objetivos en cuanto clase en contraposición a los del capital; 2) Independencia *política*, en el sentido de tener un programa político propio, una estrategia en su lucha hacia la toma del poder; 3) Independencia *organizativa*, en el sentido de tener sus propias estructuras de clase en las cuales ella se organiza «al margen» de la institucionalidad burguesa.

Estos tres aspectos, presentados aquí de forma esquemática y vulgar, no pueden de ninguna manera entenderse por separado, pero nos es útil clasificarlo de este modo para el análisis. En el centro de la independencia de clase está la independencia ideológica, en el sentido de que es la brújula que permite establecer los análisis políticos correctamente y detectar las necesidades organizativas del Partido y de la clase. Pero esto no debe hacernos olvidar la dialéctica entre teoría y práctica, ni podemos tampoco caer en el error de pensar que la teoría revolucionaria –que no se trata solo de los análisis más abstractos de la filosofía o la economía política, sino también de cómo organizar la intervención comunista en un centro de trabajo particular– pueda elaborarse al margen de la práctica militante.

El estudio científico de la realidad social a través del método dialéctico solo es revolucionario si sirve para avanzar posiciones en la lucha de clases, del mismo modo que la práctica militante solo es revolucionaria si está guiada por un análisis científico –materialista y dialéctico– de la realidad social. Precisamente por esto es necesaria una organización que unifique en su seno la teoría y la práctica revolucionaria, que garantice su propia independencia organizativa, política e ideológica, y que se blinde, de esta manera, a las formas ideales fetichizadas que vagan por el mundo.

Pero precisamente porque el Partido no es un ente abstracto, puro, ni ajeno a la realidad social, en él también permean constantemente posiciones e ideas ajenas al proyecto revolucionario. Es por esto que Lenin y los bolcheviques insistían en la necesidad de una vanguardia organizada en Partido, es decir, de un tipo de partido que condense la inteligencia colectiva de la clase obrera y que sea, a la vez, una organización de combate preparada para el asalto revolucionario al poder. La forma organizativa del Partido Comunista es, siguiendo este planteamiento, la que Lenin y los bolcheviques conceptualizaron: un partido profesionalizado de cuadros comunistas, que agrupe a los sectores «más avanzados» –en un sentido político-ideológico– de la clase obrera y otros sectores populares, es decir, de aquel sector más consciente del papel histórico de su lucha. Un Partido que interviene activamente entre el conjunto de la clase, en todas sus luchas, que constantemente la organiza, que constantemente combate el espontaneísmo de la lucha económica y las formas ideales fetichizadas que brotan por todos lados. En definitiva, un Partido que dedica todos sus esfuerzos a organizar de forma independiente al conjunto de la clase, a difundir la cosmovisión marxista, a explicar la *contradicción fundamental* entre capital y trabajo, y a demostrar la *necesidad* de la lucha por el

socialismo-comunismo. Es papel del Partido el de combatir las formas ideales fetichizadas, garantizar la independencia de clase y dirigir su lucha hacia la victoria revolucionaria.

Con un pie *fuera* de aquellas comarcas neblinosas de la ideología burguesa fetichista, y el otro pie *dentro* de ella, el Partido es capaz disipar la niebla, poco a poco, en sectores cada vez más amplios de la clase. Existen en nuestra historia numerosos ejemplos que demuestran la necesidad de este tipo avanzado de Partido Comunista, el modelo por el que apostaron los bolcheviques y que les permitió la victoria. Por poner un ejemplo de la misma época, en Alemania los Consejos de obreros y soldados se extendieron, en 1918, por todo el territorio, y en varias zonas asumieron el poder político desplazando a las instituciones burguesas. La organización independiente de la clase obrera era un hecho. Pero el Partido Comunista Alemán, recién fundado, poco cohesionado y sin una amplia inserción entre la clase, no fue capaz de dirigir esta lucha hacia la toma total del poder, no fue capaz de explicar la necesidad histórica de la revolución. Por eso, la clase obrera alemana de principios del siglo XX, que llegó a su máximo nivel de maduración posible bajo la conciencia fetichizada, bajo las dinámicas espontáneas de lucha y organización, que llegaron incluso a crear verdaderos órganos de poder obrero, acabaron renunciando a desarrollar

su propio poder, a instaurar la dictadura del proletariado, y retrocedieron hasta la convocatoria, con el apoyo mayoritario de los Consejos, de una asamblea constituyente que acabó por disolverlos.

Si el socialismo-comunismo es una necesidad histórica del desarrollo humano, de la lucha de clases, entonces también los *medios* para llegar a aquel orden social se convierten en necesidades históricas: el Partido Comunista, la revolución socialista y la dictadura del proletariado. Solo por el penoso y pedregoso sendero de la lucha revolucionaria de la clase obrera es que podremos, finalmente, lograr un mundo en el que desterrar definitivamente las formas ideales fetichistas que atormentan en el presente las cabezas de la humanidad.







*Para los campesinos de mi patria
quiero la voz de Lenin.*

*Para los proletarios de mi patria
quiero la luz de Lenin.*

*Para los perseguidos de mi patria
quiero la paz de Lenin.*

*Para la juventud de mi patria
quiero la esperanza de Lenin.*

*Para los asesinos de mi patria,
para los carceleros de mi patria,*

quiero el odio de Lenin,

quiero el puño de Lenin,

quiero la pólvora de Lenin.

«A lenin», poema de Roque Dalton.

CARTAS DESDE EL FRENTE

EVALD ILIÉNKOVA

20 de enero de 1944

Irinka, estoy sentado desde que te dejé en la parada del trolebús y las lágrimas siguen brotando de mis ojos. Todavía estoy sentado aquí, son las doce y media.

Probablemente pronto llegue al punto en que, en algún lugar, frente a todos, te abrace y lloro. Esto no es una broma, Irka, no puedo resistirme.

Te pido una cosa, Irka, conviértete en mi esposa; de lo contrario, todo esto terminará para mí, Dios sabe cómo. Nunca pensé que podría amar así.

Deja que seas mi esposa por un solo día; esta felicidad será suficiente para mí por el resto de mi vida. Incluso si te vas más tarde, incluso si el mundo entero se pone patas arriba más tarde, viviré solo con esta felicidad. Entonces romperé todo lo que me ata cuando te vuelva a ver. Ahora estoy dispuesto a darlo todo por ti, tanto la vida como la felicidad, todo al infierno. ¡Entiéndeme, Irka!

No creas, por el amor de Dios, que bebí ni una gota.



Iliénkov en la tumba del poeta Rainis, Lituania, década de 1960.

23 de octubre de 1944

Ahora yo, al fin, estoy allí donde debía estar. Ahora tengo significativamente menos posibilidades de seguir con vida, y de salir ileso, ninguna, se podría decir que esas posibilidades quedan excluidas... Pero el estado de ánimo (aunque, a decir verdad, es necesario que lo que se llama «estados de ánimo» tenga poco poder sobre mí) está mejor, más tranquilo que hasta ahora. Desapareció esa insatisfacción, ese anhelo sin límites, que siempre surgen cuando te quedas por un tiempo en una ociosidad forzosa en un trabajo cuya inutilidad es clara como un día divino...

Los alemanes son testarudos, a sus espaldas: sus casas. Se aferran, entierran bajo el suelo los tanques, disparan día y noche sus armas, en una especie de ciega desesperación. Se volvieron justo aquí, en el umbral de sus viviendas, completamente locos de miedo ante el resarcimiento de sus acciones.

Mucho trabajo por delante... Aunque, si regreso, tendré el derecho de mirarte honestamente a los ojos, Irinka... Bueno, si no regreso —ahora cada una de mis cartas puede resultar la última— recuérdame en alguna ocasión. Y perdón por si la carta que te envié tras la muerte de Yashka no te gustó. ¿Vale?

P. D. Solamente, tú en Moscú no escribas nada sobre mí. Les escribí en tono diplomático...



10 de mayo de 1945

Es la tercera vez que me pongo a escribirte, y de nuevo no sé si seré capaz de acabar. Dos ya han sido rotas en pedazos.

Te extraño muy intensamente. En especial ahora que este infierno se ha terminado...

El estado de ánimo es tal que no echaría mano a nada, me desbocaría, escupiría sobre todo y a la carrera correría hasta Moscú, desde este Berlín que ya aborrece.

De noche, durante mucho tiempo no puedo conciliar el sueño, sigo imaginándome cómo irrumpiré yo en la entrada principal [del edificio de la calle] del Puente Kuznetsky, cómo tú me recibirás... Estoy acostado en la hierba entre unos árboles, y me parece que tú estás sentada a mi lado y en silencio me sonrías cariñosamente.

Y ando enfadado con todo, me siento así como se debe sentir una bestia atrapada en una jaula...

Y tú no me mimas con cartas. Bueno, ¡¿es que te es tan difícil manuscibir al menos una vez cada tres o cuatro días?!
 P. D. ¿Semin vino a Moscú? ¿Y me habéis visto en el cine?



Estudiante de posgrado, Facultad de Filosofía,
Universidad Estatal de Moscú.



Padre e hijo Iliénkov, 1945.

13 de mayo de 1945

Berlín.

Hace dos días recibí tu carta por una entrega en una ocasión excepcional: por mi padre; y hoy, [he recibido] la del 27 de abril.

Por estas cartas supe con gran disgusto que tú, por alguna razón, no recibiste mis cartas, y solo sabías de mí por las cartas [que enviaba] a casa. Esto me entristeció mucho. Pues te escribía incluso con más frecuencia que a casa, no con menos...

A decir verdad, muchas de las cartas dirigidas a ti no las envié... Escribes, lees y te preguntas: ¿pasará a través de la censura?... Para escribir tus cartas yo siempre me sentaba cuando me surgía la necesidad de compartir con un ser querido algo emocionante e importante, y esto a menudo, sí, quizá la mayoría de las veces, contravenía los intereses de la censura...

Así que sepa el demonio si, tal vez, lo que yo envié acabaría allí en lugar de contigo...

Te escribí desde Danzig, desde debajo de Berlín y desde Berlín...

Escribes, Irinka, que estás un poco insatisfecha porque te describo lo que puedes ojear en los periódicos y casi nada sobre mí...

Así que en estos combates, que por su grandiosidad no tenían parangón, de algún modo todo lo

personal, lo pequeño, realmente se suprimía por la visión fantástica de una catástrofe inconmensurablemente enorme, de cierta grandeza fascinante en los acontecimientos, así que yo ahora no puedo simplemente contarte algo sobre mí como un individuo en estos eventos... Es realmente así...

Aquí estoy sentado con mi padre ahora, y él está interesado precisamente en esto también... Y yo, en lugar de eso, le describo la imagen de la ruptura de las defensas en el [río] Oder, o **la caída de Berlín**. Estas imágenes eran hasta tal punto impresionantes que recordar mi propio papel, el papel de un mero hombre, parece a la vez ridículo y tonto... Imagínatelo así...

Estamos sentados en la trinchera por séptimo día, bajo un bombardeo incesante. Todo esto es terriblemente aburrido. A veces te entretienes por la noche mirando el horizonte donde se supone que debiera estar Berlín. Y a veces ves sutiles y débiles haces de luz de los reflectores, o algunos colosales estallidos... A veces los [pilotos nazis de aviones del monopolio aeronáutico alemán] «Messerschmitts» traen y lanzan cinco o seis bombas aéreas. Los cañones abren fuego en la tiniebla... Y la tierra, hasta su último pedazo desgarrado y maltratado, está vacía. Y te atrapa un sentimiento que ya había experimentado con anterioridad, la

Iliénkov sobre las ruinas del Reichstag, 1945.





sensación de la insignificancia y fragilidad del propio ser ante algo desconocido, que oculta su fuerza, cuya enormidad es algo aterrador de imaginar. Esto a veces lo había experimentado en sueños...

