

Contra el maoísmo I: Contra la teoría maoísta

Si este trabajo ha llegado a ti:
eres libre de compartirlo, copiar, distribuir y exhibir este trabajo en
cualquier medio o formato.

.....

Primera edición, 2025

Portada y reedición: *Círculo Avanti*

Publicado mediante Lulu.com

.....

PARA MÁS TÍTULOS:

<https://cavanti.noblogs.org>

Contra el maoísmo I: Contra la teoría maoísta

Contra el maoísmo I: Contra la teoría maoísta

Círculo Avanti

Contra el maoísmo I: Contra la teoría maoísta

ÍNDICE

Prólogo _____	11
El «pensamiento Mao» _____	13
Primera parte _____	13
Aprovechamiento y revisionismo de la doctrina del comunismo científico _____	19
El neo-menchevismo estalinista en China _____	26
Identidad y diferencia entre el maoísmo y el estalinismo _____	31
El programa del movimiento _____	40
Las justificaciones «filosóficas» del maoísmo: _____	47
Recordatorio de algunos puntos generales del materialismo marxista _____	51
Materialismo dialéctico: ciencia, no filosofía _____	63
«El problema fundamental de toda filosofía» _____	70
La ideología democrático-burguesa en su forma original durante el siglo XVIII _____	86
Segunda parte _____	94
La teoría maoísta (idealista) de la ideología _____	94
La gnoseología maoísta o la teoría del conocimiento en el «pensamiento Mao» _____	111
La pedagogía cultural _____	123
Mao y ... Dewey, o el pragmatismo del «pensamiento Mao» _____	126
El «pensamiento Mao» en la tradición oportunista _____	138
¿Kant, Proudhon o Marx? _____	147
El eclecticismo «filosófico», reflejo del oportunismo práctico _____	156

<i>Teoría de las contradicciones</i> _____	161
Lucha de clases y lucha popular _____	168
El frente unido _____	173
Predominio del pragmatismo _____	179
La enseñanza de la experiencia rusa _____	185
Kautsky anticipador de Mao _____	189
<i>¿Dialéctica o eclecticismo?</i> _____	199

Contra el maoísmo I: Contra la teoría maoísta

Prólogo

“Contra el maoísmo” se presenta como una recopilación de textos de distinta procedencia con el objetivo de desmontar, analizar y superar el maoísmo como doctrina teórica que, a lo largo de la historia, ha tenido un calado internacional y profundo.

Ante ello, presentamos aquí la primera de una serie de partes bajo el nombre “Contra el maoísmo”. Se abordará esto a través de textos historiográficos, teóricos y filosóficos, siendo traducciones, mayoritariamente de la tradición de la izquierda comunista.

En esta primera parte incluimos tres textos tratando el maoísmo como teoría política, tratando su particular teoría de las contradicciones, su teoría dialéctica y sus diversas formulaciones en torno a la organización del obrero social, la dictadura del proletariado, el imperialismo, etc.

Este trabajo no se muestra como la sentencia lapidaria contra el maoísmo, pero más bien pretende dar acceso a quienes quieran ponerlo en cuestión una serie de textos y dar un paso hacia adelante para liberarse del peso de Mao y de sus teorías en la época moderna. Tampoco es un ataque personal contra aquellos que se inscriban en esta doctrina, es una puesta en escena de una problemática de una conciencia ajena en tanto ideología como puede ser la doctrina maoísta. Este libro, como los que vendrán, es nuestro trabajo por la liberación del movimiento comunista de las grandes mentiras, inversiones e injurias que se han lanzado sobre este.

Contra el maoísmo I: Contra la teoría maoísta

El «pensamiento Mao»

Expresión de la revolución democrático-burguesa en China y de la contrarrevolución anti-proletaria mundial

Programme Communiste, nº62-63, [marzo-abril-mayo](#) y [junio](#) de 1974

Primera parte

El comunismo científico revolucionario es el resultado de la asimilación crítica de un cuerpo previo de conocimientos a la luz de las primeras revueltas del proletariado industrial moderno contra las condiciones de vida impuestas por el capitalismo. Esta herencia es la de la economía política inglesa, la de la filosofía clásica alemana (la dialéctica idealista de Hegel, el intento inadecuado pero fructífero de Feuerbach de «rectificarla» en un sentido materialista) y, por último, la del socialismo francés, desde Babeuf y Buonarroti hasta los utopistas y Blanqui.

Éstas son [las tres fuentes y las tres partes constitutivas del marxismo](#) señaladas por Lenin en un artículo de marzo de 1913 en el que observa que Marx extrajo su doctrina de la lucha de clases, de «las revoluciones violentas que siguieron en toda Europa, y especialmente en Francia, a la caída del feudalismo, a la servidumbre de la gleba» y en las que «[n]i un solo triunfo

de la libertad política sobre la clase de los señores feudales fue arrancado sin una resistencia desesperada. Ni un solo país capitalista se formó sobre una base más o menos libre, más o menos democrática, sin una lucha a muerte entre las diversas clases de la sociedad capitalista.» Lenin subrayó que Marx había aplicado consecuentemente esta doctrina a la sociedad burguesa, demostrando que «[l]os hombres han sido siempre y siempre serán, en política, víctimas necias del engaño de los demás y del propio, mientras no aprendan a descubrir detrás de todas las frases, declaraciones y promesas morales, religiosas, políticas, sociales, los intereses de tales o cuales clases», advirtiendo que «[l]os partidarios de reformas y mejoras se verán siempre burlados por los defensores de lo viejo, mientras no comprendan que toda institución vieja, por bárbara y podrida que parezca, se sostiene por la fuerza de estas o aquellas clases dominantes» y concluyendo de manera revolucionaria que «para vencer la resistencia de estas clases, sólo hay un medio: encontrar en la misma sociedad que nos rodea, educar y organizar para la lucha a las fuerzas que pueden –y por su situación social, deben– formar la fuerza capaz de barrer lo viejo y crear lo nuevo.»

Si el marxismo es la doctrina de clase del proletariado, no es porque registre o codifique soluciones «descubiertas» espontáneamente por el proletariado a través de la sola experiencia de su lucha inmediata: es porque, habiendo diagnosticado las graves contradicciones del capitalismo, muestra, a partir del estudio científico de las revoluciones burguesas, la necesidad de zanjarlas mediante la violencia impuesta a la única clase que, en el seno de la sociedad burguesa, es integralmente revolucionaria, cuando actúa como clase, es decir, cuando está dirigida por el partido político que expresa su misión histórica: el proletariado. Esta conclusión, extraída de las

revoluciones burguesas, ha sido confirmada por las repetidas derrotas que esta clase, que «es revolucionaria o nada», ha sufrido desde junio de 1848.

La teoría revolucionaria: premisa de la acción revolucionaria

La teoría de Marx puso en claro la verdadera tarea de un partido socialista revolucionario: no inventar planes de reestructuración de la sociedad ni ocuparse de la prédica a los capitalistas y sus acólitos de la necesidad de mejorar la situación de los obreros, ni tampoco urdir conjuraciones, sino organizar la lucha de clase del proletariado y dirigir esta lucha, que tiene por objetivo final la conquista del Poder político por el proletariado y la organización de la sociedad socialista.¹

Leemos lo mismo en *Entrevista a los defensores del economicismo* (6 de diciembre de 1901):

Se atascan en la cuestión de la relación entre los elementos «materiales» (espontáneos) del movimiento y los elementos ideológicos (conscientes, que actúan «según un plan»). No comprenden que un «ideólogo» sólo es digno de ese nombre si va por delante del movimiento espontáneo y le muestra el camino, si sabe antes que los demás cómo resolver todas las cuestiones de teoría, política, táctica y organización con las que se topan inevitablemente los «elementos materiales» del movimiento. Para realmente «tener en cuenta los elementos materiales del movimiento», hay que

¹ Lenin (segunda mitad de 1899): *Nuestro programa*

Contra el maoísmo I: Contra la teoría maoísta

abordarlos en un sentido crítico, hay que saber elevar la espontaneidad al nivel de la conciencia. Pero afirmar que los ideólogos (es decir, los dirigentes conscientes) no pueden desviar el movimiento del camino determinado por la interacción del entorno y los elementos es olvidar la verdad primaria de que la conciencia participa en esta interacción y determinación. Los sindicatos obreros católicos y anarquistas de Europa son también el resultado inevitable de la interacción del entorno y los elementos, pero es la conciencia de los papas y los Zubatov (Ndt: Zubatov (1864-1917) coronel de la gendarmería, fundador en 1901-1903 de sindicatos obreros bajo los auspicios de la policía), y no la de los socialistas.

Es cierto que “[e]l marxismo no podría haberse originado en la Edad Media porque el proletariado no existía. Y, por lo tanto, no había terreno en el cual la teoría marxista pudiera arraigar”, como Bujarin señaló en *Teoría del materialismo histórico*; pero una cosa es la base natural de la doctrina y otra la doctrina misma: incluso en presencia de esta base, el marxismo nunca habría existido sin las «tres fuentes y partes constitutivas» de las que acabamos de hablar. [En su carta a Weydemeyer](#) del 5 de marzo de 1852, Marx definió la originalidad de su doctrina de la siguiente manera:

Por lo que a mí se refiere, no me cabe el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna ni la lucha entre ellas. Mucho antes que yo, algunos historiadores burgueses habían expuesto ya el desarrollo histórico de esta lucha de clases y algunos economistas burgueses la anatomía económica de éstas. Lo que yo he aportado de nuevo ha sido demostrar:

- 1) que la existencia de las clases sólo va unida a determinadas fases históricas de desarrollo de la producción;
- 2) que la lucha de clases conduce, necesariamente, a la dictadura del proletariado;
- 3) que esta misma dictadura no es de por sí más que el tránsito hacia la abolición de todas las clases y hacia una sociedad sin clases.

Fue comentando este pasaje que Lenin lanzó a la cara del oportunismo como un principio fundamental válido para todos los tiempos y todas las revoluciones, como dijimos en nuestro *[Diálogo con los muertos](#)* (marzo de 1957):

Este descubrimiento original del marxismo no es una de esas “conquistas creadoras” de la experiencia histórica de las que tanto les gusta hablar a los comunistas de hoy. Efectivamente, Marx lo estableció en un momento en que la historia aún no había dado ningún ejemplo de dictadura del proletariado, y mucho menos de supresión de clase². Lenin la convirtió en un principio indestructible, después de que Engels hubiera demostrado en la Comuna de París el primer ejemplo histórico de esta dictadura y poco después de que la

² En *[Las luchas de clases en Francia](#)* (del 12 de junio de 1849 al 10 de marzo de 1850), Marx afirma claramente que los blanquistas exigían la dictadura del proletariado y la supresión de las clases; lo que caracteriza la concepción de Marx, sin embargo, es que determina las condiciones para ambas cosas; de ahí el carácter científico de su comunismo. El comunismo de Blanqui es revolucionario pero no científico (*[El 18 Brumario de Luis Bonaparte](#)*: “Blanqui y sus camaradas, es decir, a los verdaderos jefes del partido proletario.”)

primera dictadura estable obtuviera un triunfo resonante, mientras sufría todavía asaltos enemigos muy violentos, y por tanto mucho antes de la desaparición de las clases y del Estado, que, incluso hoy, está todavía muy lejos.

A pesar de sus «tres fuentes», como crítica científica del capitalismo maduro y de sus contradicciones insuperables, el comunismo es «monolítico» y «nace de una sola pieza». Es «invariable» mientras subsista el modo capitalista y, por tanto, las relaciones de producción capitalistas, que no pueden reducirse ni a simples disposiciones jurídicas ni a relaciones entre individuos, sino que se resumen en la monopolización de los medios de producción por la clase dominante, cuyo efecto es la desposesión de la clase dominada -es decir, la separación del trabajador de sus medios de producción y de su producto- y una generalización de los intercambios monetarios que incluyen la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía, todo lo cual desborda el marco de la «propiedad privada» del derecho romano.

Si el comunismo de Marx y Engels es científico, es porque identifica las tendencias dinámicas del sistema burgués, descifra sus soluciones de clase a sus propias contradicciones y prevé sus principales líneas de desarrollo histórico. Y debe esta capacidad a una concepción materialista-dialéctica del mundo que, al tiempo que integra sus aspectos fecundos en la teoría del conocimiento, va más allá de la propia filosofía como rama autónoma del saber, así como de todos los sistemas filosóficos.

Si el comunismo marxista es científico, es porque no es ni una utopía ni una ideología, y porque se opone incluso a la contaminación siempre posible de la ideología que, para representar los acontecimientos históricos,

utiliza categorías *a priori* en lugar de examinar la forma social dentro de la cual se produjeron estos acontecimientos y definir no sólo las características constantes y específicas de esta forma, sino también las leyes de su evolución. Precisamente por eso, ante la confirmación cada vez más clara de las predicciones marxistas, la reacción ideológica conservadora se ve obligada a aceptar, sujeta a condiciones, la doctrina proletaria. Esto significa que, en lugar de impugnarla en bloque, la mutila, bien de sus conclusiones revolucionarias, bien de sus consecuencias estratégico-táctico-organizativas. En otras palabras, busca precisamente convertirla en una mera ideología, o reducirla a una compilación más o menos amorfa de hechos (¡el «hecho divino» del «positivismo de mierda»!), ensamblados por un empirismo desprovisto de pensamiento. Evidentemente, esta reacción puede presentarse como «ultraprogresista», y más aún afirmar que ha «superado al marxismo».

Aprovechamiento y revisionismo de la doctrina del comunismo científico

En [*Materialismo y revisionismo*](#) (marzo-abril de 1908), Lenin escribía:

Pero cuando el marxismo hubo desplazado a todas las doctrinas más o menos integrales que le eran hostiles, las tendencias que en ellas se albergaban comenzaron a buscar otros caminos. Las formas y las causas de la lucha cambiaron, pero la lucha continuó. (...) El socialismo premarxista ha sido derrotado. Continúa luchando ya no en su propio terreno, sino en el del marxismo, como revisionismo. (...) Y de la esencia misma de esta política [revisionista] se deduce, con

toda evidencia, que puede adoptar formas infinitamente diversas y que cada problema más o menos "nuevo", cada viraje más o menos inesperado e imprevisto de los acontecimientos -- aunque sólo altere la línea fundamental del desarrollo en proporciones mínimas y por el plazo más corto --, provocará siempre, sin falta, una u otra variedad de revisionismo.

El carácter inevitable del revisionismo está determinado por sus raíces de clase en la sociedad actual. El revisionismo es un fenómeno internacional. Y ese "revisionismo de izquierda" que se perfila hoy en los países latinos como "sindicalismo revolucionario" se adapta también al marxismo "enmendándolo": Labriola en Italia, Lagardelle en Francia, apelan muy a menudo del Marx mal comprendido al Marx bien comprendido.

Esta explotación de elementos «marxistas», combinada inevitablemente con la adición de «otros elementos» extraídos necesariamente del patrimonio ideológico de la burguesía³, tiene un objetivo evidente: «aislar» del marxismo lo que es aceptable para la burguesía, es decir, desvincular ciertos puntos de esta doctrina de las premisas y consecuencias de las que son indisociables, de tal manera que se desvirtúen, ya que de otro modo no encajarían en el marco de una ideología burguesa. Todo esto puede ser útil

³ En el artículo mencionado, Lenin señala que las objeciones de los revisionistas al «blanquismo marxista» formaban un sistema bastante coherente: el sistema de las concepciones liberales burguesas conocidas desde hace mucho tiempo.

al capitalismo, por eso utiliza este método tanto interna como externamente, directa o indirectamente⁴.

El hecho de que los movimientos nacional-revolucionarios, democrático-burgueses (al menos en su ala más avanzada) den a sus objetivos, que son la acumulación primitiva de capital y la formación del Estado capitalista moderno, un disfraz socialista no debe, pues, sorprender: este hecho se explica perfectamente por la composición social de estos movimientos, que se reclutan esencialmente entre las masas trabajadoras, entre una población plebeya de campesinos pobres, obreros de extracción campesina más o menos reciente, semiproletarios, [culíes](#), etc.; son estas capas las que dan a sus objetivos un disfraz socialista. Estos son los estratos que dan a la democracia insurreccionalista burguesa revolucionaria (o a sus

⁴ Un ejemplo obvio de uso interno: los estruvistas rusos y los marxistas legales utilizan el marxismo para demostrar a la atrofiada burguesía local la necesidad histórica de establecer el capitalismo, incluso en la Santa Rusia. Las teorías abiertamente conservadoras que se profesan en las universidades burguesas retoman tal o cual «parte» del marxismo, desvinculándola del conjunto de la doctrina, para afirmar que los nuevos hechos exigen una actualización (por ejemplo, se dice que *El Capital* sólo describió el «capitalismo manchesteriano»). Otro método consiste en aceptar la exaltación que hace el marxismo del carácter revolucionario de la expansión capitalista para glorificar el saqueo colonial o «justificar» el federalismo, el europeísmo, la Sociedad de Naciones, etc.

La utilización externa: es la practicada por la burguesía y sus «lugartenientes obreros» y por diversos flecos pequenoburgueses en «beneficio del proletariado». Aquí no hay más que elegir: todas las formas de inmediatez y oportunismo que teorizan a continuación son manifestaciones de este fenómeno.

sectores más o menos avanzados) una coloración más o menos vagamente «comunista».

Esto ya había ocurrido en sustancia con los [enragés](#) de la gran revolución francesa, los [levellers](#) ingleses de la época de Cromwell, los [Taï-ping](#) y el populismo de Sun Yat-sen. Del mismo modo, ya en 1850, en su [La guerra de los campesinos en Alemania](#), Engels señalaba que la herejía religiosa que aparecía entre los campesinos y que era completamente independiente de la herejía burguesa de Lutero «expresaba directamente las necesidades de los campesinos y plebeyos y casi siempre estaba ligada a una insurrección»⁵.

⁵ Engels, en *La guerra de los campesinos*, escribe lo siguiente sobre esta herejía campesina:

Incluía ciertamente todas las exigencias de la herejía burguesa relativas a los sacerdotes, al papado y al restablecimiento de la constitución de la Iglesia primitiva, pero también iba infinitamente más lejos. Quería que las condiciones de igualdad del cristianismo primitivo se restablecieran entre los miembros de la comunidad y se reconocieran también como norma para la sociedad civil. De la «igualdad de los hombres ante Dios», derivaba la igualdad civil, e incluso, en parte, la igualdad de fortunas. (...) Esta herejía campesino-plebeya no solía aparecer con total independencia de la herejía burguesa. En aquella época, los plebeyos eran la única clase completamente fuera de la sociedad oficial; estaban fuera tanto de las asociaciones feudales como de las burguesas; no tenían ni privilegios ni propiedades, y ni siquiera poseían, como los campesinos y los pequeños burgueses, propiedades, aunque estuvieran muy gravadas. En todos los aspectos, carecían de propiedad y de derechos. Sus condiciones de existencia nunca les pusieron en contacto directo con las instituciones existentes, que les ignoraban por completo. Eran el símbolo vivo de la descomposición de la sociedad feudal

y de la burguesía corporativa, y al mismo tiempo los primeros precursores de la sociedad burguesa moderna.

Esta situación explica por qué, en aquella época, la fracción plebeya no podía limitarse a la simple lucha contra el feudalismo y la burguesía privilegiada; debía, al menos en la imaginación, ir más allá de la naciente sociedad burguesa moderna. Ello explica que esta fracción, excluida de toda propiedad, pusiera ya en tela de juicio instituciones, concepciones e ideas comunes a todas las formas de sociedad basadas en antagonismos de clase (...). Pero, al mismo tiempo, esta anticipación más allá no sólo del presente, sino incluso del futuro, sólo podía tener un carácter violento, fantástico, y debía, al primer intento de realización práctica, volver a caer en los límites restringidos impuestos por las condiciones de la época. Los ataques a la propiedad privada, la reivindicación de la comunidad de bienes, se desintegrarían en una burda organización de la caridad. La vaga igualdad cristiana podría, a lo sumo, conducir a la igualdad civil ante la ley; la abolición de toda autoridad se convertiría finalmente en la constitución de gobiernos republicanos elegidos por el pueblo. La anticipación imaginativa del comunismo era, en realidad, una anticipación de las condiciones burguesas modernas.

No sólo el movimiento de la época, sino su propio siglo, no estaban aún maduros para la realización de las ideas que él mismo sólo había empezado a intuir débilmente. La clase que él representaba (Ndt: se trataba de Münzer, jefe del «Consejo Eterno» de Mulhausen, surgido del levantamiento campesino), lejos de estar plenamente desarrollada y ser capaz de dominar y transformar el conjunto de la sociedad, acababa de emerger. La transformación social que obsesionaba su imaginación estaba aún tan mal fundada en las condiciones materiales de la época, que éstas preparaban incluso el camino para un orden social precisamente opuesto al que soñaba instituir. Además, seguía vinculado a su anterior predicación sobre la igualdad cristiana y la comunidad evangélica de bienes, por lo que al menos

En la época actual, que es la de un capitalismo maduro que ha alcanzado hace tiempo su fase última, el imperialismo, la contrarrevolución estalinista ha roto el vínculo entre el movimiento obrero metropolitano y las insurrecciones democráticas en las zonas precapitalistas negando al proletariado local el papel dirigente en la revolución democrático-burguesa que la Internacional de 1920 reclamaba para él, y oponiéndose así a toda tendencia a una doble revolución:

La enseñanza de Lenin dice que la revolución democrático-burguesa sólo puede ser llevada a cabo hasta el final por la alianza de la clase obrera y el campesinado (bajo la dirección del proletariado) contra la burguesía. No sólo es aplicable a China y a los países coloniales y semicoloniales, sino que señala el único camino posible hacia la victoria en estos países.

3.- Por lo tanto, la dictadura democrática revolucionaria del proletariado, expresada en forma de *soviets* en China, en la actual era de guerras imperialistas y revoluciones proletarias y la existencia de la URSS, habría tenido todas las oportunidades de transformarse, de

debía intentar ponerla en práctica. Por eso proclamó la comunidad de bienes, el trabajo obligatorio para todos y la abolición de toda autoridad. Pero, en realidad, Mulhausen seguía siendo una ciudad republicana libre, con una constitución algo democratizada, un Senado elegido por sufragio universal, sometido al control de la asamblea de ciudadanos, y un sistema de aprovisionamiento para los pobres improvisado a toda prisa. La revolución social, que tanto asustó a los burgueses protestantes contemporáneos, en realidad nunca fue más allá de un débil e inconsciente intento de establecer prematuramente la futura sociedad burguesa.

manera relativamente rápida, en revolución socialista (*Plataforma de Oposición Conjunta*, agosto de 1927).

La expulsión política, y luego la eliminación física de la dirección proletaria tanto en las metrópolis como en los países precapitalistas, y la destrucción de la Internacional, sólo dejaron direcciones burguesas o pequeñoburguesas en las zonas de revolución democrática; la base plebeya del movimiento nacional-revolucionario, que ya no podía aglutinarse en torno a un polo revolucionario internacional, quedaba así privada de toda posibilidad de independizarse de ellos, única vía real hacia el socialismo. Pero no dejaron (salvo algunas excepciones que confirman la regla) de utilizar el lenguaje de una ideología «socialista» con tintes «marxistas», por razones similares a las que explican el socialismo pequeñoburgués o el revisionismo contemporáneo.

Nuestra tesis es que la ideología maoísta resulta precisamente de la combinación del revisionismo (en este caso el revisionismo estalinista) y este disfraz socialista para tareas estrechamente nacional-burguesas. Este disfraz fue utilizado a su vez por el estalinismo, tanto en el plano internacional como en el nacional, donde identificaba su esquema de industrialización capitalista con la «construcción del socialismo en un solo país», rompiendo así con el bolchevismo -la doctrina y la práctica de la revolución internacional⁶.

⁶ En *La revolución inacabada* (1967, capítulo II), Isaac Deutscher, que nunca ha dejado de atacar al bolchevismo desde un punto de vista menchevique, luxemburgués y paleotrotskista como una doctrina de «sustitucionismo», escribe: «El hecho de que Stalin sólo haya podido consolidar su autocracia sobre los cadáveres de la mayoría de los dirigentes que habían estado en el origen de la

De forma ultrasintética, podemos afirmar que el «maoísmo» y su expresión «teórica», el «pensamiento Mao», son el formalismo de la contrarrevolución estalinista y la ideología de la revolución democrático-burguesa en China, que nació en estrecha conexión con el aplastamiento del proletariado chino en 1927, precisamente gracias a los buenos oficios del estalinismo, «organizador de derrotas» y «sepulturero de la revolución».

El neo-menchevismo estalinista en China

Con la estrategia de lo que se llamó «revolución por etapas», lo que el estalinismo impuso al proletariado chino fue el esquema menchevique clásico combatido por Lenin en sus *Dos tácticas* de 1905 y en las *Cartas desde lejos* y las *Tesis de abril* de 1917 en la línea del *Manifiesto*, la *Nueva Gaceta Renana*, la *Las luchas de clases en Francia*, el «*Discurso de 1850*», es decir, la doctrina, la estrategia y la táctica marxistas clásicas de la «doble revolución» (la «revolución permanente» de Marx).

Tuvimos un intento clásico en China de aplicar tácticas mencheviques durante una revolución democrático-burguesa. Esta es la razón por la que el proletariado chino, no sólo no conquistó su victorioso “1905” (Lenin), sino que hasta ahora ha desempeñado el mismo papel que el proletariado europeo durante las revoluciones de 1848 (*Plataforma de Oposición Conjunta*).

revolución y de sus partidarios, y que incluso haya tenido que trepar sobre los cadáveres de estalinistas leales, da la medida de la profundidad y la fuerza de la resistencia que tuvo que romper.»

Este no es el lugar para analizar cómo Trotsky, mientras denunciaba exactamente el menchevismo estalinista en la dirección de la «revolución china», se oponía a ella con su propia concepción de la «revolución permanente», como si una transformación socialista hubiera estado en el orden del día en China. En realidad, lo que estaba en el orden del día era una revolución democrático-burguesa. Para llevarla a cabo de forma consecuente, habría necesitado la presión y luego la hegemonía del proletariado y de sus aliados naturales en esa zona geohistórica (semiproletariado, campesinos pobres, pequeños y medianos agricultores, pequeña burguesía) contra una inconsistente democracia burguesa, mera sombra política que oculta la realidad material del bloque conservador entre la burguesía compradora, los grandes terratenientes, los burócratas, los mercenarios y todos los agentes más o menos directos de un imperialismo omnipresente; pues, como escribió Lenin en *Destino histórico de la doctrina de Karl Marx*:

Las revoluciones asiáticas nos han mostrado el mismo servilismo y bajeza del liberalismo, la misma importancia excepcional de la independencia de las masas democráticas, la misma pronunciada diferenciación entre el proletariado y la burguesía de todo tipo.

Contrariamente a lo que pensaba Trotsky, «la dictadura democrática del proletariado y de los campesinos» estaba a la orden del día en China en 1927; pero su victoria exigía una política bolchevique y no la formulada por Borodin, citado por Trotsky en *La revolución estrangulada* (9-2-1931), cuando afirmaba que «[e]n esta revolución, los obreros deben hacer para la burguesía el trabajo de los coolis». Tanto más absurdo era deducir de esta consigna de la dictadura democrática del proletariado y los campesinos que

era necesario formar «un partido único, tanto obrero como campesino, del tipo del Kuomintang», expresión «del bloque revolucionario de los obreros y la pequeña burguesía», como hizo Stalin en sus *Cuestiones de leninismo* (1928). De hecho, a diferencia de muchos miembros del CC anterior a abril de 1917, que habían olvidado la doctrina de su partido, Lenin siempre había entendido la dictadura democrática del proletariado y los campesinos como una dictadura del proletariado que se apoyaba en los campesinos para llevar a cabo una transformación económica democrático-burguesa, es decir, para liquidar el antiguo régimen, llevar a cabo una reforma agraria radical, iniciar la industrialización, en resumen, para sentar las bases materiales del propio socialismo. De la interpretación de Stalin, Trotsky dice con razón: «Nos hace retroceder no sólo en relación con el programa del PC ruso de 1919, sino incluso en relación con el Manifiesto Comunista de 1848» y que es «la idea cardinal del populismo ruso contra la que tuvo que luchar el partido de la vanguardia proletaria en la Rusia campesina para poder desarrollarse». Y Trotsky subraya:

Si la vanguardia del proletariado ruso no se hubiera opuesto al campesinado, si no hubiese llevado una lucha despiadada contra la confusión pequeño burguesa y escurridiza de este campesinado, se habría disuelto ella misma inevitablemente entre los elementos pequeñoburgueses por intermedio del partido socialrevolucionario o de cualquier otro “partido bipartito” que, por su parte, la habría sometido inevitablemente a la dirección de la burguesía. Para llegar a la alianza revolucionaria con el campesinado (y eso no se consigue sin dolor), la vanguardia proletaria, y con ella la clase obrera en su conjunto, debieron liberarse de las masas populares pequeño

burguesas; esto no se logra más que educando al partido proletario dentro de un espíritu de intransigencia de clase bien templado.

Cuanto más joven es el proletariado, cuanto más recientes e íntimos son sus “lazos” de parentesco con el campesinado, cuanto más grande es la proporción de la población que constituye este último, más importancia cobra la lucha contra toda alquimia política “bipartita”. En occidente, la idea de un partido obrero y campesino es sencillamente ridícula⁷. En oriente, es funesta. En China, en la India, en el Japón, es el enemigo mortal no solamente de la hegemonía del proletariado en la revolución, sino también de la autonomía más elemental de la vanguardia proletaria. El partido obrero y campesino no puede ser más que una base, una pantalla, un trampolín para la burguesía (*Crítica del Programa de la Internacional Comunista*, junio de 1928, capítulo III).

En el mismo escrito, Trotsky muestra unas algunas citas valiosas del propio Lenin:

Con una tenacidad incansable, Lenin repetía en la época de la revolución de 1905:

“Desconfiar del campesinado, organizarse independientemente de él, estar preparado para luchar contra él si interviene de una forma reaccionaria o antiproletaria.” (subrayado por mí)

En 1906, Lenin escribía:

⁷ Nos referimos aquí no sólo a la experiencia de los partidos campesinos en varios países atrasados (Bulgaria, Polonia, Rumanía), sino también a la de La Folette-Pepper en Estados Unidos.

“Un último consejo: proletarios y semiproletarios de las ciudades y del campo, organizaos separadamente. No confiéis en ningún pequeño propietario, por muy pequeño que sea, por muy “trabajador” ... Nosotros apoyamos enteramente al movimiento campesino, pero debemos recordar que es el movimiento de otra clase, no el de aquella que puede llevar y llevará a cabo la transformación socialista.”

Esta idea vuelve a aparecer en centenares de pequeños y grandes trabajos de Lenin. En 1908 explica:

“No se puede concebir en ningún caso la alianza del proletariado y el campesinado como la fusión de clases diversas o como la de los partidos del proletariado y el campesinado. No solamente una fusión, sino incluso un acuerdo duradero sería funesto para el partido socialista de la clase obrera y debilitaría la lucha democrática revolucionaria.” (subrayado por mí)

¿Se puede condenar de una forma más mordaz, más despiadada, más mortal, la idea misma del partido obrero y campesino?

El movimiento que, por comodidad, llamamos «maoísta» es, pues, heredero del neomenchevismo estalinista y se ha proclamado sucesor del Kuomintang. Pero mientras que los mencheviques, los socialistas-revolucionarios y otros esperaban la transformación democrático-burguesa de las asambleas constituyentes de la democracia atrofiada de las zonas atrasadas y se convertían, como señaló acertadamente Trotsky en relación a los socialistas-revolucionarios, en una pura y simple «agencia de la burguesía imperialista», el movimiento de Mao sustituyó históricamente y al mismo tiempo continuó la democracia tradicional, llevando a cabo la

revolución burguesa contra la burguesía mercenaria del imperialismo, personificada por Chiang Kai-shek, o al menos en competencia con ella, aunque los estalinistas presionaron hasta la víspera de la victoria de Mao para subordinar las fuerzas plebeyas y campesinas al viejo responsable de la masacre de los obreros de Cantón y Shanghai, al igual que en 1927 cuando se le habían subordinado las fuerzas proletarias.

Identidad y diferencia entre el maoísmo y el estalinismo

En realidad, aunque aceptaba plenamente el «partido de dos clases» con el que identificaba a los escasos restos del PCCh y a los nuevos reclutas campesinos, Mao oponía este nuevo bloque verdaderamente popular, auténticamente nacional-revolucionario de base pequeñoburguesa, a un Kuomintang fantasma completamente vendido a las potencias extranjeras y que, por tanto, no representaba en absoluto las fuerzas vivas del naciente capitalismo chino, que ante todo necesitaba constituir su Estado nacional y crear su mercado interior.

«¿Jacobinismo?» Desde luego que no. En las zonas donde la revolución democrático-burguesa está retrasada, y donde una revolución consecuente es aquella que lleva hasta el final las tareas democrático-burguesas mediante una victoria radical sobre todas las fuerzas reaccionarias, una dirección jacobina, es decir, consecuente, tiene como condición, como se desprende de las citas anteriores, una autonomía político-organizativa del proletariado, luego la hegemonía de este último, es decir, una dictadura del proletariado basada en el apoyo y la colaboración de los trabajadores agrícolas. En este sentido, si bien el movimiento maoísta es

indudablemente democrático-(nacional)-revolucionario, no es consecuente en la medida en que no es bolchevique.

En resumen, sin pretender agotar esta ardua cuestión, podemos decir que la relación entre estalinismo y maoísmo es compleja y eminentemente dialéctica. El maoísmo no desempeñó el papel que el estalinismo le había dado: desempeñó el papel nacional que el estalinismo había cumplido en otros lugares, por ejemplo industrializando Rusia, pero en condiciones muy diferentes a las de la URSS después de Lenin, ya que China no experimentó una revolución de Octubre que transformara radicalmente las estructuras preburguesas en términos económicos.

Al llevar a cabo «su» revolución burguesa, el maoísmo se vio obligado a distanciarse del estalinismo, precisamente por su nacionalismo; pero precisamente porque no era ni podía ser internacionalista, también se vio obligado a seguir los caminos estalinistas, de ahí su culto a Stalin, con la diferencia de que al no haberse beneficiado del vigoroso impulso de una revolución como la de Octubre, ni se vio obligado a aplastar la oposición de un partido como el bolchevique, que no estaba dispuesto a renunciar ni al internacionalismo ni, estando ambas cosas indisolublemente unidas, a la *transformación*⁸ de la revolución democrática dirigida por el proletariado en una revolución socialista en el plano económico y social⁹.

⁸ Ndt: En el texto original se habla de *transcrescimiento*, del sorpasso de la revolución democrática a una socialista.

⁹ Esto de ninguna manera significa que el maoísmo no exterminó a los pocos elementos revolucionarios que se inspiraron en la oposición de izquierda internacional, por ejemplo, para mencionar un solo nombre, Chu Li-ming. Por su

parte, Ho Chi Minh mandó fusilar a Te Thu-tau, protagonista de la Comuna de Cantón.

[En una carta de Trotsky a los miembros chinos de la Oposición de Izquierda Internacional](#) (22-26 de septiembre de 1932), encontramos numerosas indicaciones interesantes: “Por supuesto, nuestra posición intransigente respecto a la posición democrática vulgar del stalinismo hacia el movimiento campesino no implica adoptar hacia éste una actitud pasiva o desinteresada”. Bastaría recordar que mismamente en Rusia:

Durante la Guerra Civil, en diversas partes del país el campesinado creó sus propios destacamentos guerrille-ros, que a veces se convirtieron en verdaderos ejérci-tos. Algunos de estos destacamentos se consideraban bolcheviques y a menudo estaban dirigidos por obreros. (...) La dura experiencia de la Guerra Civil nos demostró la necesidad de desarmar a los destacamentos campesi-nos inmediatamente después de que el Ejército Rojo ocupaba las provincias que ya se habían liberado de las Guardias Blancas. En estos casos, los mejores elemen-tos, los de más conciencia de clase y más disciplinados se incorporaban a las filas del Ejército Rojo. Pero una considerable proporción de los guerrilleros quería mantenerse como fuerza independiente, y muchas veces en-traron en un conflicto armado directo con el poder so-viético. Es lo que sucedió con el ejército anarquista de Majno, de espíritu totalmente *kulak*. Pero ése no fue el único ejemplo; muchos destacamentos campesinos que lucharon espléndidamente contra la restauración de los terratenientes se transformaron después del triun-fo, en instrumentos de la contrarrevolución. (...) Pero, después de todo, ¿acaso no están los comunis-tas a la cabeza de las fuerzas rojas de China? ¿Acaso es-to no excluye de por sí la posibilidad de que haya cho-ques entre los destacamentos campesinos y las organi-zaciones obreras? No, no lo excluye. El hecho de que los individuos que dirigen los ejércitos actuales sean

co-munistas no cambia en lo más mínimo el carácter social de estos ejércitos, aún cuando sus dirigentes comunistas sean definitivamente proletarios. ¿Y cómo andan las cosas en China al respecto?

Entre los dirigentes comunistas de los destacamentos rojos hay indudablemente muchos intelectuales y semi-intelectuales desclasados que no pasaron por la escuela de la lucha proletaria. Durante dos o tres años viven como comandantes y comisarios guerrilleros; libran batallas, conquistan territorios, etcétera. Absorben el espíritu del ambiente que los rodea. Mientras tanto, la mayoría de los comunistas de base de los destacamentos rojos está indudablemente constituida por campesinos que con toda honestidad y sinceridad se consideran comunistas pero que en realidad siguen siendo revolucionarios pobres o pequeños propietarios revolucionarios. El que juzga de acuerdo a las denominaciones y rótulos y no a los hechos sociales está perdido en política. Y más aún cuando se trata de una política que se aplica con las armas en la mano. (...) Una cosa es que un partido comunista, firmemente apoyado sobre el proletariado urbano, se esfuerce por dirigir, por intermedio de los obreros, una guerra campesina; pero otra cosa muy diferente es que unos cuantos miles o incluso decenas de miles de revolucionarios, que realmente son o solo se llaman comunistas, asuman la dirección de una guerra campesina sin contar con una seria base de apoyo en el proletariado. Esta es precisamente la situación en China...

La conclusión es importante, incluso a nivel doctrinal:

A la vez que mantiene su independencia política, la vanguardia proletaria debe estar siempre dispuesta a garantizar la acción conjunta con la democracia revolucionaria. Mientras nos negamos a identificar los destacamentos campesinos armados con el Ejército Rojo como fuerza armada del proletariado y enfrentamos la realidad de que la bandera comunista oculta el contenido pequeñoburgués del movimiento

En todo caso, el éxito del movimiento maoísta es una refutación más de la interpretación particular de la «revolución permanente» que Trotsky oponía a la concepción bolchevique¹⁰. En efecto, al llevar a cabo una

campesino, por otra parte tenemos una perspectiva absolutamente clara de la tremenda importancia democrático-revolucionaria de la guerra campesina. Enseñamos a los obreros a comprender esta importancia y estamos dispuestos a hacer todo lo que esté en nuestras manos para lograr la necesaria alianza militar con las organizaciones campesinas.

En consecuencia, nuestra tarea no consiste solamente en evitar que la democracia pequeñoburguesa, que se apoya en el campesinado armado, asuma el comando político-militar del proletariado sino también en preparar y garantizar la dirección proletaria del movimiento campesino, especialmente de sus "ejércitos rojos".

Cuanto más claramente entiendan los bolcheviques leninistas chinos los acontecimientos políticos y las tareas que ellos plantean, más se extenderá su influencia en el proletariado. Cuanto mayor sea la persistencia con que apliquen la política del frente único respecto al partido oficial y al movimiento campesino liderado por él [Ndt: en 1932, en China, el programa equivale a democracia pequeñoburguesa y revuelta agraria, y ciertamente no se trata de apoyar una combinación con el Kuomintang], más seguras serán sus posibilidades, no sólo de evitar que la revolución caiga en un conflicto terriblemente peligroso entre el proletariado y el campesinado, y de garantizar la necesaria acción conjunta entre las dos clases revolucionarias, sino también de transformar su frente único en el peldaño histórico hacia la dictadura del proletariado.