Este sentimiento, por supuesto, solo te atrapaba estando en la defensa [militar] apenas minutos, incluso solo instantes, un sentimiento subconsciente cuando te encuentras solo, cuando no estás ocupado preparando y haciendo todo lo que ocurre de un día para otro, cuando no inspeccionas todo esto[, el tanque,] como una persona que conoce todo el mecanismo de esta criatura hasta los últimos tornillos...

Pero a las 3 de la madrugada del 16 de abril, cuando se sintió que todo estaba preparado, nos despertaron y en voz baja nos leyeron el tratamiento del

mariscal Zhukov y la orden: —«¡A ustedes se les ha concedido el honor de derrotar a las tropas enemigas en los accesos cercanos a la capital de la Alem.[ania] fasc.[ista]: Berlín, y, en un breve plazo, acabar la guerra!...». Y así todo lo que se escondía en las tinieblas y en la tierra, de repente, se desplegó y cobró vida a las 5:00 de la mañana del 16 de abril...

Había una densa niebla. No se veía el terreno del enemigo. Pero todas las trincheras estaban llenas de artilleros con periscopio. Todos se fijaban en sus relojes, cuyas manecillas avanzaban muy lentamente... Y en cuanto una aguja llegó a su sitio, todo —parece— el universo de pronto se llenó de una luz de rojo escarlata, toda la niebla se tiñó como de pintura, y a los pocos segundos golpeó los oídos un estrépito, en el que no se podían





distinguir los disparos individuales... **¿Has oído la salva de mil cañones?** Pues, aquí había, sin mentir, muchos y muchos miles...

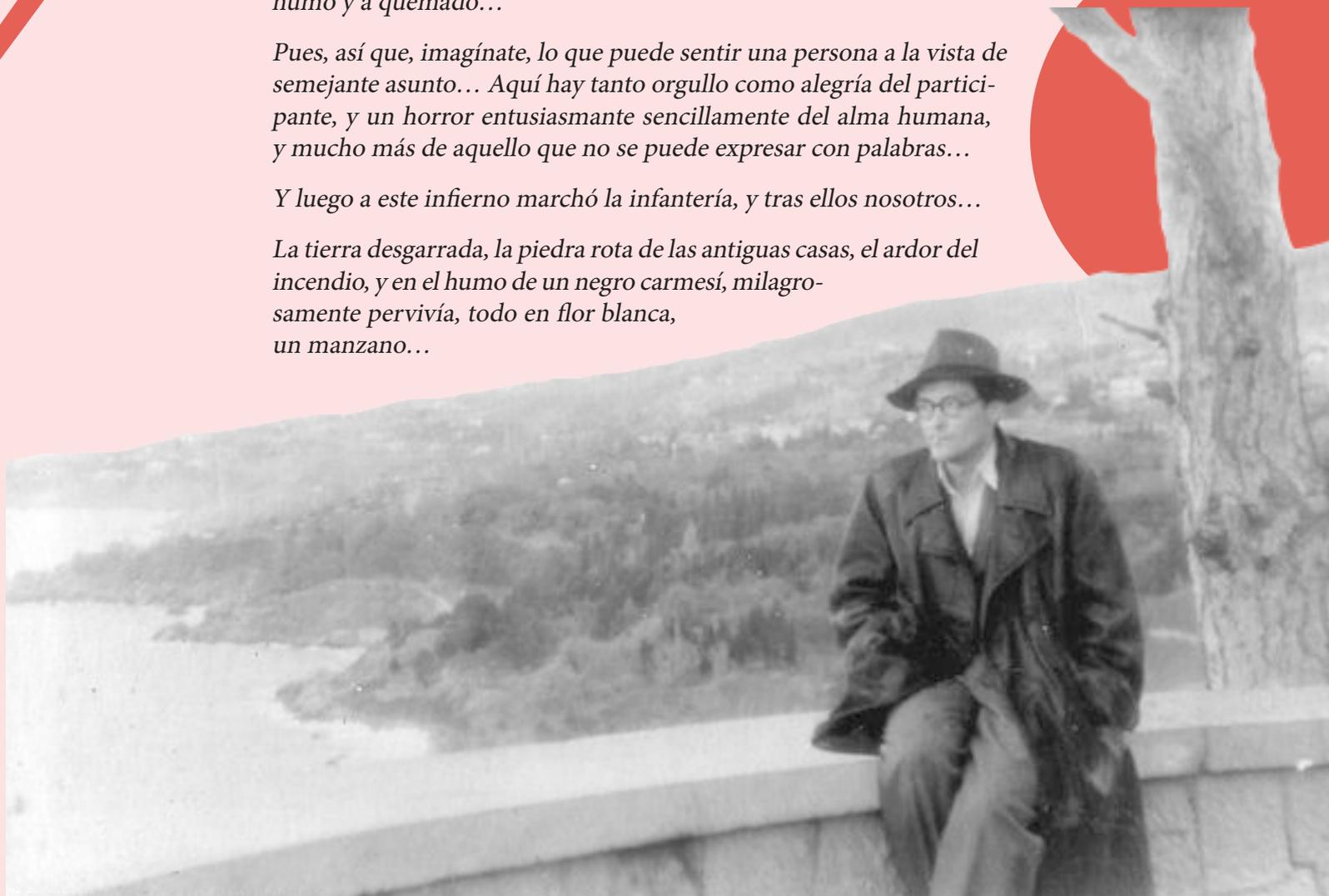
Y esta luz y estruendo duró nada más y nada menos que dos horas y media. Para cualquiera todo esto resultaría un espectáculo abrumador...

Allí, adonde volaban esos centenares de toneladas de acero y TNT, adonde surcaban los meteoros «Katyusha» y «Luka M-Va» (esta cosa en el frente tenía un apodo un poco indecente), crecía un nuevo resplandor... Apeataba a humo y a quemado...

Pues, así que, imagínate, lo que puede sentir una persona a la vista de semejante asunto... Aquí hay tanto orgullo como alegría del participante, y un horror entusiasmante sencillamente del alma humana, y mucho más de aquello que no se puede expresar con palabras...

Y luego a este infierno marchó la infantería, y tras ellos nosotros...

La tierra desgarrada, la piedra rota de las antiguas casas, el ardor del incendio, y en el humo de un negro carmesí, milagrosamente pervivía, todo en flor blanca, un manzano...



Y sobre todo eso, el rugido de cientos de motores en el aire, el crepitar de ametralladoras, el estruendo de cañones y los golpes de las explosiones... Cadáveres calcinados de personas y de tanques, de casas y de árboles...

Todo esto no se puede contar con sosiego... Involuntariamente es casi como si te deslizaras a la poesía...

Y el movimiento desenfrenado de la avalancha de tanques hacia una ruptura, muy arriesgada, cuando todo avanza por la autopista, y en ambos arcones hay cañones disparando hacia ambas direcciones temerariamente... Adelante, a Berlín, ahí está, el fin de la guerra, tómallo, deprisa, deprisa... Todos negros, mugrientos, pero tan felices como nunca en una fiesta...

Y luego: el fuego consume en Berlín todo lo que los ingleses no habían tenido tiempo de destruir con bombas...

Estoy sentado en un alto campanario, y ante mí está él, Berlín... Mirar hacia abajo es aterrador, pareciera que estuviese a punto de derrumbarse por un proyectil perdido, y sepa el demonio cuánto volaría hasta el suelo; la gente de abajo son como hormigas... y, francamente, únicamente con esfuerzo de voluntad, bastante tenso, me obligué a no descender...

Combate por el día y por la noche. Estruendo, crujido, llama y brasa, sangre y cadáveres... Y el final: en tres globos aerostáticos se eleva hacia arriba, sobre la ciudad, un gran estandarte...

*Y aquí hay algo extraño: ninguna sensación tempestuosa de alegría... **La guerra ha terminado...** Todo esto se percibió de alguna manera con calma... Nos sentamos a fumar... —«Bueno, se ha acabado, ¿es así?» —dirá sonriendo cariñosamente; «Es como que sí..., bueno, dame fuego...». De un modo completamente distinto que en Moscú, a juzgar por las fotos y el relato de mi padre... Esta es una especie de hábito, viene, ciertamente, del hecho de que después de una ardiente batalla un soldado recuerda que ayer se le soltó un botón, y está muy molesto por haber perdido su aguja y no poder coserlo... Inmediatamente había tantas cosas que requerían atención que para poder darse cuenta de toda la insustituible y gran alegría del momento no quedaba espacio en el alma... Y lo más importante: permanecías vivo, un pensamiento nada sorprendente para una persona viva, porque de otra manera no estarías...*

Así que se requiere cierta mirada desde un lado para complacerse...

Otras vivencias personales: mucha pena por los niños y ancianos berlineses que vienen a pedir pan... Para mí la guerra ha terminado, pero para ellos comienza otra, puede ser, más cruel.

Y lo principal ahora, cuando ya no estallan los proyectiles, todo esto alrededor, estos trapos sobre mis hombros y todo lo demás, parecen tan repulsivos que estaría listo para arrojarlo todo y a la carrera correr a Moscú.

*Ahora esta es la tarea más cercana y la única en mi vida... Y **entrar corriendo a tu portal, abrir las puertas, irrumpir y acercarme hacia ti...** Solo entonces, seguramente, sentiré la alegría que Moscú conoció el 9 de mayo...*

Si no recibiste mis cartas, Irinka, no pienses, por dios, que te olvidé aunque sea por un minuto... Aquí te incluyo una carta que escribí y no envié, y como esta hay no una ni dos...