¹⁰ Afirmaba que Lenin se había adherido a esta concepción en octubre, a pesar de las pruebas contrarias expuestas en sus *Cartas desde lejos* y en las propias *Tesis de abril*.

revolución nacional-burguesa, como expresión de las capas más avanzadas de la burguesía nacional, es decir, al cumplir, aunque de forma inconsecuente, las tareas de la democracia y la liberación nacional¹¹, el maoísmo demostró que era falso que:

la revolución democrática sólo puede triunfar por medio de la dictadura del proletariado, apoyada en la alianza con los campesinos y encaminada en primer término a realizar objetivos de la revolución democrática», y más aún que «[l]a dictadura del proletariado, que sube al poder en calidad de caudillo de la revolución democrática, se encuentra inevitable y repentinamente, al triunfar, ante objetivos relacionados con profundas transformaciones del derecho de propiedad burguesa. La revolución democrática se transforma directamente en socialista, convirtiéndose con ello en permanente. (*¿Qué es la revolución permanente?*, 30-9-1929, tesis 4 y 8)

Por otra parte, una revolución puramente democrática (que, en este caso, naturalmente no llegará hasta el final) es posible incluso bajo la dirección de fuerzas democráticas revolucionarias, es decir, de fuerzas pequeñoburguesas que van desde las masas campesinas hasta la intelectualidad, casi inevitablemente camufladas tras una pantalla

¹¹ Coincidimos plenamente con Trotsky en que «para los países atrasados en su desarrollo burgués, y en particular para las colonias y semicolonias», la solución auténtica y completa «sólo puede ser la dictadura del proletariado asumiendo la dirección de la nación oprimida y de sus masas campesinas»; pero ésta es precisamente la «dictadura democrática del proletariado y de los campesinos» tal como la entendía Lenin.

«socialista»; pues aunque estas fuerzas sean, si se quiere, «populistas», no están automáticamente condenadas a convertirse en agentes del imperialismo, aunque lleven a cabo por la fuerza tareas nacionalburguesas. En tal revolución, el campesinado seguirá naturalmente las directivas burguesas; lo mismo vale para el proletariado en la medida en que participe, participación que fue restringida en el caso de China. Las «violaciones del derecho de propiedad» (fue, por cierto, un craso error identificar el capitalismo con este derecho) vendrán impuestas por la necesidad de iniciar la acumulación primitiva en un momento en que la burguesía sólo tiene un peso reducido y es el agente más o menos directo del imperialismo ligado a la conservación del antiguo régimen. Estas «violaciones» se redujeron esencialmente a una nacionalización más o menos completa de los grandes latifundios. Esta medida no es en absoluto incompatible con el régimen burgués, aunque, evidentemente, no es aplicable a los regímenes de las zonas que son capitalistas desde hace mucho tiempo, donde, además, los terratenientes se han adaptado a la dictadura de la burguesía industrial, que, por su parte, recluta en el campo a su ejército industrial de reserva y apenas se ve incitada a realizar inversiones agrícolas que le proporcionan una renta pequeña y a menudo precaria.

A propósito de la nacionalización de la tierra, Lenin escribía en [*La democracia y el populismo en China*](#) (15-7-1912):

¿Es posible semejante reforma en el marco del capitalismo? No sólo es posible, sino que supone el capitalismo más puro, el capitalismo más consecuente, un capitalismo de una perfección ideal. Marx lo enseñó en la *Miseria de la Filosofía*, lo demostró con pormenores en

el tomo III de *El Capital* y lo desarrolló con singular evidencia en la polémica con Rodbertus en *Teoría de la plusvalía*.

La nacionalización de la tierra permite abolir la renta absoluta, manteniendo únicamente la renta diferencial. Según la doctrina de Marx, la nacionalización de la tierra significa la eliminación más completa de los monopolios medievales y de las relaciones medievales en la agricultura, la mayor libertad de circulación mercantil de la tierra, la mayor facilidad de adaptación de la agricultura al mercado. La ironía de la historia consiste en que el populismo aplica, en nombre de la “lucha contra el capitalismo” en la agricultura, un programa agrario cuya realización plena significaría el *más* rápido desarrollo del capitalismo en la agricultura.

¿Qué necesidad económica ha promovido en uno de los países campesinos más atrasados de Asia la difusión de los programas democráticos burgueses más avanzados con relación a la tierra? La necesidad de destruir el feudalismo en todas sus formas y manifestaciones.

Cuanto más se rezagaba China de Europa y del Japón, mayor era la amenaza de desmembramiento y disgregación nacional que se cernía sobre ella. Sólo podía “renovarla” el heroísmo de las masas populares revolucionarias, capaz, en el terreno político, de crear la República China y, en el terreno agrario, de asegurar el más rápido progreso capitalista mediante la nacionalización de la tierra.

Otra cosa es si logrará eso y en qué medida. En su revolución burguesa, los distintos países han puesto en práctica diferentes grados de democracia política y agraria y, además, en las combinaciones más abigarradas. Lo decidirá la situación internacional y la correlación de

las fuerzas sociales en China. (...) La democracia burguesa revolucionaria, representada por Sun Yat-sen, busca acertadamente el camino de la “renovación” de China en el desarrollo de las mayores iniciativa, decisión y audacia de las masas campesinas en el terreno de las reformas políticas y agrarias.

El maoísmo quería ser y se proclamaba heredero de Sun Yat-sen y del primer Kuomintang, e indudablemente expresaba el heroísmo de las masas populares, especialmente de los campesinos. Pero como nos recordaba Lenin ya en 1894 en *¿Quiénes son los amigos del pueblo?*, «[l]as teorías pequeñoburguesas que hemos examinado son ABSOLUTAMENTE reaccionarias, POR CUANTO se presentan como teorías socialistas», lo que no impide que este «socialismo reaccionario» teórico tenga una acción revolucionaria progresista e incluso burguesa en el plano político y económico.

La revolución democrática, cuando está dirigida por la burguesía nacional de viejo o nuevo cuño, no tiene vocación internacional, por sus propios objetivos. El movimiento chino no es una excepción a la regla y sólo muestra sus aspectos reaccionarios en sus relaciones con el extranjero. En efecto, con respecto a Indonesia, por ejemplo, China ha llegado a desempeñar el mismo papel que la URSS estalinista con respecto a sí misma¹², y lo mismo puede decirse de su política actual con respecto a

¹² Isaac Deutscher, *La revolución inacabada* (capítulo V, nota 13): “El papel de Mao respecto del comunismo indonesio fue, pues, muy similar al de Stalin respecto del comunismo chino en la década de 1920; y los resultados han sido aún más desastrosos”. Esta última afirmación sólo es cierta desde un punto de vista

Camboya (el Frente de Unidad Nacional jemer y el gobierno real presidido por Sihanouk). Una teoría que ha llegado a hablar de «aristocracia patriótica» sólo puede expresar una revolución que no sólo es incoherente con el Octubre ruso, sino incluso con la revolución francesa: como dijimos en [Los fundamentos del comunismo revolucionario](#) (III, 1957): “Muchas generaciones han pasado, tres Internacionales han nacido y muerto. Hemos visto emprender su ascenso a docenas y docenas que querían escalar más alto que Marx y, después, más alto que Lenin. Pocos, muy pocos, han alcanzado apenas la altura del burgués incorruptible, de Maximiliano Robespierre”.

El programa del movimiento

El movimiento maoísta nunca tuvo otro objetivo que la construcción de un centro autónomo de acumulación capitalista, para lo cual la sistematización nacional, la constitución de un mercado interior basado en el intercambio mercantil entre la ciudad y el campo, y el desarrollo de relaciones capitalistas fundadas en la mecanización y el trabajo combinado eran las premisas materiales necesarias. Así pues, el programa económico de Mao, tal como se expuso en los escritos que siguieron a la [Nueva Democracia](#) (19-1-1939), retomaba las tesis de Sun Yat-sen: propiedad estatal de las grandes empresas y bancos, libre desarrollo del capitalismo, reforma agraria; a pesar de su aparente romanticismo económico populista («vía nacional china» al socialismo, saltándose la fase del capitalismo) esta tesis correspondía

puramente cuantitativo, porque olvida el significado negativo desde un plano estratégico que tuvo la derrota china en el contexto internacional de la época.

perfectamente al programa de la revolución democrático-burguesa. Desde un punto de vista ideológico, el «socialismo» del Dr. Sun o del Presidente Mao parece un socialismo reaccionario, pero en realidad es un progresismo capitalista, como demuestra claramente Lenin en *La democracia y el populismo en China*:

El demócrata avanzado chino [Sun Yat-sen] razona exactamente igual que un ruso. Su semejanza con el populista ruso es tan grande que llega a la plena identificación de las ideas fundamentales y de toda una serie de expresiones. (...) Examinemos, tomando como ejemplo a Sun Yat-sen, en qué consiste la “significación social” de las ideas nacidas del profundo movimiento revolucionario de centenares de millones de seres que se incorporan ahora definitivamente al torrente de la civilización capitalista universal. (...) Oriente ha emprendido de manera definitiva la senda del Occidente, que nuevos *centenares y centenares de millones* de seres tomarán parte, desde hoy, en la lucha por los ideales que llegó a formular el Occidente. Se ha podrido la burguesía occidental, y ante ella se yergue ya su sepulturero: el proletariado. Pero en Asia existe *aún* una burguesía capaz de representar a la democracia sincera, combativa y consecuente, digna compañera de los grandes tribunos y grandes prohombres de fines del siglo XVIII en Francia.

El representante o apoyo social principal de esta burguesía asiática, capaz todavía de realizar una obra de progreso desde el punto de vista histórico, es el campesino. Junto a él existe ya la burguesía liberal, cuyos dirigentes a semejanza de Yuan Shih-kai [o, incluso, Chiang Kai-shek], son aptos más que nada para la traición: ayer temían al

*bogdichán*¹³, se postraban ante él; después, cuando vieron la fuerza de la democracia revolucionaria, cuando presintieron su victoria, traicionaron al *bogdichán*, y mañana traicionarán a los demócratas en aras de alguna componenda con cualquier *bogdichán* “constitucional” viejo o nuevo.

Sin el sublime y sincero entusiasmo democrático que enardece a las masas trabajadoras y las capacita para hacer milagros (...) sería imposible la verdadera liberación del pueblo chino de la esclavitud secular. (...) Ese crecimiento presupone y engendra la más sincera condolencia por la situación de las masas trabajadoras, el más acérrimo odio a los opresores y explotadores. Pero en Europa y América, de las que los chinos avanzados -*todos* los chinos, por cuanto ellos han pasado ese crecimiento- tomaron sus ideas emancipadoras, está planteada ya la tarea de librarse de la burguesía, es decir, de pasar al socialismo. De ahí se desprende ineluctablemente la simpatía de los demócratas chinos por el socialismo, su socialismo *subjetivo*. (...) Pero las condiciones *objetivas* de China -país atrasado, agrícola, semifeudal-, plantean a la orden del día en la vida de un pueblo de casi quinientos millones de seres un solo tipo determinado, original desde el punto de vista histórico, de esa opresión y de esa explotación: el feudalismo. (...)

Y resulta que de los pensamientos y programas subjetivamente socialistas del demócrata chino se obtiene en la práctica un programa de “modificación de todas las bases jurídicas” de la “propiedad

¹³ Ndt: ¿Emperador?

inmueble” *nada más*, un programa de abolición de la explotación feudal *nada más*.

Ahí está *el fondo* del populismo de Sun Yat-sen, de su programa progresista, combativo y revolucionario de transformaciones agraria democráticas burguesas y de su teoría supuestamente socialista.

Examinada desde el punto de vista de la doctrina, esta teoría es la del “socialista” reaccionario pequeñoburgués. (...) En eso mismo consiste la dialéctica de las relaciones sociales de China, en que los demócratas chinos, que simpatizan sinceramente con el socialismo de Europa, lo han transformado en una teoría reaccionaria y, *basándose* en esta teoría reaccionaria acerca de la “conjuración” del capitalismo, ¡propugnan un programa agrario *puramente capitalista*, un programa agrario capitalista en el máximo grado!

Refiriéndose al prefacio de Engels a la primera edición alemana de *Miseria de la filosofía*, Lenin escribió en octubre de 1912 en *Dos utopías*:

La profunda tesis de Engels debe ser recordada al enjuiciar la actual utopía de los populistas o de los trudoviques en Rusia (quizá no sólo en Rusia, sino en toda una serie de Estado asiáticos que atraviesen en el siglo XX por revoluciones burguesas).

La *democracia* de los populistas, falsa en el sentido económico formal, es una verdad en el sentido *histórico*; falsa como utopía socialista, *esta* democracia es una *verdad* de la peculiar lucha democrática de las masas campesinas, lucha que se despliega tal y como lo determinan las circunstancias históricas, que constituye un elemento inseparable de la transformación burguesa y es condición del triunfo completo de esta transformación.

Contra el maoísmo I: Contra la teoría maoísta

El programa maoísta añadía al del Kuomintang una serie de medidas y reformas sociales inspiradas en el «programa mínimo» de la socialdemocracia clásica. A los «tres principios del pueblo» del Dr. Sun -nacionalismo, democracia y bienestar- se unieron plenos derechos «para el pueblo», una jornada laboral de ocho horas y una revolución agraria «radical». Sin embargo, Lenin ya consideraba «radical» la revolución de Sun Yat-sen, señalando en *La democracia y el populismo en China*:

Porque es reaccionario por completo el sueño de que en China se puede “conjurar” el capitalismo, de que en China, como consecuencia de su atraso, sea más fácil “la revolución social”, etc. Y el propio Sun Yat-sen, con una ingenuidad inimitable que puede ser calificada de virginal, hace trizas su teoría populista reaccionaria, al reconocer lo que la vida le obliga a reconocer: que “China se encuentra en vísperas de un gigantesco desarrollo industrial” (es decir, capitalista), que en China “el comercio” (es decir, el capitalismo) “se desarrollará en inmensas proporciones”, que “dentro de 50 años tendremos muchos Shanghais”, es decir, multitudinarios centros de riqueza capitalista y pobreza y miseria proletarias.

En resumen, políticamente, el maoísmo reduce al proletariado al papel de defensor y ejecutor del programa burgués. Liquidada su propia perspectiva («doble revolución»), sustituyendo así la visión marxista de la dictadura democrática del proletariado basada en los campesinos pobres e incluso medios, expresada por la dominación del Partido Comunista, por la democracia burguesa disfrazada de «bloque de cuatro clases» (burguesía nacional, pequeña burguesía urbana, campesinado, proletariado) cuyos intereses particulares se declaran compatibles. Tal bloque es la negación

completa de la táctica preconizada por Marx y Engels en 1848-50 para la Europa precapitalista y retomada por Lenin para Rusia. Teóricamente, se basa en la concepción menchevique de que el proletariado debe limitarse a ayudar a su burguesía nacional a hacer su revolución, sin pretender «sustituirla», sin introducir sus directivas radicales en la lucha por la transformación democrático-burguesa para no «asustar» a la burguesía. La diferencia es que, sin dejar de reconocer el papel de la «burguesía nacional» (papel que, según Lenin, correspondía a los campesinos) y negándose a sustituirla por el proletariado aliado con el campesinado, el maoísmo sí representaba un bloque de fuerzas pequeñoburguesas y campesinas que sustituía a la burguesía nacional tradicional. Este bloque tenía la hegemonía sobre el proletariado y cumplía una función práctica que no era pequeñoburguesa y reaccionaria al modo populista, sino burguesa progresista, es decir, plenamente demo-capitalista. En resumen, el menchevismo representaba la subordinación de ciertas capas proletarias a una burguesía impotente, mientras que el maoísmo representa la movilización del proletariado por un bloque de diferentes capas pequeñoburguesas revolucionarias con vistas a la transformación burguesa.

A pesar de todas sus ideas utópicas reaccionarias, Sun Yat-sen luchó por el capitalismo en China: lo mismo puede decirse de Mao, a pesar de los esquemas teóricos que, al ser adoptados por partidos «proletarios», iban a llevarlos a la derrota, e incluso podían hacer fracasar la revolución democrática. De hecho, el maoísmo representa sustancialmente la democracia revolucionaria china, mientras que en China el neo-menchevismo estalinista sólo representaba el desarme del proletariado frente a una podrida llamada «burguesía nacional» que se había vendido repetidamente al imperialismo.

Si duo dicunt idem, non est idem: si dos formaciones sociales diferentes afirman lo mismo a nivel formal, no es, desde un punto de vista dialéctico, lo mismo. El hecho de que los campesinos de los países atrasados se adhieran a un programa puramente democrático puede indicar que se sitúan en terreno revolucionario; el hecho de que el proletariado adopte el mismo programa significa que abdica de su papel específico, incluido el de dirigir consecuentemente y hasta el final la revolución democrática. En Francia, por ejemplo, la misma ideología democrática adoptada por el estalinismo adquirió el significado de socialchovinismo y socialimperialismo. Pero entre los pequeños burgueses argelinos de la ciudad y del campo, tal adopción significaba revolución democrática y lucha armada antiimperialista. Aníbal Escalante, dirigente y ... teórico de los estalinistas cubanos, que apoyó a Batista, y Fidel Castro, reconocieron los mismos sagrados principios democráticos, etcétera. Pero, ¿por qué? No insultaremos al lector explicándole por qué Robespierre, por ejemplo, fue un gran revolucionario y los «montañeses» de 1848 unos grandes bufones. Del mismo modo, los revolucionarios pequeñoburgueses pueden seguir existiendo en las zonas precapitalistas, aunque, incluso en estas zonas, sólo el revolucionario comunista puede ser el «jacobino moderno». Pero esta *Gironde* proletaria que es el oportunismo renuncia a toda revolución y hace caer al proletariado por debajo del nivel del propio revolucionarismo pequeñoburgués, subordinándolo a las clases del antiguo régimen y al imperialismo extranjero y convirtiéndolo en «un juguete en manos de la burguesía» al igual que en los países capitalistas avanzados.

Además, el maoísmo utiliza hábilmente su disfraz socialista, tocando todas las teclas del vasto teclado revisionista. Así, prevé la evolución pacífica de la democracia al socialismo, copiando el esquema estalinista tradicional

de la «nueva democracia», que es algo nuevo, algo diferente tanto de la dictadura burguesa como de la dictadura proletaria, o pretendiendo «suprimir» el período de transición y la dictadura proletaria gracias a una «cultura» puramente «socialista» presentada de manera típicamente idealista como fuente del comunismo integral.

Las justificaciones «filosóficas» del maoísmo:

Cuando la dictadura del proletariado es sustituida por la ... revolución cultural, es porque el pragmatismo y el populismo se han impuesto definitivamente, como en la ideología maoísta, al determinismo materialista e histórico del comunismo científico-revolucionario.

El «pensamiento Mao» es el formalismo teórico de una coalición política predominantemente campesina de fuerzas burguesas revolucionarias. Expresa su necesidad de eliminar el obstáculo reaccionario que suponen la burguesía «compradora» y la liga de intereses imperialistas; de ahí la teorización del «bloque de cuatro clases» y la negación de cualquier papel político autónomo al proletariado. Hace del Estado chino la expresión administrativa y jurídica de un frente nacional, en el que las diferentes clases dominan «juntas», sin que las contradicciones entre ellas sean «antagónicas».

Esta falsificación de la táctica, los principios y el programa marxistas tenía que ir acompañada de una revisión doctrinal total: de ahí la especial configuración de la «filosofía» maoísta.

Pero los filósofos no salen de la tierra como las setas, son el fruto de su tiempo, de su pueblo, cuya savia más sutil, preciosa e invisible

circula en las ideas filosóficas. (Marx, *Gaceta Renana*, nº195, 14 de julio de 1842, p. 115)

Hemos visto las raíces materiales, las condiciones históricas de posibilidad, tanto económicas como políticas y sociales, del «pensamiento» de Mao Tse-tung. Pasemos ahora a sus fundamentos ideológicos, cercanos y lejanos.

Lo que debe llamarse la filosofía de Mao, cuyos diversos escritos teóricos¹⁴ ofrecen una explicación dialéctica y monista de los fenómenos naturales y de los procesos de la vida social, se basa en dos conceptos: experiencia y contradicción. Expresan una triple herencia cuyos hilos corresponden a dos momentos de la evolución del pensamiento burgués y al desarrollo tradicional de las tesis del oportunismo invariante.

El pensamiento de Mao Tse-tung combina:

1) temas ideológicos heredados de la problemática de la revolución democrática burguesa clásica: la antropología (filosofía de la naturaleza humana) y correlativamente el principio democrático; el idealismo gnoseológico (teoría del conocimiento crudamente empirista, incluso kantiana); la ilustración (un renacimiento de la vieja apología del progresismo - y de las viejas invectivas contra el oscurantismo medieval y feudal, que la «revolución ideológica» pretende superar); y, por último,

¹⁴ Por ejemplo, Sobre la práctica, julio de 1937; Sobre la contradicción, agosto de 1937; Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo, 25 de febrero de 1957.

pero no por ello menos importante, el populismo interclasista inspirado en J.J. Rousseau¹⁵.

2) elementos teóricos tomados de la tradición del pragmatismo anglosajón (W. James y J. Dewey): la práctica, entendida como criterio de «verdad» y proceso de validación de la evidencia de la experiencia y de los datos de los sentidos, modifica la realidad sensible y la adapta a los desiderata de quienes la transforman¹⁶.

¹⁵ La analogía con el jacobinismo revolucionario de Robespierre es puramente engañosa: Robespierre nunca habría exaltado a ciertos reyes, príncipes y aristócratas patriotas, como hizo el difunto Lin-Piao (entonces «líder» de la «gran revolución cultural proletaria») en el punto 9 de su informe al IX Congreso del PCCh (1969), en el que afirmaba que el fundamento teórico sobre el que el partido guía su pensamiento es el marxismo-leninismo-pensamiento Mao Tse-tung.

¹⁶ Estas posiciones fueron llevadas hasta sus últimas consecuencias por Gramsci y los gramscianos («filosofía de la praxis»), cuyo humanismo panglossiano queda bien ilustrado por la siguiente cita: «Es en la relación entre el hombre y la naturaleza, en el proceso que modifica la naturaleza según las exigencias y necesidades de los hombres, donde la naturaleza misma encuentra su única “verdad” posible, una verdad que es también histórico-social, puesto que está condicionada por el proceso histórico-social de producción». (Mario Spinella, prefacio a *Marxismo y filosofía* de Karl Korsch). Significativa es la interpretación que Bertrand Russell hace de Marx (1943), en el cap. 27 del segundo volumen de su «Historia de la filosofía occidental» dedicado a Marx: «Su materialismo (...) difería notablemente del materialismo tradicional y estaba más cerca de lo que ahora se llama instrumentalismo... Que yo sepa, Marx fue el primer filósofo que criticó la noción de 'verdad' desde un punto de vista tan activista (...) Sus críticas no son muy fuertes...». Tras atribuir a Marx tal doctrina, que hace depender por completo la

Cabe señalar que esta herencia no hace más que traducir en teoría el retraso de la revolución democrático-burguesa en China, que tuvo lugar durante el período del imperialismo, y la evolución simultánea y paralela del pensamiento burgués euroamericano, dividido entre el subjetivismo del pequeño burgués consumidor y rentista, eliminado de la producción, cuyo sórdido individualismo sólo es igualado por su odio a todo lo histórico, y el pragmatismo agresivo de los dirigentes de los grandes grupos capitalistas, cuyo dinamismo expresa la expansión permanente de la burguesía en proceso de progreso, que tiende, bajo el acicate de la competencia y la tendencia a la baja de su tasa de ganancia, a ampliar constantemente la base de su acumulación.

3) Por último, los préstamos de la tradición oportunista, cuyo hilo conductor puede rastrearse desde Proudhon-Lassalle hasta el revisionismo completo de la doctrina emprendido por Stalin e impuesto por la dirección de la Internacional degenerada, de la que el maoísmo sigue proclamándose heredero legítimo¹⁷, pasando por Bernstein, Kautsky, etc...

realidad objetiva de su transformación por el hombre, Russell critica el antropocentrismo de Marx: «Sus perspectivas se limitan a este planeta y, en este planeta, al hombre (Ndt: ¡sic!). Desde Copérnico, es evidente que el hombre no tiene la importancia cósmica que solía arrogarse».

¹⁷ Sin embargo, no faltan «teóricos» del calibre de Kostas Mavrikis para escribir que: «gracias a Mao, ahora es posible ir más allá del “estalinismo”, aunque el propio Stalin se presentara de forma verdaderamente maoísta como un “leninista”, un líder revolucionario de la segunda fase del marxismo». Después de calificar el punto de vista de Trotsky de «hitlerotrotskyismo» y de afirmar que «como la Segunda Guerra Mundial ya había estallado, oponerse a la URSS dirigida por Stalin equivalía a

Recordatorio de algunos puntos generales del materialismo marxista

El monismo del materialismo dialéctico excluye definitivamente, sobre la base de los resultados de la investigación científica y de la ciencia del pensamiento (es decir, de la lógica y de la dialéctica), toda concesión a la metafísica idealista (y por tanto a la metahistoria), al subjetivismo, al agnosticismo, al empirismo grosero y al mecanicismo fatalista y apriorístico del «materialismo metafísico burgués», el agnosticismo, el empirismo burdo y el mecanicismo fatalista y apriorístico del «materialismo metafísico burgués»¹⁸, ya se trate de la filosofía subversiva de la Ilustración (Holbach,

ponerse del lado de la contrarrevolución», la misma persona caracteriza a Mao-Tsé-toung (representante de la «tercera fase del marxismo») en oposición a Stalin de la siguiente manera: «Stalin creía que para elaborar la línea política había que partir de los dirigentes y volver a los dirigentes. Mao hace hincapié en algo muy distinto: hay que partir de las masas y volver a las masas. En concreto, esto significa que el partido está bajo el control de las masas, y no al revés». Tan cierto es que «cuando Mao hizo balance de la dictadura del proletariado y sacó lecciones para un periodo de restauración capitalista», salvó la situación «desencadenando la gran Revolución Cultural proletaria para hacerle frente». Tendencias vagamente libertarias y más o menos espontaneístas (el mao-espontaneísmo es bien conocido, sobre todo en Francia), que no están en absoluto en contradicción con una proclamación de fidelidad - «crítica», es cierto- a Stalin, campeón de la «nueva democracia», de las «vías nacionales», de la «línea de masas» y del «marxismo no dogmático».

¹⁸ Plejánov escribió muy claramente en su *La concepción monista de la historia* (1895): «Todo movimiento es un proceso dialéctico, una viva contradicción, y, puesto que no hay ni un sólo fenómeno de la naturaleza que, al explicarlo, no

Helvétius, la Mettrie) o del materialismo degenerado de Buchner y Moleschott. Introduce así en la historia el determinismo científico experimental, el determinismo dialéctico¹⁹. Al hacerlo, puso de relieve la

tengamos que recurrir, en última instancia, al movimiento, hay que convenir con Hegel que había dicho que la dialéctica constituye el alma de todo conocimiento científico. (...) Hegel calificaba de metafísica, la concepción de los pensadores —no importa sean estos idealistas o materialistas—, que, incapaces de comprender el proceso de evolución de los fenómenos, por fuerza los conciben y los explican como petrificados, inconexos, incapaces de pasar del uno al otro». (cap. IV) «De este modo, el materialismo dialéctico, no sólo tiende —como lo atribuyen los adversarios— a persuadir al hombre del absurdo que es el sublevarse contra la necesidad económica, sino que también, y por primera vez, le señala como componérselas con ella. Queda eliminado, así, el inevitable carácter fatalista, característico del materialismo metafísico. (...) Empleamos el término de ‘materialismo dialéctico’ que es el único que puede dar una caracterización correcta de la filosofía de Mar.x Holbach y Helvecio fueron materialistas metafísicos. Combatían al idealismo metafísico. Su materialismo cedió el lugar al idealismo dialéctico, que, a su vez, fue vencido por el materialismo dialéctico. La expresión “materialismo económico” es extremadamente desacertada. Marx jamás se había calificado de materialista económico.» (cap. V).

¹⁹ En la [*Dialéctica de la naturaleza*](#), Engels aborda la relación entre causalidad (necesidad) y azar, su dialéctica, y el determinismo absoluto, pasado del materialismo metafísico francés en las ciencias, es decir, el fatalismo (equivalente al eterno consejo de Dios - de San Agustín y Calvino, al *Kismet* de los turcos, es decir, a la concepción teológica de la naturaleza). El determinismo científico marxista corresponde a la brillante definición de Claude Bernard (un materialista dialéctico sin saberlo) en su [*Introducción al estudio de la medicina experimental*](#) (1665), parte 2, cap. IV: «El fatalismo supone la manifestación necesaria de un fenómeno

independientemente de sus condiciones, mientras que el determinismo es la condición necesaria de un fenómeno, cuya manifestación no es forzada». En la parte 1, cap. 2 leemos además:

Gracias a la experiencia, podemos captar relaciones entre fenómenos que, aunque parciales y relativas, nos permitirán extender cada vez más nuestro poder sobre la naturaleza»; «el razonamiento experimental (...) tiene el mismo objetivo en todas las ciencias. El experimentador quiere llegar al determinismo, es decir, busca vincular los fenómenos naturales a sus condiciones de existencia, o dicho de otro modo, a sus causas futuras, mediante el razonamiento y la experiencia, y por este medio llega a la ley que le permite tomar el control del fenómeno. Toda la filosofía natural (es decir, la ciencia) se reduce a esto: conocer la ley de los fenómenos. Todo el problema de la experimentación se reduce a esto: predecir y dirigir los fenómenos.

En efecto, cuando el experimentador llega a conocer las condiciones de existencia de un fenómeno, se convierte, en cierto sentido, en su amo: puede prever su desarrollo y promover o impedir sus manifestaciones a voluntad. Sólo entonces puede decir que ha alcanzado su objetivo (...)

Por lo que respecta a la dialéctica libertad-necesidad, la solución de Claude Bernard es en realidad la misma que la de Hegel y Marx-Engels (véase la parte 2, cap. 1): «Sólo podemos dominar los fenómenos si nos sometemos a las leyes que los rigen» (la libertad como necesidad reconocida).

Son estas concepciones fundamentales de la ciencia experimental (en la medida en que se oponen al empirismo) las que el materialismo dialéctico aplica a la propia historia: en esto radica la esencia de la teoría marxista de la lucha de clases, que no sólo reconoce la existencia de la lucha de clases, sino que también reconoce sus condiciones y leyes objetivas, y sobre la base de este conocimiento elabora un

dependencia histórica de las condiciones y relaciones objetivas de producción. Demuestra que el advenimiento de nuevas relaciones sociales resulta de la rebelión de las fuerzas productivas que se han desarrollado dentro de un modo de producción dado contra las relaciones sociales que surgieron en el momento de su constitución y que se habían vuelto demasiado estrechas para ellas. Esta visión está tan alejada del voluntarismo y del idealismo como del estrecho gradualismo positivista. Es ajena a todo apriorismo ideológico y, por tanto, a toda pretensión de deducir datos reales a partir de sistemas intelectuales, o de prescindir de un método correcto de observación y coordinación de datos objetivos. Es, como dice Engels en la *Dialéctica de la naturaleza*²⁰ «una forma del pensamiento teórico basada en

plan de intervención práctica, de «praxis subversiva» (*umwaizende Praxis*), es decir, de «actividad revolucionaria» (*revolutionäre Praxis*). Es precisamente en este aspecto en el que la teoría científica de la lucha de clases difiere y se opone a la observación empírica de la existencia de clases y conflictos de clase.

²⁰ Lejos de contradecir el carácter experimental de la doctrina científica marxista, ésta es una condición necesaria de la misma. Esto es precisamente lo que demuestra Claude Bernard, a quien ciertos «filósofos marxistas» (sobre todo italianos) invocan descaradamente para refutar supuestas «deformaciones hegeliano-engelsianas del pensamiento de Marx». Para ilustrarlo, nos limitaremos a algunos pasajes de la *Introducción al estudio de la medicina experimental*:

«El método experimental no hace más que emitir un juicio sobre los hechos que nos rodean, con la ayuda de un criterio que en sí mismo no es más que otro hecho dispuesto de tal manera que controla el juicio y proporciona la experiencia» (parte 1, cap. 1).

el conocimiento de la historia del pensamiento y de sus conquistas» y que por eso mismo «nos sirve de criterio para contrastar la teorías por ellas [las ciencias teóricas] formuladas».

«Una idea anticipada o hipótesis es, pues, el punto de partida necesario de todo razonamiento experimental. Sin ella, sería imposible llevar a cabo ninguna investigación ni aprender nada: sólo podríamos amontonar observaciones estériles. Si experimentáramos sin ideas preconcebidas, nos lanzaríamos a la aventura: pero, por el contrario (...), si observáramos con ideas preconcebidas, haríamos malas observaciones y nos expondríamos a tomar las concepciones de nuestra mente por la realidad ... Las ideas experimentales no son innatas. No surgen espontáneamente; necesitan una ocasión o un estímulo externo (...) pueden surgir bien de un hecho observado por casualidad, bien a raíz de un intento experimental, bien como corolario de una teoría aceptada. No son arbitrarias ni puramente imaginarias: deben tener siempre un punto de apoyo en la realidad observada, es decir, en la naturaleza (...), en una palabra, estar siempre fundada en una observación previa. Otra condición esencial de la hipótesis es que sea lo más probable posible y que sea verificable experimentalmente (...) El método experimental no dará ideas nuevas y fecundas a quien no las tenga; sólo servirá para orientar las ideas de quien las tenga y desarrollarlas para obtener los mejores resultados posibles. La idea es la semilla: el método es la tierra que le proporciona las condiciones para desarrollarse, florecer y dar el mejor fruto de su naturaleza. Pero al igual que en la tierra sólo crece lo que se siembra, en el método experimental sólo se desarrollan las ideas que se someten a él. El método en sí mismo no da origen a nada, y es un error por parte de ciertos filósofos haber dado demasiado poder al método a este respecto» (parte 1, cap. 2).

En efecto, en la teoría del conocimiento en general (gnoseología) y en la metodología científica, «la dialéctica (...) es la forma de pensamiento más importante para la ciencia natural actual, porque es la única que ofrece las analogías y, por tanto, los métodos necesarios para comprender los procesos de desarrollo que se producen en la naturaleza, las conexiones generales, los pasajes de un dominio a otro».

El materialismo dialéctico es, pues, una visión realista (materialismo) y dinámica (dialéctica) tanto del proceso de conocimiento²¹ como de los acontecimientos objetivos en los que se centra.

²¹ Es bueno recordar lo que escribió F. Lassalle (de quien Engels dijo que era un hegeliano de la vieja escuela, por oposición al diletante Proudhon) en su *Sistema de derechos adquiridos*, en un pasaje citado por Plejánov en su *La concepción monista de la historia*:

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

El paralelismo no sólo con las citas anteriores de Claude Bernard, sino con la polémica marxista contra el «empirismo privado de pensamiento» es evidente. Sin embargo, Hegel encuentra su límite infranqueable cuando afirma que la naturaleza y la historia son la realización (objetivación) de la idea en sus determinaciones necesarias (siendo su idealismo absoluto y objetivo) y, por tanto, que las leyes naturales e históricas, aun verificadas por la experiencia, pueden

«La dialéctica no es, empero, más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento» (*Anti-Dübring*), leyes que «se abstraen, por tanto, de la historia de la naturaleza y de la historia de la sociedad humana» (*Dialéctica de la naturaleza*). El *Anti-Dübring* subraya que al caracterizar un proceso como «la negación de la negación» y en general como un proceso dialéctico, el marxismo no pretende demostrar al mismo tiempo «que con eso pueda probarse que el proceso es históricamente necesario»; Plejánov señala en *La concepción monista de la historia* que en los dieciocho volúmenes de Hegel, la «triada» no aparece ni una sola vez como argumento, y que basta con adentrarse un poco en su sistema para darse cuenta de que en modo alguno podría desempeñar este papel. Sólo después de haber demostrado -desde el punto de vista histórico- el desarrollo objetivo de un proceso, el marxismo lo caracteriza además como obedeciendo a una ley dialéctica específica. El aspecto obsoleto de la doctrina hegeliana consiste en esto: las leyes (de la dialéctica) no se extraen de la naturaleza y de la historia, sino que se les imponen desde arriba como ley del pensamiento²². La llamada dialéctica objetiva que domina en toda la

deducirse por un proceso puramente lógico y superponerse a los datos experimentales. Para no caer en el subjetivismo a lo Fichte (y en el límite en el solipsismo), el monismo idealista hegeliano cae en una tendencia característica al dualismo, o incluso al platonismo (es decir, los acontecimientos reales, relativos, concebidos como «copias de prototipos absolutos» o, como dice Marx, los frutos reales como determinaciones profanas del Fruto verdadero, del concepto Fruto).

²² En el libro III de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, escribe Lenin en los *Cuadernos filosóficos*, hay «un pasaje muy interesante (...) en el que Hegel refuta a Kant en el

plano de la teoría del conocimiento (éste es el pasaje que Engels probablemente tenía en mente en el *Feuerbach* cuando escribió que el punto esencial contra Kant ya había sido dicho por Hegel, en la medida en que esto es posible desde el punto de vista idealista), revelando la duplicidad de Kant, su inconsistencia, sus vacilaciones, por así decirlo, entre el empirismo (= materialismo) y el idealismo; Hegel conduce toda su argumentación entera y exclusivamente desde el punto de vista de un idealismo más consecuente». La argumentación de Hegel termina de la siguiente manera: "El pensamiento abstracto no debe ser considerado, por tanto, como un simple dejar de lado la materia sensible (...). Más bien consiste en reducir esta materia, como mero fenómeno, a lo esencial que se manifiesta sólo en su concepto."

Lenin comenta: «En el fondo, Hegel tiene toda la razón contra Kant. El pensamiento que se eleva de lo concreto a lo abstracto no se aleja -si es verdadero (y Kant como todos los filósofos habla de pensamiento verdadero)- de la verdad, sino que se acerca a ella. Las abstracciones de la materia, de la ley natural, la abstracción del valor, etc ... en una palabra todas las abstracciones científicas (justas, serias, no arbitrarias) reflejan la naturaleza más profundamente, más exactamente, más completamente".

Plejánov, polemizando contra el neokantianismo bernsteiniano ([Lc «cant» contre Kant](#), 1901 [Ndt: *cant* vendría a ser un juego de palabras que equivale a hipocresía]) se refiere al párrafo de la *Enciclopedia* [Ndt: entendemos que se refiere a la de Hegel]: "El pensamiento, como actividad del entendimiento, consiste en determinaciones rígidas que se excluyen unas a otras. Estas limitaciones de lo abstracto le parecen dotadas de una existencia sólida».

Leemos, a continuación, un suplemento al mismo párrafo:

Debemos dar al pensamiento del entendimiento lo que le corresponde y, al mismo tiempo, reconocer su mérito, que consiste en que, sin el pensamiento del entendimiento, sería imposible llegar a nada sólido y determinado, tanto en la teoría como en la práctica. El conocimiento

naturaleza, y la llamada dialéctica subjetiva, el pensamiento dialéctico, no es más que el «reflejo del movimiento a través de contradicciones que se manifiesta en toda la naturaleza, contradicciones que, en su pugna constante en lo que acaba siempre desapareciendo lo uno en lo otro que lo contradice o elevándose ambos términos a una forma superior, son precisamente las que condicionan la vida de la naturaleza» (*Dialéctica de la naturaleza*).

comienza cuando se toman los objetos existentes en su diferencia determinante. Así, por ejemplo, en el estudio de la naturaleza, distinguimos entre sustancias, fuerzas, especies determinadas, etc., que se fijan en su aislamiento mutuo. El éxito posterior de la ciencia consiste en el paso del punto de vista del entendimiento al de la razón, que estudia cada uno de estos fenómenos, que el entendimiento había fijado como separados por un abismo de todos los demás, en el proceso de su transición a otro fenómeno, en el proceso de su aparición y destrucción.

Y he aquí el comentario de Plejánov:

Cualquiera que pueda, detrás de las palabras, ver los conceptos a los que se refieren, sin dejarse intimidar por el curioso vocabulario de Hegel, estará de acuerdo en que el camino que él señala a la investigación es precisamente el que ha seguido la ciencia de nuestro tiempo (las ciencias naturales, por ejemplo) para alcanzar sus más brillantes descubrimientos teóricos.

De modo que Hegel sabía muy bien que «el método de ir de lo abstracto a lo concreto» es «el modo en que el pensamiento se apropia de lo concreto.» Pero para el idealista absoluto que era Hegel, no se trata sólo de «la manera en que el pensamiento se apropia de lo concreto», sino de la génesis misma de lo real como resultado del pensamiento que, «partiendo de sí mismo, resume y profundiza en sí mismo», es decir, del «proceso de formación de lo concreto mismo».