LA PERSONALIDAD MÁS ALLÁ DE LA MÁQUINA

MIGUEL BORRAJO

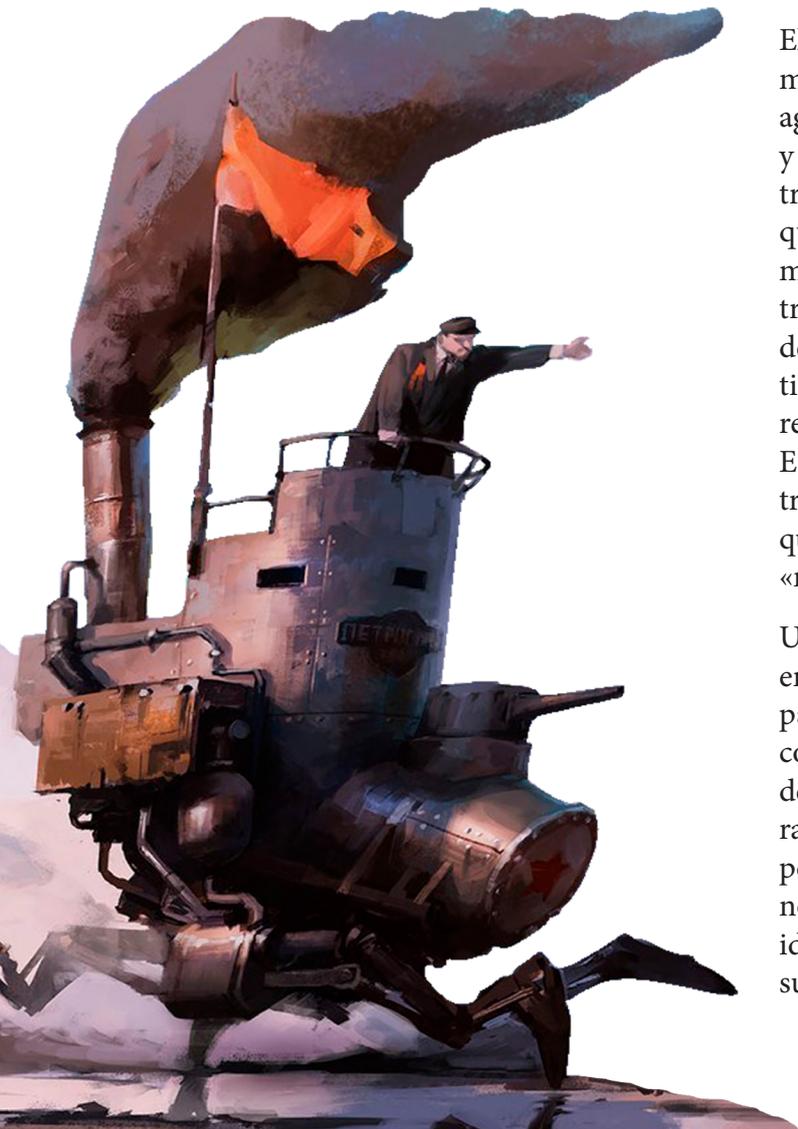
I. INTRODUCCIÓN

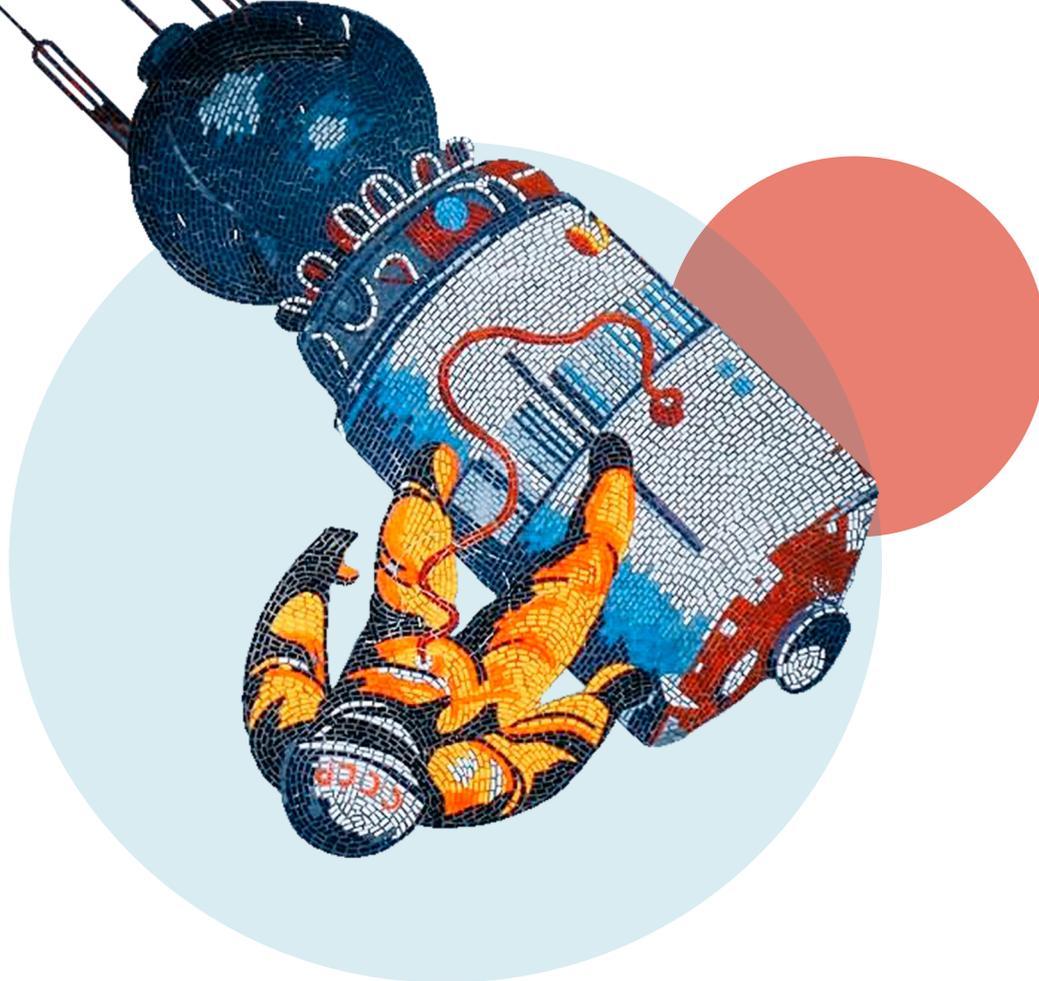
En *El Capital*, Marx expone que la fuerza de trabajo no es una mercancía cualquiera. Su singularidad radica en su capacidad para crear nuevo valor, sosteniendo no solo las rentas de la clase obrera, sino también las de capitalistas y terratenientes. Más allá de generar bienes y servicios, la fuerza de trabajo produce relaciones interpersonales, instituciones, personas. En esencia, es el motor que permite a la sociedad no solo reproducirse, sino también reinventarse continuamente.

Sin embargo, bajo el sistema capitalista, la fuerza de trabajo está sometida a un constante proceso de alienación. Los trabajadores, en lugar de poder desplegar sus facultades creativas, técnicas y estéticas, son reducidos a tareas repetitivas y monótonas. Este proceso no solo separa al trabajador del producto de su labor, sino también su propia capacidad. La alienación es, en este sentido, una forma de mutilación de las capacidades del trabajador, que ve cómo sus habilidades se atrofian a medida que la tecnología avanza.

El impacto de esta alienación es social y personal al mismo tiempo: los trabajadores, que podrían ser agentes activos en la creación de nuevas relaciones y formas de vida, se convierten en engranajes dentro de una maquinaria que les es ajena. A medida que sus tareas se vuelven más especializadas y menos significativas, su capacidad para dirigir su trabajo se desvanece. En este contexto, la fuerza de trabajo se convierte en un mecanismo sometido a las exigencias de la producción capitalista y reproduce las relaciones sociales que la someten. Esto plantea una pregunta crucial: ¿por qué los trabajadores no se rebelan ante esta situación? ¿Por qué aceptan ciertos argumentos de manera casi «natural»?

Una de las razones fundamentales podría radicar en las metáforas contemporáneas que utilizamos para describir la mente y el cuerpo. Metáforas como aquella que comparan la mente con un ordenador o el cuerpo con una máquina no son meramente ilustrativas; tienen una función ideológica potente. Estas imágenes reducen a los seres humanos a simples recursos productivos, reforzando la idea de que su valor se mide exclusivamente por su capacidad para generar plusvalía.





Con la llegada de la inteligencia artificial, estas metáforas han adquirido una nueva relevancia. En lugar de ver al ser humano como un agente activo capaz de transformar el mundo, las metáforas mecanicistas lo presentan como un ser limitado a la lógica de la alta eficiencia. Así, estas metáforas no solo naturalizan la alienación, sino que también justifican la cosificación del trabajador, quien es reducido a un simple instrumento al servicio del capital. La alienación no es solo una consecuencia del proceso productivo; es también un producto cultural, reforzado por las tecnologías y las imágenes que rigen nuestra concepción de la mente y el cuerpo.

En este artículo lanzaré algunas ideas sobre cómo las metáforas sobre la mente han evolucionado a lo largo de la historia, desde las representaciones más clásicas hasta la metáfora del ordenador en la era digital, destacando su función ideológica en la consolidación de la alienación y la explotación dentro del sistema capitalista y principalmente en el contexto de la historia occidental. A continuación, reflexionaré sobre cómo estas metáforas contemporáneas han podido influir tanto en la ciencia como en la cultura popular, sirviendo de herramientas para naturalizar y justificar la cosificación del ser humano, reduciéndolo a un simple recurso productivo. Finalmente, replantearé la metáfora de la mente, alejándola de la visión mecanicista y aproximándola a una fantasía especulativa: la de la mente musical.

II. LA EVOLUCIÓN DE LAS METÁFORAS SOBRE LA MENTE

A lo largo de la historia, se han utilizado innumerables metáforas para describir los distintos momentos del pensamiento: la percepción, el razonamiento, la memoria o el propio cuerpo. Para explorar estas metáforas, me parece interesante partir del enfoque que ofrece Douwe Draaisma en su libro *Metaphors of Memory: A History of Ideas about the Mind* (2000). Draaisma otorga un papel central a la memoria, lo cual resulta especialmente relevante si consideramos cómo la acumulación de conocimiento en la historia humana no depende solo de nuestra capacidad personal para recordar, sino también de la manera en que conservamos objetos en los que se plasman ideas y registros a lo largo del tiempo. Esta memoria colectiva se refleja en cosas cotidianas como álbumes de fotos familiares, cartas antiguas o recetas transmitidas de generación en generación. De la misma manera que dependemos de la vista para movernos por el mundo –como cuando recordamos visualmente la disposición de una habitación o el camino al colegio, por ejemplo–, dependemos de la memoria, en su sentido amplio, para construir y transmitir el conocimiento. Esta acumulación histórica, material e ideal (en el sentido que veremos más adelante) es la principal causa del conocimiento disponible hoy en día y, al mismo tiempo, de sus consecuencias: altos niveles de producción, especialización de la técnica, complejidad de las artes, e incluso normas de convivencia o cuidados.

Sin embargo, este recorrido no puede limitarse solo a la memoria. A lo largo del texto, pasaré de metáforas más específicas sobre la memoria, como las de Platón y Aristóteles, a metáforas más generales que abordan la mente y el cuerpo en su totalidad. Lo que busco no es ofrecer una revisión exhaustiva, sino un recorrido selectivo que sirva para proponer una idea central: las metáforas que utilizamos para describir la mente y sus distintos momentos son una consecuencia directa del contexto histórico y de las condiciones materiales de cada época.

1. PLATÓN, ARISTÓTELES Y UNA TABLILLA DE CERA

En el *Teeteto* (ca. 369 a. C.), Platón utiliza la metáfora de la mente como una tablilla de cera para explicar la memoria. Según esta analogía, las percepciones sensoriales se imprimen en la mente de manera similar a como un sello deja su marca en la cera: «Supón [...] unos bloques de cera en nuestras almas, capaces de recibir impresiones» (191). Este acto de impresión es esencialmente pasivo; la mente simplemente recibe y retiene las impresiones sin intervención activa del sujeto. La memoria, en este sentido, es un espacio donde las experiencias se graban y pueden deformarse con el tiempo, dependiendo de la calidad del material.

Aristóteles, en su obra *De Memoria* (ca. 350 a. C.), propone que, cuando percibimos algo, se crea en la

mente una imagen o «fantasma» que representa esa experiencia sensorial, conocida como *trazo mnémico* (*mnēmē*). Este trazo no es simplemente una impresión estática, sino una marca viva que puede ser evocada y transformada por el intelecto. Así, el acto de recordar no es un simple retorno a una experiencia pasada, sino un proceso activo donde la mente manipula esa huella según las necesidades o intereses del momento. El trazo mnémico actúa como un puente entre la percepción original y el acto de rememoración, variando en intensidad según factores como el tiempo o la frecuencia con que es recordado.

Las metáforas sobre la mente en la Grecia clásica están estrechamente vinculadas al contexto

material y productivo de su tiempo. A pesar de la existencia de capital comercial en esta sociedad, el modo de producción esclavista y el predominio del trabajo artesanal, comunes en la época, no requerían técnicas avanzadas de producción. La economía griega, aunque activa en el comercio, no dependía de maquinaria o tecnologías sofisticadas para fabricar productos, ya que estos se creaban y modificaban manualmente. La dualidad entre el comercio activo y la producción artesanal modeló una concepción de la memoria y la mente como algo flexible, transformable y dependiente de las impresiones.

Las tablillas de cera fueron tan útiles que los romanos también adoptaron su uso para contratos y cuentas, reflejando una visión de la memoria como algo temporal y modificable, que podía revisarse constantemente. Este mismo principio se aplicaba en contextos religiosos, como los Misterios de Eleusis, donde las tablillas simbolizaban revelaciones divinas que, al igual que las marcas en la cera, podían actualizarse o cambiar según la evolución espiritual. Al ser soportes de escritura portátiles y reutilizables, permitían inscribir y borrar textos con facilidad mediante un estilete que tenía una punta para escribir y un extremo plano para borrar. Con estos materiales disponibles, era común que la memoria también se concibiera como algo maleable. Además, la calidad de las tablillas variaba según los materiales utilizados: algunas eran más finas y duraderas, mientras que otras eran de menor calidad. Esta diferencia en los materiales podría haber contribuido a naturalizar las jerarquías sociales de la época, reflejando la idea de que, al igual que las tablillas, las personas (esclavos y esclavistas) eran inherentemente diferentes en cuanto a su valor y función. Sin embargo, esta es una hipótesis que no desarrollaré en profundidad aquí.

Este análisis nos invita a considerar que las representaciones filosóficas de la mente y la memoria están históricamente situadas. En otros contextos históricos a los ya considerados, como en sociedades que dependían más de la tradición oral o utilizaban otros soportes de escritura, se habrían desarrollado metáforas distintas para entender la mente y la memoria, influenciadas por sus propios contextos socioeconómicos. Es esencial tener en cuenta esta dimensión al aproximarnos a las metáforas de la mente considerando cómo las condiciones materiales, socioeconómicas e históricas influyen en la formación y aplicación de nuestros modelos cognitivos.

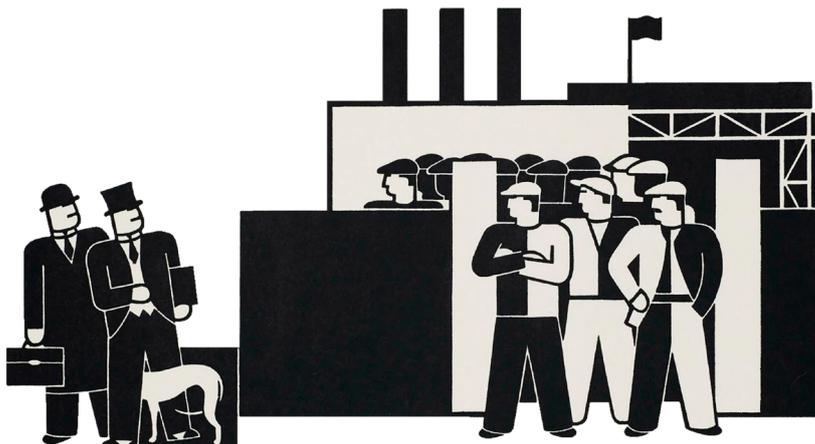
Postal soviética de 1955.

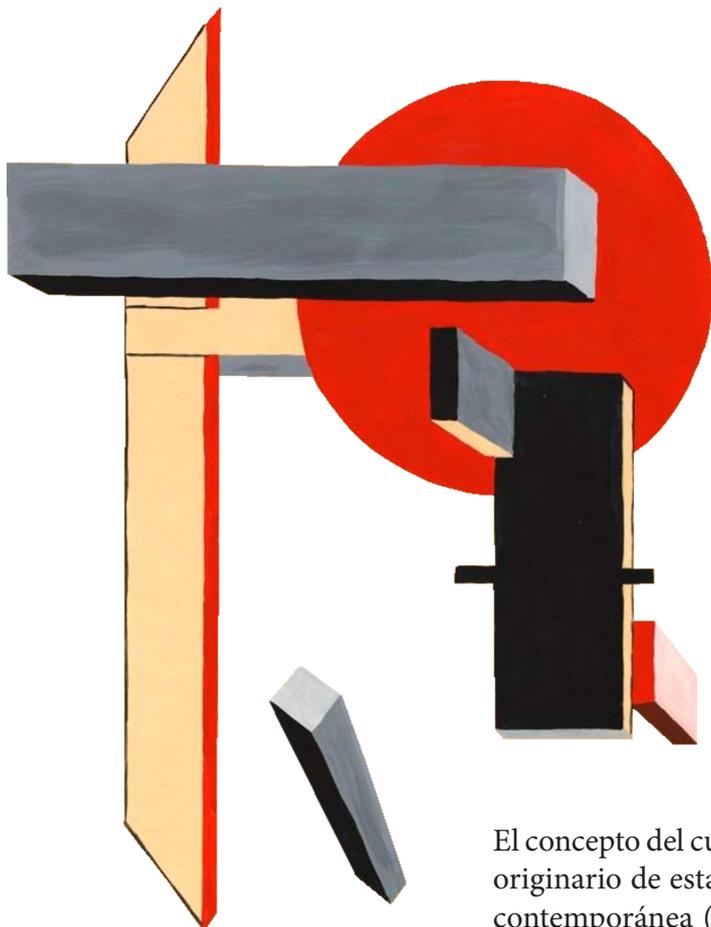


2. SALTO EN EL TIEMPO: LA MENTE Y LA MEMORIA EN EL CAPITAL

Con la invención de la imprenta por Johannes Gutenberg en el siglo XV, se produjo un cambio fundamental en la manera de acumular y difundir el conocimiento. Antes, los libros se copiaban a mano, lo que hacía el proceso lento y costoso. La imprenta de tipos móviles permitió la reproducción masiva de libros de forma más rápida y económica, estableciendo un sistema de producción más eficiente que revolucionó la transmisión del conocimiento. Este avance técnico también transformó la forma en que se concebía la memoria. Lo que antes era un proceso flexible y dinámico, vinculado a la oralidad y la experiencia, empezó a percibirse como algo más fijo y estructurado, similar a la organización de los libros impresos. La memoria se veía cada vez más como un almacén o una estantería, organizados en diferentes secciones sustituyendo de esta manera la fluidez de la transmisión oral por la rigidez de la palabra escrita. Este cambio se vió impulsado tanto por el desarrollo tecnológico como por las nuevas relaciones de producción que surgieron con el aumento que se dió en la extracción de capital.

Durante la revolución industrial, la metáfora de la mente-máquina se consolidó. El auge de las máquinas de vapor fortaleció esta visión mecanicista del ser humano: el cuerpo humano se alimenta de pan, y el cuerpo mecánico de carbón, el cuerpo humano trabaja y produce, el cuerpo de la máquina también. La carne y los huesos que constituyen el cuerpo del trabajador moderno –el proletario– se distinguen del metal del cuerpo de la máquina, sin embargo, ambas clases de cuerpos en lo fundamental no se distinguen más que en el hecho de que el cuerpo humano permite realizar determinadas tareas a las que la máquina todavía no tiene acceso, y que el cuerpo de la máquina permite realizar tareas que, por su dureza o requerimientos técnicos, el cuerpo humano jamás podrá realizar. En este sentido, la mente del obrero sirve tan solo para guiar los trabajos mecánicos del obrero y, por esta razón, basta con imaginar que la mente funciona como los engranajes que guían el movimiento mecánico de la máquina. En este sentido, la metáfora de la mente ya no solo se limitaba a la idea de un depósito de información, como en la imprenta, sino que reflejaba una maquinaria cuyo propósito era aumentar la productividad en un sistema de explotación laboral. La eficiencia, el control y la productividad industrial se proyectaron sobre la comprensión de la mente humana, transformando la idea del ser humano en algo optimizable, cosificando, transformándolo en mercancía.





El concepto del cuerpo como una máquina ajustable, probablemente originario de esta época, persiste de manera palpable en la cultura contemporánea (como también sucede con las demás metáforas), manifestándose en fenómenos como el biohacking y la obsesión por la *auto-optimización*. En el *biohacking*, se ve al cuerpo como un sistema de piezas que se pueden modificar o mejorar para lograr un mayor rendimiento. Esto incluye el uso de tecnología, suplementos y rutinas extremas para mejorar las capacidades físicas y cognitivas. Otro ejemplo claro de esta lógica es el creciente uso de dispositivos como los *wearables*, accesorios que miden el rendimiento físico en tiempo real y proporcionan datos para ajustar el comportamiento de manera más eficiente. Estos aparatos reflejan una visión en la que el cuerpo debe funcionar al máximo de sus capacidades, como si fuera un motor al que constantemente se le realizan ajustes para maximizar la productividad.

En el ámbito laboral, esta mentalidad se refleja en la *grind culture*, que promueve la idea de trabajar sin descanso y sacrificarse en nombre del éxito profesional. Esta cultura valora la productividad extrema y celebra el agotamiento como una señal de éxito. Las prácticas de auto-optimización proliferan en la cultura contemporánea, con técnicas como la administración del tiempo, dietas especializadas para mejorar la concentración y herramientas digitales que controlan el rendimiento personal. En casos más extremos, encontramos el *dopaje tecnológico* o el uso de *nootrópicos*, sustancias que buscan mejorar el rendimiento cerebral. Un ejemplo claro es el de Bryan Johnson, un empresario que, tras vender su empresa, ha comenzado un ambicioso proyecto para revertir su envejecimiento. Con la ayuda de un equipo médico, Johnson busca rejuvenecer su cuerpo reemplazando y optimizando partes deterioradas, tal como se ajustarían los componentes de una máquina, con el objetivo de reducir su edad biológica en un 25% para 2030.

3. LA METÁFORA DEL ORDENADOR

En la era digital, la metáfora dominante para entender la mente es la de un ordenador (o computadora), un sistema que procesa, almacena y transmite información en forma de bits. Esta idea se originó en los trabajos de Claude Shannon (1916-2001), padre de la teoría de la información, y Alan Turing (1912-1954), junto con pioneros de la cibernética como el soviético Víktor Glushkov (1923-1982). El conocido test de Turing, propuesto en su artículo de 1950, *Computing Machinery and Intelligence*, establece que si una máquina es capaz de mantener una conversación en la que sus respuestas sean indistinguibles de las de un ser humano, esa máquina podría considerarse inteligente. No obstante, reducir la inteligencia humana a una cuestión de respuestas correctas o de procesamiento eficiente subestima profundamente la complejidad de la mente humana.