Contra el maoísmo I: Contra la teoría maoísta

El proceso real no se puede, pues, deducir de leyes dialécticas, pero sin los métodos del pensamiento dialéctico, es decir, utilizando categorías rígidas y estáticas y oposiciones formales, es imposible captar adecuadamente cualquier proceso o acontecimiento concreto, formarse una representación exacta de él reconstruyendo la secuencia dinámica de sus determinaciones, situándolo así en una totalidad fuera de todo sistema cerrado: La «abstracción razonable» de la que habla Marx en la [*Introducción a la Crítica de la Economía Política*](#) es un proceso típicamente dialéctico, pero que invierte la concepción hegeliana. Según este texto, «el método científicamente correcto» es aquel que parte de ciertas abstracciones como «el trabajo, la división del trabajo, la necesidad, el valor de cambio» y termina con «el Estado, el intercambio entre naciones y el mercado mundial», por ejemplo, es decir, que va de lo simple a lo concreto. “Pero ya no tendría ante los ojos una masa caótica, sino un todo rico en determinaciones y relaciones complejas”.

Marx precisa [en la [*Contribución a la Crítica de la Economía Política*](#)]:

Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. He aquí por qué Hegel cayó

en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual.²³ (...) Este ejemplo del trabajo muestra de una manera muy clara cómo incluso las categorías más abstractas, a pesar de su validez —precisamente debida a su naturaleza abstracta— para todas las épocas, son no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y poseen plena validez sólo para estas condiciones y dentro de sus límites.

«El proceso del pensamiento abstracto de lo simple a lo complejo» puede o no «corresponder al proceso histórico real» (Marx dice: depende; puede en un sentido y puede no en otro).

De modo que, aunque la categoría más simple haya podido existir históricamente antes que la más concreta, en su pleno desarrollo intensivo y extensivo ella puede pertenecer sólo a una forma social compleja, mientras que la categoría más concreta se hallaba plenamente desarrollada en una forma social menos desarrollada.²⁴

²³ En la *Dialéctica de la naturaleza*, Engels escribe: «la teoría de Darwin como la demostración práctica de la exposición hegeliana de la conexión interna entre necesidad y casualidad».

²⁴ Introducción al *Anti-Dübring*: «el actual materialismo ... es ... sencillamente dialéctico, y no necesita filosofía alguna que esté por encima de las demás ciencias.

Incluso aquí, la pretensión de deducir las determinaciones reales del método dialéctico equivale a una interpretación idealista de la propia dialéctica. Pero hay que subrayar que la dialéctica es una regla de pensamiento que corresponde a una realidad objetiva, y no «un mero instrumento de demostración» (*Anti-Dühring*) o, peor aún, una forma escolástica de exponer fenómenos cuya secuencia sería evidente por sí misma o al menos podría formularse de otro modo. Además, sin la dialéctica concreto-abstracto, subjetiva y objetiva, Marx no habría podido esbozar su investigación experimental. Si los fenómenos no pueden descubrirse en las leyes de la dialéctica, estas leyes sirven para captarlos en su movimiento y sus relaciones recíprocas: sin saberlo, fue el pensamiento dialéctico de Darwin el que le permitió escapar de la concepción metafísica de las especies fijas e

Desde el momento en que se presenta a cada ciencia la exigencia de ponerse en claro acerca de su posición en la conexión total de las cosas y del conocimiento de las cosas, se hace precisamente superflua toda ciencia de la conexión total. De toda la anterior filosofía no subsiste al final con independencia más que la doctrina del pensamiento y de sus leyes, la lógica formal y la dialéctica. Todo lo demás queda absorbido por la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia.».

Dialéctica de la naturaleza: «Sólo cuando la ciencia de la naturaleza y de la historia haya asimilado la dialéctica, todo el bric-a-brac filosófico -con excepción de la teoría pura del pensamiento- se volverá superfluo y se perderá en la ciencia positiva».

En 1845, Marx y Engels ya hablaban de «ciencia real y positiva»: la superación de la filosofía como suma del saber o como rama autónoma del saber no es, pues, fruto del «cientificismo positivista» de Engels, como sostienen hoy muchos marxólogos (siguiendo los pasos de los primeros revisionistas neokantianos y neoidealistas).

inmutables, buscar o al menos reconocer los datos proporcionados exclusivamente por la observación y la experimentación que confirmaban la hipótesis inicial (evidentemente también dialéctica) de una evolución de las especies.²⁵

Materialismo dialéctico: ciencia, no filosofía

En el *Anti-Dübring*, Engels señala que: «[l]a lógica formal es ante todo método para el hallazgo de nuevos resultados, para progresar de lo conocido a lo desconocido, y eso mismo es la dialéctica, aunque en sentido más eminente, pues rompe el estrecho horizonte de la lógica formal y contiene el germen de una concepción del mundo más amplia».

En *Ludwig Feuerbach*, precisa: «Pero esta interpretación pone fin a la filosofía en el campo de la historia, exactamente lo mismo que la concepción dialéctica de la naturaleza hace la filosofía de la naturaleza tan innecesaria como imposible. Ahora, ya no se trata de sacar de la cabeza las concatenaciones de las cosas, sino de descubrirlas en los mismos hechos. A

²⁵ En el antiguo prefacio al *Anti-Dübring* sobre la dialéctica, Engels escribió: «Todos estamos de acuerdo en que en todo el campo de la ciencia, tanto en la naturaleza como en la historia, el punto de partida deben ser los hechos dados, es decir, en la ciencia de la naturaleza las diversas formas reales y formas de movimiento de la materia, que, por consiguiente, en la ciencia teórica de la naturaleza, las secuencias no deben introducirse en los hechos por construcción, sino descubrirse partiendo de ellos, y que, una vez descubiertas, deben ser atestiguadas por la experiencia, en la medida en que esto sea posible». Vemos aquí cuán fundada es la costumbre de oponer ... Claude Bernard a Engels como el «método experimental» a la «quimera» hegeliana.

la filosofía desahuciada de la naturaleza y de la historia no le queda más refugio que el reino del pensamiento puro, en lo que aún queda en pie de él: la teoría de las leyes del mismo proceso de pensar, la lógica y la dialéctica.».

Esta última afirmación es fundamental. Se encuentra en los mismos términos en la introducción al *Anti-Dubring* y en la *Dialéctica de la naturaleza*. Evidentemente deriva de un pasaje de la primera parte de la [*Ideología Alemana*](#) (1845-46) donde también encontramos el germen de la definición del papel de la abstracción que vimos más arriba y que Marx daría diez años más tarde:

Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraídos de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Sólo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, receta o patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas.²⁶

²⁶ Naturalmente, los neokantianos no están de acuerdo, al igual que los revisionistas que se inspiran en el neokantianismo (desde Bernstein y C. Schmidt hasta los «austromarxistas» y los modernos partidarios de un matrimonio entre marxismo y neocrítica). Además, incluso Mao cayó en la forma más banal de kantianismo sin

darse cuenta, al igual que los empirocíticos «marxizantes» castigados por Lenin. En realidad, Marx superó a Kant superando a Hegel, precisamente porque el propio Hegel superó la gnoseología típica del kantianismo (y del neokantianismo, como señala Engels). En efecto, como escribió Lenin en los *Cuadernos filosóficos*, «el idealismo inteligente está más cerca del materialismo inteligente que el materialismo estúpido. Idealismo dialéctico en lugar de inteligente; metafísico, no desarrollado, muerto, rígido en lugar de estúpido».

Cuando un idealista critica los cimientos del idealismo de otro idealista, el materialismo siempre sale ganando con ello (Cf. Aristóteles versus Platón, etc., Hegel versus Kant, etc.).

Comentando el prefacio a la segunda edición de la *Ciencia de la Lógica*, en relación con las observaciones allí dirigidas contra la «filosofía crítica» (es decir, contra el criticismo kantiano), Lenin señala:

En mi opinión, la esencia del argumento es: 1) en Kant, la cognición separa (divide) la naturaleza y el hombre; en realidad, los une; 2) en Kant, la “ABSTRACCIÓN VACÍA” de la cosa en sí [aparece] en vez del *Gang, Bewebung* vivo, cada vez más profundo, de nuestro conocimiento de las cosas. (...) pero Hegel exige abstracciones que correspondan a *der Sache*: “el concepto objetivo de las cosas constituye su esencia misma”, que — hablando en sentido materialista— corresponde a la profundización real de nuestro conocimiento del mundo. Lo que Hegel exige es una lógica cuyas formas sean *gehaltvolle Formen*, formas de contenido vivo, real, inseparablemente unidas al contenido.

En *Introducción: concepto general de la lógica*, Lenin señala, refiriéndose también a *El Capital* de Marx: «Bella fórmula: ¡¡“No sólo un universal abstracto, sino un universal que abarca en sí la riqueza de lo particular, de lo individual, de lo singular” (¡toda la riqueza de lo particular y lo singular!)», subraya la otra frase hegeliana: «Así, el valor de la lógica sólo recibe de bida apreciación cuando es el

resultado de la experiencia de las ciencias», señalando cuáles son, según Hegel, los resultados de la filosofía de Kant: «que la razón no puede conocer ningún contenido válido, y que, en lo tocante a la verdad absoluta, hay que remitirse a la fe.»

De paso, Lenin hace algunas otras anotaciones importantes al Libro I de la *Ciencia de la Lógica*: «El idealismo de Kant y Fichte ... permanece en el dualismo [[noclaro]] del ser existente y del ser para sí».

En sus comentarios al Libro III, leemos también: «El carácter finito, transitorio, relativo, condicionado del conocimiento humano (...) fue concebido por Kant como subjetivismo y no como dialéctica de la idea (= de la naturaleza misma) ya que separó el conocimiento del objeto». Además, y esto es muy importante si consideramos el aspecto crítico, fenomenista, del pragmatismo (incluido el de Mao), Lenin escribe que sin duda alguna:

en Hegel la práctica sirve como un eslabón en el análisis del proceso del conocimiento, y por cierto que como transición hacia la verdad objetiva (“absoluta”, según Hegel). Por consiguiente, Marx se sitúa claramente al lado de Hegel cuando introduce el criterio de la práctica en la teoría del conocimiento: véase las Tesis sobre Feuerbach: La conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea.

Sin embargo, esta afirmación no permite ninguna interpretación instrumentalista, incluso para Hegel:

«el mundo objetivo sigue su propio camino», y como la praxis del hombre se enfrenta a este mundo objetivo, encuentra «obstáculos» para alcanzar sus metas; incluso se topa con «imposibilidades» ... El bien, lo correcto, los deseos piadosos siguen siendo un deber subjetivo ... Sarcasmo sobre «los espacios puros del pensamiento transparente» (...) contrastados con «la oscuridad de la realidad objetiva» (...) El conocimiento «encuentra frente a sí el ser verdadero como una realidad que existe

En la advertencia final a la segunda edición alemana de *El Capital* (24-1-1873), Marx escribió en un conocido pasaje que no nos aventuraremos a parafrasear:

Ciertamente, el procedimiento de exposición debe diferenciarse, por la forma, del de investigación. La investigación debe captar con todo detalle el material, analizar sus diversas formas de desarrollo y descubrir la ligazón interna de éstas. Sólo una vez cumplida esta tarea, se puede exponer adecuadamente el movimiento real. Si se acierta a reflejar con ello idealmente la vida del material investigado, puede parecer que lo que se expone es una construcción apriorística.

Mi método dialéctico no sólo es en su base distinto del método de Hegel, sino que es directamente su reverso. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el *demiurgo* de lo real, y lo real su simple apariencia. Para mí, por el contrario, lo ideal no es más que lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre. (...) La mistificación sufrida por la dialéctica en las manos de Hegel, no quita nada al hecho de que él haya sido el primero en exponer, en toda su amplitud y con toda conciencia, las formas generales de su

independientemente de la opinión subjetiva (esto es puro materialismo). La voluntad del hombre, su praxis, es en sí misma un obstáculo para la realización de su meta ... porque se separa del conocimiento y no considera la realidad exterior como verdadero ser (como realidad objetiva). La unificación del conocimiento con la praxis es necesaria (...) El resultado de la actividad es la verificación del conocimiento subjetivo y el criterio de la objetividad realmente existente.

movimiento. En Hegel la dialéctica anda cabeza abajo. Es preciso ponerla sobre sus pies para descubrir el grano racional encubierto bajo la corteza mística.

En su forma mistificada, la dialéctica se puso de moda en Alemania porque parecía glorificar lo existente. Su aspecto racional es un escándalo y una abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la concepción positiva de lo existente incluye la concepción de su negación, de su aniquilamiento necesario; porque, concibiendo cada forma llegada a ser en el fluir del movimiento, enfoca también su aspecto transitorio; no se deja imponer por nada; es esencialmente crítica y revolucionaria.

La concepción materialista dialéctica del mundo permite, pues, interpretar los datos experimentales en sus relaciones recíprocas²⁷ y llegar así a una imagen en movimiento de los fenómenos estudiados que reproduzca

²⁷ Cf. la respuesta de Althusser a John Lewis en *Marxism Today* (octubre-noviembre de 1972), la revista de los estalinistas ingleses publicada en volumen por Maspéro. La coherencia de la crítica de Althusser a Stalin puede juzgarse a partir de la siguiente cita:

Stalin no puede (...) ser reducido a la desviación a la que unimos su nombre (...). Tuvo otros méritos ante la historia: comprendió que era necesario renunciar al milagro inminente de la 'revolución mundial' y, por tanto, emprender la 'construcción del socialismo' en un solo país, y sacó las consecuencias (...) Este es también el camino que ha seguido nuestra historia.

Sí, sólo que las consecuencias en cuestión son ... ¡la contrarrevolución por la que ha pasado la historia reciente y que hipoteca el futuro del proletariado mundial!

su dinámica objetiva con la máxima fidelidad y certeza. El conocimiento de esta última es una condición indispensable no sólo para predecir el resultado de los procesos, sino también para intervenir en su dinámica, es decir, utilizarla y modificarla, desde el momento en que este conocimiento se convierte en patrimonio de un movimiento material real y se transforma así también en una fuerza material.

Esta caracterización no es completa, pero indica, no obstante, la configuración real del materialismo dialéctico tal como fue entendido por quienes dieron formulaciones clásicas del mismo, y tal como fue restaurado en particular por Lenin. Nos esforzaremos ahora por demostrar que:

1) de la teoría, del monismo materialista, que aprehende en una sola visión sintética y determinista el devenir de la sociedad humana basada en el factor económico, y el desarrollo de los procesos naturales, el pensamiento de Mao Tse-Tung se convierte en una metafísica vulgar, en una filosofía llanamente evolucionista de las esencias antinómicas en la que la resolución de las famosas «contradicciones», abstracción vacía al menos tan elusiva como la cosa-en-sí kantiana, se deja al arbitrio de la todopoderosa y significativa «voluntad humana».

2) todo lo que queda de la gnoseología, de la teoría materialista y dialéctica del conocimiento, es una concepción idealista confusa, una mala versión de un kantianismo aguado, mezcla de empirismo privado de pensamiento y de racionalismo positivista pedante, donde la incompreensión de la teoría marxista de la praxis conduce al pragmatismo pequeñoburgués anglosajón.

3) de los principios y tácticas, de la absoluta necesidad de que el proletariado se constituya en partido distinto y autónomo, del ejercicio de la dictadura y del uso del terror y la violencia revolucionaria, de la

intervención despótica en la economía, todo lo que queda es un democratismo vulgar basado en el interclasismo, es decir, en la colaboración de clases en la que el proletariado se ve - temporalmente - subordinado a la dominación política de su burguesía nacional, de hecho esclavizado a los fines de la acumulación capitalista clásica primitiva.

En cuanto al Programa ... éste es aplazado hasta el final de los tiempos, si es que llega a existir, siendo la clase obrera invitada, según la perspectiva neomichevique de la revolución por etapas, a las fiestas productivistas de la acumulación industrial donde el desarrollo de la economía de mercado y del Estado nacional popular se presentan como las condiciones previas obligatorias ... ¡para la construcción del socialismo!

4) finalmente, es una serie de recetas, donde el concepto se define por su función instrumental, y no como la imagen intelectual abstracta de los diferentes momentos de un proceso real considerado en la unidad de su desarrollo, lo que degenera el método, la Dialéctica.

«El problema fundamental de toda filosofía»

En su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Engels define la antinomia entre materialismo e idealismo como el secreto de la historia de la filosofía entendida como un proceso crítico de autoconocimiento, que cuestiona sus fuentes y, en particular, los datos inmediatos de todo «conocimiento»:

El gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser. (...) El problema de la relación entre el pensar y el ser, problema que, por lo demás, tuvo también gran importancia en la escolástica de la Edad

Media; el problema de saber qué es lo primario, si el espíritu o la naturaleza, este problema revestía, frente a la Iglesia, la forma agudizada siguiente: ¿el mundo fue creado por Dios, o existe desde toda una eternidad?

Los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diesen a esta pregunta. Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y por tanto admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma (y en muchos filósofos, por ejemplo en Hegel, la génesis es bastante más embrollada e imposible que en la religión cristiana), formaban en el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del materialismo.

(...) Pero el problema de la relación entre el pensar y el ser encierra, además, otro aspecto, a saber: ¿qué relación guardan nuestros pensamientos acerca del mundo que nos rodea con este mismo mundo? ¿Es nuestro pensamiento capaz de conocer el mundo real; podemos nosotros, en nuestras ideas y conceptos acerca del mundo real, formarnos una imagen refleja exacta de la realidad? En el lenguaje filosófico, esta pregunta se conoce con el nombre de problema de la identidad entre el pensar y el ser y es contestada afirmativamente por la gran mayoría de los filósofos. En Hegel, por ejemplo, la contestación afirmativa cae de su propio peso, pues, según esta filosofía, lo que el hombre conoce del mundo real es precisamente el contenido discursivo de éste, aquello que hace del mundo una realización gradual de la idea absoluta, la cual ha existido en alguna parte desde toda una eternidad, independientemente del

mundo y antes de él; y fácil es comprender que el pensamiento pueda conocer un contenido que es ya, de antemano, un contenido discursivo. Asimismo se comprende, sin necesidad de más explicaciones que lo que aquí se trata de demostrar, se contiene ya tácitamente en la premisa.

Pero, al lado de éstos, hay otra serie de filósofos que niegan la posibilidad de conocer el mundo, o por lo menos de conocerlo de un modo completo. Entre ellos tenemos, de los modernos, a Hume y a Kant, que han desempeñado un papel considerable en el desarrollo de la filosofía. Los argumentos decisivos en refutación de este punto de vista han sido aportados ya por Hegel, en la medida en que podía hacerse desde una posición idealista²⁸ ... La refutación más contundente de estas extravagancias, como de todas las demás extravagancias filosóficas, es la práctica, o sea, el experimento y la industria. Si podemos demostrar la exactitud de nuestro modo de concebir un proceso natural reproduciéndolo nosotros mismos, creándolo como resultado de sus mismas condiciones, y si, además, lo ponemos al servicio de nuestros propios fines, damos al traste con la «cosa en sí» inaprensible de Kant.

En el prefacio a la edición inglesa (1892) de [Del socialismo utópico al socialismo científico](#), Engels continúa:

²⁸ Los hombres tienen una historia porque tienen que producir sus vidas, y tienen que hacerlo precisamente de una manera determinada: esto se debe a su organización física; lo mismo ocurre con su conciencia. (Nota de Marx)

Nuestro agnóstico reconoce también que todos nuestros conocimientos descansan en las comunicaciones que recibimos por medio de nuestros sentidos. Pero, ¿cómo sabemos —añade— si nuestros sentidos nos transmiten realmente una imagen exacta de los objetos que percibimos a través de ellos? Y a continuación nos dice que cuando habla de las cosas o de sus propiedades, no se refiere, en realidad, a estas cosas ni a sus propiedades, acerca de las cuales no puede saber nada de cierto, sino solamente a las impresiones que dejan en sus sentidos. Es, ciertamente, un modo de concebir que parece difícil rebatir por vía de simple argumentación. Pero los hombres, antes de argumentar, habían actuado.

Am Anfang war die Tat («Al principio fue la acción» (Goethe)). Y la acción humana había resuelto la dificultad mucho antes de que las cavilaciones humanas la inventasen. *The proof of the pudding is in the eating*. Desde el momento en que aplicamos estas cosas, con arreglo a las cualidades que percibimos en ellas, a nuestro propio uso, sometemos las percepciones de nuestros sentidos a una prueba infalible en cuanto a su exactitud o falsedad. Si estas percepciones fuesen falsas, lo sería también nuestro juicio acerca de la posibilidad de emplear la cosa de que se trata, y nuestro intento de emplearla tendría que fracasar forzosamente. Pero si conseguimos el fin perseguido, si encontramos que la cosa corresponde a la idea que nos formábamos de ella, que nos da lo que de ella esperábamos al emplearla, tendremos la prueba positiva de que, dentro de estos límites, nuestras percepciones acerca de esta cosa y de sus propiedades coinciden con la realidad existente fuera de nosotros. En cambio, si nos encontramos con que hemos dado un golpe en falso, no

tardamos generalmente mucho tiempo en descubrir las causas de nuestro error; llegamos a la conclusión de que la percepción en que se basaba nuestra acción era incompleta y superficial, o se hallaba enlazada con los resultados de otras percepciones de un modo no justificado por la realidad de las cosas; es decir, habíamos realizado lo que denominamos un razonamiento defectuoso. Mientras adiestremos y empleemos bien nuestros sentidos y ajustemos nuestro modo de proceder a los límites que trazan las observaciones bien hechas y bien utilizadas, veremos que los resultados de nuestros actos suministran la prueba de la conformidad de nuestras percepciones con la naturaleza objetiva de las cosas percibidas. Ni en un solo caso, según la experiencia que poseemos hasta hoy, nos hemos visto obligados a llegar a la conclusión de que las percepciones sensoriales científicamente controladas originan en nuestro cerebro ideas del mundo exterior que difieren por su naturaleza de la realidad, o de que entre el mundo exterior y las percepciones que nuestros sentidos nos transmiten de él media una incompatibilidad innata.

Pero, al llegar aquí, se presenta el agnóstico neokantiano y nos dice: Sí, podremos tal vez percibir exactamente las propiedades de una cosa, pero nunca aprehender la cosa en sí por medio de ningún proceso sensorial o discursivo. Esta «cosa en sí» cae más allá de nuestras posibilidades de conocimiento. A esto, ya hace mucho tiempo, que ha contestado Hegel: desde el momento en que conocemos todas las propiedades de una cosa, conocemos también la cosa misma; sólo queda en pie el hecho de que esta cosa existe fuera de nosotros, y en cuanto nuestros sentidos nos suministraron este hecho, hemos aprehendido hasta el último residuo de la cosa en sí, la

famosa e incognoscible Ding an sich de Kant. Hoy, sólo podemos añadir a eso que, en tiempos de Kant, el conocimiento que se tenía de las cosas naturales era lo bastante fragmentario para poder sospechar detrás de cada una de ellas una misteriosa «cosa en sí». Pero, de entonces acá, estas cosas inaprehensibles han sido aprehendidas, analizadas y, más todavía, reproducidas una tras otra por los gigantescos progresos de la ciencia. Y, desde el momento en que podemos producir una cosa, no hay razón ninguna para considerarla incognoscible.

Tendremos ocasión de volver sobre el agnosticismo de Hume o de Kant. Tomemos ahora un ejemplo: definir el origen, la génesis y el sentido global de las múltiples formas de ideología (arte, derecho, religión), es decir, de los sistemas de representación a través de los cuales los hombres toman mayor o menor conciencia, según los casos, de sus condiciones de existencia, tanto naturales como sociales. Existen dos posibilidades: podemos contemplar estas formas desde un punto de vista idealista: en primer lugar, el idealismo religioso, en el que toda la producción intelectual manifiesta la capacidad cuasi divina de la humanidad para comprender el sentido de la creación y celebrar las perfecciones celestiales: en segundo lugar, el idealismo especulativo burgués, que, en nombre del Principio Antropológico, relaciona las producciones ideológicas con una naturaleza humana invariable dentro de una historia sin profundidad y similar más allá de las fronteras nacionales, a pesar de la diversidad de costumbres y tradiciones; el idealismo histórico, y para remontarnos en esta orientación, el idealismo hegeliano, que postula el desarrollo necesario de las formas culturales como condición para el advenimiento gradual de una «idea» fantasmal que las

preexistiría, dándoles sentido y realidad al final del largo recorrido de su actualización en el tiempo; por último, el idealismo estructuralista, positivista y anhistórico, cara última de esta tradición desecada, que percibe el desarrollo social como el efecto de un juego puramente formal de estructuras del que quedan excluidos el curso real de la vida y la lucha de clases.

Por otra parte, si examinamos estas mismas ideologías ya no en el caleidoscopio del idealismo, sino desde la perspectiva del materialismo de Marx, diremos que:

en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.

Este breve extracto del [prefacio de la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*](#) sienta las bases de la doctrina materialista dialéctica de las concepciones idealistas sobre el origen y la génesis de la ideología. Para el materialismo dialéctico-histórico, las ideologías (el arte, el derecho, las religiones, en suma, las múltiples formas de la «conciencia» humana) no son productos de la actividad «libre» de la razón o del espíritu puro liberado

de las contingencias materiales (versión del idealismo burgués); tampoco son las determinaciones de una Idea anterior al Yo empírico individual y colectivo (para Hegel, la idea no es el pensamiento de Pedro o Pablo, ni el producto del pensamiento asociado de varios Pedro o Pablo, sino la realidad en su devenir, lo que legitima el término «idealismo objetivo» utilizado para designarla). Para comprender las ideologías no basta con considerarlas como totalidades intelectuales abstractas que contienen en sí mismas el principio de su existencia; tampoco basta con restituirlas dentro de la sucesión de estas secuencias ideales que constituyen las instancias ideológicas del «todo social», según las reglas definidas por cierta orientación «marxista» actualmente en boga en los círculos «cultivados» de las organizaciones oportunistas (cf.: los estructuralistas del PCF)²⁹. Por el contrario, es

²⁹ Conceptos ya expresados por Marx en *Sobre la cuestión judía* de 1843:

El judío se ha emancipado a la manera judía, no sólo haciéndose dueño del mercado financiero, sino porque, gracias a él y a través de él, el dinero se ha convertido en una potencia mundial, y el espíritu práctico judío en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se emanciparon en la misma medida en que los cristianos se convirtieron en judíos (...) El judaísmo se perpetuó en la sociedad cristiana e incluso recibió allí su máximo desarrollo (...) El judaísmo alcanzó su apogeo con la perfección de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa sólo alcanzó su perfección en el mundo cristiano. Sólo bajo el reinado del cristianismo, que exteriorizó todas las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas del hombre, la sociedad burguesa pudo separarse completamente del camino del Estado, romper todos los lazos genéricos del hombre y poner en su lugar el egoísmo, la necesidad egoísta de componer el mundo de los hombres en un mundo de individuos atomistas, hostiles entre sí (...) El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el judaísmo es la puesta en práctica

necesario relacionarlas con el terreno real en el que han germinado, es decir, con el conjunto de condiciones materiales que las han hecho posibles: el modo de producción y de intercambio, y el grado de división del trabajo que le corresponde.

Esto es precisamente lo que permitió a Marx y Engels romper «con su antigua conciencia ideológica» y escribir:

Las premisas de que partimos no son arbitrarias, no son dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica. (*Ideología Alemana*)

vulgar del cristianismo: pero esta puesta en práctica no podía generalizarse hasta que el cristianismo, como religión perfecta, hubiera completado, al menos en teoría, la tarea de alienar al hombre de sí mismo y de la naturaleza. Sólo entonces pudo el judaísmo alcanzar el dominio general y exteriorizar al hombre y a la naturaleza, alienados de sí mismos. Fueron convertidos en objetos de necesidad egoísta y de tráfico. La alienación es la práctica del despojamiento. Del mismo modo que el hombre, mientras esté bajo la influencia de la religión, sólo puede dar sustancia a su ser convirtiéndolo en un ser fantástico y extraño, sólo puede, bajo la influencia de la necesidad egoísta, afirmarse prácticamente y producir objetos prácticos sometiendo sus productos y su actividad a la dominación de una entidad extraña y atribuyéndoles la significación de una entidad extraña, el dinero.

El sentido de toda ideología debe buscarse en las condiciones primarias de la historia humana: la existencia de seres humanos vivos y el entorno natural para su desarrollo. Y este desarrollo no es el de la conciencia, ni el de ninguna forma de ideología (religión, filosofía, etc.), se refiere a la producción de los medios de existencia:

Se puede distinguir a los hombres de los animales por la conciencia, por la religión y por todo lo que se quiera. Pero empezaron a distinguirse de los animales cuando empezaron a producir sus medios de existencia, un progreso condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de existencia, los hombres producen indirectamente su propia vida material (...) La forma en que los individuos manifiestan su vida refleja muy exactamente lo que son. Por tanto, lo que son coincide con su producción, tanto con lo que producen como con la forma en que lo producen. Lo que son los individuos depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción.

Esta producción sólo aparece con el crecimiento de la población. A su vez, presupone relaciones entre los individuos. La forma de estas relaciones está a su vez condicionada por la producción. (...)

La producción de ideas, representaciones y conciencia está ante todo directa e íntimamente ligada a la actividad material y al comercio de los hombres; es el lenguaje de la vida real. Las representaciones, el pensamiento y el comercio intelectual de los seres humanos aparecen aquí de nuevo como la emanación directa de su comportamiento material. Lo mismo ocurre con la producción intelectual tal como se presenta en el lenguaje de la política, las leyes,

la moral, la religión, la metafísica, etc. de un pueblo. Son los hombres los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero hombres reales, actuantes, tal como están condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y de las relaciones que les corresponden, incluidas las formas más amplias que éstas pueden adoptar. La conciencia nunca puede ser otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso vital real. Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones se nos aparecen como en una habitación oscura, este fenómeno surge de su proceso vital histórico, absolutamente como la inversión de los objetos en la retina surge de su proceso físico inmediato.

La última frase, en particular, deja claro que para nosotros el problema no es (como lo sería para los racionalistas) mostrar los «errores» o «mentiras» del maoísmo, sino mostrar cómo y por qué pudo y debió constituirse esta forma ideológica, cuál es su función histórica, cuál es el sentido de sus contradicciones y absurdos. Citaremos aquí otro extracto de la *Ideología Alemana*, porque es útil que los propios clásicos hablen contra las legiones de falsificadores:

A diferencia de la filosofía, que desciende del cielo a la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. En otras palabras, no partimos de lo que los hombres dicen, imaginan y se representan a sí mismos, ni de lo que ellos dicen, imaginan y se representan ser, para luego acabar con los hombres de carne y hueso. Por el contrario, partimos de los hombres en su actividad real, y es a partir de su proceso vital real que explicamos el desarrollo de los reflejos y ecos que este proceso vital provoca en la ideología. Incluso las fantasmagorías que se forman en

el cerebro humano son sublimaciones necesarias de su proceso vital material empíricamente observable, que está ligado a presupuestos materiales. En consecuencia, la moral, la religión, la metafísica, etc., y las formas de conciencia que les corresponden pierden incluso la apariencia de autonomía. No tienen historia, no tienen desarrollo; por el contrario, son los hombres quienes, al desarrollar su producción y sus relaciones materiales, transforman, al mismo tiempo que esta realidad que les es propia, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. En el primer modo de ver las cosas, partimos de la conciencia como si fuera el individuo vivo; en el segundo modo, que corresponde a la vida real, partimos de los propios individuos vivos reales y consideramos la conciencia sólo como su conciencia.

Esta forma de ver las cosas no está exenta de presupuestos. Estos presupuestos son los seres humanos, no aislados y fijados por la imaginación, sino captados en su proceso real y empíricamente visible de desarrollo, en condiciones determinadas. Tan pronto como se representa este proceso de actividad vital, la historia deja de ser una colección de hechos sin vida, como en el caso de los empiristas, que a su vez siguen siendo abstractos; también deja de ser la acción imaginaria de sujetos imaginarios, como en el caso de los idealistas.

Si el idealismo objetivo había superado al idealismo subjetivo, el materialismo dialéctico aplicado a la historia supera toda forma de idealismo, en la medida en que vuelve a poner en pie a Hegel, y al mismo tiempo la «especulación» y la «filosofía autónoma».

Si ahora queremos seguir el proceso de desarrollo de la «conciencia» y las múltiples formas ideológicas en que se presenta, debemos proceder como lo hace Marx-Engels en la *Ideología alemana*:

El presupuesto primordial de toda existencia humana, por tanto de toda historia (es) que los hombres deben poder vivir para poder “hacer historia”. Pero para poder vivir, en primer lugar debemos comer, beber, abrigarnos, vestirnos y algunas cosas más. La primera acción histórica es, pues, la producción de los medios para satisfacer esas necesidades, la producción de la vida material misma (...), condición fundamental de toda historia (...)

El segundo punto es que, una vez satisfecha la primera necesidad, la acción de satisfacerla y los medios ya adquiridos para esta satisfacción dan lugar a nuevas necesidades, y esta producción de nuevas necesidades es la primera acción histórica.

La tercera relación que interviene desde el principio en el desarrollo histórico es que los hombres, renovando cada día su propia vida, comienzan a crear otros hombres, a reproducirse a sí mismos; ésta es la relación entre el hombre y la mujer, los padres y los hijos, la familia.

Además, estos tres aspectos de la actividad social no deben entenderse como tres etapas diferentes, sino precisamente como tres aspectos (...) que han coexistido desde el comienzo de la historia (...) y que aún hoy se manifiestan en la historia.

Producir la vida, tanto la propia, a través del trabajo, como la ajena, a través de la procreación, se nos presenta (...) como una relación dual: (...) natural (...) y social, en el sentido de que (supone) la acción combinada de varios individuos (...) De ello se desprende que un

modo de producción dado o etapa industrial está constantemente ligado a un modo de cooperación dado o etapa social, y que este modo de cooperación es a su vez una «fuerza productiva»; de ello se desprende que la masa de fuerzas productivas de que disponen los hombres determina el estado social, y que por lo tanto debemos estudiar constantemente (...) la historia de los hombres conjuntamente con la historia de la industria y del comercio (...) Desde el principio, pues, se pone de manifiesto un sistema de vínculos materiales entre los hombres, condicionado por sus necesidades y por el modo de producción (...), un sistema de vínculos que adopta constantemente nuevas formas y presenta así una «historia» incluso sin que exista todavía ningún absurdo político o religioso especialmente creado para mantener unidos a los hombres.

Y sólo ahora, después de haber examinado ya cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas originarias, descubrimos que el hombre también tiene «conciencia». Pero no se trata de una conciencia «pura» desde el principio. Desde el principio, el «espíritu» está maldito por estar «contaminado» por la materia, que aquí toma la forma de capas agitadas de aire, sonidos, en una palabra, lenguaje. El lenguaje es tan antiguo como la conciencia, el lenguaje es conciencia real, práctica, que existe también para otros hombres, que existe por tanto sólo entonces también para mí y, como la conciencia, el lenguaje sólo aparece con la necesidad, la necesidad del comercio con otros hombres (...) La conciencia es, pues, un producto social desde el principio, y lo seguirá siendo mientras haya seres humanos.

El primer momento histórico y lógico del desarrollo de la conciencia no es otro que la simple percepción del entorno sensible y de una conexión limitada con otros individuos y otros seres naturales; es la edad de la conciencia dependiente -de naturaleza animal, como, en esta etapa, lo es la propia vida social-, sometida como por destino a los ciclos naturales sentidos como un poder antagónico; proyecta entonces sus terrores en el más allá hipotético de un entorno mágico constituido por fuerzas transnaturales que hay que domesticar, para dominar mejor los elementos hostiles sobre los que las técnicas rudimentarias de los grupos no tienen ningún control. La conciencia sensible, una simple religión natural que encuentra su contrapartida social en el instinto gregario, la necesidad percibida de la vida en sociedad.

Pero fue sólo con el advenimiento de la división del trabajo que:

la conciencia puede imaginar que es algo distinto de la conciencia de la práctica existente, que realmente representa algo sin representar algo real ... A partir de ese momento, está en condiciones de emanciparse del mundo y pasar a la formación de la teoría pura, la teología, la filosofía, la moral... (ibíd.)

Así, el aumento de la productividad, el crecimiento de las necesidades de la producción y del comercio, la sustitución de las relaciones mercantiles regulares por el mero trueque contingente y marginal, el nacimiento del dinero como medio de la primera circulación de mercancías y la mediación de la transformación de los valores de uso domésticos en valores de cambio sociales, corresponden a un proceso de desarrollo de la división del trabajo que, vinculado a la todopoderosa ley del valor, sustenta el fetichismo de la mercancía y las formaciones ideológicas nacidas de la disolución de las

primeras comunidades humanas: el arte, la filosofía, la jurisprudencia, la religión y las primeras expresiones mágico-técnicas de la ciencia.

De generación en generación, el trabajo mismo se hizo diferente, más perfecto y más variado. A la caza y la ganadería se unió la agricultura, a la que se añadieron el hilado, el tejido, la metalurgia, la alfarería y la navegación; el arte y la ciencia aparecieron finalmente junto al comercio y la industria, las tribus se transformaron en naciones y estados, el derecho y la política se desarrollaron y con ellos el fantástico reflejo de las cosas en el cerebro del hombre: la religión. Frente a todas estas formaciones, que eran ante todo productos del cerebro y que parecen dominar las sociedades humanas, los productos más modestos del trabajo de las manos pasaron a un segundo plano; y tanto más cuanto que la mente que elaboraba el plan de trabajo tenía la posibilidad de que el trabajo previsto fuera realizado por manos distintas de las suyas. Fue a la mente, al desarrollo y a la actividad del cerebro, a lo que se atribuyó todo el mérito del rápido desarrollo de la sociedad; los hombres se acostumbraron a explicar su actividad por sus pensamientos en lugar de por sus necesidades ... Y así fue como, con el tiempo, asistimos al nacimiento de esa concepción idealista del mundo que, sobre todo desde el ocaso de la Antigüedad, ha dominado la mente de los hombres (*Dialéctica de la naturaleza*).

Toda ideología (una religión, un sistema filosófico específico, una forma estética) puede definirse como un proceso de reconocimiento/desconocimiento intelectual y abstracto de la realidad natural y social sobre cuyo trasfondo nace; este reconocimiento erróneo

tiene tres aspectos: invierte las relaciones reales; se ve a sí misma como una forma de conciencia autónoma liberada de sus fundamentos materiales; en consecuencia, se engaña a sí misma sobre su verdadero significado y contribuye a mistificar a quienes la propagan al omitir investigar las condiciones históricas de su aparición.

Inversión, autonomía, ilusión: éstas son las expresiones de la ignorancia ideológica de la realidad.

La ideología democrático-burguesa en su forma original durante el siglo XVIII

La tesis clásica del marxismo sobre el significado de la revolución democrático-burguesa en Europa puede resumirse en esta observación lapidaria: expresaba esencialmente el antagonismo político de dos clases, una de las cuales encarnaba relaciones de producción obsoletas y reaccionarias, mientras que la otra reflejaba el ascenso impetuoso e irresistible de nuevos poderes productivos, el más evidente de los cuales era la extensión de la división del trabajo.

Los fundamentos materiales, históricos, económicos y políticos de la ideología demoburguesa, cualquiera que sea el área geohistórica de su manifestación, fueron y siguen siendo:

1) la tarea de liberar la producción de las barreras feudales, de la economía natural y de la estrechez del mercado interior inherentes al feudalismo, que, unidas al empobrecimiento de las masas de población sometidas a la explotación de la servidumbre, constituían tantos obstáculos a la producción y circulación de las mercancías que salían de la fábrica.

2) la liberación de la fuerza de trabajo, el factor más importante del proceso de producción burguesa, mediante la liquidación del sistema de juros, de la corporación y de la servidumbre.

3) la lucha contra la dispersión del aparato estatal, la falta de seguridad pública y los absurdos de las aduanas y el comercio, todo lo cual constituye un obstáculo para la nueva producción y el nuevo comercio.

La burguesía de Europa Occidental, como portavoz de las nuevas relaciones de producción, tenía que deshacerse de estos obstáculos; atacó al feudalismo con la crítica, socavando la ideología del viejo y senescente modo de producción con la fuerza de sus armas intelectuales. La economía política, la teoría del derecho natural y el materialismo filosófico constituyeron la verdadera Santísima Trinidad de la ideología burguesa revolucionaria, las palancas de su toma de conciencia y de su cohesión política.

Al principio, asistimos al complejo fenómeno de la Reforma, y en particular del calvinismo, que opone al «paganismo» de una aristocracia corrupta y despilfarradora un aparente retorno al cristianismo original, fenómeno que se produce, *mutatis mutandis*, en las continuas referencias del jacobinismo a la antigüedad romana y a Esparta.

Pero por poco heroica que sea la sociedad burguesa, el heroísmo, el sacrificio, el terror, la guerra civil y las guerras extranjeras no fueron menos necesarios para su nacimiento. Y sus gladiadores encontraron en las tradiciones estrictamente clásicas de la República romana los ideales y las formas de arte, las ilusiones que necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido estrechamente burgués de sus luchas y mantener su entusiasmo al nivel de la gran tragedia histórica.

Así, en otra etapa del desarrollo, un siglo antes, Cromwell y el pueblo inglés habían tomado prestado del Antiguo Testamento el lenguaje, las pasiones y las ilusiones necesarias para su revolución burguesa. Cuando se alcanzó el verdadero objetivo, es decir, cuando se logró la transformación burguesa de la sociedad inglesa, Locke desbancó a Habacuc (*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*).

Puritana o «libertina», inspirada en la Biblia o en la filosofía de la Ilustración, atea o deísta, materialista en términos de ciencia natural o imbuida de la «religión del corazón» de Jean-Jacques Rousseau, la ideología de la revolución burguesa exalta la «utilidad» o el «deber», según los casos, pero en todos los casos desemboca en la economía política, de la que el derecho natural y el propio contrato social no son más que paráfrasis místico-alegóricas. A pesar de su aparente incompatibilidad, el puritanismo de Cromwell y el rousseauismo de Robespierre no son más que la transfiguración ideal de los contenidos de la economía política, la transposición doctrinal del modo de producción capitalista real. Es cierto que los dirigentes de la Revolución Francesa no simpatizaron en absoluto con los supervivientes de la filosofía de la Ilustración (enciclopedistas como Roland de la Platière y Condorcet fueron decapitados como girondinos), ni mostraron simpatía alguna por los seguidores del materialismo de Holbach o Helvétius (basta pensar en la liquidación de los hebertistas). No obstante, la Gran Revolución reforzó el elemento específicamente revolucionario de la filosofía de la Ilustración anterior a 1789. Del mismo modo, las apasionadas diatribas de Robespierre contra la oligarquía mercantil inglesa, la filosofía usurera de los británicos, etc., no impidieron que el propio jacobinismo luchara objetivamente por realizar de forma aún más

consecuente y radical los principios defendidos por Cromwell bajo el seudónimo de «libertad de conciencia» y sobre todo de culto y expresados por Locke en el lenguaje del «concretismo» empirista y del liberalismo moderado.

En el sistema de producción mercantil, los intercambios entre mercancías, así como las relaciones entre personas, en la medida en que éstas aparecen en la esfera social, es decir, en el mercado, sólo como portadoras de trabajo o, más generalmente, de mercancías, están regulados por la ley del valor; y esta ley fija como equivalentes los valores de cambio que contienen la misma cantidad de trabajo social necesaria para su fabricación. Este es el fundamento de la sociedad del mercantilismo generalizado y de su ideología, es decir, de la forma de conciencia teórica de este proceso cuyas categorías fundamentales son la libertad y la igualdad: el idealismo democrático.

Remitámonos al famoso texto de la sección I de *El Capital*: «El carácter fetichista de la mercancía y su secreto», donde Marx analiza la génesis económica de la ideología burguesa:

Una sociedad en la que el producto del trabajo adopta generalmente la forma de mercancía y en la que, por consiguiente, la relación más general entre los productores consiste en comparar los valores de sus productos y, bajo esta envoltura de las cosas, en comparar entre sí sus trabajos privados como trabajo humano igual, tal sociedad encuentra en el cristianismo con su culto al hombre abstracto, y especialmente en sus tipos burgueses, protestantismo, deísmo, etc., el complemento religioso más adecuado.

Luego, en la sección II^o, capítulo VI (La compraventa de la fuerza de trabajo), añade:

La esfera de la circulación de mercancías, donde se realiza la compraventa de la fuerza de trabajo, es en realidad un verdadero Edén de los derechos naturales del hombre y del ciudadano. Libertad, Igualdad, Propiedad y Bentham reinan. Libertad, porque ni el comprador ni el vendedor de una mercancía actúan bajo coacción; al contrario, están determinados únicamente por su propia voluntad, celebran juntos un contrato como personas libres con los mismos derechos. El contrato es el producto libre en el que sus voluntades dan expresión jurídica común. Igualdad, porque sólo se relacionan entre sí como propietarios de bienes, e intercambian equivalente por equivalente. Propiedad, porque cada uno tiene sólo lo que le pertenece. Bentham, porque para cada uno de ellos todo gira en torno a sí mismo. La única fuerza que los une y los pone en contacto es su egoísmo, su beneficio particular, sus intereses privados. Cada uno no piensa más que en sí mismo, ninguno se preocupa del otro, y precisamente por eso, en virtud de una armonía preestablecida de las cosas, o bajo los auspicios de una providencia ingeniosa, trabajando cada uno para sí, cada uno en su casa, trabajan al mismo tiempo para la utilidad general, para el interés común.

Así, la ley del valor constituye el fundamento de la circulación de mercancías y la base real de la democracia como forma de conciencia y superestructura ideológica adecuada a la sociedad del mercantilismo generalizado: Esta última (la ideología) no es más que el reflejo abstracto de la primera (la relación social «fetichizada» en la mercancía) en la mente de los hombres; pero precisamente a causa de la inversión efectuada por la ideología, éstos atribuyen esta relación a sus pensamientos, a sus voluntades,

a sus actos particulares, imaginándose ser los «agentes de la historia», cuando no son más que los juguetes de las rigurosas leyes del capital.

Si volvemos ahora a la esencia que, a pesar de diferencias muy importantes, es común a las ideologías de la burguesía revolucionaria en vísperas de la Revolución Francesa, es decir, a la filosofía de la Ilustración en general, diremos que es la manifestación ejemplar de la conciencia invertida del desarrollo de la producción capitalista y de la sociedad burguesa. En efecto, no atribuye este desarrollo (que conduce necesariamente a una gran revolución) a razones objetivas, materiales, históricamente determinadas, como la acentuación de la división del trabajo (cooperación y manufactura), la extensión del mercado, la expansión de las fuerzas productivas frenadas por relaciones de producción anticuadas y por un absolutismo monárquico que, en su forma isabelina o colbertina, había favorecido la acumulación primitiva, pero que había dejado de ser necesario. Por el contrario, la ideología de la Ilustración presupone que la sociedad está formada por individuos vinculados por un «contrato social» (Locke, Hume, Rousseau); cada uno de ellos es portador de una partícula de Razón universal y está dotado de una partícula correspondiente de «derechos naturales», por lo que posee una «voluntad propia» que sólo los déspotas y los sacerdotes impiden manifestar, ya que la autoridad de la espada y el prestigio de la charlatanería religiosa han desviado desde los tiempos más remotos la opinión «naturalmente» recta y utilitarista tanto de los individuos como de la gran mayoría en general. Estos individuos, guiados por la razón, de la que el dios de los deístas es un seudónimo transparente de semi-atéista, (Anacharsis Cloots la verá felizmente enarbolada durante algún tiempo en los altares por Hébert y Chaumette), y estimulados por el progreso del conocimiento, se unen en una sociedad en la que son libres e iguales en

derechos. La democracia o libertad personal, como expresión política de la sociedad civil, es la prolongación natural del mercantilismo universal: pero para el idealismo democrático de la burguesía revolucionaria, la base de esta democracia es, por el contrario, la voluntad ilustrada de los individuos, liberados si es necesario por la fuerza de la opresión «física y espiritual» ejercida por los nobles, los sacerdotes y sus satélites; la libertad de comercio se presenta como una consecuencia de esta libertad natural ... Hay que señalar aquí que incluso los representantes más avanzados del materialismo del siglo XVIII no escaparon en última instancia a esta concepción general. Como escribió Plejánov en [*La concepción materialista de la historia*](#):

Si los filósofos del siglo XVIII recordaban que el hombre es un producto del medio ambiente social, negaban a la “opinión pública”, la cual, según decían, regía al mundo, toda influencia sobre ese medio. Su lógica tropezaba a cada paso con uno u otro aspecto de esta antinomia. El materialismo dialéctico la resuelve fácilmente. Para los materialistas dialécticos la opinión de los hombres dirige efectivamente el mundo, puesto que en el hombre, como dice Engels [en el *Feuerbach*], “todas las fuerzas motrices de sus acciones deben necesariamente pasar por su cerebro, transformarse en móviles de su voluntad”. (Ndt: En el mismo texto Engels añade: «Todo lo que pone en movimiento a los hombres debe pasar por su cerebro, pero la forma que adopta en él depende mucho de las circunstancias»).

No obstante, la «opinión pública» hunde sus raíces en el medio social y, en última instancia, en las relaciones económicas; también es cierto que toda «opinión pública» envejece en cuanto envejece el modo de producción que la forja. (...) Los filósofos del siglo XVIII creían que «el

legislador lo vence todo»: se trataba de establecer, o de restablecer, los derechos humanos (el conocido proyecto utópico de Morelly, publicado en 1755, no se titulaba por casualidad *Code de la Nature*).

La serie de conceptos de la ideología democrático-burguesa es, pues, la conciencia, la voluntad, la libertad y la constitución, codificación jurídica del consenso general o «pacto social», supuestamente renovado en la realidad en «democracia directa» o considerado como una «ficción jurídica» útil y beneficiosa. Se trata de la inversión idealista del problema real, que sólo el materialismo histórico ha sacado a la luz al reducir el proceso de la vida social a sus bases objetivas: mercado, intercambio, división del trabajo, modo de producción, nivel de fuerzas productivas y relaciones «interhumanas» correspondientes.

Si queremos caracterizar sucintamente esta forma de conciencia social mistificada, podemos reducirla a dos conceptos: Naturaleza y Razón, el alfa y el omega de la filosofía de la Ilustración. En cierto modo, constituyen el eje del pensamiento dieciochesco, empirista en su gnosticismo e idealista en sus concepciones de la historia y del hombre. Producto y apología de la revolución democrático-burguesa china, de considerable alcance e importancia, el «pensamiento Mao» es en algunos aspectos -y no menos importante- hija de la filosofía de la Ilustración. Esto no es casualidad, pues aunque la burguesía, una vez convertida en conservadora, heredó ciertos elementos de esta filosofía, aunque fuera traduciéndolos a su propio lenguaje moderado, incluso cristianizador, la filosofía de la Ilustración fue originalmente una expresión típica de la ideología revolucionaria burguesa.

Segunda parte

Los temas burgueses clásicos del «pensamiento Mao»

Los préstamos maoístas de la tradición filosófica idealista del siglo XVIII se refieren a:

- 1) la teoría de la ideología
- 2) la gnoseología (teoría del conocimiento),
- 3) la pedagogía cultural.

Los repasaremos en este orden.

La teoría maoísta (idealista) de la ideología

Los marxistas creen, ante todo, que la actividad de producción del hombre constituye la base misma de su actividad práctica, que determina toda otra actividad. En su conocimiento, los hombres dependen esencialmente de su actividad de producción material, en el curso de la cual aprehenden gradualmente los fenómenos de la naturaleza, sus propiedades, sus leyes, así como las relaciones del hombre con la naturaleza; y a través de su actividad de producción aprenden también a conocer, en diferentes grados y de manera progresiva, las relaciones definidas que existen entre los hombres. Ninguno de estos conocimientos puede adquirirse fuera de la actividad de producción.

En una sociedad sin clases, cada individuo, como miembro de esa sociedad, une sus fuerzas a las de los demás miembros, entabla con ellos relaciones de producción determinadas y se dedica a la actividad de producción con miras a resolver problemas relativos a la vida material de los hombres. En las sociedades de clases, los miembros de

las diferentes clases también entran, de diversas formas, en relaciones específicas de producción, y se comprometen en la actividad productiva dirigida a la solución de los problemas relativos a la vida material de los hombres. Este es el origen mismo del desarrollo del conocimiento humano.

La práctica social del hombre no se limita a la actividad de producción, sino que adopta muchas otras formas: lucha de clases, vida política, actividades científicas y artísticas; en resumen, como ser social, el hombre participa en todos los ámbitos de la vida práctica de la sociedad. Así, en su esfuerzo por adquirir conocimientos, capta, en diversos grados, no sólo en la vida material, sino también en la vida política y cultural (que está estrechamente vinculada a la vida material), las diferentes relaciones entre las personas. Entre estas otras formas de práctica social, la lucha de clases, en sus diversas manifestaciones, ejerce una profunda influencia en el desarrollo del conocimiento humano. En una sociedad de clases, cada ser humano ocupa una posición de clase específica, y no hay pensamiento que no lleve un sello de clase. Los marxistas creen que la actividad productiva de la sociedad humana se desarrolla paso a paso, de los niveles inferiores a los superiores; en consecuencia, el conocimiento que los hombres tienen de la naturaleza o de la sociedad también se desarrolla paso a paso, de los niveles inferiores a los superiores. Durante un período muy largo de la historia, los hombres sólo han podido comprender la historia de la sociedad de manera unilateral porque, por una parte, los prejuicios de las clases explotadoras distorsionaban constantemente la historia de la sociedad y, por otra, la pequeña

escala de producción limitaba los horizontes de los hombres» (Mao Tse-Tung, *Sobre la práctica*).

Estas son las tesis maoístas sobre las formas de conciencia ideológica de los «hombres», su origen, sus fuentes, su desarrollo, el entorno «social» de su génesis y los obstáculos que impiden su desarrollo.

Resumámoslas en sus puntos principales:

1 - el conocimiento en su forma más general depende de la práctica social;

2 - las diferentes formas de lucha de clases ejercen una profunda influencia en el desarrollo del conocimiento humano,

3 - el carácter unilateral del conocimiento resulta del egoísmo de las clases poseedoras y del bajo nivel de las fuerzas productivas;

4 - el conocimiento humano se desarrolla a un ritmo gradual y progresivo;

5 - los hombres crean sus relaciones de producción;

Para nosotros, marxistas, no hay nada aquí que choque en modo alguno con el punto de vista del racionalismo burgués más clásico y convencional.

Tomaremos estas tesis una por una, y las compararemos con las afirmaciones características del comunismo científico; veremos que un abismo separa estas formulaciones revisionistas del materialismo dialéctico ...

1. La «práctica social», fundamento del conocimiento de los «hombres»

La afirmación de que los hombres sólo conocen a través de su «práctica» es ciertamente correcta, pero es demasiado esquemática y

realmente insuficiente. Para el materialismo dialéctico, la «práctica» está en el origen del conocimiento en la medida en que los seres humanos mantienen determinadas relaciones entre sí y con la naturaleza, y el conocimiento se entiende como el reflejo de estas relaciones en el cerebro humano. En consecuencia, todas las teorías que admiten una supuesta «autonomía» de la conciencia respecto a las relaciones económicas y sociales tienen un contenido antimaterialista y antimarxista.

Sin embargo, Mao hace de la práctica el criterio, la única fuente de conocimiento; admite, en contra del materialismo dialéctico, que el conocimiento puede ser otra cosa que un reflejo, una imagen del mundo exterior en la mente humana; postula también que la «práctica social» debe entenderse como la experiencia individual de cada hombre; tal afirmación pone al idealismo subjetivo en el lugar del materialismo. Pero, ¿qué es exactamente esta «práctica social»? Sabemos que, según Mao, el conocimiento humano deriva de la práctica considerada en sus diversos aspectos, de los cuales la actividad productiva es -insistamos en ello- sólo el polo más importante. Pero debemos añadir, como no hace el «pensamiento» de Mao, que esta categoría no es más que una abstracción vacía a menos que le demos un contenido histórico y la relacionemos con formas concretas.

Según el materialismo histórico, el modo de organización de la actividad productiva determina el modo de existencia de todas las actividades históricamente determinadas de los seres humanos, y el modo de producción, la forma en que se lleva a cabo la actividad productiva, determina las relaciones sociales y políticas y su reflejo en la mente de los individuos, el conocimiento.

Es el modo de producción de la vida material el que determina necesariamente el modo de asociación humana, y el reflejo ideológico de este modo se distribuye en la filosofía, el arte, la religión, etc., es decir, en las modalidades intelectuales por las que los hombres toman conciencia de sus relaciones sociales, así como de sus vínculos con el mundo que les rodea.

Mao, en cambio, hipostasía las «actividades humanas», convirtiéndolas en categorías abstractas y cayendo en absurdos manifiestos, como perpetuar la «actividad» particular e históricamente transitoria de la lucha de clases en el mismo plano que la actividad productiva, ignorar el importante y largo período de la sociedad humana que fue el comunismo primitivo, y poner entre paréntesis la organización comunista de la sociedad futura, que es la condición material para la liberación del «conocimiento», es decir, para una verdadera superación de la ideología.

2. La influencia de la lucha de clases sobre el devenir de la conciencia

Por las razones que acabamos de exponer, es erróneo afirmar que la «lucha de clases» y sus diversas «formas» ejercen directamente una influencia particularmente decisiva en el desarrollo del conocimiento humano. Para el marxismo, lo que constituye la base de la lucha de clases es el desarrollo de las fuerzas productivas y su organización en determinados modos de producción y determinadas relaciones sociales. Pero sería difícil encontrar en los opúsculos «teóricos» de Mao la menor referencia al «modo de producción», concepto esencial para la comprensión del materialismo histórico. Evidentemente, esto le impide comprender el

proceso real del conocimiento humano, que no es más que la segunda forma intelectual derivada.

3. El egoísmo de las clases explotadoras y la debilidad de las fuerzas productivas, barreras al desarrollo del conocimiento humano

Esta es la tesis de Mao. Los marxistas, en cambio, afirman que son los estrechos límites de la producción los que determinan la división de la sociedad en clases; y es la extensión de la producción lograda por el modo capitalista lo que hace posible y necesaria la eliminación de la división de clases. Por eso, los puntos de vista «egoístas» de las clases poseedoras y la estrechez de la producción no están en el mismo plano; derivan de esta última, lo que supone ... una pequeña diferencia.

Atribuir la «unilateralidad» del conocimiento a los puntos de vista tendenciosos y egoístas de las clases explotadoras, que, para su horror, «falsifican» la historia, es adoptar el estrecho punto de vista del racionalismo burgués. Plejánov escribió en *La concepción materialista de la historia* (I, 1896):

D'Holbach se contentaba con saber que la humanidad se había hecho desgraciada al equivocarse y que era necesario liberarla de sus errores. No escatimó ni trabajo ni dinero para llevar a cabo esta noble tarea. Dedicó toda su vida a la lucha contra los «prejuicios». El prejuicio más arraigado, el más fatal, era la religión, y nuestro filósofo nunca se cansó de combatirlo (...). Los hombres son corruptos porque están casi universalmente mal gobernados; están mal gobernados porque la religión ha divinizado a los gobernantes; estos

gobernantes, asegurados de impunidad y pervertidos ellos mismos, han hecho necesariamente a sus pueblos miserables y perversos. Sometidos a amos irrazonables, nunca fueron guiados por la razón. Cegados por sacerdotes impostores, su razón les resulta inútil. Así, las religiones y su influencia sobre los gobiernos son la causa de todas las desgracias y el contenido de toda la historia. Esta opinión es, en todos los sentidos de la palabra, la de un Bossuet al revés. El autor del *Discours sur l'histoire universelle* estaba convencido de que la religión lo arreglaba todo para mejor, mientras que d'Holbach pensaba que, a causa de ella, todo iba lo peor posible. Esta diferencia era el único progreso que la filosofía de la historia había realizado en el espacio de un siglo.

Lo que Mao tiene en común con el racionalismo del siglo XVIII es la idea de que los privilegiados «distorsionan tendenciosamente» el conocimiento. El materialismo dialéctico rechaza las consideraciones moralistas y reduce las «falsas ideas» que la gente tiene de la realidad a la objetividad material de sus condiciones de existencia. Afirma que los hombres conocen dentro de unas condiciones materiales dadas y con unos medios materiales dados; continúa afirmando que es en la medida en que desarrollan sus medios materiales de existencia cuando desarrollan también los medios que les permiten profundizar en su conocimiento. Pero dejemos que Engels aclare este punto:

Fue precisamente Marx quien descubrió la ley según la cual todas las luchas históricas, ya sea en el campo político, religioso, filosófico o en cualquier otro campo ideológico, no son en realidad más que la expresión más o menos clara de las luchas de clases sociales, una ley

en virtud de la cual la existencia de estas clases y, en consecuencia, también sus colisiones están condicionadas a su vez por el grado de desarrollo de su situación económica, por su modo de producción y su modo de intercambio, que a su vez deriva de lo anterior (Prefacio a la tercera edición alemana de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*).

4. La evolución gradual de los conocimientos humanos

Para el «pensamiento Mao», la historia humana se desarrolla gradualmente; éste es exactamente el punto de vista de la filosofía burguesa del siglo XVIII, como se expresa, por ejemplo, en el *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* de Condorcet. Veamos lo que dice Marx:

Al llegar a una fase determinada de desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas, y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica se transforma, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas transformaciones hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas ideológicas en que los hombres

adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo
(*Prefacio a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*).

Según Marx, la actividad productiva se desarrolla en modos de producción dados, según el grado de desarrollo de las fuerzas productivas; estas últimas no se desarrollan según un proceso «gradual», sino a través de una sucesión de profundas convulsiones de la sociedad y de su modo de organización. Así pues, la historia de la humanidad dista mucho de ser un curso continuo y lineal. Su marco yuxtapone periodos en los que las fuerzas productivas se estancan y periodos en los que explotan y pueden seguir creciendo gracias a esta explosión política. El maoísmo parece ignorar el hecho de que las fuerzas productivas capitalistas languidecieron durante siglos en el estrecho marco de las relaciones feudales de producción, y que su inmenso desarrollo sólo fue posible gracias a la ruptura total de estas relaciones representada por la revolución burguesa.

Parece ignorar el hecho de que el establecimiento de nuevas relaciones sociales y, como consecuencia, el desarrollo de nuevas potencias productivas condujo a la supremacía mundial de las grandes potencias capitalistas europeas, y luego a la de Estados Unidos. «Olvida» que estos últimos exportaron esas fuerzas productivas a Asia, y luego a África, implantando el modo de producción capitalista, de forma nada gradual, en zonas geográficas que aún no habían superado el estadio de la comunidad primitiva o de la artesanía doméstica, como se expone indiscutiblemente en el primer capítulo del Manifiesto de 1848. Y por último, ¿sabe siquiera que las propias fuerzas productivas capitalistas no se desarrollaron en el feudalismo occidental «gradualmente», sino por saltos sucesivos?

Es este proceso no gradual el que determina el curso del conocimiento «humano», que, como las fuerzas productivas, siempre se ha desarrollado no por grados sino por saltos. Las viejas ideas no desaparecen como resultado de la investigación intelectual, es decir, por un camino ideal. Dejemos esta fantasía a los epígonos de los ideólogos alemanes y, más en general, al filisteo progresista, al intelectual avanzado que insiste en los escombros de la filosofía de la Ilustración y, peor aún, del positivismo, aunque -jirónicamente!- ¡los considera definitivamente superados por la «conciencia crítica» del bendito siglo XX!

En el prefacio de 1846 a la *Ideología Alemana*, Marx escribe:

Hasta ahora los hombres siempre se han formado ideas falsas sobre sí mismos, sobre lo que son o deben ser. Han organizado sus relaciones según las representaciones que se han formado de Dios, del hombre normal, etcétera. Estos productos de sus cerebros han crecido hasta encumbrarse por encima de ellos. Como creadores, se han inclinado ante sus propias creaciones. Liberémosles de las quimeras, ideas, dogmas y seres imaginarios bajo cuyo yugo se marchitan. Revolvámonos contra la dominación de estas ideas. Enseñemos a la gente a cambiar esas ilusiones por pensamientos que correspondan a la esencia del hombre, dice uno; a tener una actitud crítica ante ellas, dice otro; a sacárselas de la cabeza, dice un tercero, ¡y la realidad actual se derrumbará! Estos sueños inocentes e infantiles forman el núcleo de la filosofía de los Jóvenes Hegelianos de hoy (...). Hace mucho tiempo, un buen hombre imaginó que si los hombres se ahogaban era sólo porque estaban poseídos por la idea de la gravedad. Si pudieran quitarse esa idea de la cabeza, estarían a salvo

de ahogarse. Durante toda su vida luchó contra esa ilusión de la gravedad, cuyas perniciosas consecuencias le demostraban todas las estadísticas con numerosas y repetidas pruebas. Este buen hombre era el tipo mismo del filósofo revolucionario alemán moderno.

Por supuesto, nada más lejos de Marx que una «teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica». Por otra parte, Marx y Engels insistieron repetidamente en la importancia de la superestructura como la forma en que el conflicto entre las fuerzas y las relaciones de producción es comprendido y «llevado hasta el final». En estos casos, la «teoría», al encarnarse, gracias a las vanguardias, en las masas, se convierte ella misma en una fuerza material dirigida contra las fuerzas materiales («El arma de la crítica», dice Marx en la [*Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*](#), 1843-44, «no puede sustituir a la crítica por las armas, la fuerza material debe ser abatida por la fuerza material, pero incluso la teoría se convierte en una fuerza material cuando se apodera de las masas»). Pero no se trata, en modo alguno y en ningún momento, de una clarificación, de una iluminación que haga tambalear el dominio de las ideas de las clases dominantes; éstas sólo desaparecerán con las propias clases dominantes, como resultado de las contradicciones objetivas que se reflejan en el movimiento revolucionario y en la conciencia que, en el partido comunista, deja de ser ideológica y se convierte en científica. Esta conciencia es introducida en las masas en la lucha, y precisamente gracias a la lucha, desde fuera, por un grupo necesariamente «marginal» al principio, por el propio grupo minoritario que formuló la «teoría». Además, el movimiento no podría ser «revolucionario» si no estuviera penetrado por esta «conciencia crítica» que lo preexiste como reflejo de las contradicciones

materiales que determinan el propio movimiento material. La «teoría» que se apodera de las masas no es la expresión inmediata y directa de su movimiento, ni surge de él, aunque es su expresión histórica. Estas son las ideas del *¿Qué hacer?* de Lenin, pudiendo con ello medir la influencia que las «ambigüedades» y «omisiones» que el pensamiento de Mao han tenido en el mao-pontaneísmo europeo, cuando leemos que «los maoístas franceses tuvieron el gran mérito de comprender que la “teoría” leninista (de “la importación de la conciencia del exterior a las masas”) estaba desfasada» (A. Carlo, en *Lenin sul partito*, Bari 1972, p. 129). A pesar de la etiqueta de «marxista-leninista», tal «superación» de Lenin es pura y simplemente una recaída en el economicismo más plano y en el menchevismo, como es el caso de todos los «denunciantes» de las supuestas «contradicciones» de Lenin. Hablar de la importancia de la superestructura, de la conciencia de clase, y depreciar esta superestructura en la que se condensa la ciencia de clase (teoría revolucionaria), es decir, el partido, es abandonarse al más burdo confusionismo³⁰.

³⁰ La cuestión se expone claramente en la *Teoría del materialismo histórico* de Bujarin (septiembre de 1921):

Cada clase suele tener su vanguardia, sus miembros más “conscientes” que forman partidos políticos en la lucha por el poder. La clase dominante tiene generalmente su partido y las clases oprimidas el suyo; incluso las clases ‘medias’ tienen sus partidos. Como dentro de cada clase hay subdivisiones, no es de extrañar que a veces una clase tenga varios partidos, aunque sólo uno de ellos exprese sus intereses más constantes, más sustanciales, más esenciales (...) En lo que concierne a su conciencia de clase, a su conciencia de sus intereses generales, duraderos y no relativos, corporativos, crudamente materiales e individuales, en definitiva a sus intereses generales

Las nuevas ideas surgen como patrimonio teórico de una clase revolucionaria (como doctrina revolucionaria que debe arraigar en las masas y que expresa la misión histórica de la clase) cuando la vieja estructura social

de clase, la clase obrera está dividida en toda una serie de grupos y subgrupos, como otros tantos anillos más o menos sólidos de una misma cadena. Es esta heterogeneidad de clase la que hace indispensable un partido (...) El partido no es la clase, sino sólo una parte de ella, a veces una parte extremadamente pequeña. Pero el partido es la cabeza de la clase. Por eso oponer partido y clase es el colmo del absurdo (...): es imposible oponerlos, como es imposible decapitar a un hombre para asegurarle una larga vida (...) De hecho, la homogeneidad completa ni siquiera existe en la vanguardia - esta es la causa esencial de la absoluta necesidad de agrupaciones más o menos estables de líderes, a los que se llama «jefes», «guías», «agitadores», etc. Los buenos jefes son los que mejor expresan la voluntad del pueblo. Los buenos dirigentes son los que mejor expresan las tendencias correctas del partido y, por tanto, es un disparate oponer éste a sus dirigentes, no menos que oponerlo a la clase, aunque esto es lo que hacíamos cuando oponíamos la clase obrera a los partidos socialdemócratas o las masas de trabajadores organizados a sus dirigentes, pero lo hacíamos, y lo hacemos, para destruir la socialdemocracia, para destruir la influencia de la burguesía por mediación de los dirigentes socialtraidores. Pero sería cuando menos extraño introducir en nuestro seno estos métodos de destrucción de la organización enemiga, presentándolos como expresión de nuestro espíritu revolucionario por excelencia.

En este pasaje encontramos los temas esenciales de *La enfermedad infantil del comunismo* de Lenin (junio de 1920). Sean «extremistas» o «moderados», los que critican el «mecanismo» de Lenin caen también en el fatalismo espontaneísta más vulgar, como bien sabía el autor de este tan estúpidamente discutido *¿Qué hacer?*.

está irremediabilmente desgarrada por sus contradicciones, y en primer lugar por la presión de las fuerzas de producción que cada vez puede encerrar menos en su estrecho marco. Estas nuevas ideas sólo pueden convertirse en las ideas dominantes tras una revolución que destruya las relaciones caducas y, en el mismo movimiento, las imágenes ideológicas que las expresan. Debido a la persistencia de los viejos «hábitos», ya que una convulsión «intelectual» general requiere una transformación material completa, no pueden llegar a serlo inmediatamente después de esta revolución, sino sólo durante el largo período que la seguirá. Puesto que la existencia precede a la conciencia, sólo en el partido que posee la visión de todo el proceso revolucionario puede la superación dialéctica de la ideología dominante preceder al derrocamiento práctico de la clase dominante.

Los pensamientos de la clase dominante son también, en todo momento, los pensamientos dominantes; en otras palabras, la clase que es el poder material dominante en la sociedad es también el poder espiritual dominante. La clase que posee los medios de producción material posee también los medios de producción intelectual, de modo que, uno en el otro, los pensamientos de aquellos a quienes se niegan los medios de producción intelectual están al mismo tiempo sometidos a esta clase dominante. Los pensamientos dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes; son estas relaciones materiales dominantes plasmadas en forma de ideas, por tanto, la expresión de las relaciones que hacen de una clase la clase dominante; en otras palabras, son las ideas de su dominación. Los individuos que constituyen la clase dominante poseen también, entre otras cosas, conciencia (...), en la medida en

que dominan como clase y determinan una época histórica en toda su amplitud, huelga decir que estos individuos dominan en todos los sentidos y que tienen una posición dominante, entre otras cosas como seres pensantes, como productores de ideas, que regulan la producción y la distribución de los pensamientos de su época (...) La existencia de ideas revolucionarias presupone ya la existencia de una clase revolucionaria» (*Ideología Alemana*).

5. Los hombres crean sus relaciones de producción

Cuando, en el largo pasaje de *Sobre la práctica* que estamos comentando, Mao se refiere a las relaciones de producción, adopta una visión idealista y utiliza una terminología muy general e imprecisa, sin hacer la menor distinción entre sociedad de clases y sociedad sin clases.

Evidentemente, no le importaba si la sociedad de clases se refería al antiguo modo de producción esclavista o a la sociedad capitalista moderna, como tampoco le importaba si la actividad productiva era la de los artesanos medievales de productividad irrisoria o la de los proletarios modernos concentrados en las grandes fábricas capitalistas.

Nótese también la maravillosa monotonía del desarrollo social según Mao. De hecho, según Mao, el denominador común de todas las sociedades es la resolución de «los problemas de la vida material de la gente».

La generalidad de esta formulación arroja un manto desconcertante sobre el desarrollo real de la humanidad, porque omite este hecho esencial: ¡en una sociedad dividida en clases, «los problemas de la vida material de los hombres» se «resuelven» mediante el sometimiento del trabajo vivo,

mediante la alienación y el atontamiento de la especie y más particularmente de la fracción que realiza el trabajo productivo!

Nos vemos obligados, pues, a constatar la ignorancia de Mao de uno de los rudimentos esenciales de la concepción materialista de la historia, a saber, el hecho de la división del trabajo manual e intelectual, que acompaña a la disolución de las comunidades primitivas.

Pero Mao lleva su revisionismo aún más lejos cuando afirma que «en las diversas sociedades de clases, los miembros de estas sociedades que pertenecen a las diversas clases (...) llevan a cabo la actividad productiva», repitiendo así una tesis burguesa característica. El materialismo histórico adopta un punto de vista diferente. Cuando considera una sociedad dividida en clases antagónicas, no utiliza términos tan vagos como «los hombres» en general o «los miembros de estas sociedades», mientras que sólo los miembros de la clase explotada producen bajo coacción, a veces legal y siempre material, y en todo caso bajo la dictadura estatal de los explotadores, no «para resolver los problemas de la vida material de los hombres», sino de su propia vida material, la de los explotados, y la de los explotadores, ¡que es algo muy distinto!

La tesis rotundamente burguesa de Mao es digna de los «revisionistas» de Moscú y sus epígonos, los mismos que apoyan la «alianza de todos los estratos productivos con el proletariado». Si, en palabras de Lenin, «la política es economía concentrada», la filosofía parece ser su «quintaesencia». Y el aroma de los pequeños ramilletes que recogemos del jardín «teórico» del «pensamiento de Mao» halaga las delicadas fosas nasales del pequeño burgués necesitado de perfumes exóticos, ¡que suspira aliviado al oler tales fragancias! De la forma en que Mao presenta las cosas, se desprende que para «resolver los problemas de su vida material», los

«hombres» «entran en determinadas relaciones de producción», es decir, crean estas relaciones con vistas a satisfacer las necesidades «humanas». El materialismo histórico, en cambio, se basa en el hecho de que los hombres «entran» en relaciones de producción determinadas por el desarrollo de las fuerzas productivas materiales y, por tanto, independientes de su voluntad. ¿Qué dice Marx?

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, en condiciones elegidas por ellos, sino en condiciones directamente dadas a ellos y heredadas del pasado» (*El 18 Brumario de Luis Bonaparte*).

Y de nuevo:

He aquí los hechos: individuos concretos que se dedican a la actividad productiva de una manera concreta entran en relaciones sociales y políticas concretas ... La estructura social y el Estado son constantemente el resultado del proceso vital de individuos determinados; pero de estos individuos no tal como pueden aparecer en su propia representación o aparecer en la de otros, sino tal como son en realidad, es decir, tal como trabajan y producen materialmente; por tanto, tal como actúan sobre bases y dentro de condiciones y límites materiales determinados e independientes de su voluntad ... No son los hombres los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc ... sino los hombres actuantes reales, tal como están condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y del modo de relación que les corresponde, incluidas las formas más amplias que éstas pueden adoptar (*Ideología Alemana*).

Los hombres, por tanto, no «crean» sus relaciones de producción, como imagina el voluntarismo pequeñoburgués maoísta; sino que entran en relaciones de producción determinadas, y es sobre la base de estas relaciones, independientemente de su voluntad, como se forman sus ideas y conocimientos. La caricatura revisionista del maoísmo no puede oponerse más claramente a la concepción materialista y dialéctica de la historia, que, como «teoría de la ideología»

explica las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material, por lo cual llega, consecuentemente, a la conclusión de que todas las formas y todos los productos de la conciencia no pueden ser destruidos por obra de la crítica espiritual, mediante la reducción a la «autoconciencia» o la transformación en «fantasmas», «espectros», «visiones», etc, sino que sólo pueden disolverse por el derrocamiento práctico de las relaciones sociales reales, de las que emanan estas quimeras idealistas; de que la fuerza propulsora de la historia, incluso la de la religión, la filosofía, y toda teoría, no es la crítica, sino la revolución (*Ideología Alemana*).

La gnoseología maoísta o la teoría del conocimiento en el «pensamiento Mao»

Quien quiera conocer un fenómeno no puede hacerlo sin entrar en contacto con él, es decir, sin vivir (practicar) en el entorno mismo de ese fenómeno.

Todo conocimiento auténtico procede de la experiencia inmediata. Sin embargo, no podemos tener experiencia directa de todo: de

hecho, la mayor parte de nuestro conocimiento es producto de la experiencia indirecta: por ejemplo, todo el conocimiento que tenemos de siglos pasados y de países extranjeros.

El conocimiento comienza con la experiencia, y éste es el materialismo de la teoría del conocimiento. (...) El conocimiento racional depende del conocimiento sensible, y el conocimiento sensible debe convertirse en conocimiento racional: ésta es la teoría materialista-dialéctica del conocimiento. En filosofía, ni el «racionalismo» ni el «empirismo» comprenden el carácter histórico o dialéctico del conocimiento, y aunque ambas teorías contienen un aspecto de verdad, ambas son erróneas desde el punto de vista de la teoría del conocimiento considerada en su conjunto.

Nuestra conclusión es la unidad histórica y concreta de lo subjetivo y lo objetivo, de la teoría y la práctica, del conocimiento y la acción ... *(Sobre la práctica)*.

Estas son las tesis maoístas sobre la gnoseología. Resumámoslas y pasémoslas por el tamiz del materialismo dialéctico:

1) Todo conocimiento auténtico procede de la experiencia inmediata, o la experiencia es el criterio de la verdad.

2) El materialismo dialéctico es la conciliación del empirismo y el racionalismo.

1. La experiencia inmediata, criterio de verdad

Esta afirmación es absolutamente antimaterialista y, por tanto, antimarxista.

En primer lugar, observemos que Mao excluye todo el dominio del conocimiento humano efectivo que no es producto de ninguna «experiencia» particular. Esto nos recuerda una vieja polémica que Lenin dirigió en su tiempo contra los empiriocriticistas; y las críticas dirigidas por Lenin a Avenarius pueden devolverse a Mao:

Avenarius ... quiere que el contra-término [Ndt: el mundo físico] sea inseparable del término central [el sujeto “ideal” que percibe y conoce], el medio inseparable del Ego, el no-Ego inseparable del Ego (como ya dijo J.G. Fichte). Ya hemos dicho en su lugar que esta teoría no es más que un disfraz del idealismo subjetivo, y el carácter de los ataques de Avenarius contra la «materia» está perfectamente claro: el idealista niega la existencia de lo físico independientemente de lo psíquico, y por esta razón rechaza la concepción desarrollada por el filósofo para designar esta existencia» (*Materialismo y empiriocriticismo*).

En consecuencia, Mao excluye del campo del conocimiento humano todo lo que no se derive de nuestra experiencia o de la de otros individuos. ¿Cómo respondería a la pregunta planteada por Lenin en el párrafo 4 de su primer capítulo, «¿Existió la naturaleza antes que el hombre?»?

Aquí se revela perfectamente la mistificación de Avenarius (Mao), que asume sin reservas el error de Fichte. La famosa eliminación de la oposición entre materialismo e idealismo con la ayuda de la palabra «experiencia» resulta ser un mito en cuanto pasamos a cuestiones concretas específicas. Tal es la cuestión de la existencia de la tierra antes del hombre ... (*Materialismo y empiriocriticismo*).

Contra el maoísmo I: Contra la teoría maoísta

Este es, pues, el verdadero sentido de la «experiencia» para el marxismo.

Según Lenin, la teoría materialista del conocimiento afirma que las cosas existen fuera de nosotros, de nuestras sensaciones y de nuestra conciencia, independientemente de la experiencia sensible particular:

La materia es primordial; el pensamiento, la conciencia, la sensibilidad son productos de una evolución muy avanzada. Esta es la teoría materialista del conocimiento adoptada instintivamente por todas las ciencias naturales.

(...) El “realismo ingenuo” de todo hombre cuerdo (...) consiste en admitir la existencia de las cosas, del entorno, del mundo independientemente de nuestras sensaciones, de nuestra conciencia (...) Nuestras sensaciones y nuestra conciencia no son más que la imagen del mundo exterior, y es evidente que la representación no puede existir sin lo que representa, mientras que el objeto puede existir independientemente de la persona que lo representa. El materialismo pone conscientemente esta concepción 'ingenua' de la humanidad en la base de su teoría del conocimiento (*Materialismo y empiriocriticismo*).