El pensamiento humano no es un simple proceso lógico o computacional; es el resultado de un sujeto que participa activamente en su entorno, un proceso que emerge de su actividad práctica y de las posibilidades de acción que el entorno ofrece. En lugar de reducirse a reglas formales o codificadas, el pensamiento se configura a través de la interacción dinámica con el mundo, donde el sujeto crea sentido al involucrarse activamente en su realidad. Tal como las líneas clásicas del marxismo ya sugieren, la conciencia y el pensamiento no pueden entenderse aislados de las relaciones materiales y sociales, sino como parte de una actividad que transforma tanto al sujeto como al entorno.

Los grandes proyectos tecnológicos que intentan controlar o reproducir la mente han fracasado una y otra vez, lo que demuestra que aún estamos lejos de comprender plenamente tanto la complejidad del ser humano como las máquinas que creamos. El pensamiento humano no solo está enraizado en la participación activa en su entorno social y cultural, sino también en su forma biológica. Tanto la biología como la actividad práctica dentro de un contexto cultural son esenciales para configurar la conciencia y la subjetividad. Pensar que estos procesos pueden ser reducidos a un modelo computacional ignora la naturaleza integral del ser humano, que depende tanto de su cuerpo como de sus relaciones materiales y sociales. Las máquinas solo logran capturar aspectos aislados y descontextualizados de la realidad humana, pero no abarcan la totalidad de la interacción entre el cuerpo, la mente y el entorno. La metáfora del ordenador para la mente refuerza una lógica social donde lo medible se prioriza por encima de este tipo de relaciones. Este enfoque favorece la eficiencia sobre la creatividad, la intuición, la improvisación y las formas de pensamiento no formales. Al adoptar esta visión, nos alejamos de lo que Vygotski denomina los procesos superiores, que no solo surgen de la actividad intelectual aislada, sino de la interacción social, cultural y personal, que resultan esenciales para nuestro desarrollo como seres humanos.

Este es el punto crucial: las metáforas no son meras figuras de lenguaje; son formas ideales de relacionarnos con el mundo presentes en nuestra vida en forma de argumentos, rutinas, objetos. La metáfora del ordenador refleja un sistema socioeconómico que valora el rendimiento por encima del crecimiento integral del ser humano. Al reconocerlo podemos empezar a desafiar estas narrativas reduccionistas buscando alternativas que reflejen más fielmente la complejidad de la experiencia.

III. METÁFORAS CONTEMPORÁNEAS Y SU INFLUENCIA

En la actualidad, las metáforas contemporáneas sobre la mente se entretajan con la cultura popular y la ciencia ficción. Obras como *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* de Philip K. Dick y *Neuromante* de William Gibson han popularizado la idea de que la mente humana puede ser replicada o mejorada mediante la tecnología. Películas como *Blade Runner*, *Matrix* y *Her* han reforzado esta visión, presentando futuros donde la frontera entre lo humano y lo artificial se desdibuja. Figuras como Elon Musk, a través de su empresa *Neuralink* (valorada en varios miles de millones de dólares), se basan en las metáforas mecánicas del cerebro y buscan materializar estas ideas conectándolo directamente a la máquina. Este proyecto ha generado expectativas sobre ampliar las capacidades humanas y alcanzar el denominado *Mind Uploading*, es decir, la idea de que podemos transferir la mente a un soporte digital.

La metáfora del ordenador ha adoptado diversas formas a lo largo de los años, extendiéndose mucho más allá de la simple analogía con una máquina de procesamiento de información. Hoy en día, se ha dividido en enfoques como el del *conexionismo*, que concibe la mente como una red neuronal en la que las conexiones entre neuronas simulan el aprendizaje y el procesamiento de información. También se manifiesta en el *modelo de código* en la *comunicación*, que reduce las interacciones humanas a procesos de codificación y decodificación de información.

Todas estas metáforas, en última instancia, beben de una *visión cartesiana*, donde mente y cuerpo se separan, como si fuéramos una serie de partes funcionales desglosables. Este dualismo ha permitido que nos veamos como sistemas susceptibles de ser manipulados y optimizados por fuerzas externas, colocándonos en una posición de sujeto pasivo. En lugar de agentes autónomos, nos percibimos como máquinas que responden a estímulos y pueden ser controladas, lo que ha facilitado que estos modelos tecnológicos se integren en la vida diaria y en las narrativas sociales.

En su libro *You Have Not Yet Heard Your Favorite Song* (2024), Glenn McDonald analiza cómo funciona el algoritmo de Spotify. Este algoritmo primero te solicita responder cuatro preguntas clave al crear una cuenta: tu país, género, edad y un aspecto relacionado con tus preferencias musicales (como géneros o artistas favoritos, probablemente). Estas preguntas pretenden funcionar como una herramienta para personalizar las recomendaciones musicales. La lógica es que, por pertenecer a un grupo específico de edad o región, te debería gustar un tipo de música concreto. Luego, Spotify registra cada clic que haces en la plataforma, en parte para mantener cierto control de los errores del programa y, por otra parte, para buscar la forma más efectiva de que consumes música.

Este enfoque, sin embargo, refuerza una vez más la primacía de la cuantificación sobre la cualificación. En lugar de explorar realmente los gustos individuales o abrir el camino a nuevas experiencias musicales, el sistema apuesta por una reproducción



Democracia proletaria, V. Dobrian, 1936.

de la música más comercial, basándose en datos demográficos básicos y patrones de clics. Aquí es donde la metáfora del ordenador toma su nueva forma algorítmica: las personas son tratadas como datos procesables, donde la complejidad de sus gustos y su subjetividad quedan reducidas a respuestas automatizadas, ajustadas a patrones preestablecidos, insustanciales y dependientes de unos beneficios a corto plazo. Como dice Glenn en el libro mencionado más arriba, hay mucho más detrás del clic. En el clic no se ve que llevas puesta una camiseta de tu grupo favorito, que tiene algunas manchas de un concierto o que, en realidad, llevas ya 10 años con ella. Tampoco se ve que le hayas dado al play esa lista de lo-fi mientras te ponías a estudiar, o que simplemente te has dejado spotify en aleatorio toda la noche. Por el momento –y por suerte– no hay manera de mantener ese estado de vigilancia.

Pero este no es solo el caso de Spotify, estas dinámicas son tremendamente familiares. Piensa en cualquier red social: todas funcionan con una lógica similar, cada usuario es visto como un simple número, un dígito que contribuye a hacer ascender o descender las métricas de engagement (clics, visualizaciones, likes), un número que funciona mediante un perfil de consumidor, un perfil enfocado en aquello que a una versión insustancial de ti en teoría le gustaría comprar. Estas plataformas no nos ven como agentes activos que exploran

contenido enriquecedor, sino como entidades pasivas cuya utilidad radica en clasificar rápidamente contenido para que sea promocionado o descartado. Se promociona el contenido que se puede reproducir, empaquetar y vender. El resultado es un ecosistema digital que favorece el consumo rápido y superficial, eliminando la posibilidad de una exploración profunda o trascendental. Esa parte de internet sigue existiendo, pero ahora hay que escarbar mucho más hondo para encontrarla. Aquí, el ser humano se convierte en un engranaje más dentro de la maquinaria digital, cuyo propósito no es expandir sus horizontes, sino perpetuar la lógica del algoritmo, priorizando la cantidad sobre la calidad. Este desarrollo no es accidental: refleja cómo las dinámicas del capital aprovechan estas metáforas para organizar a las personas y justificar la explotación en términos tecnológicos. Las distintas formas que ha tomado la metáfora del ordenador refuerzan esta versión mecánica de la existencia. Además, ninguna de estas metáforas desaparece por sí sola. Las dinámicas del capital tienen la capacidad de recontextualizarlas y adaptarlas del mismo modo que recontextualiza y adapta los antiguos sistemas de producción. Al ser conscientes de ellas, podemos resistir el impulso de instrumentalización, reconociendo cómo estas metáforas sirven al capital. Si las usamos, debemos hacerlo con cuidado, como herramientas críticas, reconociendo su historia y sus límites, y evitando que nos despojen de nuestra humanidad.

IV. UNA ESPECULACIÓN ESTÉTICA: LA MENTE MUSICAL

Existen diversas formas de pensamiento, y no debemos limitar nuestra comprensión a un tipo de enfoque técnico-productivo que rechace el contenido que no se pueda modelizar. No nos equivoquemos, las metáforas desempeñan un papel crucial en nuestras vidas: nos ayudan a popularizar un problema, a entender dicho problema mientras nos aproximamos a una solución y, especialmente, a explorar terrenos del conocimiento que todavía no han generado sus propios términos. Un claro ejemplo de esto lo ofrece Marx en *El Capital*, donde las metáforas y personificaciones no son simples adornos, sino herramientas esenciales para expresar una lógica social subyacente. Y es que así como desarrollamos una concepción materialista de la historia, también estamos en la obligación de crear nuestras propias metáforas. Por ello, propongo, a modo de especulación estética, la metáfora musical de la mente como un sustituto posible de las metáforas del ordenador como herramienta para comprender el pensamiento.

La metáfora musical de la mente que sugiero pretende romper con la visión instrumental que emana de la metáfora del ordenador. La idea es la de que el pensamiento no consiste en el resultado de procesos técnicos o algoritmos optimizados, sino una actividad creativa, práctica y situada históricamente. Esto lo hemos mencionado numerosas veces en la revista, pero por ahora permitidme asumirlo sin defenderlo más allá, ya habrá más espacio para elaborar nuevos argumentos en otra ocasión.

En el plano subpersonal, la mente musical representa un espacio de creatividad, un terreno fértil de improvisación, de expresión subjetiva que trasciende las limitaciones formales impuestas por las lógicas capitalistas. Aquí, la mente no opera como un procesador mecánico de información, sino como una composición viva, abierta a la variación, a la contingencia y a la creación colectiva. Una composición que, como resultado de la alienación,



se va volviendo más y más gris, más y más triste. Una composición que se vuelve frenética, ardiente e intensamente viva cuando se escuchan rumores de una revolución.

La música opera como un sistema total en la que sus distintos elementos, sus agentes y características se integran sin necesidad de un control sistemático de sus partes (aunque, en ocasiones, también pueda utilizarse así), un sistema interrelacionado e interdependiente, en el que las partes funcionan de forma necesaria: dejaría de ser esa misma canción si quitamos cualquiera de sus estrofas, si la intentamos interpretar de nuevo. Al mismo tiempo, se genera una canción nueva cada vez que hacemos eso, cada vez que cogemos ese mismo sonido y lo utilizamos de forma distinta. Del mismo modo, la mente no es una máquina en la que cada parte puede ser sustituida por su versión mecánica. En su lugar, es una red de interacciones entre actores creativos y conscientes en los que cada ser aporta algo único, como un intérprete en una sinfonía colectiva, donde la creatividad y la colaboración son el fundamento de la producción humana. En esa sinfonía también hay espacio para otras especies que, aunque no hayan desarrollado una institución tan compleja y técnica como la música humana, han encontrado sus propias maneras de improvisar, componer y compartir melodías. Esta musicalidad se manifiesta en niveles personales, grupales y, en muchos casos, con un trasfondo cultural único, revelando la riqueza expresiva y comunicativa que es inherente a cada especie.

Concierto en el Palacio de los Congresos,
foto de M. Kuleshovby, 1971.