Frente a esta concepción está la del idealismo, para el cual la sensibilidad, el pensamiento y sus facultades, en suma todos los atributos del sujeto que percibe y «experimenta», son primordiales, reduciéndose la materia a un efecto del pensamiento:

Engels afirma en su *L. Feuerbach* que el materialismo y el idealismo son las corrientes filosóficas fundamentales. El materialismo sostiene que la naturaleza es el factor primordial y el espíritu el secundario;

coloca al ser en primer plano y al pensamiento en segundo plano. El idealismo hace lo contrario (*Materialismo y empiriocriticismo*).

Hay que señalar de paso que mientras, para los marxistas, la historia del pensamiento humano es el lugar del enfrentamiento entre estas dos grandes tendencias, Mao nunca menciona esta distinción; más bien, la sustituye por la oposición idealista entre empirismo y racionalismo.

2. El materialismo dialéctico es la síntesis entre racionalismo y empirismo

¡Estamos otra vez en pleno siglo XVIII! La teoría maoísta del conocimiento, en virtud de este pretendido eclecticismo, no es por tanto más que una versión «modernizada» (es decir, adulterada) del criticismo kantiano, y por tanto otro revisionismo más, tanto filosófico como político (el injerto del criticismo en el tronco del marxismo ya era uno de los caballos de batalla de E. Bernstein y su alter ego filosófico, Conrad Schmidt). El criticismo intenta fusionar dos filosofías: el empirismo y el racionalismo. Para la primera, todo nuestro conocimiento deriva de la experiencia, con implicaciones a veces agnósticas (Locke), a veces claramente subjetivistas (Hume), a veces materialistas-metafísicas (Condillac y los sensualistas franceses, incluidos d'Holbach y Helvétius, que oscilaron entre el materialismo naturalista y, en la historia, la filosofía ilustrada más ingenuamente idealista). Para la segunda filosofía, puramente idealista, nuestro conocimiento deriva de la Razón, de sus ideas innatas o categorías a priori: es el racionalismo de Descartes, Leibnitz y Wolff.

Al insistir sobre todo en los aspectos «empiristas» del criticismo, el «pensamiento Mao» sólo consigue acercarse a la tradición filosófica inglesa que es su fuente, adoptando un carácter agnóstico. Este agnosticismo, que no se atreve a pronunciar su nombre, es un «materialismo vergonzante» en dos aspectos, y precisamente por ser «vergonzante», deja la puerta abierta al idealismo. Porque, como escribió Engels:

La concepción de la naturaleza del agnóstico es enteramente materialista; todo el mundo natural está regido por leyes y no admite la intervención de ninguna acción externa; pero añade como precaución: “no poseemos ningún medio de afirmar o refutar la existencia de ningún ser supremo más allá del universo conocido” ... Nuestro agnóstico admite también que nuestro conocimiento se basa en los datos proporcionados por los sentidos; pero se apresura a añadir: «¿cómo sabemos que nuestros sentidos nos proporcionan imágenes exactas de los objetos percibidos a través de ellos?» Y continúa informándonos de que cuando habla de los objetos o de sus cualidades, no se refiere realmente a aquellos objetos y cualidades acerca de los cuales nada puede realmente saberse con certeza, sino simplemente a las impresiones que han producido en los sentidos (Prefacio a la edición inglesa -1892- de *Del socialismo utópico al socialismo científico*).

Por eso Kant distingue entre fenómeno y noumeno, entre razón pura y razón práctica, esta última «resucitando el cadáver del deísmo» que la primera «había matado». Por su parte, Mao no resucita a Dios (a quien, a

diferencia de Kant, nunca se tomó la molestia de «decapitar»³¹, pero sí a todo el panteón ideológico de viejas deidades democráticas y a todo el humanismo quejumbroso que sus discípulos occidentales han llevado a su culmen. Su agnosticismo tiene la incomparable ventaja práctica sobre el materialismo de permitirle desvincular el «socialismo» de la brutal realidad material de los medios y relaciones de producción, para situarlo en esferas celestiales, mientras en la tierra profana reinan el mercado y el trabajo asalariado, y Mao practica la «coexistencia pacífica» y una política de «equilibrio mundial» imperialista a la que sacrificó a los campesinos indonesios, por ejemplo, y que costó montañas de cadáveres. Haciendo desaparecer la realidad objetiva con la ayuda de su «crítica», Mao puede muy bien afirmar que en China se llevan a cabo «experimentos socialistas», mientras que las relaciones económicas y sociales allí vigentes son objetivamente capitalistas: ¿quién puede conocer la cosa en sí, es decir, la naturaleza de esta realidad social?

Como vemos, el agnosticismo extiende sus brazos al idealismo subjetivo, al solipsismo, y procede de la misma concepción de la experiencia, según la cual no puede admitirse otra realidad que la del sujeto humano que experimenta y conoce. Por el contrario, el materialismo integral del marxismo, es decir, dialéctico e histórico, interpreta la experiencia como

³¹ «La Crítica de la razón pura de Kant», dice Heine en el libro III de su *Contribución a la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, «cortó la cabeza al deísmo». Pero «el hombre debe ser feliz en la tierra ... es la razón práctica la que lo dice: dejemos pues que la razón práctica garantice la existencia de dioses». Y Heine se preguntaba si Kant había provocado esta resurrección únicamente ... para la felicidad del hombre o si no lo había hecho también ... «con vistas a la policía».

reflejo de las cosas que existen fuera de nosotros y de su movimiento real, reflejo evidentemente contradictorio, relativo y objetivamente condicionado, como nos recordaba enérgicamente Lenin. El marxismo se basa, pues, en el postulado de la objetividad.

Este es todo el sentido de la polémica de Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*:

La experiencia abarca tanto las tendencias materialistas como las idealistas de la filosofía y consagra su confusión (...) La historia de la filosofía nos enseña que la interpretación de la noción de «experiencia» dividió a los materialistas y a los idealistas clásicos. La filosofía profesoral de todos los matices adorna ahora su trasfondo reaccionario con diversas declamaciones sobre la «experiencia» (...) Uno no puede sino compadecerse de aquellas personas que creyeron, según Avénarius y compañía, en la posibilidad de eliminar, con la ayuda de la palabrita 'experiencia', la distinción 'obsoleta' entre materialismo e idealismo.

Del mismo modo: «los revisionistas se arrastran por el pantano de la vulgarización filosófica de la ciencia, sustituyendo la “sutil” (y revolucionaria) dialéctica por la “simple” (y pacífica) evolución» (Lenin, *Marxismo y revisionismo*).

El «pensamiento Mao» se refiere con mucha frecuencia a la categoría de «experiencia», pero, en el contexto de una obra que se supone expone la teoría materialista dialéctica del conocimiento, «omite» especificar cuáles son sus bases, sus fundamentos reales y objetivos. Esta omisión es en sí misma extremadamente significativa, y nos permite medir la consistencia

teórica de este desarrollo doctrinal, y, lo que es aún más importante, caracterizar su orientación real.

En su teoría del conocimiento, Mao oscila entre el empirismo y una variedad de criticismo kantiano. El aspecto empirista se desprende claramente de la afirmación de que, en última instancia, toda experiencia puede reducirse a la experiencia directa. Es cierto que todo conocimiento deriva de la experiencia, pero esto lo admiten incluso los idealistas, los espiritualistas y un solipsista como Fichte. Pero afirmar que la experiencia es siempre directa y subjetiva es precisamente unirse al empirismo, contra el principio experimental³².

Mao no ignora la importancia de la abstracción para superar el conocimiento inmediato derivado de la simple percepción, pero cuando se refiere a ella, injerta un criterio racionalista en el criterio empirista, que él mismo reconoce insuficiente, afirmando que existe un «vínculo interno» entre las cosas que sólo el conocimiento racional puede captar, afirmación claramente criticista. Es cierto que el propio Marx reconocía que el proceso de conocimiento se producía a distintos niveles, y que «toda ciencia sería superflua si la forma fenoménica y la esencia de las cosas coincidieran inmediatamente», pero descartaba toda diferencia de principio entre

³² Basta recordar que los defensores del sistema geocéntrico de Ptolomeo objetaron a Galileo que la experiencia directa y personal demostraba que «el sol iba de este a oeste en el cielo, dando vueltas alrededor de la tierra». Galileo se oponía no sólo al argumento escolástico de autoridad, sino también al buen discurso «empírico» (es decir, a la argumentación lógica) y a la experiencia razonada (es decir, a la experimentación realizada científicamente).

«fenómeno» y «cosa-en-sí»³³, y veía el papel de la abstracción como inseparable de la reconstrucción de la totalidad concreta. Esta problemática, que constituye un *leitmotiv* de los *Cuadernos filosóficos* de Lenin, está completamente ausente del «pensamiento Mao», que se limita (precisamente porque sirve a su asociación ecléctica entre empirismo y racionalismo) a citar el pasaje que dice: «La abstracción de la materia, de la ley de la naturaleza, la abstracción del valor, etc., en una palabra todas las abstracciones científicas (sensatas y que hay que tomar en serio) reflejan la naturaleza más profundamente, más fielmente y más completamente». Sin embargo, esto encaja tan mal con la teoría de que todo conocimiento proviene de la experiencia directa, mientras que la elaboración racional debe buscar el vínculo interno, que Lenin continúa diciendo: «El valor es una categoría que “carece de la sustancia de la sensibilidad”, pero es más verdadera que la ley de la oferta y la demanda». La noción de «vínculo interno» sólo puede conciliarse con la concepción de Marx y Lenin si, a diferencia de Mao, se entiende como un conjunto de relaciones definidas en el seno de la complejidad concreta que se nos presenta como un todo más o menos indiferenciado e indeterminado, como la «sociedad» de la ideología, o la «economía», la «nación» del pensamiento vulgar. En cuanto al objeto singular, es su coordinación dialéctica con otros objetos lo que la investigación científica deberá establecer.

Del mismo modo que Mao cayó en el criticismo al tratar de superar el empirismo, cayó en una forma de pragmatismo al tratar de superar el

³³ Son simplemente diferencias en la profundidad de nuestro conocimiento teórico y práctico de las cosas y de sus conexiones dialécticas con el entorno, es decir, de su devenir.

doctrinarismo especulativo. Esto queda claro en este pasaje de *Sobre la práctica*:

Para conocer directamente un determinado fenómeno o conjunto de fenómenos, hay que participar personalmente en la lucha práctica por transformar la realidad, por transformar ese fenómeno o conjunto de fenómenos, pues esa es la única manera de entrar en contacto con ellos como apariencias; del mismo modo, esa es la única manera de descubrir la esencia de ese fenómeno o conjunto de fenómenos, y de comprenderlos (...) Si se quiere conocer la teoría y los métodos de la revolución, hay que participar en la revolución.

En ese caso, ¿cómo podía afirmar Lenin que sin teoría y sin una organización previa adecuada no puede haber movimiento revolucionario? Todo lo que queda en la opinión de Mao es la «gran importancia» que acepta conceder a la teoría: es vaga.

Para el marxismo, el conocimiento de un acontecimiento, de un proceso, implica el conocimiento de sus determinaciones, es decir, de las condiciones de su aparición y desaparición, y, en consecuencia, la posibilidad de actuar sobre estas condiciones, de modificar el fenómeno o el proceso, verificando así la validez del conocimiento. Por supuesto, el conocimiento del capitalismo, por ejemplo, presupone una sociedad capitalista: pero eso es una perogrullada. Hay una gran diferencia entre experimentar un proceso y conocer sus leyes, del mismo modo que hay una gran diferencia entre estar sometido a determinaciones y comprenderlas (no es el hecho de estar explotado, por ejemplo, lo que permite comprender el mecanismo de la explotación). En general, hay un claro «salto cualitativo» entre vivir en el mundo y transformarlo. Tomado en términos absolutos, el

aforismo de Mao llevaría a esta conclusión: puesto que Marx no estaba «en contacto» con la dictadura del proletariado en 1848, su programa era puramente utópico. Así que no debería sorprendernos que Mao diga:

En la época del capitalismo liberal, Marx no podía conocer de antemano, concretamente, ciertas leyes peculiares de la época del imperialismo, puesto que el imperialismo, etapa suprema del capitalismo, no había aparecido aún y se carecía de la práctica correspondiente: sólo Lenin y Stalin (!!) podían asumir esta tarea.

En esta concepción, desaparece un elemento esencial de la ciencia experimental: es la previsión, la previsión reivindicada por Lenin cuando escribía:

El “ideólogo” sólo merece ser llamado ideólogo cuando precede al movimiento espontáneo y le muestra el camino, cuando sabe resolver antes que los demás todas las cuestiones teóricas, políticas, tácticas y organizativas planteadas espontáneamente por los “elementos materiales” del movimiento.

Esto es lo que distingue fundamentalmente al bolchevismo, la completa restauración y aplicación del marxismo revolucionario, del empirismo estalinista que, en el plano teórico, dio lugar a una revisión total.

Descendiendo de la estratosfera ideológica a la política terrenal, nos parece inconfundible que esta mezcla de afirmaciones muy generales y banales, de formulaciones aproximativas y equívocas, aderezadas con algunas raras citas clásicas desvinculadas de su contexto, sirvieron a Mao para tratar de justificar una vía china al socialismo que sólo habría sido revelada a quienes participaron en persona en *la larga marcha*. Desde su

punto de vista, esto es tan legítimo como inadmisible desde el punto de vista de Marx, Engels y Lenin. Este relativismo no es más que otro aspecto del pragmatismo de Mao.

La pedagogía cultural

Esta otra característica del pensamiento de Mao es claramente de origen burgués clásico.

Para el filósofo burgués racionalista, que veía en la comunidad de conciencia el secreto de una vida pública armoniosa, la educación revestía una importancia especial. En una concepción que define al individuo en función de su capacidad de pensar, la libertad de opinión se consagra como un derecho «natural» y como la fuente de la vida política, donde los antagonismos entre individuos y naciones deben dirimirse en virtud de la palabra, la democracia y los pactos, primando la jurisprudencia sobre las relaciones reales de poder.

Como ser dotado de «razón» y ... dado que la democracia expresa la voluntad soberana del pueblo, es importante prepararlo para que conozca y haga un uso adecuado de sus «derechos». Esta es, pues, la tarea de la escuela.

Por un lado, garantiza la cualificación de la mano de obra de los modernos productores de plusvalía; por otro, al difundir la ideología burguesa entre las amplias masas, contribuye a la extensión de las relaciones mercantiles en el campo. A través de su propaganda antifeudal y laica, fue un factor revolucionario sin parangón para vincular el campo a la ciudad, socavando el poder local del terrateniente y la ideología política y espiritual que sustentaba su poder.

La «revolución cultural» de 1966 no es muy diferente de los objetivos de la burguesía revolucionaria del siglo XVIII. Con dos siglos de diferencia, las tareas son similares; giran en torno a la misma preocupación fundamental: elevar un país de estructura medieval y modo de producción precapitalista al nivel de productividad burguesa «apoyándose en las fuerzas propias» ... El plan reaccionario de Sun Yat-sen (el sueño pequeñoburgués de un plan de ayuda financiera y de industrialización para China basado en la «cooperación» internacional) había sido sustituido por el plan de Mao (una alianza privilegiada con el «gran hermano socialista» de Rusia), pero este último había resultado a su vez ilusorio, ya que las exigencias clásicamente imperialistas de las «potencias» se habían revelado decididamente incompatibles con las de la economía china.

Es a la luz de esta tarea verdaderamente titánica como debemos entender el culturalismo de Mao Tse-tung, que es históricamente muy diferente del educacionismo reformista y humanitario de las viejas y saciadas democracias occidentales. La base de tal empresa es la sistematización nacional; y ésta no puede lograrse sin la unificación lingüística de un país con múltiples lenguas, que de por sí ya dificultan el desarrollo comercial interno. Al obstáculo de las barreras aduaneras internas y a la debilidad de las fuerzas productivas se añade la falta de unidad cultural.

Pero, por otra parte, superar la apatía secular de las masas apegadas a la rutina propia del modo de producción asiático, difundiendo un «pensamiento revolucionario» y subyugando al proletariado industrial a los objetivos perfectamente capitalistas de construir una gran nación moderna capaz, en primer lugar, de desempeñar un papel honorable en la escena internacional, éstas son también las claves del culturalismo de Mao.

Los dirigentes chinos no cesan de repetirlo cínicamente, haciéndose eco de la consigna estalinista sobre el hombre como «el capital más precioso»: la riqueza de su país reside enteramente en los cientos de millones de mano de obra que hay que organizar de la forma más racional posible, de acuerdo con el plan general de construcción «socialista», un plan relativo porque es mercantil, y por tanto no tiene nada que ver con la auténtica planificación socialista. De ahí la importancia concedida por el maoísmo a la «lucha ideológica», tema cuyo hilo productivista recorre todas las obras del «gran presidente» y que puede encontrarse como un estribillo obsesivo en los artículos de los diarios chinos.

El progresismo culturalista es la otra cara ideológica del productivismo estajanovista desenfrenado que sirve de norma patriótica y compensa el arcaísmo de la composición orgánica y técnica del capital.

Nótese la identidad de perspectiva entre el culturalismo maoísta y la ideología pequeñoburguesa de Sun Yat-sen. En sus *Memorias de un revolucionario chino*, Sun Yat-sen atribuyó las causas del fracaso de la primera revolución china a la inercia de la tradición ideológica del pueblo, al «peso del pasado». Y proclamó:

Defendí la doctrina de *Wang yuang ming*, que propugna la unión de acción y conocimiento. Conocimiento y acción son una sola cosa ... si nuestro pueblo no actúa (Ndt: si no liquida las fuerzas de la tradición rural feudal-patriarcal), es porque no sabe nada.

Como vemos, también aquí Mao no hacía sino retomar el programa de Sun; también aquí la ideología del PCCh se nos revela como la del «verdadero Kuomintang». La Revolución Cultural, cuyo objetivo declarado era convertir «todo el país en una escuela del pensamiento Mao-

Tse-tung» -una variedad asiática del psicoanálisis de grupo, o un renacimiento de la antigua tradición dramática griega de la catarsis, según el caso-, tuvo que luchar contra el peso de una ideología inmovilista y contra las fuerzas oscurantistas que se oponían a la construcción de una nación moderna que, aislada por el momento, debía construirse a sí misma de forma autárquica. En el plano ideológico, esta obligación de «hacer las cosas por uno mismo» se expresa en la xenofobia de ciertos juicios aparentemente insensatos y grotescos, como el repudio de ... Beethoven, Schubert y Shakespeare.

Esta pedagogía culturalista y populista, incluso en los ámbitos literario y artístico, no se presenta como una adaptación de la cultura a la «nueva realidad política y social», sino (más o menos directamente) como un factor causal de la historia, como si la sustitución de una ideología feudal por otra productivista y progresista pudiera compensar la inmadurez de las condiciones económicas, y el «pensamiento Mao» pudiera hacer surgir del suelo toda una industria, cuando en realidad su desarrollo está subordinado al laborioso y sangriento proceso de la acumulación primitiva. Esta es precisamente una concepción típica de la ideología burguesa de la Ilustración.

Mao y ... Dewey, o el pragmatismo del «pensamiento Mao»

Volvamos al segundo aspecto de la gnoseología maoísta, la «práctica».

También Mao reduce el marxismo a una variedad de «filosofía de la praxis»³⁴, un préstamo de un movimiento filosófico anglosajón que surgió en las últimas décadas del siglo XIX y cuyos divulgadores más conocidos fueron W. James y John Dewey. James y John Dewey.

Dos rasgos caracterizan la concepción pragmática del conocimiento, es decir, la ideología portátil del ejecutivo de empresa: el rechazo de todo dogmatismo; la valorización de la acción.

La actitud que representa el pragmatismo es bien conocida desde hace mucho tiempo, ya que es la actitud de los empiristas. El

³⁴ Encontramos naturalmente la influencia del pragmatismo en la «filosofía de la praxis» que Gramsci opone al materialismo histórico, afirmando expresamente que Marx no puede ser considerado un «materialista», estas concepciones gramscianas derivan por una parte de las de Sorel y Croce, y por otra de Antonio Labriola que, por otra parte, contribuyó mucho a la revisión de la dialéctica, interpretándola como un método puramente genético del discurso filosófico. Ya en 1843, Moisés Hess publicó una *Philosophie der Tat* (de la acción, del hecho, es decir, de la praxis) contra la que Marx polemizó en la *Ideología Alemana* y cuyo teórico más notable fue Karl Grün. Gramsci podría haber suscrito estas ideas, ya que, para él, la «hegemonía cultural» hace posible el movimiento social. Esto nos lleva muy atrás, al propio Hegel, quien señaló que la teorización filosófica, como «la lechuga de Minerva», sólo levanta el vuelo en el crepúsculo, es decir, después del movimiento real, que, por supuesto, para el idealista objetivo es la expresión y determinación de una idea impersonal, no identificable en el pensamiento de los individuos, pero existente como el «espíritu de una época» del que la filosofía puede apropiarse a posteriori. Como señala el norteamericano D. Woodcock, «Hess adoptó la definición de “anarquismo” para la filosofía social expuesta en “Die Philosophie der Tat” de 1843 (...), y se distinguió entre los socialistas renanos como el rival más importante de Marx» (*L'anarchia*, 1962, trad. ital. Milano, 1966. p. 379).

pragmatismo da la espalda (...) a una multitud de hábitos inveterados queridos por los filósofos profesionales; a todo lo que hace inadecuado el pensamiento, a todas las soluciones verbales, a las malas razones *a priori*, a los sistemas cerrados y clausurados, a todo lo que es un supuesto absoluto o un supuesto origen, para volverse hacia el pensamiento concreto y adecuado y hacia los hechos, hacia la acción efectiva; el pragmatismo rompe así con el temperamento que constituye el empirismo común, como con el temperamento racionalista ... el pragmatismo ... es sólo un método (W. James, *Pragmatismo*).

Evidentemente, el pragmatismo no es más que una variedad del idealismo. Su rasgo distintivo reside en su rechazo de los *a priori* racionalistas; su método consiste en ajustar el conocimiento a la experiencia (¡siempre la experiencia!), en subordinar las teorías a los hechos. Es, pues, una filosofía de la acción. Ser ya no es simplemente sentir, percibir, ser percibido o, al contrario, concebir, proyectando las categorías *a priori* de la mente sobre el mundo sensible o sobre los datos de los sentidos (racionalismo); es transformar el mundo exterior de acuerdo con un proyecto de sentido, cuya realización efectiva constituye el criterio de validación.

Así, si soy director de una empresa, el volumen de ventas de las mercancías lanzadas al mercado será para mí o bien la prueba de la exactitud de mis estudios de marketing y de la validez de mis orientaciones de producción, o bien la invalidación de mis estimaciones, pero, en cualquier caso, el criterio de verdad de mi proyecto mercantil. En cuanto a las verdaderas leyes objetivas que regulan la adecuación de la oferta a la

demanda y precisan sus límites, poco me importan, puesto que soy un capitalista y no ... un revolucionario marxista que extrae del estudio de las leyes del movimiento social la predicción de las próximas sacudidas del aparato productivo y sus repercusiones sobre las clases correspondientes a un grado dado de las fuerzas productivas³⁵.

³⁵ «Un país cuya riqueza crece rápidamente dispone de reservas suficientes para conciliar clases y partidos opuestos. Cuando, por el contrario, las contradicciones sociales se agudizan, faltan las bases para una política de compromiso. Si América no experimentó la «estrechez dogmática», fue porque tenía a su disposición una enorme cantidad de tierra virgen, recursos naturales inagotables y, por tanto, al parecer, posibilidades ilimitadas de enriquecimiento. Sin embargo, incluso en estas condiciones, el espíritu de compromiso no impidió la guerra civil cuando llegó el momento.

El pensamiento empírico, limitado a la solución de los problemas inmediatos, parecía suficiente tanto en los círculos burgueses como en los obreros (...) Pero ahora que la ley del valor de Marx, en vez de estimular la economía, está socavando sus cimientos, el pensamiento conciliador ecléctico, con su actitud hostil y despreciativa hacia el marxismo (...), y su coronación filosófica, el pragmatismo, se vuelven totalmente inadecuados, cada vez más incoherentes, reaccionarios y ridículos» (Trotsky, *El marxismo y nuestra época*, 1939).

«Era absolutamente necesario explicar por qué los intelectuales de “izquierda” norteamericanos aceptan el marxismo sin la dialéctica (...) El secreto es simple. En ningún otro país la concepción de la lucha de clases ha encontrado un rechazo tan masivo como en el país de las posibilidades ilimitadas. El rechazo de las contradicciones sociales como motor del desarrollo condujo a la negación de la dialéctica como lógica de las contradicciones en el pensamiento teórico. En el ámbito político, se consideraba posible convencer a todo el mundo de la corrección de un programa mediante hábiles silogismos y de la posibilidad de reconstruir la sociedad por métodos racionales. Del mismo modo, en el ámbito teórico, se

Podemos ver en este ejemplo que el postulado de la objetividad y el determinismo están lejos de caracterizar al pragmatismo, cuya base es más bien la categoría de la praxis, la presunta capacidad del sujeto para doblegar el objeto a sus caprichos, a sus designios y, en primera instancia, a su voluntad. El pragmatismo es siempre voluntarista; es una filosofía de la praxis.

aceptaba como un hecho probado que la lógica aristotélica, reducida al nivel del sentido común, bastaba para resolver todas las cuestiones.

El pragmatismo, mezcla de racionalismo y empirismo, se convirtió en la filosofía nacional de Estados Unidos. La metodología de Max Eastman no difería fundamentalmente de la de Henry Ford: ambos veían la sociedad viva desde el punto de vista del ingeniero (Eastman platónicamente). Históricamente, el actual desprecio por la dialéctica puede explicarse simplemente por el hecho de que los abuelos y abuelas de Max Eastman y otros no sintieron la necesidad de la dialéctica para conquistar territorio y enriquecerse» (Trotsky, [Una oposición burguesa en el Partido Socialista Obrero](#), 15 de diciembre de 1939).

"En una atmósfera de estabilidad social, el sentido común se muestra suficiente para comerciar, cuidar a los enfermos, escribir artículos, dirigir un sindicato, votar en el Parlamento, fundar una familia, crecer y multiplicarse. Pero en cuanto intenta traspasar sus límites naturales y adentrarse en el terreno de las generalizaciones más complejas, el sentido común se revela como lo que es: el conjunto de prejuicios de una determinada clase en un determinado momento. La crisis pura y simple del capitalismo lo desconcierta: frente a las catástrofes de las revoluciones, las contrarrevoluciones y las guerras, el sentido común es un completo necio. Para comprender las perturbaciones catastróficas en el curso normal de las cosas se requieren cualidades intelectuales superiores, cuya expresión filosófica sólo ha dado hasta ahora el materialismo dialéctico» (Trotsky, [Su moral y la nuestra](#), 16 de febrero de 1938).

Es imposible desarrollar aquí más este punto preciso, pero podemos constatar el innegable parentesco que une esta concepción del conocimiento a otra variedad muy de moda del idealismo, el idealismo fenomenológico, anticientífico e indeterminista, cuyos temas y lirismos existencialistas son otras tantas apologías del sujeto, de la libertad absoluta, y amargos resentimientos contra el materialismo histórico.

Naturalmente, como el camino del revisionismo está empedrado de buenas intenciones, Mao se declara marxista y materialista dialéctico. Pero no era inmune al eclecticismo y voluntarismo del pragmatismo, un renacimiento bastante tardío del «optimismo industrial» del primer capitalismo y, al menos en Occidente, el legado de una época de relativamente poca diferenciación social. En China, el «punto de vista del ingeniero» o del «gerente» se convirtió, *mutatis mutandis*, en el punto de vista del burócrata estajanovista, de la organización del «gran salto adelante». No cabe duda de que la ideología voluntarista del pionero de Mao corresponde a las tareas de la acumulación primitiva. No era una simple herencia del pasado, que se perpetuó de forma reaccionaria hasta la fase imperialista, dominada por el capital financiero. En su escrito [Sobre la contradicción](#) (1937), Mao afirma:

La concepción dialéctica del mundo nos enseña ante todo a observar y analizar los movimientos contradictorios de las diferentes cosas, de los diferentes fenómenos, y a determinar, sobre la base de este análisis, los métodos adecuados para resolver las contradicciones. (...) Las contradicciones cualitativamente diferentes sólo pueden resolverse con métodos cualitativamente diferentes. Así, la contradicción entre el proletariado y la burguesía se resuelve

mediante la revolución socialista; la contradicción entre las masas populares y el régimen feudal, mediante la revolución democrática; la contradicción entre las colonias y el imperialismo, mediante la guerra nacional revolucionaria. (...) No se pueden resolver adecuadamente las contradicciones inherentes a una cosa o a un fenómeno si no se presta atención a las etapas de su proceso de desarrollo (...) El leninismo es el marxismo de la época del imperialismo y de la revolución proletaria, precisamente porque Lenin y Stalin dieron una explicación correcta de estas contradicciones y formularon correctamente la teoría y la táctica de la revolución proletaria llamada a resolverlas.

El idealismo pragmático de Mao se expresa aquí en la siguiente tesis: puesto que los fenómenos contradictorios y presentan varias fases de desarrollo, cada una de estas fases debe corresponder a un medio particular de superar y resolver las contradicciones. El materialismo se ahoga así en una supuesta dialéctica, o mejor dicho, Mao no define la característica fundamental del marxismo revolucionario, que es materialista por encima de todo y que, como tal, atribuye una existencia objetiva a las cosas y a su movimiento, fuera de nosotros y de nuestra voluntad, la dialéctica por sí sola no puede definir el método del comunismo científico. Hay una razón muy sencilla para ello: la dialéctica nació en Grecia hace unos 25 siglos, y mucho antes de que fuera estudiada en detalle por Hegel, fue practicada por un tal Platón que ya la aplicaba a la búsqueda de esencias, formalizada por su discípulo Aristóteles y resucitada en el siglo XVII, paralelamente al renacimiento de las ciencias naturales.

El idealismo, y en particular el idealismo hegeliano, era a su vez dialéctico y a veces «objetivo» en algunos de sus análisis -consideremos, por ejemplo, esas páginas de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia* en las que basta con dar la vuelta a la problemática idealista para obtener contenidos y materiales de conocimiento utilizables directamente por el análisis materialista.

En el esquema maoísta, estudiar un fenómeno particular significa captar sus contradicciones internas a fin de adoptar el «método correcto» para resolverlas. Pero en cuanto cambia la fase en la que se mueve el fenómeno, cambia también el método. El pragmatismo maoísta no se propone, pues, captar científicamente procesos objetivos independientes de la percepción y de la voluntad de quien los experimenta; su objetivo no es saber cómo se desarrollan las cosas, descubrir la ley de su movimiento para adaptarse a esta ley necesaria, actuar según generalizaciones extraídas de las características comunes a los procesos reales aprehendidos y conocidos en la experiencia y la intervención práctica; al contrario, se propone ... identificar recetas para «resolver» las contradicciones.

Así Marx, estudiando el capitalismo liberal y competitivo, habría sacado de su desafortunada cabeza una ingeniosa teoría para eliminarlo y sustituirlo por el socialismo; y Lenin, actuando en otra fase, habría tenido que adoptar otro plan, etc ... El materialismo dialéctico se asimila al empirismo del autodidacta que, como un prestidigitador que saca conejos de la chistera, saca de su cerebro los «métodos correctos» para resolver los problemas día a día, y busca la solución adecuada sobre la base de la experiencia múltiple y continuamente renovada: esto es el materialismo dialéctico en la versión maoísta, o mejor aún, a esto se reduce la «praxis revolucionaria subversiva» en la filosofía de la praxis. Al pensamiento se le

asigna el papel «activo», mientras que la materia, la naturaleza, la sociedad -en suma, la esfera de la exterioridad- se reducen a la pasividad de los objetos, a la inercia de las cosas que el pensamiento marca con su sello y que sólo la voluntad pone en movimiento³⁶.

Es evidente que en esta concepción, el determinismo que rige la propia intervención humana, es decir, las condiciones reales de la modificación de los procesos dados gracias al conocimiento de las leyes a las que obedecen, desaparece en una «noche donde todos los gatos son grises» y donde la glorificación de la actividad humana ocupa el lugar de la argumentación materialista y, por tanto, histórica. Por el contrario, veamos lo que dice Marx en un famoso pasaje de *La Sagrada Familia*:

Al interrogar a este “todo como tal” [Ndt: pobreza y riqueza, trabajo y capital] sobre las premisas de su existencia, la Crítica Crítica [bien podría ser Mao porque estas dos ideologías participan de la misma orientación idealista que sustituye la lucha de clases real por la revolución *en las mentes*] busca así, siguiendo un procedimiento específicamente teológico, las premisas de la existencia del todo fuera de él. La especulación crítica se mueve fuera del objeto que pretende tratar. Mientras que toda la contradicción no es otra cosa que el movimiento de sus dos polos, y la naturaleza de estos dos polos es la

³⁶ Como vimos anteriormente, esta concepción corresponde a las interpretaciones pragmatistas e instrumentalistas de las *Tesis sobre Feuerbach*, así como a las críticas neoidealistas, fenomenológicas y existencialistas del «objetivismo», que pretendía «situarse desde el punto de vista del universo», como decía Gramsci, o que, como decía Lukacs en *Historia y conciencia de clase*, sería una pura emanación ideológica del «fetichismo» cosificador de la burguesía.

condición previa para la existencia del todo, la Crítica prescinde de estudiar este movimiento real que crea el todo, para poder declarar que la Crítica [Pensamiento Mao-Tse-tung], como Calma del Conocimiento, se sitúa muy por encima de los dos polos extremos de la contradicción, y que su actividad, habiendo creado el «todo como tal», es la única capaz de abolir la abstracción que ha creado.

El proletariado y la riqueza son opuestos. Como tales constituyen una totalidad. Ambos son formaciones del mundo de la propiedad privada. La cuestión es saber qué lugar concreto ocupa cada una de ellas en esta contradicción. Decir que son dos caras de un todo no es suficiente.

La propiedad privada, en tanto que propiedad privada, se ve obligada a perpetuar su propia existencia y, con ello, la de su contrario, el proletariado. La propiedad privada que ha encontrado satisfacción en sí misma es la cara positiva de la contradicción.

A la inversa, el proletariado se ve obligado, como proletariado, a abolirse a sí mismo y, por tanto, a abolir su opuesto, del que depende, y que lo convierte en proletariado: la propiedad privada. Es el lado negativo de la contradicción, la angustia en el corazón de la contradicción, la propiedad privada disuelta y disolviéndose.

La clase poseedora y la clase proletaria representan la misma alienación humana. Pero la primera se siente a gusto en esta alienación; encuentra en ella una confirmación, reconoce en esta alienación de sí misma su propio poder, y posee en ella la apariencia de una existencia humana; la segunda se siente aniquilada en esta alienación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana. Se encuentra, por utilizar la expresión de Hegel, en la

degradación, en la revuelta contra esta degradación, revuelta a la que se ve necesariamente empujado por la contradicción entre su naturaleza humana y su situación en la vida, que constituye la negación franca, categórica, total de esta naturaleza³⁷.

Dentro de esta contradicción, el propietario privado es la parte conservadora, el proletario la parte destructora. Del primero procede la acción que mantiene la contradicción, del segundo la acción que la destruye.

Es cierto que, en su movimiento económico, la propiedad privada avanza hacia su propia disolución; pero sólo lo hace por una evolución independiente, inconsciente, que tiene lugar contra su voluntad y que está condicionada por la naturaleza de las cosas: sólo engendrando al proletariado como proletariado, miseria consciente de esta miseria moral y física, humanidad consciente de esta inhumanidad que, a causa de esta conciencia, se suprime superándose a sí misma. El proletariado ejecuta la sentencia que la propiedad privada pronuncia contra sí misma engendrando el proletariado, del mismo modo que ejecuta la sentencia que el trabajo asalariado pronuncia contra sí mismo engendrando la riqueza ajena

³⁷ Esto debe entenderse como se indica en los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 (XXIV): «El trabajo alienado hace (...) de la esencia específica del hombre», es decir, «la transformación del mundo objetivo por el trabajo», la producción que «es su vida genérica activa» (*Gattungslieben*: vida de la especie) «una esencia ajena a él». Esto no tiene nada que ver con la naturaleza humana de la filosofía de la Ilustración. Como señaló Marx en *Miseria de la filosofía*, II, 3, «Monsieur Proudhon ignora que toda la historia no es más que una transformación continua de la naturaleza humana».

y su propia miseria ... Si el proletariado sale victorioso, no se convierte en el bando absoluto de la sociedad; sólo vence suprimiéndose a sí mismo y a su contrario. Entonces son tanto el proletariado como su opuesto, la propiedad privada, los que desaparecen.

(...) Si los autores socialistas atribuyen este papel histórico-mundial al proletariado, no es en absoluto como la Crítica Crítica [y el «pensamiento Mao»] quieren hacernos creer, porque consideran a los proletarios como dioses. Es más bien lo contrario. En el proletariado plenamente desarrollado la abstracción de toda humanidad, incluso de la apariencia de humanidad, es prácticamente completa; en las condiciones de vida del proletariado se condensan todas las condiciones de vida de la sociedad actual en su aspecto más inhumano. En el proletariado, el hombre se ha perdido a sí mismo, pero al mismo tiempo ha adquirido la conciencia teórica de esta pérdida; además, la miseria que ya no puede evitar ni ocultar, la miseria que se le impone ineluctablemente -expresión práctica de la necesidad- le obliga directamente a rebelarse contra tal inhumanidad; por eso el proletariado puede y debe necesariamente liberarse. Pero no puede liberarse sin abolir sus propias condiciones de vida. Pero no puede abolirlas sin abolir todas las condiciones de vida inhumanas de la sociedad moderna, condiciones que se resumen en su propia situación. No en vano asiste a la escuela del trabajo, una escuela dura que endurece a sus hombres. No se trata de saber lo que un proletario en particular, o incluso el proletariado en su conjunto, imagina momentáneamente como su meta. Se trata de saber lo que el proletariado es y lo que estará obligado a hacer históricamente, de acuerdo con este ser. Su objetivo y su acción histórica le son trazados,

de manera tangible e irrevocable, por su propia situación, así como por toda la organización de la sociedad burguesa actual.. (*La Sagrada Familia*, cap. IV).

«Los utópicos», dice de nuevo Marx en *Miseria de la filosofía* (II, 1), «ven en la miseria sólo miseria, sin descubrir su lado revolucionario subversivo, que derribará la vieja sociedad, mientras busquen la ciencia y construyan sólo sistemas». «Los que, para satisfacer las necesidades de las clases oprimidas, improvisan sistemas y cabalgan sobre las quimeras de una ciencia regeneradora» que buscan en sus propias mentes son sólo «utópicos». Pero «cuando se descubre por fin el lado subversivo y revolucionario de la miseria», lo que ocurre «a medida que la historia avanza y la lucha del proletariado toma una forma más clara», la ciencia producida por el movimiento histórico, y a la que se ha asociado a sabiendas, «deja de ser doctrinaria y se convierte en revolucionaria».

La ciencia revolucionaria y el comunismo científico se resumen precisamente en la identificación del «lado revolucionario, subversivo» objetivo de la realidad social y de su futuro. Esto es lo que, más allá de toda divagación ideológica y utópica, hace posible la transformación revolucionaria de esta realidad.

El «pensamiento Mao» en la tradición oportunista

¿«Contradicciones» o «antinomias» proudhonistas?

La ley de la contradicción inherente a las cosas y a los fenómenos, es decir, la ley de la unidad de los contrarios, es la ley fundamental de la naturaleza y de la sociedad y, por tanto, la ley fundamental del

pensamiento. Es lo contrario de la concepción metafísica del mundo (...) Desde el punto de vista del materialismo dialéctico, la contradicción existe en todos los procesos que tienen lugar en los fenómenos objetivos y en el pensamiento subjetivo; acompaña a todo proceso de principio a fin, y en esto reside su carácter universal y absoluto; cada contradicción y cada uno de sus aspectos tienen sus particularidades respectivas; y en esto reside el carácter específico y relativo de la contradicción. En determinadas condiciones, los contrarios son idénticos; por tanto, pueden coexistir en unidad y transformarse el uno en el otro, y en esto reside también el carácter específico y relativo de las contradicciones. Sin embargo, la lucha entre contrarios es ininterrumpida; continúa tanto durante su coexistencia como en el momento de su conversión recíproca, cuando se manifiesta con particular claridad. Aquí radica de nuevo la universalidad y el carácter absoluto de la contradicción.

Cuando estudiamos el carácter específico y el carácter relativo de la contradicción, debemos prestar atención a la diferencia entre la contradicción principal y las contradicciones secundarias, entre el aspecto principal y el aspecto secundario de la contradicción; cuando estudiamos la universalidad de la contradicción y la lucha de contrarios, debemos prestar atención a las diferencias existentes entre las múltiples formas de la lucha de contrarios, de lo contrario cometeremos errores. Si, al final de nuestro estudio, tenemos una idea clara de los puntos esenciales expuestos, podremos derrotar las concepciones dogmáticas que violan los principios del marxismo-leninismo y que perjudican nuestra causa revolucionaria (*Sobre la contradicción*).

Esta página resume las tres características del revisionismo maoísta, a pesar de la fraseología «marxista» aproximativa a la que inevitablemente recurre.

En el terreno gnoseológico (teoría del conocimiento), es la disolución de la concepción científica del marxismo en un idealismo pragmatista correspondiente a un punto de vista burgués.

En la teoría de la historia, el materialismo histórico, parte integrante del materialismo dialéctico, ha sido sustituido por una metafísica vagamente evolucionista y sobre todo indeterminista, justificación ideológica del progresismo democrático-burgués del llamado «Partido Comunista» chino.

En la concepción de la dialéctica, es la reducción de ésta a la lógica formal, la antinomia neokantiana, proudhoniana³⁸ ocupando el lugar de la

³⁸ A este respecto, leemos en *Auguste Blanqui*, del burgués Samuel Bernstein (París, 1970, pp. 220-221):

Entre las doctrinas antisocialistas, hay que clasificar la de Proudhon (...) Nadie defendió la propiedad privada con más convicción que Proudhon; nadie fue más profundamente religioso. Toda su filosofía, a pesar de sus afirmaciones en sentido contrario, era antidialéctica; se basaba en la antinomia, es decir, en una contradicción no resuelta entre dos principios o conclusiones, cada uno de los cuales se consideraba verdadero, lo que daba como resultado el equilibrio, la inmovilidad y un conservadurismo exasperado. Su aparente oposición a las ideas aceptadas no era en realidad más que un disfraz y un pretexto, según sus propias palabras (P.J. Proudhon, carnets, París, 1960, I. p. 375), era fundamentalmente “un enemigo de todos los antagonismos” ... Proudhon sigue gozando del crédito de tradicionalistas, socialistas, anarquistas y antimarxistas de todos los matices.

superación dialéctica de la contradicción³⁹, entendida como proceso objetivo de negación de la negación.

La lógica de la interacción⁴⁰ prevalece sobre la de los procesos. No es casualidad que Mao descartara la síntesis dialéctica utilizando las categorías

³⁹ En alemán, *aufhebung*, que significa elevar en el sentido de sobrepasar, pero también elevar a un grado superior y conservar en esta transposición, un proceso cuya noción Marx tomó prestada del idealista Hegel, pero poniéndolo de nuevo en pie.

⁴⁰ Es la de todo idealismo pragmatista, desde el neoplatonismo de Whitehead hasta el «relacionalismo» neofenomenológico. En *La concepción materialista de la historia* (1896) (I, D'Holbach), Plejánov escribe:

El efecto recíproco [Ndt: interacción] que Hegel llama la expresión más verdadera de la relación de causa y efecto no explica nada en el proceso del movimiento histórico.

Y cita al propio Hegel:

Si nos detenemos a considerar un contenido dado bajo la sola relación de acción recíproca, convendremos en que se trata de una actitud perfectamente absurda: entonces no tratamos más que de un hecho aislado y la exigencia de mediación, que es primordial, cuando aplicamos la relación de causalidad, queda insatisfecha.

Más adelante (III, Marx), refiriéndose todavía al «punto de vista de la acción recíproca», escribe:

Sería insensato olvidar que éste no sólo es un punto de vista legítimo, sino que también es absolutamente inevitable. Pero sería absurdo olvidar que este punto de vista en sí mismo no explica nada, que para utilizarlo correctamente hay que buscar siempre el 'tercer término', el 'término

de «contradicción principal» y «contradicción secundaria», presentando las contradicciones secundarias «en el seno del pueblo» como susceptibles de permanecer «en equilibrio» o de neutralizarse mutuamente: El ensayo de 1937 *Sobre la contradicción* (como el de veinte años más tarde, *Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo*) pretendía de hecho justificar el interclasismo y, en particular, la alianza con el Kuomintang que, en 1927, había destruido físicamente el movimiento comunista chino con la bendición de Stalin. Mejor que un nuevo tipo de alianza, se trataba, como hemos señalado a menudo, de adoptar las directrices programáticas y el papel del Kuomintang dándoles un verdadero contenido demo-revolucionario, un contenido campesino-revolucionario, de transformar el pseudo PCCh, monstruoso partido «biclasista», en un verdadero Kuomintang.

Una concepción que, como el maoísmo, se inclina resueltamente hacia el empirismo y el pragmatismo, y que ahoga el método dialéctico en una «teoría de las contradicciones» destinada a conciliarlas, equivale a una liquidación del materialismo histórico. En efecto, si el materialismo histórico parte de la experiencia y utiliza una metodología dialéctica (como era también el caso de las escuelas antimaterialistas), su objetivo es descubrir las leyes materiales objetivas que regulan la aparición de los acontecimientos y procesos, porque, observando estas leyes, será posible modificar las

superior' que, para Hegel, es el 'concepto', y para nosotros es la situación económica de los pueblos y países cuya influencia recíproca hay que averiguar y comprender. [Ndt: Se estaba comentando antes de la «esclavitud en las colonias europeas», y Plejánov señalaba que «para explicarla, debemos considerar las relaciones económicas internacionales»].

condiciones de esta aparición y, por tanto, la manifestación de los fenómenos mismos. Ser marxista, pues, no es simplemente referirse a los instrumentos utilizados por el marxismo, sino reconocer que éstos permiten descubrir leyes objetivas que expresan el movimiento material en la naturaleza y en la sociedad, y aceptar las conclusiones a las que llega la teoría materialista al deducir estas leyes. El marxismo es una ciencia experimental, y cuando Lenin dice en su *¿Qué hacer?* que «sin teoría revolucionaria no puede haber movimiento revolucionario», se refiere a una teoría confirmada no sólo por todas las revoluciones del siglo pasado y del nuestro, sino también por las propias contrarrevoluciones, y de la que las características de la sociedad burguesa actual son la mejor verificación.

El marxismo se basa, pues, en fundamentos que no pueden negarse ni ocultarse sin socavar toda la doctrina:

- El mundo, la naturaleza y la sociedad existen objetivamente y se mueven según leyes propias que son independientes del conocimiento y la voluntad humanas, y a las que la conciencia y la voluntad humanas deben adaptarse para alcanzar la verdad y la eficacia;

- El pensamiento humano, que también es producto del movimiento material objetivo, refleja estas leyes; en otras palabras, el movimiento objetivo se refleja en las sensaciones y se reproduce en el cerebro humano: el conocimiento no se basa, pues, en la experiencia (que no es más que un instrumento), sino en la realidad objetiva y sus leyes.

Frente a la condena pura y simple, ingenuamente revolucionaria, de toda la historia anterior, el materialismo moderno ve en la historia el proceso de la evolución humana, y su tarea consiste en descubrir sus leyes motrices (Engels, *Anti-Dübring*).

Dilucidar las causas motrices que, de un modo claro o confuso, directamente o bajo una forma ideológica e incluso divinizada, se reflejan aquí en la mente de las masas en acción y de sus dirigentes - los que se llaman los grandes hombres- en forma de motivos conscientes, éste es el único camino que puede ponernos sobre la pista de las leyes que dominan la historia en su conjunto, en las diferentes épocas y en los diferentes países (Engels, *Ludwig Feuerbach*).

En lugar de esta concepción del socialismo científico como ciencia experimental de la naturaleza y de la historia, el «pensamiento Mao» sustituye un idealismo empírico en busca de contradicciones fenoménicas y «específicas» cuya yuxtaposición incoordinada y fragmentada en el espacio y en el tiempo anula cualquier intento de captar las leyes objetivas. La metafísica de la «contradicción» que finalmente reduce todos los fenómenos, sumada a la imprevisible arbitrariedad de la intervención humana, se resuelve así en un indeterminismo para el que, siendo todo contradictorio, nada puede realmente conocerse ni relacionarse con ninguna ley. El resultado es un empirismo desprovisto de pensamiento.

Según la teoría maoísta de la dialéctica, todo fenómeno puede asimilarse a una red de contradicciones. La contradicción es la esencia de los fenómenos individuales, y su denominador común si los relacionamos entre sí. Pero es la intervención humana -la «práctica»- la que une estos fenómenos, pensados estáticamente como una simple oposición de diferencias esenciales.

Toda la realidad y, por decirlo en alemán, todo el «ser-ahí» (*Dasein*) es asimilable a una «estructura» cuyos elementos actúan unos sobre otros

según reglas de las que nada se nos dice, porque según el «pensamiento Mao», las diferencias se oponen pero no se componen, es decir, siguen oponiéndose sin dar lugar a ningún movimiento, a ninguna transformación, a una transición determinada hacia una unidad superior, más diferenciada, más rica y, por tanto, cualitativamente diferente. (De hecho, el maoísmo ignora el paso de la cantidad a la calidad como proceso objetivo independiente de la voluntad humana). Por otra parte, Mao afirma una y otra vez que el «aspecto principal» (?) de la contradicción puede convertirse en secundario, y viceversa. ¿Pero cómo? ¿Por qué mecanismos internos? Se cuida de no explicarlo, y con razón.

En un proceso de desarrollo complejo de una cosa o de un fenómeno, hay toda una serie de contradicciones; una de ellas es necesariamente la contradicción principal cuya existencia y desarrollo determinan la existencia y el desarrollo de las demás contradicciones y actúan sobre ellas (...), en otras circunstancias (...) la contradicción se desplaza (*Sobre la contradicción*).

Contrariamente al pensamiento metafísico centrado en el principio de identidad ($A = A$) y de no contradicción en lógica, y en la categoría de la inmutabilidad de las sustancias orgánicas e inorgánicas en la teoría de la naturaleza, Mao admite que:

La ley de la contradicción inherente a las cosas, a los fenómenos, o la ley de la unidad de los contrarios, es la ley fundamental de la dialéctica materialista (ibid).

Para Mao, las cosas son contradictorias, pero no escapan a la lógica de la identidad: por todo ello, permanecen estables a pesar del movimiento

interno de sus oposiciones constitutivas. Pero como el maoísmo se niega a asimilarse a una metafísica, tiene que implicar a un agente externo cuyo papel consistirá en liberar a los fenómenos de las contradicciones que llevan en su interior, para hacerlos pasar a grados cualitativamente superiores de realidad. La transición cualitativa entra así en el dominio de la «práctica».

La concepción dialéctica del mundo nos enseña... a analizar el movimiento contradictorio en las diferentes cosas ..., y a determinar, sobre la base de este análisis, los métodos para resolver las contradicciones (ibid).

Así pues, según Mao, ¡el auténtico comunista es el que estudia la ley de la identidad universal de los contrarios para resolver adecuadamente las contradicciones (es decir, para encontrar el «antídoto» proudhoniano contra ellas)! Nos encontramos de nuevo con el pensamiento idealista, y la concepción maoísta de la dialéctica ... *acaba en una cola de pez*⁴¹. Si el maoísmo no niega la categoría de devenir inherente a los procesos de la vida social, es por la sencilla razón de que atribuye su «autoría» a la voluntad humana.

Además, para Mao, el «desplazamiento» del acento sobre las contradicciones internas de las cosas no es un proceso objetivo resultante de una necesidad íntima del fenómeno: es un desplazamiento para un sujeto que siente, percibe y actúa; y es este sujeto, este observador quien, tomando conocimiento del movimiento objetivo real independiente de su voluntad, asigna a tal o cual aspecto de la estructura el estatuto de «aspecto principal» o de «aspecto secundario» de la contradicción. Podemos ver cómo a una

⁴¹ Ndt: Que termina en un final abrupto y decepcionante.

gnoseología idealista y pragmatista le corresponde una metafísica de las estructuras o esencias antinómicas, en la que el sujeto humano es, a su manera, el factor causal, la fuente ideal que «les da sentido» (*Sinngebung*).

Para Marx, por el contrario:

Lo que constituye el movimiento dialéctico es la coexistencia de dos lados contradictorios, su lucha y fusión en una nueva categoría (*Miseria de la filosofía*).

¿Kant, Proudhon o Marx?

La dialéctica marxista es esencialmente un método cinemático⁴² y es precisamente este aspecto dinámico, independientemente de la esfera a la que se aplique esta dialéctica, lo que escapa a la comprensión de Mao. La lógica de Mao concierne a las interacciones, al juego de oposiciones dentro de cada ser entendido como un todo integral. En este sentido, podríamos decir que todo lo que aprendió de la ciencia experimental es el «medio interior», lo que ciertamente no agota la aportación metodológica y epistemológica de Claude Bernard. Por otra parte, si hay alguna incongruencia en la gran construcción de la *Introducción al estudio de la medicina experimental*, es en un sentido neokantiano y agnóstico,

⁴² «La dialéctica pura nunca nos revelará nada por sí misma, pero tiene una enorme ventaja sobre el método metafísico porque es dinámica, mientras que éste es estático, aquella capta la secuencia cinematográfica de la realidad en vez de fotografiarla» (*Sobre el método dialéctico*, Programa Comunista, nº 9, octubre-diciembre de 1959).

influencias ideológicas que, por otra parte, quedan desmentidas por el conjunto de la obra, claramente inspirada en el materialismo y, digamos, en la dialéctica de laboratorio.

Fue precisamente Kant quien, en su *Crítica de la razón pura* (1781), desarrolló toda una teoría de las antinomias aplicada a una serie de problemas que, según él, no podía resolver, aunque postulaba tesis contradictorias. En las antinomias kantianas, la razón puede demostrar que el mundo tiene o no un principio en el tiempo; que hay o no elementos últimos y simples cuya agregación constituye el todo; que hay un principio de libertad en la naturaleza junto a la causalidad o, por el contrario, que en el mundo «no hay libertad y todo sucede según leyes naturales»; que el mundo depende de un ser necesario o que la realidad es contingente. Kant afirma que estas antinomias son insuperables. Pero para él:

la antinomia de la razón pura en sus ideas cosmológicas queda eliminada cuando mostramos que sólo es dialéctica, es decir, que sólo es la apariencia de una contradicción que surge del hecho de que aplicamos la idea de totalidad absoluta, válida sólo como condición de las cosas en sí mismas, a fenómenos que sólo existen en representación y, por tanto, en sucesión y no de otro modo.

Según Kant, la dialéctica es, pues, una lógica de las apariencias que imagina poder ir más allá de los «límites» del conocimiento humano. Esta es la petición de principio de todo agnóstico consecuente para quien el mundo sigue siendo incognoscible.

En cuanto a la conexión que puede establecerse legítimamente entre Mao y Proudhon, el texto básico es obviamente *Miseria de la filosofía* de Marx:

«Monsieur Proudhon quería asustar a los franceses lanzándoles a la cara frases casi hegelianas» (p. 83). «Monsieur Proudhon, a pesar de los grandes esfuerzos que se tomó para escalar la altura del sistema de contradicciones, nunca fue capaz de elevarse por encima de los dos primeros peldaños de la simple tesis y antítesis». «Consiguió reducir (la dialéctica de Hegel) a las proporciones más mezquinas» (p. 87). "Veamos ahora qué modificaciones introduce M. Proudhon en la dialéctica de Hegel aplicándola a la economía política. Para él, M. Proudhon, toda categoría económica tiene dos caras, una buena y otra mala. Mira las categorías como el pequeño burgués mira a los grandes hombres de la historia: Napoleón es un gran hombre; hizo mucho bien, también hizo mucho mal».

El lado bueno y el lado malo, la ventaja y la desventaja, tomados en conjunto, forman para M. Proudhon la contradicción de toda categoría económica.

«Problema a resolver: preservar el lado bueno eliminando el malo» (p. 89) « (...) Hegel no tiene ningún problema que plantear. Todo lo que tiene es la dialéctica. M. Proudhon sólo tiene el lenguaje de la dialéctica de Hegel. Su propio movimiento dialéctico es la distinción dogmática entre el bien y el mal.»

«Tomemos por un momento al propio M. Proudhon como categoría. Examinemos su lado bueno y su lado malo, sus ventajas y sus inconvenientes. Mientras que tiene la ventaja sobre Hegel de sopesar los problemas, que se reserva para resolverlos por el bien mayor de la humanidad, tiene la desventaja de estar afectado de

esterilidad cuando se trata de engendrar una nueva categoría mediante el trabajo del parto dialéctico; lo que constituye el movimiento dialéctico es la coexistencia de los dos lados contradictorios, su lucha y su fusión en una nueva categoría. El mero hecho de plantear el problema eliminando el lado equivocado trunca el movimiento dialéctico. No es la categoría la que se plantea y se opone por su naturaleza contradictoria, es M. Proudhon quien se mueve, lucha y se debate entre los dos lados de la categoría (...) Toma la primera categoría que se le presenta y le atribuye arbitrariamente la cualidad de remediar los inconvenientes de la categoría que intenta purificar» (p. 90) (...) «Tomando así sucesivamente una por una las categorías económicas y haciendo de ésta el antídoto de aquélla, M. Proudhon logra hacer, con esta mezcla de contradicciones y antídotos de contradicciones, dos volúmenes de contradicciones que llama con razón *El sistema de las contradicciones económicas*» (p. 91).

«La dialéctica de M. Proudhon es una caricatura de la dialéctica de Hegel» (p. 91) (...) «Así como antes la antítesis se transformaba en antídoto, ahora la tesis se convierte en hipótesis» (p. 94).

Por el contrario, para Marx, «es el lado equivocado el que produce el movimiento que hace la historia determinando la lucha» (p. 97).

M. Proudhon quiere ser la síntesis; es un error compuesto. Quiere elevarse como hombre de ciencia por encima de los burgueses y de los proletarios: no es más que el pequeño burgués constantemente zarandeado entre el Capital y el Trabajo, entre la economía política y el comunismo (p. 101).

Del mismo modo, en su [carta a J. B. Schweitzer \(24-1-1865\)](#), Marx señala en relación con la obra de Proudhon *¿Qué es la propiedad?*:

En los capítulos que él mismo consideraba los mejores, Proudhon imita el método de las antinomias de Kant (...) y deja la clara impresión de que para él, como para Kant, las antinomias sólo pueden resolverse “más allá” del intelecto humano, es decir, que su propio intelecto, Proudhon no es capaz de resolverlas ... He mostrado lo poco que Proudhon ha penetrado en el misterio de la dialéctica científica; todo lo que consigue es sofistería. De hecho, esto proviene de su punto de vista pequeñoburgués (...). El pequeñoburgués siempre dice ‘un lado y el otro lado’. Dos corrientes opuestas, contradictorias, dominan sus intereses materiales y, en consecuencia, sus puntos de vista religiosos, científicos y artísticos, su moral, en resumen, todo su ser; él es la contradicción viva. Si además (...) es un hombre de espíritu, pronto será capaz de hacer malabarismos con sus propias contradicciones y elaborarlas, según las circunstancias, en paradojas llamativas, llamativas y a veces brillantes. La charlatanería científica y la acomodación política son inseparables desde tal punto de vista.

Del mismo modo, la lógica maoísta, como método de captación y comprensión racional de los fenómenos y de resolución de sus contradicciones internas, tiene muy poco que ver con la auténtica dialéctica marxista. De hecho, el método de conocimiento propuesto por el «pensamiento Mao» no es más que una expresión modernizada del viejo pensamiento metafísico. Procede por antinomias, es decir, por términos absolutos que se contradicen. Su única novedad consiste en establecer la

posibilidad de una interacción estructural en la que uno puede ocupar el lugar del otro, pero sin que se altere la economía del conjunto; de hecho, estos términos opuestos nunca pueden mezclarse o encontrarse; de su conexión no puede salir nada nuevo que no se reduzca a la simple preeminencia de uno sobre el otro, y viceversa. Todo esto sigue siendo metafísica:

Para el metafísico, las cosas y sus reflejos en el pensamiento, los conceptos, son objetos de estudio aislados, que deben considerarse uno tras otro y uno sin otro, fijos, rígidos, dados de una vez por todas. Sólo piensa en términos de antítesis sin término medio: dice sí, sí; no, no; todo lo que vaya más allá carece de valor. Para él, o una cosa existe o no existe; una cosa no puede ser a la vez ella misma y otra. Lo positivo y lo negativo se excluyen mutuamente.

Causa y efecto se oponen con la misma rigidez.

Si esta manera de pensar parece perfectamente plausible a primera vista, es porque es lo que llamamos sentido común. Pero (...) el sentido común se topa con aventuras bastante asombrosas en cuanto se aventura en el vasto mundo de la investigación científica⁴³; y la

⁴³ En *Su moral y la nuestra*, Trotsky escribió:

El marxismo había anunciado con mucha antelación el inevitable hundimiento de la democracia burguesa y de su moral. En cambio, los doctrinarios del 'sentido común' se vieron sorprendidos por el fascismo y el estalinismo. El sentido común procede sobre la base de magnitudes invariables en un mundo cuya única constante es el cambio. La dialéctica, en cambio, considera los fenómenos, las instituciones y las normas en su formación, desarrollo y decadencia.

manera metafísica de ver las cosas (?) tarde o temprano tropieza siempre con una barrera más allá de la cual se vuelve estrecha, limitada, abstracta, y se pierde en contradicciones insolubles: la razón de ello es que, frente a los objetos singulares, olvida su vinculación: frente a su ser, su devenir y su perecer; frente a su reposo, su movimiento ... (Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*).

La dialéctica materialista tiene un carácter y un sentido completamente diferentes:

La llamada dialéctica objetiva reina en el conjunto de la naturaleza y la dialéctica subjetiva, el pensamiento dialéctico, no hace más que reflejar el reinado de la naturaleza en su conjunto, el movimiento por oposición de los contrarios que, por su constante conflicto y por su conversión final unos en otros o en formas superiores, condicionan precisamente la vida de la naturaleza (Engels, *Dialéctica de la naturaleza*).

Engels trata ampliamente de la superación dialéctica de las contradicciones, de la síntesis como negación de la negación, en el célebre capítulo XIII del *Anti-Dühring*:

¿Qué es, pues, esta terrible negación de la negación que tanto perturba la existencia del señor Dühring (...)? Un procedimiento muy sencillo que se lleva a cabo en todas partes y todos los días (...) Toda la geología es una serie de negaciones, una serie de destrucciones sucesivas de antiguas formaciones minerales y la sedimentación de otras nuevas (...) Pero el resultado es muy positivo: la producción de un suelo en el que los elementos químicos más diversos se mezclan en

un estado de trituración mecánica que permite la vegetación más masiva y variada (...) La Historia no es diferente. Todos los pueblos civilizados comienzan con la propiedad común del suelo, pero (más allá de una cierta etapa primitiva) esta propiedad común se convierte en un obstáculo para la producción agrícola. Se suprime, se niega, se transforma en propiedad privada tras etapas intermedias de duración variable. Pero en un estadio superior (...) es la propiedad privada la que se convierte en un obstáculo (...) La exigencia de que también sea negada (...) surge como una cuestión de necesidad. Esta exigencia no significa la restauración de la antigua propiedad, sino el establecimiento de una forma mucho más elevada y desarrollada de propiedad colectiva (...)

Otro ejemplo. La filosofía antigua era un materialismo primitivo natural. Como tal, era incapaz de aclarar la relación entre pensamiento y materia. Pero la necesidad de claridad condujo a la doctrina de un alma separable del cuerpo, (...) de la inmortalidad de esta alma y, finalmente, al monoteísmo. El materialismo antiguo fue así negado por el idealismo. Pero en su desarrollo posterior (...) el idealismo (...) fue negado por el materialismo moderno. El materialismo moderno, la negación de la negación (...) añade a los fundamentos perdurables (del materialismo antiguo) todo el contenido del pensamiento de una evolución de dos mil años de la filosofía y las ciencias naturales, así como de estos dos milenios de historia.

¿Qué es, pues, la negación de la negación? Una ley del desarrollo de la naturaleza, de la historia y del pensamiento que es extremadamente general y, precisamente por ello, de extremo alcance y significación.⁴⁴

Es evidente que la ley de la «unidad de los contrarios», entendida como pares de contrarios que nunca entran en el movimiento de la negación, no es más que un disfraz filosófico del eclecticismo teórico (la llamada «síntesis» del empirismo y el racionalismo) y del interclasismo práctico (la conciliación de clases en el marco de la «construcción del socialismo chino») que caracterizan el «pensamiento Mao».

El método de este eclecticismo consiste en yuxtaponer tesis más o menos compatibles tomadas de diferentes sistemas, teorías o concepciones, dejando de lado pura y simplemente aquellas partes de dichos sistemas, teorías o concepciones que no pueden «conciliarse».

⁴⁴ En el mismo capítulo, Engels se burla de los metafísicos que reducen la negación de la negación al «pasatiempo infantil» de «plantear y tachar alternativamente» o decir alternativamente de una rosa que es una rosa y que no es una rosa. Escribe:

No, en dialéctica, no significa sólo decir que no, o declarar que algo no existe, o destruirlo de alguna manera. Spinoza ya dijo: *Omnis determinatio est negatio*, toda limitación o determinación es al mismo tiempo negación. Y además, el tipo de negación está determinado en primer lugar por la naturaleza general, y en segundo lugar por la naturaleza particular del proceso (...) Cada tipo de cosa tiene, por tanto, su tipo original de negación, de modo que de ella surge un desarrollo, y lo mismo ocurre con cada tipo de idea y concepto.

El eclecticismo «filosófico», reflejo del oportunismo práctico

La raíz del eclecticismo es el oportunismo; la base del eclecticismo maoísta es el populismo interclasista; y las categorías planteadas por el revisionismo chino son «contradicción principal» y «contradicción secundaria», «contradicción no antagónica» en el seno del pueblo, lo que permite a Mao el siguiente silogismo: puesto que, como escribió Lenin, los antagonismos se extinguen en el socialismo, mientras que las contradicciones siguen existiendo, y puesto que las contradicciones en el seno del pueblo no son antagónicas, estas contradicciones no antagónicas demuestran que se está construyendo nada menos que el socialismo: esto es lo que queríamos demostrar. Desgraciadamente, Mao no se molesta en explicar por qué las contradicciones en el seno del pueblo no son antagónicas, mientras que para el marxismo y Lenin, la revolución socialista hace surgir antagonismos incluso entre clases estrechamente aliadas en la revolución democrática, como el proletariado y el campesinado.

Según la visión oportunista, la función de la teoría no es permitir la predicción, sino a lo sumo, en la medida en que la experiencia cambia continuamente, establecer normas éticas. El determinismo cede así el paso a su caricatura inmedatista: el «situacionismo» pragmatista, necesariamente seguidista, que combate el «dogmatismo» de los marxistas en nombre de la complejidad imprevisible de los procesos reales, que impondría continuos e improvisados cambios de rumbo en la acción práctica.

Es natural que el oportunismo intente justificar su abandono de los principios (dictadura del proletariado, táctica de la doble revolución en las zonas atrasadas precapitalistas) sosteniendo que el materialismo se reduce en última instancia al reconocimiento de que los procesos son contradictorios, es decir, reduciendo el materialismo a la dialéctica y ésta a una fórmula vaga

y vacía. Para el marxismo, la teoría materialista es la condición necesaria para la acción revolucionaria práctica en la medida en que, al indicar las relaciones objetivas de la estructura social y sus consecuencias, proporciona la posibilidad de prever el desarrollo del proceso real; como arma y brújula, permite al partido orientarse en la maraña de «situaciones», en la sucesión de fenómenos sociales aparentemente desvinculados y contingentes.

Para el oportunismo, en cambio, la teoría es simplemente un reflejo, una codificación provisional de la experiencia; cambia según la situación inmediata e incluso según la experiencia subjetiva. Lo único que no cambia son los cánones del sentido común, o de la ideología evolucionista y democrática, que el oportunismo utiliza tácita o explícitamente para llenar los vacíos creados por su repudio de la teoría revolucionaria.

Así, cuando el maosmo (que, como hemos intentado demostrar, es a la vez un oportunismo, porque falsifica el socialismo, y un auténtico democratismo burgués-revolucionario) plantea la categoría de «contradicción no antagónica en el seno del pueblo», formaliza la contrarrevolución antiproletaria en China (estrechamente ligada a la contrarrevolución mundial), la liquidación del partido del proletariado revolucionario y el paso a la línea de construcción de un centro autónomo de acumulación capitalista sobre la base de la alianza de todas las clases con intereses «convergentes»: proletariado, pequeño y mediano campesinado, pequeña y mediana burguesía urbana. Del mismo modo, la categoría de la división de la contradicción en aspectos principales y secundarios no es más que la justificación de la táctica de la alianza democrática antifascista y antijaponesa con el partido ... imperialista de Chiang Kai-shek, declarando prioritaria (tarea principal) la guerra de defensa nacional frente a la «construcción socialista» (tarea «secundaria» coyunturalmente), que a su

vez no era más que un disfraz de una cuestión totalmente distinta: la constitución de un bloque nacional gracias a la expulsión de los tradicionalistas del viejo Kuomintang.

Aunque Mao fuera un revolucionario burgués, lo que no es el caso de los demás falsificadores del marxismo, se encuentra, precisamente como falsificador, en buena compañía, no sólo con los Bernstein y los Kautsky, sino con sus actuales llamados «enemigos», los «socialimperialistas» y «revisionistas» rusos, que naturalmente lo tratan de la misma manera, en la mejor tradición estalinista. En esto, son todos hijos de Stalin, como Stalin era hijo de la socialdemocracia de extrema derecha de los teóricos del «socialismo en un solo país» y de la «coexistencia pacífica» del tipo de Georg Vollmar y otros. Al igual que la socialdemocracia, el estalinismo entregó a los proletarios al matadero en la guerra imperialista de saqueo y estuvo a la vanguardia de la eliminación de los comunistas.

Todos ellos han tergiversado por igual la doctrina del comunismo revolucionario; todos ellos defienden esencialmente la misma concepción: el marxismo no puede explicar ni prever nada; la teoría se modifica a sí misma, se descubre poco a poco, y el «plan táctico y organizativo» del bolchevismo debe dejarse a los amantes de las curiosidades arqueológicas y del folklore eslavo.

La negación de la doctrina marxista sólo puede significar la importación, en el seno del proletariado, de la ideología burguesa y, por tanto, de la influencia y la política burguesas. Obviamente, en la China precapitalista, esta ideología no sólo era conservadora, sino que no por ello era menos burguesa, incluso bajo su disfraz «socialista». Ahora que la revolución demo-burguesa ha triunfado, el populismo maoísta es esencialmente la doctrina que santifica el *statu quo* chino, y no sólo el *statu*

quo chino, en la medida en que China está interesada en la «coexistencia pacífica». Siempre reaccionario en relación con la perspectiva bolchevique de la revolución permanente (o doble), este populismo ha perdido ahora su papel de ideología democrático-revolucionaria, y su función se ha vuelto esencialmente conservadora, tanto si lo consideramos como la «doctrina de Estado» de la sociedad capitalista china como si lo consideramos como una variante del oportunismo estalinista, tanto como para uso interno como externo.

Contra el maoísmo I: Contra la teoría maoísta

Teoría de las contradicciones

De Fabio Damen

Prometeo #24 - 25

Año XXVIII - Serie III - Primer y segundo semestre 1975

Este breve examen es comparativo hacia el marxismo y cierta parte del leninismo y pretende enmarcar al maoísmo como una metodología interpretativa de los fenómenos sociales, desvinculada del método dialéctico, aunque en el plano de la teoría, éste represente formalmente su punto de partida.

Es a través de una sucesión de situaciones lógico-formales que el maoísmo consigue desvirtuar el marxismo hasta volcarlo. Su esfuerzo teórico, en la interpretación filosófica y en la praxis política, consiste en partir de premisas generalizadas del marxismo (por ejemplo, la teoría de las contradicciones) para luego, a través de un discurso mediado tan lúcido como astuto, llegar a conclusiones completamente opuestas, en las que las contradicciones y su carácter antagónico se intercambian en lugar y función según las exigencias de una visión táctica, a la que todo se subordina; lo táctico ya no es un momento más o menos importante de la visión estratégica, sino que asume el papel preeminente allí donde, en la tradición leninista, le corresponde el subordinado.

De la visión estratégica se pasa a la táctica, de la contradicción fundamental se pasa a la subordinada, cada situación particular es analizada

y tratada individualmente y no como un aspecto parcial de una realidad mayor que la engloba.

El contingentismo de Mao llega, a través de una serie de pasajes lógico-formales, a trastocar los términos del problema de clase, atribuyendo de vez en cuando a la burguesía y al proletariado capacidades simbióticas que sólo se encuentran en los más grandes teóricos del interclasismo.

Pero dejemos hablar a Mao y sigamos su camino expositivo. El proceso, como veremos, es siempre el mismo: se pasa de una premisa general a otra secundaria, se interpreta esta última para llegar a conclusiones opuestas a las expuestas anteriormente. La premisa general generalmente válida es que si un proceso implica varias contradicciones, tiene que haber necesariamente una que sea la principal y desempeñe un papel destacado y determinante, mientras que las demás ocupan sólo una posición secundaria y subordinada.

"Así", dice Mao, "en la sociedad capitalista, las dos fuerzas contradictorias, el proletariado y la burguesía, forman la contradicción principal; las demás contradicciones, como las que existen entre el resto de la clase feudal y la burguesía, entre la burguesía liberal y la burguesía monopolista, entre la democracia y el fascismo dentro de la burguesía, etc., etc., están todas determinadas por la contradicción principal y sujetas a su acción.

Pero esta situación no es estática; los aspectos principal y secundario de la contradicción se convierten el uno en el otro y el carácter de los fenómenos cambia en consecuencia. Si en un proceso de desarrollo dado o en una etapa dada del desarrollo de la contradicción el aspecto principal es A y el aspecto secundario es B, en otra etapa o en otro proceso de desarrollo, los papeles se invierten; este cambio está en función del grado

de crecimiento o declive alcanzado por la fuerza de cada aspecto en la lucha contra el otro, en el curso del desarrollo del fenómeno.

En un país semicolonial como China, cuando el imperialismo lanza una guerra de agresión contra un determinado país, las diferentes clases de este país, con excepción de un pequeño número de traidores a la nación, pueden unirse temporalmente en una guerra nacional contra el imperialismo.

La contradicción entre el imperialismo y el país en cuestión se convierte entonces en la contradicción principal, y todas las contradicciones entre las diferentes clases del país (incluida la contradicción que era la principal, entre el régimen feudal y las masas populares) pasan temporalmente a un segundo plano y a una posición subordinada. Este es el caso de China en la Guerra del Opio de 1840, la Guerra Sino-Japonesa de 1894, la Guerra de Jihotonan en 1900 y la actual Guerra Sino-Japonesa".

La primera observación que se impone es cómo Mao introduce el concepto de intercambiabilidad de las contradicciones (A-B cambiando de lugar en función de la presencia de un fenómeno externo). La segunda observación se refiere al análisis que Mao hace de la sociedad china en los años inmediatamente anteriores a la guerra contra el imperialismo japonés, análisis que se refiere principalmente a las relaciones de producción existentes y a la lucha de clases resultante. Si en el período que va de 1840 (primera Guerra del Opio) a 1900 (Guerra de Jihotonan) se podía hablar de relaciones de producción típicamente feudales y, por tanto, de una contradicción fundamental que enfrentaba al campesinado pobre con la aristocracia terrateniente, ya no es exacto plantear en los mismos términos la situación de la economía china en 1937 en la que las relaciones de producción capitalistas introducidas unas décadas atrás por las grandes

potencias imperialistas (Francia, Inglaterra, Japón) habían, aunque en parte, alterado radicalmente las estructuras económicas y, en consecuencia, dado lugar a una nueva contradicción económica y, por tanto, social, que veía en la burguesía nacional y en el proletariado chino los nuevos elementos sobre los que basar una táctica y una estrategia revolucionarias.

Pero demos de nuevo la palabra a Mao:

Veamos el caso de China. El imperialismo ocupa la posición principal en la contradicción en que China se ve reducida al estado de semicolonias; oprime al pueblo chino, mientras China ha sido convertida de país independiente en país semicolonial. Pero este estado de cosas cambiará inevitablemente; en la lucha entre las dos partes, la fuerza del pueblo chino, creciente bajo la dirección del proletariado, transformará inevitablemente a China de semicolonias en país independiente, al paso que el imperialismo será derrocado. La vieja China se transformará inevitablemente en una nueva China.⁴⁵

En este punto la primera parte del juego está prácticamente hecha. La lógica de Mao es rigurosa y, a su manera, consecuente; cada paso encaja perfectamente en el otro como tantas piezas de un mosaico. Pero ya en esta primera etapa, los signos del oportunismo táctico son claramente visibles. El primer punto, como hemos señalado antes, se refiere a la clasificación jerárquica de las contradicciones y a su contexto histórico. En una sonda

⁴⁵ Sobre la contradicción. Obra escrita por Mao después de su obra “Sobre la práctica” [N de T] La cita de Damen al ser traducida, no refleja bien el texto en castellano, así que, para facilitar la lectura y también su comprobación posteriormente en páginas como marxists.org, hemos decidido usar la página de Marxists.org. Tomada de: <https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/OC37s.html>

burguesa caracterizada por relaciones de producción capitalistas o en una colonia o semicolonias, en la que estas nuevas relaciones de producción tienden a suplantar a las antiguas, la contradicción fundamental se da entre la burguesía y el proletariado, y esta relación permanece contradictoria y antagónica hasta que el acontecimiento revolucionario logra eliminar las causas objetivas que originan esta contradicción.

Por lo tanto, es falso plantear la cuestión de la intercambiabilidad de las contradicciones, y mucho menos llegar a considerarlas conciliables, es decir, no antagónicas como Mao intentaría demostrar más tarde.

El ejemplo que da es uno de los más esclarecedores: dada una determinada fase del desarrollo histórico (China hasta 1937) en la que se dan ciertas relaciones económicas, la contradicción fundamental se plantea entre la burguesía nacional y el proletariado, pero la intervención de un factor externo y perturbador determina una nueva situación. El ataque imperialista a China, que en última instancia se reduce al enfrentamiento entre una burguesía que ataca y otra que se ve obligada a defenderse, desplaza la aguja de la balanza.

Esta relación, según Mao, se eleva a contradicción primaria, mientras que la existente entre la burguesía nacional y el proletariado cae al nivel de subordinada.

Y es en este punto donde la concepción maoísta entra en conflicto con la marxista.

Si planteamos el problema desde un punto de vista patriótico y, por tanto, nos ajustamos objetivamente a las necesidades de la burguesía nacional, la contradicción fundamental es la que existe entre el imperialismo y la burguesía autóctona, donde los intereses de clase se sacrifican a los intereses nacionales. La ideología que mejor se presta como justificación de

este tacticismo burgués es la teoría flexible de la intercambiabilidad de las contradicciones.

Si, por el contrario, enfocamos el problema desde un punto de vista de clase (proletariado), la contradicción fundamental sigue siendo la existente entre proletariado y burguesía, considerando a esta última como un momento antitético de un frente internacional más amplio.

En la primera hipótesis está clara la subordinación de los intereses de clase a las reivindicaciones patrióticas de la burguesía nacional: cuando las fronteras de la patria están en peligro, todos los ciudadanos, independientemente de su clase, están llamados a defenderlas.

En Mao, como veremos más adelante, la dimensión nacionalista asume siempre una importancia decisiva, es la base de donde parten todas las acciones tácticas y donde oportunamente terminan; en el ejemplo analizado, cuando el peligro acecha, cuando se está en presencia de un enemigo definido como "común", es la independencia de la patria la que asume un papel preeminente; los intereses de clase, el antagonismo entre proletariado y burguesía marcan el paso.

Tras analizar "pro-domo sua" el papel y la función de las contradicciones, Mao pasa a considerar su aspecto antitético, apartándose definitivamente del planteamiento marxista.

"Las contradicciones y la lucha son universales, absolutas, pero los métodos para resolver las contradicciones, es decir, las formas de lucha, varían según el carácter de las contradicciones: algunas contradicciones tienen el carácter de un antagonismo declarado, otras no. Siguiendo el desarrollo concreto de las cosas y los fenómenos, ciertas contradicciones, primitivamente no antagónicas, se convierten en contradicciones antagónicas. La unificación de nuestro país, la unidad de nuestro pueblo y

la unión de todas nuestras nacionalidades son la garantía fundamental de la victoria segura de nuestra causa. Pero esto no significa en absoluto que ya no existan contradicciones en nuestra sociedad. Sería ingenuo creerlo; sería tergiversar la realidad objetiva. Tenemos dos tipos de contradicciones sociales, las contradicciones entre nosotros y nuestros enemigos y las contradicciones en el seno del pueblo.