El acto musical, al igual que el pensamiento, no es simplemente una explosión espontánea ni una creación sin forma. Así como las composiciones musicales responden a reglas estéticas y sociales, el pensamiento también está enmarcado en estructuras que han sido moldeadas por el contexto sociohistórico. Es en este punto donde las ideas de Iliénkov resultan fundamentales: lo ideal no es una fantasía abstracta ni un producto aislado de la mente, sino un reflejo de las condiciones materiales. Del mismo modo que las notas de una partitura cobran sentido dentro de un marco específico, los significados se configuran en un contexto histórico que les otorga coherencia y dirección. Esto no implica que el ser humano sea un simple reproductor de esos significados; por el contrario, al igual que un músico que reinterpreta una pieza, interactuamos activamente con ellos, los transformamos de forma constante en nuestra actividad consciente.

La metáfora musical, por tanto, no solo nos ofrece una imagen de la mente como un proceso creativo personal y social al mismo tiempo, sino que también pone de relieve la naturaleza histórica y material de la subjetividad humana. La mente es un proceso que se despliega en el tiempo, que se ve condicionado por las formas de producción, por las relaciones sociales y por las estructuras de poder. En este sentido ofrece un marco que refleja una contradicción dialéctica: el pensamiento es, a la vez, espacio de resistencia creativa frente a las fuerzas alienantes del capital, pero también está embutido en las relaciones de producción que

condicionan esta misma subjetividad. La mente no es solo un espacio interno de creación, sino un proceso activo de transformación, condicionado por y a la vez transformador de las relaciones sociales. En esta metáfora, la improvisación –esto es, el impulsarnos a ser creativos y buscar maneras de salir de los patrones establecidos– es otra forma de resistencia, de lucha, la capacidad humana para actuar y crear bajo condiciones opresivas, pero también un reflejo de la lucha constante por encontrar nuevos ritmos, nuevas formas de organización social que liberen a la subjetividad de las cadenas del capital.

En definitiva, la metáfora del ordenador encapsula la mente en una lógica productivista y mecanicista, mientras que la metáfora musical revela la mente como un espacio tanto de creación subpersonal como de lucha colectiva, arraigada en la historia y en la praxis social. La mente es, en esta metáfora, un campo de tensiones entre la alienación y la emancipación, entre la opresión de las estructuras capitalistas y la posibilidad de un pensamiento combativo, colectivo, situado. Es un recordatorio de que las metáforas dominantes –las que nos reducen a sujetos pasivos y superficiales– no desaparecerán, sino que reviven y convienen a los intereses de quienes desean perpetuar esas relaciones de explotación. Si entendemos las metáforas que usamos como parte de una estructura ideológica más amplia, podemos emplearlas de manera crítica y buscar alternativas que reflejen una forma de vida humana situada y colectiva.



EL LENINISMO Y LA CRÍTICA ARTÍSTICA (1936)

MIJAÍL LIFSCHITZ

Texto traducido y publicado originalmente en el N° 65 de la revista Causa Proletaria del MIR, en 2016.

Desde hace cierto tiempo es admisible escribir de forma copiosa sobre las insuficiencias de nuestra crítica literaria. Insuficiencias que en verdad son grandes. Para ayudar a nuestra crítica se prescriben no pocos medios. Se escribe, por ejemplo, que se necesita solo de artículos inteligentes, que todo crítico debe poseer gusto artístico, que está obligado a ser honrado y valiente al fustigar los vicios, pero a más de todo, debe ser talentoso.

Todo esto es, por supuesto, verdad. Si la persona es boba y deshonesto no se le puede permitir pasar ni del umbral de la literatura. Sí, es fundamental pensar que siendo inepta o cobarde se la debe mantener lejos del trato con el lector. Pero esto ni de lejos lo es todo. ¿Acaso faltan personas honestas y talentosas? Sería extraño dudar de ello. ¿Por qué se escribe tanto sobre las insuficiencias de nuestra crítica literaria? Al parecer, aquí se manifiesta la influencia de otras causas.

Escuchar interminables discusiones sobre la inteligencia y el talento, sin querer nos recuerda a una de los personajes de la comedia de Shakespeare «Mucho ruido y pocas nueces». El chistoso viejo Dogberry sermonea al guardián nocturno Seacoal: «Ser guapo es un don de la fortuna, pero saber leer y escribir depende de la naturaleza». Así razonan muchos de nuestros literatos. Ellos están convencidos de que inteligencia y talento son cosas recuperables, pero suponen silenciosamente que el arte de leer y escribir lo otorga la naturaleza. En realidad ocurre de otra forma. Predicar cuán importante es el gusto y el talento, si este no existe, toda vuestra prédica es moral vacía, y de estar presente, esta prédica es tanto inútil como innecesaria. En los hechos, los racionamientos de este tipo conducen a que la crítica empiece a «ser guapa» con ayuda de adornos artificiosos.

Pero existe otro aspecto, el del arte de leer y escribir. Y pese a lo sentenciado por el viejo Dogberry, este arte no es dado por la naturaleza sino solo por un trabajo largo y perseverante. Es aquí que dirigen justamente su celo nuestros moralistas. Con todo, la gente es más gustosamente consciente de su ineptitud que de la ausencia del conocimiento, aunque esto último se corrige fácilmente.



Hablando sucintamente y sin preámbulos, nuestra crítica no capta al arte de leer y escribir en el espíritu del leninismo. He allí la razón verdadera de sus insuficiencias. Por supuesto, después de Octubre muchas ideas de Lenin están muy difundidas entre nosotros, son ampliamente conocidas en el medio literario. Pero el viejo adagio es verdad, el conocer todavía no es comprender. Y el leninismo es ciencia, y no se diga, nos exige una comprensión precisa.

Generalmente se piensa que el conocimiento o, más bien, cierto sentimiento del leninismo, es dado a nosotros naturalmente, y solo es necesario adquirir la guapura literaria con ayuda de los esfuerzos propios. Pero, como ya dijimos arriba, esto es un prejuicio. Si algo nos es dado naturalmente o, más precisamente, es lo viejo y reviejo que descende de la costumbre tradicional, y todo ello no es más que la reminiscencia del marxismo dogmático, del marxismo de la vieja escuela socialdemócrata que debemos superar por medio del trabajo consciente. El problema trata sobre los remanentes de esa redacción del materialismo histórico contenida en los folletos y libros de Kautsky, Plejánov, Gorter, parcialmente en Lafargue, parcialmente en Mehring.¹ La generación de mayor edad de entre nuestros críticos aprendió a interpretar los fenómenos ideológicos en estos folletos y libros. Y con frecuencia extrajeron de allí, junto con los granos de verdad, muchos dogmas corrientes e incorrectos. La generación más joven asimiló esta herencia con el suplemento de la esquemática ultraizquierdista en el espíritu de Bogdánov y de las abstracciones sociológicas de Bujarin o Friche. El marxismo vivo aún debe abrirse camino a través del nubarrón de estas deformaciones.

¹ En la actualidad el autor manifiesta una actitud distinta hacia los aquí nombrados. La unilateralidad de la polémica no merece aplausos, si bien esta unilateralidad forma parte del proceso de la vida. Lo que fue, fue. (Nota del autor incluida en la reedición de 1986).

En los últimos tiempos nuestros escritos conceden mucha atención a la crítica de todos los esquemas sociológicos inoportunos. Es necesario señalar que las cabezas de muchos activistas literarios todavía están completamente indigestas de todo tipo de tonterías posibles. Entonces se sentencia que la esencia de la obra de Pushkin es el servilismo, entonces se hace de Gogol el representante de los terratenientes de angaria, y leímos recientemente en los periódicos que un redactor en exceso celoso prohibió la palabra «joven» por ser burguesa. Se admite que todo esto cae a cuenta de los absurdos humanos cotidianos. Y en verdad, aquí no son pocos los absurdos, pero este absurdo tiene su sistema.

Ahora ya no basta con simplemente mofarse de las caricaturas aisladas del tipo sociológico vulgar. Es perfectamente evidente que ellas emanan de una comprensión unilateral e incorrecta del marxismo. El coso sociológico baladí no se vuelve mejor allí donde se expresa en forma más intelectual, más precavida y más evasiva. A fin de cuentas, lo que en la inteligencia es sobrio resulta ebrio en lenguaje.

¿Pero qué es sobrio en la inteligencia? ¿Ese sistema de puntos de vista que descansa sobre todos los esquemas sociológicos inoportunos? Para responder a estas preguntas es necesario volver al fundamento fáctico de la escuela sociológica en la crítica marxista: G.V. Plejánov. A los escritos del propio Plejánov se les puede llamar de todo menos vulgares, y con todo eso, los esquemas de la sociología vulgar provienen justamente de este origen.

Para persuadirnos de la corrección de nuestras conjeturas tomamos el siguiente ejemplo. No hace mucho en las páginas de *Literaturnaya Gazeta* se dio publicidad al ridículo maestro de la escuela modelo en Ulan-Ude. Este sociólogo dio a sus estudiantes la siguiente caracterización de Tolstói: «L.N. Tolstói es el representante de la nobleza aristocrática, patriarcal, hacendaria que no fue absorbida en el aparato burocrático de la autocracia y estaba condenada a un gradual empobrecimiento económico». Bien podemos reírnos de esta descripción, pero el hecho es que el maestro de Ulan-Ude simplemente estaba repitiendo en una forma más chabacana los dogmas comunes de la crítica literaria capitalina.

«La lucha de clases en la literatura es la lucha de las tendencias populares en contra de la ideología de la dominación y la esclavitud, en contra de la inexpresividad religiosa, la brutalidad primitiva, la villanía refinada y el empalagoso servilismo»



Lo que es interesante es el origen de este dogma. Ya el fallecido V.M. Friche definió la creación de Tolstói como «el realismo de la nobleza mundana». Los numerosos discípulos de Friche se embarcaron en la búsqueda de las más diminutas subdivisiones de esta nobleza, y allí se armó la de San Quintín. No hay duda, pese a todo, que el propio Friche tomó su definición de Plejánov. Para Plejánov, Tolstói era «el escritor costumbrista de los estamentos superiores». La personalidad creadora del gran escritor se redujo por entero a la psicología del artista-aristócrata. Lo único, que en el parecer de Plejánov, perturbaba esta regularidad social eran las búsquedas sociales de Tolstói, y él acometió contra ellas como un capricho del desgarbado gran señor idealista. Si el gran señor nació y obtuvo educación en el medio nobiliario, entonces que escriba de cómo se vive en las haciendas de la nobleza, he aquí un gran artista. Pero, ¡por Dios!, no os plantéis con vuestra crítica de la civilización burguesa, pues de socialismo no entendéis nada. Tales son, a fin de cuentas, las ideas fundamentales del artículo de Plejánov sobre Tolstói y, además, de toda su sociología de la literatura: «Cada oveja con su pareja».

Lenin aborda de otro modo la cuestión de la creación de Tolstói. Para Plejánov las obras del gran escritor eran una ilustración más de la regla general: el ambiente social del que provino el artista, influencia su psicología y dirige sus intereses. Para Lenin la fórmula materialista «el ser determina la consciencia» tiene un significado más profundo. Él no busca en Tolstói los rasgos psicológicos de la existencia cotidiana de cierto estrato social, él, en general, no arranca en su análisis del ser económico de la nobleza, sino del ser social en el amplio sentido histórico, arranca de la interrelación y lucha de todas las clases de la sociedad.