Durante la guerra de resistencia contra Japón, todas las clases y capas sociales y los grupos sociales opuestos a Japón formaban parte del pueblo, mientras que los imperialistas japoneses, los colaboracionistas y los elementos projaponeses eran los enemigos del pueblo. Durante la Guerra de Liberación, los enemigos del pueblo eran los imperialistas norteamericanos y sus lacayos, la burguesía burocrática, los terratenientes y los reaccionarios del kuomitang que representaban a estas dos clases, cuando todas las clases y capas sociales y grupos sociales que luchaban contra estos enemigos formaban parte del pueblo.

Las contradicciones entre nosotros y nuestros enemigos son contradicciones antagónicas; en el seno del pueblo, las contradicciones entre los trabajadores no son antagónicas, y las contradicciones entre las clases explotada y explotadora presentan, además de su aspecto antagónico, un aspecto no antagónico. En nuestro país, las contradicciones entre la clase obrera y la burguesía nacional forman parte de las contradicciones en el seno del pueblo.

En el período de la revolución burguesa, tenía un carácter revolucionario, pero al mismo tiempo tendía a transigir con el enemigo. En el período de la revolución socialista, explota a la clase obrera y se beneficia de ella, pero al mismo tiempo apoya la constitución y está dispuesta a aceptar la transformación socialista. Se distingue de los imperialistas, los

terratenientes y la burguesía burocrática. Las contradicciones que la oponen a la clase obrera son contradicciones entre explotadores y explotados y son antagónicas por naturaleza. Sin embargo, en las condiciones concretas de nuestro país, las contradicciones antagónicas entre estas dos clases pueden transformarse en contradicciones no antagónicas y recibir una solución pacífica si se tratan con sensatez (¡sic!).”

El discurso, como puede verse, fluye fácilmente por los carriles previamente trazados. El enemigo a derrocar, de ahí la contradicción fundamental es el imperialismo invasor y sus aliados internos, terratenientes, burguesía burocrática, mientras que la burguesía nacional tiene a su vez en la pequeña burguesía urbana, en el campesinado pobre a sus aliados naturales.

Para la justa resolución de esta contradicción, Mao señala la vía de la revolución democrático-burguesa, en la que las clases subalternas forman un todo único bajo la égida de los intereses de la burguesía nacional, a la que Mao, refiriéndose a la terminología de tipo ilustrado, llama pueblo.

De ello se deduce que la contradicción fundamental es entre el pueblo (la coalición de las cuatro clases), contra los enemigos del pueblo (el imperialismo japonés); todas las contradicciones restantes, en primer lugar las que existen entre la burguesía nacional y el proletariado, se apaciguan en espera de su justa resolución.

Lucha de clases y lucha popular

El maoísmo, por tanto, introduce una nueva terminología en las interpretaciones recientes del pensamiento de Marx, donde el término lucha de clases entendido en el sentido más genuinamente revolucionario del

término es sustituido por el término más ambiguo y genérico de lucha popular.

La razón de esta sustitución terminológica está implícita en lo que se ha discutido anteriormente, pero son necesarias otras observaciones.

En Mao sólo hay una preocupación, que vicia constantemente toda su elaboración teórica: cómo llevar a China de un país colonizado y semifeudal, a una nación libre e independiente, en la que sea posible llevar a cabo un proceso de industrialización independiente de la injerencia del capital financiero extranjero y del servilismo político que ello conlleva inevitablemente.

El único camino que puede conducir a estos resultados es el de una guerra de liberación nacional, que, sin embargo, dado el contexto de las fuerzas imperialistas a escala internacional y las condiciones económicas internas, debe tener en cuenta tácticamente dos factores determinantes.

1. Derrotar internamente a las fuerzas económicamente retrógradas, apoyadas por el enemigo, (burguesía burocrática y aristocracia terrateniente) que se oponían al proceso de modernización de las estructuras económicas del país.
2. Elaborar una ideología adecuada, que en su contenido atrajera a las clases tradicionalmente oprimidas y pudiera así empujar a las masas hacia una guerra nacional en defensa de los intereses de su propia burguesía, que se realizaría así en dos frentes: desvinculación del imperialismo extranjero y derrota en el seno de las clases vinculadas al mundo del feudalismo.

En la primera situación, la ideología que mejor encaja es la de la "resolución justa de las contradicciones"; en la segunda, es necesario

introducir, como siempre han hecho las burguesías de todos los países, el concepto de pueblo.

De ello se deduce que para resolver la crítica situación en la que se encontró la burguesía china durante los años de dominación japonesa, es necesario que el pueblo, en su acepción más ampliamente interclasista, apoye a su burguesía contra sus enemigos internos y externos, con una lucha que añada al término nacional el heterogéneo de lucha popular.

La ficción táctica no es nueva. La burguesía, que se encuentra, en una etapa de su desarrollo, en la necesidad de resolver por la fuerza sus problemas de clase contra el mundo feudal, se alía con las clases subalternas uniéndolas bajo falsos objetivos.

En la época de la Revolución Francesa, la burguesía consiguió mover al Tercer Estado, del que también ella, en esta coyuntura, se dignó formar parte, bajo la bandera de los ideales ilustrados de igualdad y libertad.

En el período de la Segunda Guerra Mundial, en un momento en que el frente del imperialismo internacional se había roto temporalmente bajo el violento impacto de la guerra, para recomponerse sobre nuevos y de nuevo precarios equilibrios, es el mito de una igualdad más nueva, la socialista, el que se convierte en un arma mistificadora en manos de las nuevas burguesías.

En el episodio de la "revolución china", todo, desde la ideología hasta la táctica, desde la concepción de la lucha hasta el papel de las clases, contribuye a hacer de este episodio histórico una experiencia típicamente nacional con todas las consecuencias que de ella se derivan en términos de economía y de superestructura político-administrativa.

El término "pueblo" en la ideología maoísta, es por tanto, un punto fijo que se presta bien a la justificación de los acontecimientos chinos.

En este punto, la lógica maoísta pierde su claridad habitual al adoptar justificaciones teóricas superficiales.

Como hemos visto, el primer paso fundamental, a través del cual Mao pone en práctica su personal interpretación de las contradicciones, consiste en desplazar la contradicción primaria fuera de las luchas de clases que, sin embargo, persisten en la realidad china, identificándola en el antagonismo entre el pueblo y los enemigos del pueblo.

Esta relación no sólo resulta ser antagónica, sino también irreconciliable, por lo que la lucha de clases deja de tener vigencia y la lucha del pueblo adquiere un papel preponderante.

Superada esta primera contradicción, quedan por resolver las que se dan en el seno del pueblo. Pero Mao se apresura a cerrar la cuestión afirmando que las contradicciones en el seno del pueblo (en las que sigue manifestándose la fundamental entre la burguesía nacional y el proletariado) tienen un carácter no antagónico y, por tanto, llevadas en la dirección correcta, son reconciliables. Para justificar esta afirmación completamente gratuita que no se apoya en un análisis suficiente, Mao trae el ejemplo de una burguesía, la china, que, debido a una serie de circunstancias inexplicables, se comportaría de una manera cuando menos desconcertante.

Por un lado, la burguesía, como tal, nace y se desarrolla sobre relaciones de producción que sólo pueden ser capitalistas, por lo que explota y subyuga políticamente al proletariado; por otro, en virtud de un espíritu de abnegación verdaderamente admirable, abandonaría sus intereses históricos de clase, por los que ha luchado, para declararse dispuesta, en palabras de Mao, a aceptar la transformación socialista.

Contra el maoísmo I: Contra la teoría maoísta

En otras palabras, lograda la unidad nacional, las contradicciones en el seno de la sociedad, aun manteniendo un carácter antagónico, si se cogen con pinzas y se suavizan por los pelos, pueden llegar a una solución pacífica.

Llegados a este punto, del marxismo no quedaban ni las migajas: a la ciencia clasista se oponía la más mistificadora de las teorías interclasistas, al internacionalismo proletario el nacionalismo burgués y, con una síntesis fácil, al marxismo proletario el maoísmo burgués.

Una aclaración final. En su interpretación de las leyes que regulan las contradicciones en el devenir de la sociedad, y por tanto de la lucha de clases, Mao parte de una premisa fundamental tomada de la concepción dialéctica en la que sitúa la contradicción fundamental en la existente entre explotados y explotadores, enmarcada en un contexto productivo bien definido. La intervención de un factor externo, en este caso, la agresión imperialista japonesa, crea una situación particular en la que la contradicción fundamental acaba siendo la existente entre el pueblo chino y su enemigo invasor.

Dando una definición maoísta al proceso, tenemos que la contradicción fundamental es la que existe entre el pueblo y sus enemigos, mientras que las contradicciones en el seno del pueblo, originalmente fundamentales, acaban convirtiéndose en subordinadas.

En esta etapa del desarrollo de los acontecimientos, siguiendo la línea lógico-formal del pensamiento de Mao, deberíamos permitirnos pensar que en el momento en que la contradicción primaria se resuelve mediante la guerra de liberación nacional, la contradicción secundaria en el seno del pueblo (burguesía nacional y proletariado) vuelve a ser la contradicción primaria, careciendo de razón de subordinación. Pero esta

contradicción no sólo no retoma su papel original, sino que incluso deja de ser antagonica, contraviniendo las propias leyes de la interpretación maoísta sobre la intercambiabilidad mutua de las contradicciones. Este "descuido" del andamiaje lógico del maoísmo, que se intenta subsanar con la formulación teórica del estado de Nueva Democracia, es la consecuencia inevitable del intento, no siempre exitoso, de camuflar los intereses de la burguesía autóctona con ropajes genéricamente marxistas.

Una interpretación consecuente del fenómeno chino debería haber conducido, tras la guerra de liberación, a un nuevo conflicto de clases, esta vez definitivo para la construcción de la sociedad socialista, entre la burguesía nacional y el proletariado.

Pero, una vez más, la resolución de las contradicciones en el seno del pueblo y la dictadura fantasma de las cuatro clases (condición previa de la Nueva Democracia) son los antídotos contra el peligro de una verdadera lucha de clases en la nueva China.

El frente unido

Las premisas filosóficas que hemos analizado en el párrafo anterior sirven ahora para enmarcar mejor los problemas históricos de 1935 a 1949.

El aspecto que más impregna la táctica del Partido Comunista Chino es la independencia económica y la autonomía política del país.

Este aspecto interesaba sobre todo a la burguesía nacional, que veía en el imperialismo japonés un freno inhibitor de sus aspiraciones nacionalistas.

La situación adquiriría tintes aún más graves en la medida en que Japón, en su intento de crear aliados internos y, por tanto, una base política

sobre la que operar, apoyaba a las fuerzas económicas más reaccionarias (terratenientes, burguesía compradora) que, a su vez, veían en la intervención del imperialismo extranjero su razón de ser económica y el apoyo político necesario para su justificación.

Al otro lado de la barricada, la burguesía nacional, todavía demasiado débil para luchar por sí sola contra los enemigos internos, era incapaz de barrer el mundo del feudalismo con una demostración de fuerza, y mucho menos de oponerse independientemente al imperialismo japonés.

Fue en una situación objetivamente precaria para la burguesía nacional cuando nació y se abrió camino la lucha contra el imperialismo japonés en forma de frente único nacional.

El problema era, pues, ligar a este objetivo a las masas trabajadoras ("pueblo", en terminología maoísta), que debían cargar una vez más con el peso de una guerra en defensa de los intereses nacionales, por tanto de su propia burguesía, renunciando a poner sobre la mesa sus propias reivindicaciones de clase.

Y fue Mao quien asumió la tarea de interpretar esta situación orientando la política del PCCh sobre bases tácticas y estratégicas que sirvieran a las necesidades económicas y políticas de la burguesía china.

Esta situación, a finales de 1935, veía a Japón empeñado en expandirse por todo el territorio chino, empezando por las cuatro provincias del noroeste que ya estaban en su poder.

El momento era extremadamente crítico. Era necesario, en el seno del partido, aprobar la nueva táctica a adoptar frente a la burguesía nacional; vencer la obstinación de los sectarios rígidos (corrientes de izquierda que en aquel momento planteaban el problema desde un punto de vista de clase) y dar una justificación plausible al apoyo de las clases explotadas contra la

burguesía nacional, apoyo que debía encontrar una fórmula que diera las garantías necesarias sobre cómo interpretar la lucha contra el imperialismo japonés y que, al mismo tiempo, no se saliera de estas vías y tomara un camino verdaderamente revolucionario en el curso de los acontecimientos.

De esta preocupación Mao es una vez más el más fiel intérprete.

“Por una parte, a estas fracciones (de la burguesía nacional) no les gusta el imperialismo; por otra, temen una revolución llevada hasta el final y oscilan entre una y otra.”⁴⁶

El frente único, en su dimensión interclasista, si como objetivo estratégico tenía la tarea de luchar contra el enemigo exterior y los restos feudales en el interior, desde el punto de vista táctico debía resolver el antagonismo entre el proletariado y el campesinado pobre, por un lado, y la burguesía nacional, por otro, contra el que el primero había luchado desde 1927.

La primera tarea era, pues, acallar las voces disidentes en el seno del partido, que por otra parte eran numerosas, y ahí: tranquilizar a las clases subalternas sobre el carácter dúctil y en todo caso explotable de la burguesía, atribuyéndole, a pesar de sus oscilaciones, un carácter “revolucionario” tomando como ejemplo el comportamiento de sus ejércitos.

“¿Los intereses de qué clases representa el XIX Ejército al mando de Tsai Ting-kai y otros? Los de la burguesía nacional, la capa superior de la pequeña burguesía, los campesinos ricos y los pequeños terratenientes. ¿No libraron Tsai Ting-kai y sus hombres en o tiempo desesperados combates contra el Ejército Rojo? Sí, pero tarde

⁴⁶ Las características de la situación política actual 1935.

concluyeron con éste una alianza contra el Japón y contra Chiang Kai-shek. En Chiangsí, atacaron al Ejército Rojo, pero después en Shanghai, combatieron al imperialismo japonés, y más tarde Fuchién, llegaron a un acuerdo con el Ejército Rojo y volvieron armas contra Chiang Kai-shek. Sea cual fuere el derrotero futuro de Tsai Ting-kai y sus socios, y aunque el Gobierno Popular de Fuchién, ciñéndose a las viejas prácticas, no movilizó al pueblo para la lucha, sólo se puede calificar de beneficioso para la revolución el hecho de que hayan vuelto contra el imperialismo japonés y Chiang Kai-shek sus armas, antes apuntadas hacia el Ejército Rojo.⁴⁷

Tenemos otro ejemplo notable. El XXVI Ejército, que junto con el XIX Ejército había atacado al Ejército Rojo en Chiangsí, ¿caso no llevó a cabo el Levantamiento de Ningtu en diciembre de 1931 y pasó a formar parte del Ejército Rojo? Chao Po-sheng, Tung Chen-tang y otros dirigentes del Levantamiento de Ningtu se han convertido en firmes camaradas revolucionarios..”

Está claro que el término revolución tan utilizado por Mao es un eufemismo que implica el concepto de guerra de independencia nacional, y está aún más claro que la burguesía y sus generales no se han hecho comunistas de hoy para mañana, pero tenían razón al ver al enemigo exterior como un peligro mayor para la defensa de sus intereses de clase que el proletariado y el campesinado autóctonos adecuadamente domesticados y encauzados hacia los intereses de la patria por el PCCh.

⁴⁷ Las características de la situación política actual 1935. [N de T] Tomada de: <https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/TAJI35s.html#s>

En cuanto al segundo aspecto del problema: dar a la burguesía nacional las garantías necesarias en cuanto a cómo se llevará a cabo la lucha de liberación nacional y dentro de qué límites debe tener lugar, Mao es de una claridad extrema que no deja lugar a interpretación alguna.

“No obstante, si la burguesía nacional se incorpora al frente único antiimperialista, entre la clase obrera y ella habrá intereses comunes. En el período de la revolución democrático-burguesa, la república popular no abolirá la propiedad privada que no sea imperialista o feudal, y, en lugar de confiscar las empresas industriales y comerciales de la burguesía nacional, estimulará su desarrollo. Protegeremos a todo capitalista nacional que no respalde a los imperialistas ni a los vendepatrias chinos. En la etapa de la revolución democrática, la lucha entre trabajadores y capitalistas debe tener sus límites. La legislación del trabajo de la república popular protegerá los intereses de los obreros, pero no se opondrá a que los capitalistas nacionales obtengan beneficios ni a que desarrollen sus empresas industriales y comerciales, porque ese desarrollo será desfavorable al imperialismo y provechoso para el pueblo chino.”⁴⁸

En este pasaje está todo el maoísmo. El teórico de la contradicción se contradice a sí mismo. Se trata de demostrar, marxistamente, cómo en una etapa en que la burguesía lucha por su emancipación y contra el feudalismo dentro de sus propias fronteras y contra el imperialismo invasor, viendo consolidado su desarrollo económico, el proletariado puede tener intereses

⁴⁸ De la República Popular. [N de T] Hemos hecho lo mismo para esta cita como la anterior de Mao. En la misma página de marxists.org: <https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/TAJI35s.html#s3>

comunes con esta burguesía, cuando es sobre la explotación de la primera que maduran las razones objetivas de la existencia de la segunda. Afirmar siquiera por un instante que la burguesía y el proletariado pueden tener intereses comunes es la afirmación más aberrante que puede salir de la boca de cualquier individuo que apele, siquiera genéricamente, al marxismo. Ninguno de los más grandes oportunistas de la II Internacional, y ha habido muchos, ha expresado tan claramente un concepto antiobrero y antirrevolucionario.

Esto adquiriría un tono visible si no fuera por la castración del proletariado, cuando junto a tal declaración afirma, en términos inequívocos, y actuando en consecuencia, que no sólo no se boicotará a los capitalistas nacionales en la construcción de la "nueva sociedad", sino que se les favorecerá, y que no se pondrá freno alguno a su enriquecimiento.

En este punto, la cuestión ni siquiera es cómo se habría comportado un partido declaradamente burgués si hubiera estado en el lugar del PCCh, sino sólo si, en circunstancias similares, habría conseguido tanto sin provocar la reacción natural de las capas populares restantes.

Es en el desarrollo de tales acontecimientos donde Mao ve la existencia de intereses comunes entre las clases, como si, más allá de tal planteamiento, pudiera haber otros y mejores intereses burgueses que salvaguardar.

Esto no es todo. Si bien admite, de manera subordinada, la existencia de la lucha de clases, precisa que este conflicto debe necesariamente tener límites (para el proletariado) más allá de los cuales no es permisible ir, so pena de la imposibilidad de crear un nuevo tipo de sociedad en la que todos los términos económicos de una relación productiva de tipo capitalista sean libres y potenciados.

Predominio del pragmatismo

Como vemos, las leyes de la dialéctica, que en las elaboraciones de Mao habían descendido a la dimensión más modesta de la lógica formal, ahora dejan de ser tales precipitándose en una ficción banal, tanto más mezquina cuanto mayores son las contradicciones que se quieren evitar.

Y una vez más se mezclan las cartas y sale el habitual discurso populista donde la terminología aproximativa adoptada está en consonancia con el espurio contenido clasista al que se refiere.

Al esbozar a grandes rasgos cuál será el punto final de la lucha del frente único nacional, Mao concluye de la siguiente manera:

“Sin embargo, al acabar con la opresión del imperialismo para hacer a China libre e independiente y al terminar con la opresión de los terratenientes para liberar a China del semifeudalismo, la república popular no sólo beneficiará a los obreros y campesinos, sino también a los demás sectores del pueblo. Los intereses de los obreros, los campesinos y el resto del pueblo constituyen, en su conjunto, los intereses de toda la nación china.”⁴⁹

En esta coyuntura, Mao enfatiza el hecho de que en la futura república popular, los intereses de todos y en primer lugar del proletariado y el campesinado serán servidos por la burguesía, que en este caso se convierte en la no identificada "parte restante del pueblo".

⁴⁹ De la República Popular [N de T] Tomada de:
<https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/TAJI35s.html#s>

Contra el maoísmo I: Contra la teoría maoísta

Pero todo esto sería plausible y enteramente normal si estuviéramos en presencia de un partido nacionalista al borde de una revolución democrático-burguesa, las cosas cambian de aspecto cuando se trata de un partido autodenominado comunista que busca el camino de la revolución socialista, pasando al mismo tiempo por una necesaria fase democrático-burguesa.

En la primera hipótesis, todo iría sobre ruedas según una estrategia de tipo nacional-burgués con una táctica totalmente adecuada; en el segundo caso, las contradicciones emergen vigorosamente. Ya no basta con contrabandear el marxismo reduciéndolo a una especie de progresismo burgués mezclando los intereses de clase en el concepto de pueblo que los engloba y elude a todos.

Mao se ve obligado a volver a la terminología "clásica" al intentar esbozar una justificación válida de la unicidad de los intereses del pueblo, entendiendo por pueblo una multitud genérica de individuos ligados por relaciones económicas y jurídicas poco claras que desarrollan sus actividades y satisfacen sus intereses "comunes" en una determinada tierra perteneciente a la nación.

“Los intereses de los obreros, los campesinos y el resto del pueblo constituyen, en su conjunto, los intereses de toda la nación china. Aunque la burguesía compradora y la clase terrateniente viven también en el suelo chino, les tienen sin cuidado los intereses de la nación; sus intereses chocan con los de la mayoría de la población.”⁵⁰

⁵⁰ De la República Popular [N de T] Tomada de:
<https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/TAJI35s.html#s>

Sacando las consecuencias necesarias, el pueblo, que tiene un interés común en esta coyuntura, debe luchar contra aquellas capas sociales que no identifican sus intereses con los del pueblo, por lo tanto no forman parte del pueblo y son sus enemigos.

En la interpretación marxista, las cosas son más sencillas. Si por pueblo se entiende una comunidad social, basada en determinadas relaciones de producción, existen clases que expresan estas relaciones. Por tanto, no se puede hablar de intereses comunes de un pueblo, sino que hay que hablar de intereses de clase dentro del pueblo, y en una sociedad dividida en clases, estos intereses, lejos de ser comunes, son antitéticos e incompatibles.

También Lenin habla del pueblo y de la revolución popular, pero en situaciones diferentes y sobre todo con contenidos diferentes.

“En la Europa de 1871, el proletariado no formaba la mayoría ni en un solo país del continente. Una revolución "popular", que arrastrase al movimiento verdaderamente a la mayoría, sólo podía serlo aquella que abarcase tanto al proletariado como a los campesinos. Ambas clases formaban en aquel entonces el "pueblo". Ambas clases están unidas por el hecho de que la "máquina burocrático-militar del Estado" las oprime, las esclaviza, las explota. Destruir, romper esta máquina: tal es el verdadero interés del "pueblo", de su mayoría, de los obreros y de la mayoría de los campesinos, tal es la "condición

previa" para una alianza libre de los campesinos pobres con los proletarios."⁵¹

El primer factor discriminante que también se aplica a la revolución china es el hecho de que en una situación particular en la que el proletariado no puede representar a la clase más numerosa y, por tanto, determinar independientemente un papel político en la revolución, necesita apoyo y alianzas tanto más necesarias cuanto más débil es.

El término pueblo, en la experiencia leninista, abarca básicamente a estas dos clases que tienen el interés común de derrocar al Estado que sanciona por la fuerza y legalmente su sometimiento.

El problema es distinto cuando se introduce en el pueblo un tercer elemento, antitético a los dos primeros tanto política como económicamente, que trae consigo su propia ideología y sus aspiraciones y reivindicaciones de clase hasta el punto de hacerlas objetivamente válidas para todas las demás clases, doblegándolas así a su propia estrategia.

Este tercer componente del pueblo, la burguesía nacional, no sólo no abdica de ninguna de sus prerrogativas y reivindicaciones, sino que trabaja para que el curso de la revolución no sólo no obstaculice el desarrollo de las relaciones de producción, sino que actúa como su garantía, favoreciendo su desarrollo económico y, por tanto, político.

⁵¹ [N de T] Para esta cita que usa Fabio Damen hemos decidido, en vez de traducirla, usar la del libro real. Para ello, hemos usado una página web para obtener el libro. Adjuntamos la cita completa y la página web. Lenin, V. (1917) *El Estado y la Revolución*. Ed. Demófilo, 2010, p.47. Recuperada de web: https://www.proletarios.org/books/LENIN-El_Estado_y_la_revolucion.pdf

La burguesía nacional, en la teorización maoísta, no sólo se convierte en parte del pueblo, sino que representa su elemento constitutivo más importante.

Lo que para Lenin no era más que un recurso táctico, debido al atraso de las relaciones de producción de Rusia durante la revolución, se convierte para Mao en el punto de apoyo teórico sobre el que construir un nuevo concepto de pueblo, del que sólo quedan excluidos los elementos ligados al mundo del feudalismo en proceso de desintegración.

Además, Mao no se detiene demasiado en el contenido y el papel de la resistencia a Japón; esta fase, en la historia china, debe ser la lucha entre el mundo atrasado, todavía inmerso en las cadenas de la economía semifeudal, y una realidad económica joven, en muchos aspectos todavía débil, que da sus primeros pasos hacia el imperialismo y sus aliados.

El problema es ayudar concretamente a la burguesía con el apoyo de las clases numéricamente más fuertes, de ahí la necesidad del frente único. En cuanto a la revolución proletaria y la construcción del socialismo, todo se queda en el plano de la hipótesis; ni siquiera la tesis de la doble revolución se plantea por el momento.

China emprende el camino del nacionalismo burgués, donde el fortalecimiento de la economía capitalista es el contenido y la República Popular la nueva forma de gestión. El socialismo y las vías para alcanzarlo se insinúan vagamente en 1937; sin embargo, se vislumbra lo que más tarde será el núcleo del planteamiento: la dictadura de las cuatro clases y la república de Nueva Democracia. En perspectiva, el socialismo es visto como una lenta transformación del Estado burgués (de Nueva Democracia) en la que, si bien existen las inevitables contradicciones propias de un Estado capitalista, esta vez libres e independientes, acaban, si son tratadas de la

forma adecuada, adquiriendo un carácter no antagónico, y componiéndose así en una forma armónica superior que, al englobarlas, las anula, dando lugar a una sociedad sin clases. En resumen, el proceso pseudodialéctico propuesto por Mao se desarrollaría según estos tres momentos fundamentales:

1. Frente unido de todas las fuerzas sinceramente revolucionarias (burguesía nacional, pequeña burguesía urbana, campesinado, proletariado). En esta fase, el imperialismo japonés relega a un segundo plano la contradicción entre la burguesía nacional y el proletariado, ya que el aspecto principal lo proporciona el enfrentamiento entre Japón y la nación china.
2. En la segunda fase, es decir, después de la liberación, bajo el régimen de la Nueva Democracia, caracterizado por la dictadura de las cuatro clases, las contradicciones, si bien existen objetivamente, tienen además de su carácter antagónico, uno no antagónico; basta trabajar con justa medida sobre este último para llegar gradualmente a una sociedad sin clases.
3. La tercera fase es la consecuencia de las dos primeras. El socialismo, suave, lento y progresivo en su manifestación, aparece como una gestión más democrática en la esfera de la producción y la distribución.

El choque de clases es continuamente aplazado y sustituido de vez en cuando por situaciones "concretas" que encuentran su adecuada resolución al margen y en contra de los intereses de clase.

La cuestión a enfocar es el papel de la burguesía en la fase de la revolución democrático-burguesa y posteriormente en el estado de democracia popular.

Para esta segunda fase posponemos el examen a la llamada dictadura de las cuatro clases y al estado de Nueva Democracia, una teorización de vasta importancia sobre todo por sus consecuencias para la supuesta transición al socialismo; en cuanto a la primera, aunque más limitada, representa su prólogo, tanto en términos de consecuencias teóricas como prácticas.

La enseñanza de la experiencia rusa

Este análisis nos lleva inevitablemente a la experiencia de la revolución rusa en la forma y el contexto en que se desarrolló bajo la dirección del partido bolchevique.

El primer aspecto, decisivo, que caracteriza a la revolución de octubre es su contenido proletario, proyectado, sin cortapisas, en una lucha definitiva contra la burguesía que se había hecho momentáneamente con el poder tras la revolución de febrero.

La primera e indeleble condición de la lucha de clases es el derrocamiento, y no la transformación del Estado burgués, sea cual sea la forma en que se manifieste, sustituido por otra estructura estatal como la de la dictadura proletaria.

En la Rusia de 1917-18 dominaba ampliamente una economía de tipo semifeudal, con algunos oasis de capitalismo, aunque muy avanzado.

Era inevitable que en tal realidad económico-política, la primera fase de la revolución presentara los aspectos típicos de la revolución

democrático-burguesa: lucha contra el zarismo, los terratenientes y la aristocracia terrateniente.

En esta primera fase, aunque el proletariado no aparecía como una fuerza subordinada, (la reaparición de los soviets), estaba sin embargo desorientado por los acontecimientos, y sobre todo carecía de una organización partidaria adecuada y de directivas precisas.

Lenin, que acababa de llegar a Rusia, publicó en Pravda del 7 de abril de 1917 algunas tesis que son indicativas de la actitud a adoptar frente a la burguesía y su gobierno provisional.

El punto dos dice:

“La peculiaridad del momento actual en Rusia reside en la transición de la primera etapa de la revolución que dio el poder a la burguesía, debido al insuficiente grado de conciencia y organización del proletariado, a la segunda etapa que debe dar el poder al proletariado y a las capas pobres del campesinado.”

Los acuerdos o enredos momentáneos con la burguesía no son posibles en absoluto. El socialismo, para ser tal, debe necesariamente pasar por encima del cuerpo de la burguesía y ejercer sobre ella la más férrea dictadura.

En "*El Estado y la revolución*" de agosto/septiembre del mismo año, Lenin define de una vez por todas el papel del Estado, las tareas del proletariado y de su partido, y precisa lo que debe entenderse por fase de transición de la sociedad burguesa a la socialista.

Este planteamiento táctico rompe definitivamente cualquier cordón umbilical con el oportunismo de la II Internacional, con las fuerzas

socialdemócratas europeas y, en lo que respecta a la experiencia rusa, con los socialistas revolucionarios y los mencheviques.

Dos son los factores discriminantes que darán a la revolución rusa los signos característicos de una revolución proletaria.

1. La actitud de antagonismo de clase del proletariado frente a la burguesía.
2. La forma de Estado en que debe organizarse el proletariado.

Es el primer aspecto el que da una dimensión auténticamente dialéctica al desarrollo de los acontecimientos en Rusia y el que mejor nos sirve en nuestro examen comparativo con la experiencia china.

Las condiciones objetivas en las que se desarrolló la revolución de octubre son, en muchos aspectos, las menos favorables.

A una economía, que en los años veinte se presentaba como la más atrasada de Europa, con una estructura esencialmente agrícola basada en relaciones de producción semif feudales, coexistían zonas, aunque muy limitadas, de capitalismo tecnológicamente muy avanzado, fruto de la infiltración del capital financiero anglo-francés y alemán.

Este tipo de economía determinaba una pluralidad de intereses y clases que representaban su elemento subjetivo dinámicamente propulsor.

El gran capital zarista, zarandeado por los tremendos golpes que le infligieron durante los primeros años de la guerra imperialista los ejércitos austro-alemanes, daba claras muestras de su incapacidad para gestionar una situación deficitaria, que se volvió insostenible por la miseria y el hambre que parecían ser, a principios de 1917, los únicos emblemas de un poder beligerante ahora agotado de energía.

En la superestructura, las instituciones del absolutismo, en las que la dinastía Romanov y la aristocracia terrateniente habían basado tradicionalmente la defensa de sus privilegios, mostraban claramente sus límites, superadas históricamente por un capitalismo europeo que había entrado en la fase de dominación imperialista con la violencia más mortífera y por las nacientes fuerzas burguesas rusas que, aunque todavía débiles, intentaban igualmente derrocar al zarismo para una revolución democrático-burguesa propia.

En el frente internacional, el tambaleante Estado ruso era, aunque por razones diferentes, un serio escollo en la estrategia de las potencias beligerantes. Alemania, en un intento de deshacerse fácilmente de uno de sus enemigos, dio a su agresión contra Rusia el bautismo de la guerra justa de la socialdemocracia contra el despotismo militar, mientras que Francia e Inglaterra favorecieron los acuerdos con la burguesía rusa con la esperanza de que un Estado liberal, con una nueva política económica interna, sirviera mejor a los intereses de su capital financiero.

En un clima de crisis internacional y fuertes tensiones internas, se crearon las condiciones objetivas para la revolución de febrero. La primera fase, dirigida por los "cadetes" y apoyada por el proletariado en armas, es la típica revolución democrático-burguesa; el absolutismo, como una fruta madura, cae al primer golpe sin apenas resistencia, dando paso al primer gobierno provisional burgués.

Es en este punto donde los caminos se bifurcan; el proletariado, organizado en su partido, toma decisivamente las riendas; pone al orden del día su hegemonía política como clase llevando hasta el final la lucha contra el feudalismo; derrotado, pero temporalmente, siempre es capaz de ajustar su objetivo contra la burguesía nacional.

Kautsky anticipador de Mao

No faltaron intentos oportunistas de frenar la revolución proletaria injertada en la revolución democrático-burguesa, tanto a nivel internacional como en la propia Rusia.

Kautsky, que en algunas cuestiones puede ser considerado el padre espiritual del maoísmo, sostenía al igual que los socialdemócratas gubernamentales rusos que, dadas las condiciones atrasadas de la economía rusa, no existían las condiciones objetivas para una revolución proletaria.

El resultado era que la única revolución posible era la democrático-burguesa y que el proletariado ruso tenía que apoyar a su burguesía en su lucha contra el despotismo sin poner en el plano de la fuerza la cuestión de la lucha de clases y, por tanto, del socialismo.

El pensamiento de Kautsky llegaba a la conclusión de que en esta fase del desarrollo de la revolución rusa, los socialistas rusos (mencheviques) tendrían que reforzar su situación interna mediante un juego de alianzas con los Estados del liberalismo burgués, política avalada por gente como Axelrod, Tseretelli y Dan que veían en la táctica de los bolcheviques y en la dictadura del proletariado un aventurerismo de izquierdas que se quedaría en nada y pondría en peligro los propios resultados alcanzados por la revolución de febrero.

La tesis kautskiana no carece de lógica y de consecuencias, aunque sea profundamente errónea desde una perspectiva de clase.

El principal teórico de la socialdemocracia internacional hizo hincapié en el grado de desarrollo de la economía rusa y del despotismo zarista sin tener en cuenta la dimensión global de la guerra imperialista y sus

consecuencias sobre el desarrollo ulterior de la revolución internacional. Según Kautsky, siendo Rusia un país económicamente atrasado, tanto en el plano económico como en el de la administración política, la contradicción principal que había que tener en cuenta era la existente entre una burguesía naciente, y por tanto insuficientemente madura, y el mundo del feudalismo, anclado en intereses retrógrados que encontraba en el despotismo militarista de los Romanov el armazón político administrativo más adecuado para salvaguardar estos intereses.

La revolución tenía que ser burguesa y sólo burguesa, en la medida en que el enemigo principal era el zarismo y la realidad económica que representaba.

En este sentido, Kautsky llegó incluso a considerar la agresión imperialista de Alemania contra Rusia como un hecho positivo en la dinámica evolutiva de las relaciones de producción; es decir, el derrocamiento de un régimen predominantemente ligado a las relaciones feudales de producción, que planteaba y facilitaba el desarrollo de las fuerzas capitalistas.

Como vemos, la posición de Kautsky no está muy alejada del tacticismo maoísta; las justificaciones de la imposibilidad de una revolución proletaria son esencialmente las mismas (atraso de las condiciones económicas y lucha contra el feudalismo como objetivo principal).

Si Lenin hubiera seguido este planteamiento táctico, habría tenido que unir (frente único) al proletariado y al campesinado pobre no contra la burguesía, sino con ella contra las fuerzas feudales y contra el ataque imperialista alemán en nombre de las libertades democráticas.

Reflejando esta tesis, tan extendida en el oportunismo alemán y ruso, se llegó a considerar las revoluciones burguesas y eventualmente

proletarias como un asunto típicamente nacional, casi doméstico, donde las convulsiones sociales y las luchas de clases tienen lugar como reacciones químicas "controladas" dentro de un recipiente impermeable.

Los partidos revolucionarios pequeñoburgueses, el corral ascendente de la burguesía dominante, vieron la revolución de febrero no como el primer paso hacia la consecución del socialismo, sino más bien, y no podía ser de otra manera, como una conquista democrática que había que defender tanto de los ataques de la reacción como de las 'utopías' de la izquierda, creando la ideología de la defensa de la patria revolucionaria. Incluso en el partido bolchevique no faltó desorientación a este respecto. En el número 9 de Pravda del 15-03-1917, editado entonces por Stalin, Kámenev y Muralov, se adopta una actitud ambigua, vagamente populista, donde no se aclaran explícitamente las tareas del proletariado frente a la burguesía nacional y el gobierno provisional; y sobre todo se oculta la verdadera naturaleza de clase de la lucha, que lejos de extinguirse veía al proletariado presionando por soluciones más avanzadas.

“Cuando un ejército se enfrenta a otro ejército, la política más absurda sería aconsejar a uno de ellos que se desarme y se disuelva.

Tal política no sería una política de paz, sino una política de esclavitud que todo pueblo libre rechazaría con indignación. No, el pueblo permanecerá firme en su sitio y al plomo responderá con plomo, y al fuego con fuego.”

Más adelante leemos:

“Nuestra consigna no es la desorganización del ejército revolucionario que está revolucionando, ni tampoco un "abajo la

guerra" sin sentido; nuestra consigna es la presión sobre el gobierno provisional para obligarle a intentar abiertamente, frente a toda la democracia mundial, inducir a todos los países beligerantes a iniciar de una vez negociaciones para el cese de la guerra. Pero hasta ese momento, todo el mundo permanece en sus puestos de combate."

El tono del artículo, su orientación táctica dan, aunque sólo sea en indicios, la dimensión política del futuro inspirador de la contrarrevolución en Rusia.

En una situación tan delicada, en la que al empacho de la burguesía, que no sabe qué camino tomar, se une la voluntad de lucha del proletariado, Stalin y compañía no encuentran nada mejor que defender las posiciones ganadas por la revolución burguesa, silencian la lucha de clases hablando del pueblo libre que debe permanecer en su sitio en defensa de la patria revolucionaria; de lucha de clases, de dictadura del proletariado ni sombra.

Esta actitud despierta la ira de los sectores obreros hasta el punto de exigir la expulsión del partido de los 3 miembros de la dirección. El propio Pravda, en los días siguientes, se ve obligado a publicar una protesta formal de los bolcheviques del distrito de Viborg.

"Si el periódico no quiere perder la confianza de los sectores obreros, debe agitar la antorcha de la conciencia revolucionaria, aunque los búhos de la burguesía se sientan heridos por ello."

Sólo con la llegada de Lenin, y después de no pocas discusiones acaloradas en el seno del propio Comité Central, se encauzó el timón en la dirección correcta. Nada más llegar a Petrogrado, Lenin pronunció un discurso sobre el carácter socialista de la revolución, sobre la necesidad de la lucha de clases, aclarando los términos sobre el aspecto internacional de esta

revolución y afirmando que la revolución rusa era sólo un aspecto parcial de la misma y que su destino dependía enteramente del éxito de la revolución internacional.

A continuación elaboró algunos puntos fundamentales, conocidos como las *Tesis de Abril*, en las que hacía balance de la situación y esbozaba las directrices tácticas que debía adoptar el partido con la dictadura del proletariado como objetivo estratégico.

El contenido de estas tesis subraya la necesidad de pasar, a medida que evoluciona la revolución, de la fase burguesa a la fase proletaria hasta alcanzar la dictadura del proletariado. Ruptura total y definitiva, por tanto, con los intereses del capital: no apoyo al gobierno provisional, desenmascaramiento de los intereses burgueses y nacionalistas y, por tanto, declaración de guerra abierta contra la burguesía nacional.

Hay que señalar que Stalin, al igual que los demás miembros del Comité Central no compartía las tesis de Lenin hasta el punto de que Pravda las publicó especificando que eran opiniones personales del camarada Lenin.

Volviendo al problema original: en cuanto a la actitud a tomar frente a la burguesía y el tipo de gobierno a dar al proletariado, Lenin, en oposición a todas las fuerzas oportunistas nacionales e internacionales, y durante un tiempo incluso en el seno de la propia dirección del Partido Bolchevique, responde de la única manera posible, es decir, en términos de clase ninguna coalición o frente único con la burguesía; los intereses que dividen al proletariado, fuerza hegemónica de la revolución, son antitéticos y en ningún caso compuestos; la lucha de clases debe conducir como única e insustituible garantía de la construcción del socialismo a la dictadura del

proletariado, dictadura tanto más férrea cuanto mayor sea la resistencia que oponga la burguesía nacional.