¿Cuál es el significado de Tolstói? «Su significación mundial como artista, escribió Lenin, y su fama universal como pensador y predicador reflejan, cada una a su modo, la importancia mundial de la revolución rusa». Tolstói no era solo un maestro de la palabra artística que siempre será amado por millones de personas: la propia grandeza artística de sus obras yace en que él «supo también transmitir con notable vigor el estado de ánimo de las grandes masas oprimidas por el sistema actual, describir su situación y expresar sus espontáneos sentimientos de protesta e indignación». Así escribía Lenin en 1910. ¡Cuánta diferencia en comparación con la evaluación general de Tolstói en los artículos de Plejánov! Allí tenemos al escritor costumbrista del nido nobiliario, aquí al artista en cuyas obras se escucha la voz de la historia mundial. Las obras de Tolstói llevan escritas en sí el drama objetivo de la revolución rusa. En ellas se refleja la regularidad, tal si fuere un proceso natural, de la fortaleza y flaqueza del movimiento campesino de masas y además del país, descubriendo la perspectiva de romper el secular modo de vida injusto en Asia, cuna de la humanidad. «¿Qué punto de vista, entonces, reflejó la predica de León Tolstói?», pregunta Lenin en el artículo «Tolstói y la lucha proletaria». «Por boca suya habló toda esa ingente masa del pueblo ruso, que ya odia a los dueños y señores de la vida moderna, pero que aún no ha llegado hasta la lucha consciente, firme, consecuente e inconciliable contra ellos».

¿Puede el «artista-aristócrata» reflejar el movimiento popular en su país? Desde el punto de vista de Plejánov tal idea es equivalente a renunciar al marxismo. Y en efecto, este criterio sobre las obras de Tolstói choca resueltamente con el marxismo dogmático de la época de la Segunda Internacional. Plejánov concebía la dependencia de la literatura respecto de la vida social como dependencia psicológica del artista del ambiente que le rodea. Este aspecto de la concepción materialista de la historia se desarrolló en él de manera tan unilateral que oscureció el hecho histórico básico acorde al cual el arte y la literatura son el reflejo de la realidad externa, espejo de la práctica humana objetiva multilateral. Para Lenin, en su análisis de la creación de Tolstói, se parte precisamente de esta totalidad.

La unilateralidad de la «sociología del arte» de Plejánov ejerció y continúa ejerciendo la más triste influencia en la crítica e historia de la literatura de nuestra época. Este es el esquema perfectamente sobrio con el que el lenguaje se emborracha de sus éxitos en la sociología vulgar. Reza la tesis de arranque de esta sociología que todo artista solo pone en orden las vivencias psicológicas ancestrales impuestas a él por su propio ambiente, su crianza o los intereses de su grupo social. Estas vivencias surgen de modo enteramente involuntario, son automáticas, como la sensación de dolor al cortarse un dedo. Toda clase lleva una vida espiritual autónoma, ella se aflige, alegra, preocupa respecto a su salud (recuerden la crítica a los médicos en Molière), y sucumbe, en general, a los más diversos estados de ánimo. El arte únicamente recopila los ánimos de su clase en reservorios especiales llamados obras de arte. En este sentido, todo artista está en su locura. No podéis convencerle ni disuadirle y, hablando de forma rigurosa, incluso resulta absurdo alabarle o despreciarle. Él es por ley un producto psicológico de su medio. Al fin y al cabo, todo artista solo puede expresar su propio yo, su ser, el ser de su clase, de su grupo, de su capa intermedia. Nuestro análisis será más exacto y más científico mientras más fuerte atemos al artista a su propia mediocridad. Así, o casi,



ИДЕИ ЛЕНИНА ПОБЕЖДАЮТ

¡LAS IDEAS DE LENIN ESTÁN GANANDO!

razonan los numerosos representantes de la moderna sociología del arte y la literatura, de forma mucho más consecuente que Plejánov, naturalmente, en su aceptación de la orientación.

¿Qué es la literatura? ¿Un reflejo de la realidad, un cuadro del mundo objetivo que rodea al artista, a su clase, a su capa social intermedia? En modo alguno. La literatura es una forma particular «de la ideología de clase que se expresa en forma del conocimiento clasista de la realidad y sirve a la tarea de la autoafirmación clasista [...]». Tal explicación la da nuestra *Enciclopedia Literaria*. De esta forma, los contenidos de la literatura no son tomados del mundo externo, sino de las profundidades de la psicología de una clase determinada. Algunos historiadores de la literatura fueron incluso más allá a través de esta senda y sacaron la conclusión de que el artista, en general, no puede retratar nada excepto a su propia clase. Si Gogol escribió sobre los cosacos, entonces para la mirada sagaz estos no son cosacos ni en lo más mínimo, sino pequeños nobles, como el propio Gogol, disfrazados con pergaminos y zupanes.

Toda obra literaria se convierte de ese modo en un telegrama cifrado, y toda la historia del arte mundial es la compilación de jeroglíficos y señales simbólicas que esconden un sentido de clase determinado. Es necesario resolver estos jeroglíficos y determinar su equivalente sociológico. De allí ese rasgo de la sociología vulgar que tan a menudo salta a la vista, su manía de desenmascarar. El sociólogo se afana en coger al escritor con las manos en la masa en ese momento cuando se le va la lengua sin querer, dejando ver las viejas tendencias de su conciencia de clase. Si, por ejemplo, la Julieta de Shakespeare exclama: «¡Quiebra, oh corazón mío!», el perspicaz maestro de una cosa parecida al psicoanálisis se aprovechará sin falta de ello para ligar al gran dramaturgo con los intereses de los mercaderes de Londres, los nobles comerciantes o los terratenientes aburguesados.

El leninismo en la historia y crítica de la literatura no tiene nada en común con semejante análisis o,

mejor dicho, cartomancia sociológica. La gente es cuerda, su consciencia no es solo un rasgo psicológico de algún punto de vista subjetivo. Esta da un retrato del mundo objetivo a nuestro alrededor, refleja la realidad externa a nosotros. Los escritores y artistas la representan en una forma más o menos veraz, más o menos artística. La principal insuficiencia de esta forma sociológica, tan difundida entre nosotros, consiste en que sustituye la teoría del reflejo de Lenin por el simbolismo de clase y rompe, en este punto importantísimo, con el marxismo.

¿Pero cómo se puede combinar la teoría del reflejo con un punto de vista clasista? Dice perplejo el sociólogo vulgar. Si la literatura refleja la realidad externa ¿Qué resta en el campo del análisis de clase? Estos miedos reiteran por entero lo que decían en sus tiempos los así llamados economistas, y luego el propio Plejánov en la *Iskra* menchevique, a propósito del libro de Lenin *¿Qué hacer?*. Vale recordar al lector que ellos acusaron a Lenin de idealismo y de olvidar la naturaleza clasista de la conciencia.

El marxismo dogmático entiende por análisis de clase el establecimiento de tipos sociopsicológicos y estilos de pensamiento ancestrales, unívocamente verdaderos desde el punto de vista de sus propias clases y unívocamente falsos desde el punto de vista de las clases contrarias. El sociólogo solo explica estos tipos y sus explicaciones se reducen, por último, a la filosofía del Doctor Pangloss: «Todo es como es y no puede ser de otra forma que como es».

El concepto de Lenin sobre la ideología de las distintas clases en las obras de arte es totalmente diferente. La naturaleza de clase de los fenómenos espirituales se determina, en su base, no por el matiz subjetivo, sino por la profunda y veraz comprensión de la realidad que en ellas se incluye. De ello, del mundo objetivo, es que se recoge el mismísimo matiz subjetivo de la ideología de clase. Ella es la conclusión, la conclusión en el grado más alto de deducción y no el punto de partida. El hombre capaz de elevarse al odio hacia la opresión

y falsedad en todas las manifestaciones de la vida social de su época, se convierte en ideólogo de la clase revolucionaria. El hombre sumergido por entero en su propio ser particular, en su cortedad tradicional, siempre quedará bajo el poder de las ideas, creencias, prejuicios que resultan de los intereses de las clases reaccionarias.

Lenin supo demostrar, en contraste al marxismo dogmático, que la conciencia de clase no aparece automáticamente. No se nace siendo ideólogo de una clase determinada, se llega a ser uno. Así, la ideología proletaria, es decir, el marxismo, no es la sencilla profundización en la psicología del trabajador, y a ella no es posible considerarla una consecuencia inmediata del ser de la planta fabril. La verdadera conciencia de clase se elabora solo a partir de la observación de todas las clases de la sociedad en la totalidad de las manifestaciones de vida de estas clases, sean intelectuales, morales y políticas. La ideología proletaria surge precisamente en esa esfera de relación mutua de las diversas clases de la sociedad, ella es la conclusión sujeta a leyes de toda la práctica histórica de la humanidad, el resumen del desarrollo de la filosofía, la economía política y el socialismo.

A la inversa, desde el punto de vista de la sociología burguesa, la cual toma algunas de sus tesis de la literatura marxista, la ideología de clase tiene un carácter más puro si ella es ciega y aislada dentro de sí, en tanto y cuanto es de lo más limitada e ignorante del mundo circundante. Sí, es indudable, toda limitación lleva, en el análisis final, a la defensa de determinados intereses de clase, y con mayor precisión, los intereses de la reacción. Pero las propias masas trabajadoras permanecerán bajo el poder de la ideología reaccionaria de las clases dominantes, mientras ellas no comprendan la realidad social que les rodea y por intermedio del mundo externo no lleguen a la comprensión de su propio rol histórico, esto es, a su autoconciencia de clase. Lenin dice: «El conocimiento no es (o no sigue) una línea recta, sino una curva que se aproxima infinitamente a una serie de círculos, a una espiral. Todo fragmento, segmento, sección de esta curva puede ser transformado (transformado unilateralmente) en una recta independiente, completa, que entonces (si los árboles impiden ver el bosque) conduce al lodazal, al oscurantismo clerical (donde queda SUJETA por los intereses de clase de las clases dominantes)».

El espíritu revolucionario consciente y la defensa consciente o inconsciente del oscurantismo y la falsedad son antítesis muy importantes de por sí, pero insuficientes. Pese a la contradicción clasista franca y diáfana, siempre han existido muchos millones de la masa de gente que habiéndose erguido ya hasta la revuelta en contra de sus opresores, aún no llegan a la lucha consciente y consecuente. Esta confusión de clases objetiva, esta carencia de un deslinde de las clases (como en Rusia entre 1861 y 1905, y en Francia y Alemania entre 1789 y 1848), y las vacilaciones en las propias masas populares que de allí emanan, nos explican de mejor modo las contradicciones de los grandes escritores, artistas y humanistas del pasado. La mixtura de rasgos revolucionarios y reaccionarios en la conciencia de los mejores representantes de la vieja cultura es un hecho histórico fijo. Los ideales revolucionarios rara vez se reflejaron en la literatura de modo franco y directo. Habiéndose apartado



Protege el libro de la lluvia y la nieve (1926).

de la secular crema y nata de la vieja sociedad, las mentes más nobles no pudieron, todavía, hallar en el mundo exterior que les rodeaba la solución a las complejas contradicciones de la historia humana. De allí la capitulación interna de estas personas ante la religión y la moral tradicional, de allí la consolidación de esta capitulación en interés de las clases dominantes.

Si Tolstói solo expresó la psicología de la aristocracia en decadencia, si Pushkin solo celebró los goces y dificultades de los terratenientes aburguesados, entonces la historia de la literatura guardaría silencio sobre ellos, como guarda silencio sobre los miles de Mitrofanov literarios y los escritores de la tendencia ojrankista.² Se dan, no obstante, otros casos. «Y si nos encontramos en presencia de una artista de verdadera grandeza, dice Lenin, ese artista ha tenido que reflejar en sus obras al menos, algún aspecto esencial de la revolución». Y vemos en la interpretación de Lenin, como el gran artista vence las limitaciones psicológicas de su ambiente y se convierte en portavoz de los sufrimientos e ira de millones en la masa popular. Tolstói trasladó a sus obras el sentir primordial de la psicología primitiva del democratismo campesino. En esto residía el genuino equivalente social de su creación artística, el manantial del auge espiritual del gran escritor. De otra parte, la psicología patriarcal dejó su huella de rudeza en todo el movimiento campesino (1861-1905). Cuando el campesino ruso deseaba expresar en su propio lenguaje la idea de la socialización de la tierra, este dijo: «La tierra no le pertenece a nadie, la tierra es de Dios». Ese campesinado patriarcal no pudo encontrar un mejor vocero de sus vacilaciones que Tolstói.

Con similar criterio de la lucha de clases es que Lenin conceptuó a Herzen. «La quiebra moral de Herzen, su profundo escepticismo y pesimismo tras 1848, señalan la quiebra de las ilusiones burguesas sobre el socialismo. El

² Tendencia ojrankista: corriente literaria surgida en el siglo XIX. El contenido de la prosa ojrankista se dirigía a la defensa de los valores aristocráticos, el patriarcalismo y, general, de todo el modo de vida existente previo a la liberación de los campesinos de la servidumbre.

drama moral de Herzen fue resultado y reflejo de esa gran época histórica en la que el espíritu revolucionario de la democracia burguesa estaba muriendo ya (en Europa), y en la que el espíritu revolucionario del proletariado socialista todavía no había llegado a su madurez».

Y en el mundo capitalista moderno existen muchas personas que ya están desencantadas de la democracia burguesa, pero no han llegado todavía a la democracia proletaria. Las vacilaciones de millones de personas se reflejan en las búsquedas artísticas de los más diversos escritores occidentales, cuya posición de clase la determina, en el análisis final, su actitud para con las fuerzas

combativas de nuestra era, para con el problema central de la época, para con la cuestión de la propiedad y el poder.

De ello es evidente que esa manera tan ampliamente difundida entre nosotros de describir las aspiraciones de estas personas a partir de la psicología de tal o cual pequeña capa intermedia de la clase burguesa no responde a las exigencias del leninismo. En nuestros libros de texto, Anatole France todavía es presentado como un ideólogo de la burguesía media, Romain Rolland como un pequeño burgués humanista y así por el estilo. La clasificación de estos tipos psicológicos oculta por entero, ante muchos críticos, la cuestión básica sobre

la relación del escritor con la revolución. Aquí la sociología vulgar confluye de forma inmediata con el «sectarismo jactancioso» en la Internacional Comunista.

Volvamos, no obstante, a la cuestión de los clásicos de la literatura mundial, pues los autores de los libros de textos y de otras obras les tienen predestinada, como representantes del viejo mundo, cierta lectura que los trata del modo más despiadado. Según esta literatura, las obras de Pushkin, Gogol y Tolstói deben ser comprendidas partiendo de los quehaceres domésticos de la nobleza rusa, del empobrecimiento o regeneración burguesa de esta clase. Así mismo procede la historia de la literatura



occidental en relación a Shakespeare, Moliere, Goethe. Pero todo esto denigra la historia artística de la humanidad, y el verdadero análisis de clase se diferencia de modo resolutivo al oponerse a todo este enfoque sociológico, al brindar la posibilidad de poner por delante todo lo que es verdaderamente grande en la historia del arte y dejar ver sus vínculos con los elementos democráticos y socialistas de la vieja cultura. El leninismo nos enseña a descifrar inteligentemente el contenido histórico de la herencia artística para separar en ella lo vivo de lo muerto, lo que pertenece al futuro de eso que es impronta de un pasado servil.

Aquí abordamos la principal insuficiencia de nuestra escuela sociológica. La gente que habla y escribe tanto de análisis de clase no comprende en realidad nada de la lucha de clases. En esencia, ellos aíslan al socialismo de la lucha de clases. En la base de todos los despropósitos de la sociología vulgar no yace no la figuración leninista de las clases, sino la burgués-menchevique.

¿En qué se ocupan, de hecho, los historiadores de la literatura excitados por esta manía sociológica? En buscar los irrelevantes grupos élite de la burguesía y la nobleza a los que atribuir luego las creaciones de Shakespeare o Balzac. Si les creemos a nuestros sociólogos, toda la historia del arte universal expresa la pequeña pelea por un pedazo de la presa entre los distintos tipos de parásitos. ¿Y en esto



consiste el contenido principal de la lucha de clases? ¿Y dónde se hallan las contradicciones de clase básicas de cada período histórico? ¿Dónde está la lucha secular entre los de arriba y los de abajo? ¿Dónde se ha metido el pueblo? Hacerse estas preguntas es en vano. En los esquemas históricos de nuestros sociólogos no hallaréis nada por el estilo. Lo más a que llega su capacidad es a hacer loas en honor de la burguesía «progresista», «joven», «en ascenso», «fortaleciéndose» y «madurando». De tal modo, se puede ver que la sociología vulgar y la no vulgar (por sus maneras) trabajan para apartar al arte del pueblo. La poesía de Pushkin viene a ser patrimonio de los terratenientes aburguesados, la obra de Gogol surge de la pequeña nobleza, y los escritores antiguos no pueden pretender ser algo mejor.

Nosotros podemos decir que el pueblo no tuvo o prácticamente no tuvo sus propios voceros directos en el arte del pasado. Esto es verdadero hasta un cierto grado, pero no significa que el arte y la literatura se desarrollaron sin influencia de las masas de base de la humanidad. Saltykov-Shchedrín está aquí más cercano a Lenin que decenas de nuestros marxistas. Él escribe: «Además de las fuerzas activas del bien y el mal, en la sociedad

también existe un consabido medio pasivo que sirve principalmente de arena para toda clase de influencia. No es posible dejar de tener en cuenta a este medio, incluso si el escritor no tiene otras pretensiones salvo las de recopilar materiales. Muy frecuentemente, de ello no se menciona una palabra, y por lo tanto pareciera como si se lo tachare, pero esta tacha es imaginaria, en realidad las representaciones de este medio pasivo nunca abandonan el pensamiento del escritor. Es justo este medio en el cual se oculta “el hombre que come quínoa”. ¿Vive o solo se oculta? Es mi opinión que aunque de preferencia se oculta, empero él todavía vive un poco».

El hombre que come quínoa es el campesino, es ese ser extraño que La Bruyere observó desde la ventana de su carruaje, ese ser incomprendible, pasivo que, con todo, en palabras de Montaigne, se diferencia del Rey solo en la hechura de los pantalones. ¿Cómo es posible pretender que la literatura se desarrolló sin la influencia del campesino, del obrero, del soldado que regresaba de los campos de la guerra imperialista? Recordad con cuanta perseverancia Lenin repudio a los sociólogos del *Veji*³ que se afanaban por aislar a la literatura y crítica del siglo XIX de los ánimos del campesinado en servidumbre. Conocemos del ejemplo de Tolstói que las búsquedas espirituales del gran escritor, surgido del medio nobiliario, lograron reflejar las contradicciones de vida de las masas populares. Ya los autores demócratas del siglo XVIII como Vico, Winckelman, Fergusson y Herder dieron justo testimonio de las verdaderas raíces populares del arte, de la degeneración de la creación artística en todas partes donde las personas de talento pierden contacto con la base democrática de la cultura y se transforman en componentes ideológicos de la clase dominante (según la expresión de Marx en las *Teorías de la plusvalía*). Esta convicción fue propia a todos los pensadores revolucionarios del pasado, ella inspiró a Belinski cuando escribió su carta a Gogol. Y es este mismo pensamiento en su desarrollo ulterior el que subyace en la base de los artículos de Lenin sobre Tolstói. «El arte pertenece al pueblo», le dijo Lenin a Clara Zetkin. «Deben echar sus raíces más profundas en las grandes masas trabajadoras. Debe ser entendido también por estas masas, y apreciado por ellas». Reflejo veraz de la vida y carácter popular, he aquí los dos criterios principales de la crítica leninista, las dos aristas de una y la misma totalidad.

La lucha de clases en la literatura es la lucha de las tendencias populares en contra de la ideología de la dominación y la esclavitud, en contra de la inexpresividad religiosa, la brutalidad primitiva, la villanía refinada y el empalagoso servilismo. E inscribir este punto de vista de clase a través de toda la historia mundial del arte no significa en lo absoluto clasificar las obras de arte en estantes según los distintos grupos sociales. No, significa

³ Veji: recopilación de artículos de la intelectualidad burguesa liberal que se editó bajo el título de «Recopilación de artículos sobre la intelectualidad rusa» en la que escriben autores como N. A. Berdiaev, S.N. Bulgakov, P. B. Struve, entre otros. Lenin caracterizó a Veji como «el jalón más importante en el camino de la ruptura total del kadetismo y del liberalismo rusos. En general, con el movimiento de liberación ruso, con todos sus objetivos fundamentales y todas sus auténticas tradiciones» (Obras completas, t. 16). En Veji se expresa la toma de posición de la burguesía liberal tras la revolución de 1905 que declara la guerra al materialismo filosófico, aboga por el restablecimiento de la concepción mística del mundo y la defensa de las instituciones hostiles al pueblo al tiempo que rechazan todo lo relacionado al movimiento democrático de masas.

someter a la herencia artística del pasado a un análisis genuino, concreto y valorar por sus méritos todo lo grande en ella, entendiendo tanto las contradicciones de la historia del arte como sus graves repliegues, para juzgarla con el punto de vista más consecuente, el del más claro deslinde entre las clases, con el punto de vista de lucha proletaria contemporánea.

La así llamada sociología, esa explicación desalmada que se nos ofrece con la apariencia de ser análisis de clases marxista, es mucho más cercana a los novísimos productos del pensamiento burgués moderno (por ejemplo, la «sociología del conocimiento» alemana) que al leninismo. Ella rompe incluso con las mejores tradiciones de la crítica democrática rusa, la tradición de Belinski, Chernichevski y Dobrolyubov. Existe una discrepancia determinada entre el marxismo creador, que cimienta las conquistas de la revolución de Octubre, y esa tediosa escolástica aparentemente marxista que aún ensucia nuestra prensa. Se puede llamar a esto de retraso en la crítica o cualquier otra cosa, los hechos son los hechos. Hay un marxismo dogmático y un marxismo creador, vivo, multilateral, libre de todas las limitaciones profesoras y sectarias, un marxismo impregnado de parte a parte del espíritu de la dialéctica revolucionaria. Nosotros nos paramos en el terreno de este último, es decir, en el terreno del leninismo. Pero en nuestra crítica literaria, en artículos de revistas y libros de historia de la literatura, a menudo esto queda como una simple declaración.

Debemos trabajar en ello para dominar el arte de leer y escribir en el espíritu del leninismo.







ЛЕНИН



ДА ЗДРАВСТВУЕТ БЕЛИКОЕ,
НЕПОБЕДИМОЕ ЗНАМЯ
М. ЖДА, ЭНГЕЛЬСА,
ЛЕНИНА, СТАЛИНА
ДА ЗДРАВСТВУЕТ ЛЕНИНИЗМ!