Pero otro aspecto fundamental del problema estaba también presente en Lenin, que la revolución rusa sería victoriosa con la única condición de considerarla como un momento de la lucha del proletariado contra el capitalismo internacional y no como un asunto privado a resolver dentro de las fronteras nacionales.

En el enfoque leninista no hay lugar en absoluto para una elaboración teórica del socialismo en ningún país. Serán las fuerzas del oportunismo y la contrarrevolución, habiendo menguado cualquier posibilidad revolucionaria en Europa, las que emprenderán el largo camino hacia el capitalismo de Estado, haciéndolo pasar por socialismo.

La experiencia rusa nos da un claro ejemplo de cuál debe ser la táctica del proletariado y de su partido en una situación económica semifeudal incrustada en la fase histórica de dominación imperialista más avanzada.

En la experiencia china, los mismos problemas que surgieron y se resolvieron en el período de Lenin se abordan de manera muy diferente.

Una vez más, el maoísmo confunde los problemas, difumina sus contornos revistiendo una praxis típicamente burguesa con una fraseología socialista.

El punto de partida y de llegada es siempre el nacional; la lucha contra el imperialismo, limitado al imperialismo japonés, es el motivo principal. Todo está en función de este objetivo estratégico, mientras que el problema de la construcción del socialismo sigue siendo marginado para ser retomado más tarde y de la manera más oportunista posible.

En esta dinámica de acontecimientos, el PCCh, a pesar de sus declaraciones formales, se apoya en el campesinado como clase revolucionaria y no en el proletariado industrial de las ciudades.

La burguesía nacional, como oprimida por el imperialismo, es la clase a la que hay que apoyar incondicionalmente en la primera fase de la revolución; en la segunda, que prácticamente no existe, el antagonismo entre burguesía y proletariado en vez de escalar más marcha hacia una resolución justa y pacífica.

En 1935, en la época del Frente Unido Nacional antijaponés, el programa de los «comunistas chinos» era todavía de esta naturaleza.

“La tarea que se plantean el imperialismo japonés y los colaboracionistas y vendepatrias es transformar a China en una colonia; la nuestra, en cambio, es hacer de China un país que goce de independencia, libertad e integridad territorial.”⁵²

Este pasaje es aún más clarificador; tan arraigada está en Mao la imposibilidad de una solución proletaria, que ciertas cuestiones ni siquiera le conmueven. En los años 40, en plena Segunda Guerra Mundial, cuando las grandes potencias se disputaban en el más encarnizado enfrentamiento imperialista la redistribución de las zonas de influencia, el PCCh planteó el problema de la independencia y la integridad territorial.

Así como Lenin en vísperas de la Revolución de Octubre se centró decisivamente en la ruptura del proletariado con la burguesía y los intereses del capital, Mao en 1940 en el curso de la Lucha de Resistencia contra Japón

⁵² De Sobre la Táctica contra el Imperialismo Japonés. El Frente Unido Nacional 1935. [N de T] Tomada de:
<https://www.marxists.org/espanol/mao/escritos/TAJI35s.html#s2>

se apoyó en la burguesía planteando demandas y resoluciones para desarrollar el capitalismo.

Aunque superfluo, no deja de ser interesante comparar el aspecto programático de la política maoísta con las tesis de Abril.

“Aunque el partido comunista está en contra de todos los imperialismos, debemos sin embargo distinguir, por una parte] el imperialismo japonés, que invade China, de las demás potencias imperialistas que no lo hacen por el momento; y, por otra parte, el imperialismo alemán e italiano, que se ha aliado con Japón y ha reconocido el «Manchukuo⁵³» del imperialismo británico y norteamericano, que se opone a Japón; debemos distinguir también entre la Gran Bretaña y los EE.UU. del pasado, que siguieron la política del Munich de Extremo Oriente y socavaron la resistencia de China a Japón, de la Gran Bretaña y los EE.UU. de hoy, que han abandonado esta política y están a favor de la resistencia de China a Japón.

Nuestro principio táctico sigue siendo explotar las contradicciones, ganar a la mayoría, luchar contra la minoría y aplastar a los enemigos uno por uno.”

Más adelante, al tratar de la política laboral, se expresa así:

“Sólo mejorando las condiciones de vida de los obreros se puede elevar su entusiasmo para resistir a Japón. Sin embargo, hay que evitar a toda costa caer en desviaciones izquierdistas extremas; los aumentos

⁵³ [N de T] “Manchukuo” es el nombre que le dieron los japoneses a la región de Manchuria. La cual fue anexionada por el imperio del Sol Naciente en el 1931.

salariales y las reducciones de la jornada laboral no deben ser excesivos.....”

“Cuando se establece un contrato entre el trabajo y el capital, los trabajadores deben observar la disciplina laboral y deben permitir que los capitalistas obtengan un cierto beneficio; de lo contrario, se cerrarían las fábricas y esto sería perjudicial no sólo para la resistencia a Japón, sino también para los propios trabajadores. En particular, el nivel de vida y los salarios de los trabajadores del campo no deben elevarse demasiado; tales medidas podrían provocar protestas de los campesinos, crear desempleo entre los trabajadores y provocar un descenso de la producción.”

Sobre el tema de la política agraria:

“Por otra parte, nuestra política debe prever que los campesinos paguen la renta y los intereses de los préstamos y que los propietarios conserven el derecho a la propiedad de la tierra y de sus demás bienes. El tipo de interés no debe reducirse hasta el punto de privar a los campesinos de la posibilidad de obtener préstamos, y la liquidación de cuentas antiguas no debe hacerse de manera que los campesinos puedan recuperar gratuitamente sus tierras hipotecadas.”

Sobre la política fiscal:

“La fiscalidad debe establecerse en función de la renta. Con excepción de los más pobres, que deben ser declarados exentos, todos los que tienen ingresos, es decir, más del 80% de la población, incluidos los obreros y los campesinos, deben soportar la carga fiscal

Contra el maoísmo I: Contra la teoría maoísta

del Estado; la carga fiscal no debe recaer únicamente sobre los terratenientes y los capitalistas.”

En estas posturas tácticas, precisas y abiertas, se pone de manifiesto el alto grado de contaminación ideológico-política que contaminaba al maoísmo en su conjunto.

Fabio Damen

¿Dialéctica o eclecticismo?

(Notas polémicas sobre la “comprensión” y “aplicación” maoísta de la dialéctica)

“Voprosy Filosofii”, № 7 (1968), p. 40-49 Evald Vasilievich Iliénkov

Traducción directa del ruso: Víctor Antonio Carrión Arias

Un diagnóstico completo de la enfermedad llamada maoísmo, no es cosa sencilla. Ello no puede consistir solo en poner a este fenómeno bajo uno u otro encabezado; sea este “culto a la personalidad” o “distorsión burocrático militar del comunismo”, “pragmatismo” o “dogmatismo”, “método metafísico de pensar” o “sofistería”, “eclecticismo” o “dualismo”.

Antes de todo, se requiere un minucioso análisis del maoísmo desde el punto de vista de las condiciones y razones de su engendramiento, tanto objetivas como subjetivas, que, por supuesto, tampoco excluye en modo alguno su valoración más rígida por esencia y forma, cosa que se corresponde al daño que el maoísmo imparte al movimiento comunista mundial, descreditando moral y políticamente los altos ideales humanistas de este movimiento y su teoría. Aquí intentaremos examinar solo uno de los aspectos de este problema grande y complejo, la relación del maoismo con la dialéctica materialista.

Leer de modo rápido las obras filosóficas de Mao Tse-tung, vale la pena para convencernos del hecho de que en estas aún con la mejor voluntad no es posible encontrar apoyo alguno en la secular tradición marxista y en el dispositivo de pensamiento social más avanzado. La tradición marxista se presenta aquí en forma de un minúsculo número de citas de los clásicos del marxismo-leninismo y del dispositivo de pensamiento social más avanzado: con algunos dichos, proverbios, parábolas, conocidas por cada habitante de China.

Es conveniente, naturalmente, considerar que los artículos de Mao Tse-tung, de los que trata la cuestión, “Acerca de la práctica” y “Acerca de la contradicción”, son en realidad, por esencia, (y, es necesario suponer, en su proyecto inicial) obras de popularización propagandística, pensadas para un lector con muy poca preparación. Si nos aproximamos a ellas con la medida que le corresponde, no se demuestran que tengan muy serias pretensiones.

La cuestión, sin embargo, da un giro completamente diferente, cuando a estos artículos se los declara “la cima más alta” en el desarrollo del pensamiento filosófico mundial y son consideradas como el tope, por encima del que, en adelante, el pensamiento filosófico no tiene derecho a elevarse, cuando comienzan a convertirlos artificialmente en la norma, en el ideal y el límite de desarrollo del “pensamiento marxista-leninista”.

El párrafo que sigue pertenece, sin duda, a los modelos de creación de Mao Tse-tung y es precisamente esa novedad que él introduce en la teoría de la dialéctica: “ ¿Por qué puede un huevo, y no una piedra, transformarse en un pollo? ¿Por qué existe identidad entre la guerra y la paz pero no entre la guerra y una piedra? ¿Por qué los seres humanos son capaces de engendrar sólo seres humanos y no otra cosa?”

En verdad, ¿Por qué? Este es el problema más agudo y complejo que desconcierta a todos, no solo a Mao Tse-tung. Él lo resuelve con dos frases: “La única razón es que la identidad de los contrarios exige determinadas condiciones necesarias”⁵⁴.

¿Ahora te es claro, por qué un huevo puede volverse pollo, pero una piedra no puede volverse pollo? ¿Ahora te es clara la fuerza heurística de la “dialéctica” como método para solucionar los problemas más complejos del presente? Dominar esta “dialéctica”, a lo Mao, no es difícil. Su esquema es muy simple. Aquí lo tenemos: “la identidad de los contrarios exige determinadas condiciones necesarias” (para mayor persuasión esta frase se repite en una forma algo modificada: “En ausencia de éstas, no puede haber ninguna identidad”). En consecuencia, “los seres humanos son capaces de engendrar sólo seres humanos y no otra cosa”, pero “jamás” existirá unidad entre la piedra y el hombre, y no puede haberla, el mono solo puede engendrar al mono, y nada más y, etc., y así. La primera persona nació de quién; esta es una pregunta diferente que no se relaciona con esta “dialéctica”.

En el pensamiento de Mao y sus seguidores ortodoxos fácilmente es posible poner de manifiesto gran cantidad de este tipo de “grandes saltos hacia adelante”, desde la consideración más general al caso particular. El arte de realizar “grandes saltos hacia adelante” similares, no se incómoda ni con la investigación de los casos particulares, ni se inquieta sobre los saltos subsiguientes desde la frase general al problema especial del engendramiento del pollo a partir del huevo, esto es característico para la escuela admitida en

⁵⁴ Mao Tse-tung, Sobre la contradicción en Obras Escogidas, Tomo I, pp. 333-70, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 17, Pekin, 1968.

cuestión. Aquí incluso ni siquiera se requiere esa lógica elemental a la que se ve forzado el viejo esquema de deducción según el modo de “Bárbara”.

¿Será posible que tomemos lo casual, en verdad risible desde el punto de vista de la dialéctica y la lógica formal al recapitular el pensamiento de Mao? Lamentablemente, no.

¿Acaso no es esta misma “lógica” la que actúa en el curso de la “fundamentación teórica” de toda acción política del maoísmo? Ese mismo esquema necesario, por ejemplo, para demostrar la tesis sobre la necesidad de la división del movimiento comunista internacional. El esquema de la demostración es este: todo proceso en la naturaleza, sociedad y el pensamiento se desarrolla mediante la “división del uno en dos”. Sin la división del uno en dos no se realiza ningún proceso. Consecuentemente, es necesario “dividir” también la unidad del movimiento comunista internacional, viendo en ello el triunfo de la dialéctica.

Sería una blasfemia refutar la “dialéctica” arriba descrita por medio de la exposición de modelos de la auténtica dialéctica. Esto sería, por lo menos, una manifestación de irrespeto para con esta última.

Sin embargo, es necesario, a nuestro pesar, recurrir a algunas comparaciones. Al hablar sobre las ventajas de la “dialéctica” en comparación con el pensamiento filosófico del “periodo premarxista”, el propio Mao Tse-tung y sus pupilos no escatiman tinta para retratar los “métodos metafísicos de pensamiento” de los materialistas del siglo XVII y XVIII. En sus representaciones, los materialistas de estos siglos parecen ser tan estúpidos que cualquier *zaofan*, al leer de ellos en las obras de Mao, de inmediato empezará a sentirse un pensador superior a Spinoza, Plejánov y otros “confusionistas importados desde Europa”.

Así, en el libro de texto “Materialismo Dialéctico”, publicado en Pekín para los cuadros “más altamente cualificados” (como se explica en la primera página), leemos: “Los materialistas premarxistas de los siglos XVII — XVII le atribuían a la materia la animación universal, cayendo en el hilozoísmo. Ese error lo cometió Plejánov, quien afirmó que la piedra también poseía pensamiento”.

El humo, como se sabe, no ocurre si no hay fuego. Oímos el humo. Y el fuego consiste en que Plejánov en realidad valoró en todo lo alto, en particular, la posición del materialista Dennis Diderot quien defendió el materialismo en su debate con el matemático de talentos idealistas D'Alembert.

“*D' Alembert*:... ciertamente si esa sensibilidad, la cual usted asigna a la materia, es su propiedad general e intrínseca, ¿entonces es necesario suponer también que una piedra siente?

“*Diderot*: ¿Por qué no?

- Tú asimilas productos, tú hace de ellos tu cuerpo, los animas, los haces sensible, y eso que tu haces con los productos, yo lo haré, cuando sea conveniente con el mármol”⁵⁵; con esa misma “piedra”, que, según la dialéctica de Mao Tse-tung, no puede convertirse ni siquiera en una gallina. He aquí, lo que el spinozista Diderot quiso decir con su “¿por qué no?”.

Este mismo “¿por qué no?”, es el que dio, como es evidente, ocasión a los autores del libro de texto de Pekín de acusar tanto a Spinoza como a Diderot y a Plejánov del infantil pecado de hilozoísmo. Ellos ni lo leyeron, es más, ni siquiera empezaron a investigar la esencia del debate.

⁵⁵ Diderot, Conversación entre D'Alembert y Diderot en Obras Filosóficas, TOR, Buenos Aires.

Dejemos que el lector juzgue, donde está más presente la dialéctica: en la posición de Spinoza y Diderot o en los razonamientos de Mao y sus pupilos, quienes tras doscientos años repiten nuevamente el mismo argumento de D "Alembert, es decir, en el debate entre el materialista y el idealista... ellos toman partido por el idealista.

Al interpretar, de ese modo, la historia real del pensamiento dialéctico, los maotsetunistas no actúan en modo alguno carentes de interés, su deseo original es el de retratar el estilo de pensamiento de Mao Tse-tung en calidad de cumbre del desarrollo de la cultura universal del pensamiento marxista. El propósito de esta táctica, por supuesto, no enunciado de forma directa, sigue siendo uno: crear para las afirmaciones de Mao un trasfondo tal, en el que cualquier banalidad formulada por el "gran timonel", pareciere ser la más profunda revelación. Seguramente, y el propio Mao bajo el influjo del opio de las alabanzas se siente el sabio más grande, al escribir recomendaciones filosóficas como la siguiente: "Lo particular y lo universal están unidos, y no solamente la particularidad sino también la universalidad de la contradicción son inherentes a toda cosa: la universalidad reside en la particularidad; por eso, al estudiar una cosa determinada, debemos tratar de descubrir estos dos lados y su interconexión, lo particular y lo universal dentro de la cosa misma y su interconexión, y de descubrir las interconexiones entre dicha cosa y las numerosas cosas exteriores a ella..."⁵⁶, etc., etc.

Ciertamente, solo el lector muy poco exigente puede aceptar estos razonamientos, cuya pobreza de léxico nos abruma debido a la infortunada repetición de una y la misma palabra, y por el tono jactanciosamente

⁵⁶ Mao Tse-tung, *Sobre la contradicción* en Obras Escogidas, Tomo I, pp. 333-70, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 17, Pekin, 1968.

edificante, como si fuese “la mejor y más brillante exposición” de la dialéctica.

La lógica, de acuerdo a la cual ningún fenómeno puede entenderse fuera de su ligamen, pues todo fenómeno puede comprenderse solo en el ligamen, Mao la domina sólidamente. Tiene la ventaja de ser absolutamente irrefutable, ya que incluye en sí solo esa “verdad absoluta”; la verdad que es posible memorizar al citar y declamar piadosamente, sea en solitario o en coro. De semejantes “verdades absolutas” se conforma todo el equipaje teórico de la “dialéctica” de Mao, convertida en norma y tope de la sabiduría por sus diligentes adeptos. La “aplicación” de la dialéctica así entendida a la vida consiste de cabo a rabo en el hecho de que las “fórmulas dialécticas” son citadas y recitadas con motivo y sin motivo, durante las salidas a nadar en una piscina, y en la venta de sandías, y para fundamentar las travesuras gamberras de los *zaofanes*, etc.

En semejante usanza, la dialéctica es transformada simplemente en el método de la demagogia política: en el “lenguaje” de esta demagogia, calculado para el pueblo que tiene respeto por el lenguaje de la ciencia marxista-leninista. En esto consiste el rasgo principal de la desfiguración maoísta de la dialéctica, a saber, que las acciones políticas arbitrarias y carentes de fundamento de Mao son selladas con tesis de los clásicos de la filosofía materialista citadas de modo preciso y pedante: la política divisionista en el movimiento comunista internacional con la tesis sobre la “división del uno en dos”, la arbitrariedad *junbeibiana* con la tesis sobre “realizar la idea”, sobre la “transformación de lo ideal en lo real”, y demás cosas así.

Estos giros con la dialéctica, que a veces se asemejan a una anécdota poco ingeniosa, son capaces de darle momentos muy alegres a los enemigos

de la filosofía marxista-leninista, que pueden extraer de este espectáculo lo suficiente para su beneficio. Esto en realidad sería ridículo, si no hubiese infringido un daño enorme a la reputación de la filosofía materialista, como no sería capaz de hacerlo el más malicioso y venenoso malintencionado.

Es justamente esta circunstancia la que obliga a todo marxista serio a pensar sobre la esencia de la cuestión para señalar clara y precisamente la frontera entre la dialéctica materialista genuina y ese método de pensamiento que practican los maoístas.

Señalar esta frontera mediante la comprobación de las formulas de la dialéctica materialista con sus traducciones al chino, es decir, atisbar en las obras de Mao Tse-tung y sus escuderos teóricos las “alteraciones” y “deformaciones” de tales o cuales tesis universalmente admitidas entre los marxistas, sería totalmente estéril o, peor aún, sería como pasar de la meta haciendo acrobacias. En este sentido — en el plano de la fraseología — los maoístas se esfuerzan por ser ortodoxos infalibles. Por supuesto, aquí ellos se permiten inexactitudes de todo tipo, algunas bastante burdas. Pero centrar la atención sobre esas inexactitudes particulares y luego entablar un altercado escolástico a propósito de estas inexactitudes sería solamente hacerles un favor a los maoístas, distrayendo la atención de la principal deformación en su pensamiento.

Y la principal deformación consiste precisamente en que ellos convierten justamente a esas tesis de la dialéctica, que de por sí son totalmente justas y que no suscitan dudas, en un cadáver, en dogmas rituales y religiosos. Mientras más ruido se hace por la letra, por el trazo jeroglífico de las tesis generales y en extremo abstractas de la filosofía, más absurdas y arbitrarias son las acciones políticas concretas que se “fundamentan filosóficamente” con ayuda de estas tesis generales.

En este sentido, puede servir de ejemplo lo suficientemente palpable e instructivo, el ruidoso y dilatado debate alrededor del “núcleo de la dialéctica”: alrededor de la comprensión del problema de la contradicción, alrededor del problema de la unidad y lucha de contrarios que estalló (mejor dicho, fue provocado de forma artificial por indicación de Mao) justo allí, cuando se requería “fundamentar filosóficamente” la política divisionista en las filas del movimiento obrero internacional, su línea abiertamente antisoviética.

Por su contenido teórico, ésta discusión nos recuerda de modo tan vívido la famosa disputa entre los “cabezas puntiagudas” y los “cabezas redondas” que basta simplemente con exponer su curso, sin añadir ni quitar nada, para que esta triste semejanza se haga evidente para la persona más o menos cuerda. Tan obvio vendrá a ser el sentido político directo, o más precisamente, el sentido de tales discusiones en su realización.

¿Cómo empezó y discurrió este debate? Así. Dos filósofos ordinarios escribieron un artículo bastante adaptado a la norma de popularización sobre “la unidad y lucha de contrarios” y fue publicado en el periódico “Guangmin Ribao”.

En el artículo de modo evidente y popular, en el estilo de las obras de Mao Tse-tung y con multitud de citas de “lo mismo — lo mismo — lo mismo”, se explica que todas las cosas y fenómenos entre el cielo y la tierra incluyen en su seno “contradicciones”, “los contrarios en unidad”, y que, por lo tanto, es necesario que estos contrarios, ligados en uno, se revelen con el método de “uno se divide en dos” para comprender tanto a cada uno de ellos por separado como su conexión entre sí; los autores dicen para qué y por qué es necesario “estudiar concretamente sus lados contrarios (cosas y fenómenos), su contradicción interna”, aprendiendo este arte en Mao Tse-

Tung, al leer y releer sus obras. Solo en los “ejemplos” que confirman la justeza “de las ideas Mao Tse-Tung”, pueden los autores del artículo permitirse el placer de la creación. ¿Cómo piensan ustedes puede iniciar una discusión con semejante artículo leal?

Pese a todo, el debate empezó. Empezó, como siempre, con lo pequeño. En el mismo periódico, un tiempo después, publicó su artículo otro ordinario filósofo popularizador, de nombre Xian Tsin. Su contraartículo se titulaba de un modo ásperamente polémico: “¡Unir dos en uno no es dialéctica!”.

En este, en un tono y estilo popular, naturalmente, igual al del artículo “Acerca de la contradicción”, se explica que “dividir el uno en dos es una ley universal del mundo objetivo, y no solo una ley del conocimiento” y que, por lo tanto, “el concepto de la unidad de dos principios, que Ai Hengwu y Lin Xingshan predicán”, contradice de raíz “la dialéctica marxista-leninista”, es una “predica de la metafísica” que distorsiona la línea política del PCCh y lleva agua al molino del imperialismo americano y el revisionismo soviético...

Aquí se organizaron una serie de respuestas sobre la discusión que surgía. Pero los comentarios resultaron indolentes, no sé sabe porque: los filósofos chinos, al parecer, no entendieron de inicio lo que se quería de ellos, y no pudieron darse cuenta de la profundidad e importancia fundamental de estas discrepancias surgidas de pronto. El fuego de la discusión tuvo claramente tendencia a apagarse, pues en el aspecto puramente teórico no existía ninguna divergencia seria. Y entonces echaron kerosene en la punta del palo seco.

El sedicioso artículo sedicioso de Ai Hengwu y Lin Xingshan fue publicado en las páginas de “Guangmin Ribao” (seguramente, no se

hubieran merecido este honor en el caso contrario). Al día siguiente la redacción de la revista “Honggi” convocó una conferencia urgente de filósofos con la participación de cuadros del PCCh, con el propósito de dar al asunto la agudeza e incandescencias necesarias. De inmediato, se encendieron las pasiones y el fuego de la discusión se volvió amenazante.

Y entonces se hizo claro, para quienes encendieron el fuego, a quien se quería asar en el fuego. Era a Yang Xianzhen un hombre que no tenía absolutamente nada que ver con la discusión surgida. Viejo miembro del partido, miembro del CC del PCCh y prorector del PCCh, él, juzgando por lo que de él se dijo y escribió, era culpable de pertenecer a la “banda negra”, “los poderosos” e “ir por la senda capitalista”.

Se descubrió en sus viejas obras filosóficas que él también, como Ai Hengwu y Lin Xingshan (y, como todos ellos — seguían a Mao Tsetung -, cosa que, en el caso en cuestión, naturalmente, no se recordaba), usaba la formula sacramental sobre “combinar los dos en uno”, pero la tesis sobre “dividir el uno en dos” la interpretó primordialmente como una ley del conocimiento, aunque, claro está, jamás niega que esta ley del conocimiento es reflejo de una ley análoga del desarrollo de la naturaleza y sociedad. Y entonces se volvió del todo claro que la formula “combinar los dos en uno” no es simplemente una tesis filosófica, sino el signo distintivo del partido falso, metafísico, idealista, revisionista y contrarrevolucionario en filosofía y en política, acaudillado por Yang Xianzhen. Y el hecho de que el propio Yang Xianzhen a la par de la aseveración de la tesis sobre “combinar los dos en uno” también habló y escribió sobre “dividir el uno en dos”, al parecer solo es una diestra mascarada...

Y además no es difícil figurarse que carácter anidó esta discusión “filosófica”, por donde y por cuales rieles se deslizaba...

Y con mucho empeño se metió en la cabeza del lector que todo este alboroto lo provocó el propio Yang Xianzhen, “el mismo lo inspiró secretamente”, y aunque él nunca se insmucuyó en la discusión (en lo que nuevamente se manifiesta su perfidia), cuyo genuino instigador era justamente él. Él debía cargar con toda la responsabilidad por ello. “¡Dignense responder!”.

“El término “dividir el uno en dos” expresa de modo extraordinariamente exacto, vívido y asequible el núcleo de la dialéctica, mientras que el “unir los dos en uno” de Yang Xianzhen es de principio a fin la sistematización de la metafísica”⁵⁷.

¿Qué hay con el hecho de que Yang Xianzhen copió esta frase de una obra de “lo mismo - lo mismo — lo mismo”?

“Los chinos acostumbramos a decir: “Cosas que se oponen, se sostienen entre sí”. En otras palabras, existe identidad entre cosas que se oponen una a otra. Este dicho es dialéctico y contrario a la metafísica. “Se oponen” significa que los dos aspectos contradictorios se excluyen mutuamente o luchan entre sí. “Se sostienen entre sí” significa que, bajo determinadas condiciones, los dos aspectos contradictorios se interconectan y adquieren identidad.”⁵⁸

Mao Tse-tung puede y Yang Xianzhen no puede. Una y la misma frase denota en Mao Tse-tung a la dialéctica, y en Yang Xianzhen a la metafísica. Resulta que lo importante no es lo que se dice. Lo importante es quién y por qué lo dice.

⁵⁷ “Honggi” N°16 de 1964.

⁵⁸ Mao Tse-tung, *Sobre la contradicción* en Obras Escogidas, Tomo I, pp. 333-70, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 17, Pekin, 1968.

La lógica de la “intensificación” de la discusión es muy sencilla. Cierta filósofo *A* interviene con un artículo que populariza los ya superpopulares artículos de Mao. En la medida en que él no solo copia el artículo de Mao palabra por palabra, sino que se esfuerza por relatarlo en parte con “sus palabras”, es que encontramos de inmediato al filósofo *B*, que señala con minuciosidad las “diferencias” surgidas en virtud de esto. Pero en la medida en que “toda diferencia entraña ya una contradicción” (Mao Tse-tung), es que no hay nada más fácil que desenmascarar al imprudente filósofo *A* como propaganda de tesis “que contradicen” las geniales ideas de Mao Tse-tung. Aquí encontramos al filósofo *C* que constata, que la crítica de *B* a *A* “no fue lo suficientemente profundo” y debe sufrir por este pecado la crítica más severa y debe ser sancionado del modo más riguroso. Pero, al mismo tiempo, el filósofo *D* estudia detalladamente las obras de *C* y descubre con gozo que estas, a su vez, son impuras y culpables también de intentar hablar con “sus palabras”, e incapaz, por lo tanto, de “desnudar hasta el final los errores de *B*”, en razón de lo cual su artículo crítico en contra de *A* solo contribuye a la preservación de la “esencia más dañina y profunda de su concepción”...

De ese modo, la frontera entre la verdad absoluta y la herejía más absoluta se traslada paulatinamente más y más hacia abajo en el alfabeto, hasta que en un lado de la línea no quede sino una única *Z*; *Z* con “lo mismo — lo mismo — lo mismo”, y todas las demás letras que no se encuentran de “ese lado” de la línea están en la categoría de los revisionistas, cuyos puntos de vista “se diferencian” de la escritura de referencia de *Z* y, por lo tanto, lo “contradicen”.

Toda esta labor “investigativa” tiene como objetivo demostrar que nadie en el mundo comprende y puede comprender la dialéctica, salvo Mao

Tse-tung, y por ello todos los filósofos — si no quieren caer en el pecado de revisionismo — debe simplemente, sin alambicar demasiado, declamar de memoria las palabras del “gran timonel”, sin cambiar en estas ni comas ni acentos. Ni que decir tiene, que el filósofo que responde a semejantes criterios, se parece mucho más a un gramófono, que a una persona viva, dotada de razón propia.

El propósito propagandístico de la discusión por nosotros descrita es inequívocamente transparente. Su objetivo no es, por supuesto, la elucidación de la ley de la unidad y lucha de contrarios. El propósito es uno: organizar la estrepitosa logomaquia para que los cerebros de todos y cada uno se poblin e imprima con precisión que “dividir el uno en dos” es la verdad absoluta, que ésta todo lo explica una y otra vez, que no está sujeta a deliberación y comprensión algunas, todo lo demás es griterío innecesario, verborrea, bajo la cual el malhechorrevisionista desea enterrar lo principal de lo mismo-lo mismo-lo mismo en la dialéctica: su “núcleo”.

Es natural, que en tal concepción la “dialéctica” se convierte en algo parecido a un hacha, que solo es útil para de un golpe escindir (“dividir en dos”) todo lo que cae a su alcance. ¿Movimiento internacional de los trabajadores? ¡Escindir! ¿Frente de lucha contra la agresión imperialista en Vietnam? Escindirlo. Dividir en dos y desunir todo lo que incluya su composición aunque sea la más minúscula “diferencia”, llevando ésta “diferencia” hasta la “contradicción”, y la “contradicción” hasta el “antagonismo”. Por la mitad, de la mitad, y cada mitad una vez más por la mitad: toda mitad conocida hasta que no quede un leño en el universo; ¡entonces arderá la hoguera para la revolución mundial!

He aquí toda la sabiduría dialéctica a lo maoísta. Nada se requiere aparte “del inoxidable tornillo de Mao Tse-tung”. Todo lo demás es óxido,

el pérfido embuste de los revisionistas... Estas son justamente las conclusiones teóricas de la discusión por nosotros descrita.

A la luz de los eventos políticos que se desencadenaron en China poco después de la golpiza “teórica”, salió a escena la versión maotsetunista de la “dialéctica” en todo su burdo primitivismo. Esta es la “filosofía” degradada al nivel de la consciencia del gamberro-*zaofan*, es decir, expuesta e interpretada con arreglo a este nivel extremadamente bajo de cultura mental.

La frase-fórmula sobre “dividir el uno en dos” les gusta tanto a los maotsetunistas, que la tesis de “combinar el dos en uno” ya les parece a ellos revisionismo desenfrenado, y los filósofos, que tuvieron previamente la imprudencia de hablar y escribir sobre “la identidad”, sobre la “unión de los contrarios”, ahora escupen y se les forza a escupirse a sí mismos (este procedimiento, por alguna razón, aún se denomina de “crítica” y “autocrítica”).

Las declamaciones estrepitosas sobre las bendiciones de “dividir en dos” son provechosas para los maoístas, cuando la cosa trata sobre el movimiento comunista internacional, sobre las discrepancias y contradicciones en sus filas. Naturalmente, no es necesario discutir contra esto. Son en realidad muy ventajosas. La pregunta solo es: ¿para quién?

La fórmulas generales de la dialéctica, que son eso, fórmulas generales, callan respecto a este cálculo. Y es solo el arbitrio de Mao el que resuelve justamente cuales de estas formulas generales abstractas se ha de recordar y “aplicar” en el caso en cuestión, es decir, simple y llanamente, colgarla como etiqueta sobre el hecho, sobre el evento, sobre la empresa política de turno. Le parece a “lo mismo — lo mismo - lo mismo”, que en el caso en cuestión es oportuno y ventajoso declamar sobre “dividir en dos”, y

eso declaman. Le parece que esto es desventajoso en otro caso, y recitan la fórmula directamente opuesta. ¡Buena dialéctica! Más bien este método de pensamiento debe denominarse por su nombre apropiado: pensamiento dual.

Y en el interés del marxismo-leninismo genuino y del internacionalismo proletario genuino, el método maoísta de pensamiento debe ser designado en lo sucesivo con este nombre para no emporcar el buen término “dialéctica”.

La terminología dialéctica viene a ser aquí nada más que la jerga, que se utiliza para expresar los egoísmos nacionalistas estrechos y de camarilla, que son absolutamente acríticos en relación a sí mismos, y es por eso que obstaculizan la consideración objetiva de la realidad ¿De qué dialéctica se puede hablar en general en este caso? Ciertamente, el “lenguaje de la dialéctica”, de la dialéctica genuina que se apoya en las tradiciones milenarias del pensamiento filosófico de Zenón y Aristóteles, Descartes y Spinoza, Kant y Hegel, Marx y Lenin, se adapta de mala manera a esta utilización, por eso surgen de hecho todas las descoordinaciones e incongruencias que causan muchos problemas espantosos a los guardianes de la “pureza” (me refiero a la esterilidad) del pensamiento teórico.

Esto explica esa ridícula pedantería con la que los eclécticos profesionales chinos se ven constreñidos a relacionarse con la letra, con el aspecto formalmente verbal del pensamiento, es decir, a la arista puramente jeroglífica de la cuestión.

Así, durante largos años en las páginas de decenas de revistas y periódicos los filósofos chinos se vieron forzados a conducir un debate interminable y, por esencia, completamente carente de objeto sobre la llamada identidad del pensamiento y el ser. El debate se redujo a lo siguiente:

¿le es o no le es permitido al marxista usar esta expresión en ese sentido, en el que la uso Friedrich Engels, es decir, en calidad de fórmula que expresa la solución positiva al “segundo aspecto de la cuestión básica de la filosofía”?

Por la esencia del asunto, aquí, naturalmente, no había ni podía haber discusión alguna. Ambos lados partían de que la materia es lo primario y el pensamiento es lo secundario, que la consciencia es la forma superior de reflejo del ser, que el mundo exterior es cognoscible, etc., etc. La discusión discurrió únicamente sobre la admisibilidad o inadmisibilidad de dibujar el jeroglifo, equivalente a la palabra rusa “*tozhdetvo*” y al latín “*identitatem*” allí, donde se trata sobre la concordancia, sobre la correspondencia, sobre la convergencia del conocimiento con las cosas. Los filósofos se batieron con tal furia, como si en el mundo ya no quedarán otros problemas más serios y vitales.

No se sabe, cuanto se habría dilatado esta seductora discusión, si un bello día no se hubiese elevado sobre el campo de batalla el “lucero rojo” del genio de Mao Tse-tung. Se publicó su regular artículo popular sobre la transformación de lo “material” en lo “ideal” y viceversa, donde al discutir sobre la transformación dialéctica de estos “contrarios”, Mao Tse-tung escribió con su propia mano el jeroglifo de “identidad”.

Y la discusión se interrumpió de pronto. Se volvió evidente que, en lo sucesivo, hablar sobre la “identidad dialéctica” de lo ideal y lo real, me refiero al pensamiento y al ser, no solo era permisible, sino obligatorio. Desde ese día, todos empezaron a hablar y escribir acerca de la “identidad” del pensamiento y el ser, y no solo en las obras sobre el tema de la cognoscibilidad del mundo, sino en toda ocasión y, en primer lugar, a propósito de la campaña recién iniciada para la realización de “las ideas de

Mao Tse-tung”, para probar la sabiduría del pensamiento de Mao Tse-tung, que siempre es infalible y plenamente “idéntico” al ser.

Y más que todo se empezó a alborotar por la “identidad”, me refiero a “la transformación de las ideas en realidad”, cuando inició la demencial “revolución cultural”.

Todo este alboroto tenía aquí el mismo objetivo que el alboroto en derredor de la tesis sobre “dividir el uno en dos”. Este creó la impresión de que Mao y sus compañeros de lucha en la región de la filosofía hornearon de modo conmovedor la “pureza” de la concepción teórico general, la exactitud absoluta y uniformidad de la comprensión de las fórmulas de la “dialéctica”, la adhesión estricta a estas fórmulas y la supresión de la más mínima desviación de la letra.

¿De modo que la dialéctica subjetiva-ecléctica del maoismo es así?

En realidad, esta recopilación bastante limitada de frases reproducen tesis que se corresponden a la dialéctica real. Es la filosofía destruida, utilizada en realidad solo como fraseología, solo como “lenguaje” para la expresión de un pensamiento en lo absoluto dialéctico, para la formulación verbal de acciones políticas arbitrarias, realizadas bajo la presión de circunstancias inmediatas. Aún con la mejor voluntad no se puede descubrir otra cosa en el cuerpo del pensamiento maoísta.

Las tesis generales de la dialéctica se citan y declaman de modo completamente fidedigno y en cada ocasión, fuera de lugar. Ellas son aplicadas simplemente como sencillos giros del lenguaje, a aquellas empresas Mao que son inventadas de forma totalmente ajena a la dialéctica, a la teoría marxista-leninista, a cualquier análisis teórico concreto de la realidad contemporánea y sus contradicciones reales.

La dialéctica materialista genuina es, en primer lugar, el método de investigación objetivo-científico revolucionario-crítico tanto de la realidad como de aquellos conceptos, con cuya ayuda se refleja la realidad en la consciencia.

En la consciencia de los maoistas “labora” otra lógica completamente diferente. A sus “conceptos”, esos con los que opera su pensamiento, los teóricos del maotsetunismo no manifiestan la más mínima crítica. La “crítica” (0 más precisamente, el escupir) solo la tienen que sufrir quienes piensan diferente. Pero el pensamiento, acrítico con respecto a sí mismo, es orgánicamente incapaz de ser dialéctico con respecto al mundo que le rodea, pues la egolatría lleva inevitablemente a que la persona afectada por esta solo se vea a sí mismo en el mundo circundante. Todo lo mide según su medida limitada. Para él, el mundo entero se transforma en un espejo que refleja su propio rostro, que él admira devotamente, como Narciso. Pero todo lo que es poco parecido a su propia fisonomía, a su propio pensamiento limitado, él lo valora de inmediato como una tergiversación deliberada de este “bello prototipo”, como “revisionismo”.

Mirar a todo el mundo que nos rodea “solo como objeto de su propia actividad”, no reconocerle derecho alguno a su propia dialéctica, derecho alguno al autodesarrollo, y valorarse a sí mismo como el único “sujeto de la actividad revolucionaria” idóneo, es encontrarse bajo el poder de una ilusión muy peligrosa y pérfida. Esta ilusión es propia, como hace mucho demostró Karl Marx, de los de los burócratas profesionales. El pensamiento burocrático es en realidad incompatible con la dialéctica, como el genio con la maldad, como el culto religioso en todas sus variantes — incluyendo la secular — con la genuina revolución proletaria.

Contra el maoísmo I: Contra la teoría maoísta

La filosofía materialista es, por su parte, absolutamente incompatible con dios, con el culto y, por lo tanto, con el pensamiento de los sacerdotes del culto, cualquiera sea el nombre que lleve su deidad suprema. Ella o destruye este culto o se arruina, degenerando en método de apología de todas aquellas bobadas y calaveradas con las que todo culto está vinculado orgánica e inseparablemente, en virtud de la propia naturaleza de este fenómeno.

Los afanes de la camarilla Mao Tse-tung transforman a la dialéctica justamente en la caricatura, en la sofistería del pensamiento doble. Y luego ésta ya empieza a ser limpia y llanamente una farsa, cuando las tesis dialécticas son citadas a tontas y a locas, cuando empiezan a “aplicarlas” tanto al problema del comercio de sandías, como a los asuntos de peluquería, como al tratamiento de los sordos, como al uso de anticonceptivos y a todo lo demás.

Aquí la tragedia se transforma en una comedia no muy divertida.

Sobre el contenido teórico de la “dialéctica” del maoísmo es dudoso que podamos extendernos más.

Las discusiones “filosóficas” por nosotros desembrolladas, hace mucho pasaron a segundo plano. Cumplieron su cometido. Tras ellas inició la “realización de las ideas”, que tomó la forma en la tragedia del pueblo chino que recibió el nombre de “gran revolución cultural proletaria”.

¿Dialéctica o eclecticismo?

Contra el maoísmo I: Contra la teoría maoísta