

**MATERIALISMO
Y
REVOLUCION**

la pléyade

JEAN PAUL SARTRE

EDITORIAL LA PLEYADE

BUENOS AIRES

Título del original francés
MATERIALISME ET REVOLUTION

Traducción de
BERNARDO GUILLÉN

Queda hecho el depósito que previene la ley 11723
by EDITORIAL LA PLEYADE — Sarandí 748 — Buenos Aires
Impreso en la Argentina — Printed in Argentina



JEAN — PAUL SARTRE

MATERIALISMO Y REVOLUCION

INDICE

El mito revolucionario.....	4
La filosofía de la revolución.....	29

I

EL MITO REVOLUCIONARIO

Los jóvenes de hoy no se sienten cómodos. No se reconocen ya el derecho de ser jóvenes, y se diría que la juventud, más que una edad de la vida, fuese un fenómeno de clase, una infancia indebidamente prolongada, un plazo de irresponsabilidad que se acordara a los hijos de papá, puesto que los obreros pasan sin transición de la adolescencia a la edad de hombre. Nuestro tiempo, que sigue a la liquidación de las burguesías europeas, liquida también ese período abstracto y metafísico, del que siempre se ha dicho: "Hay que pasar por él". Como avergonzados de su juventud, y de esa disponibilidad que en otros tiempos estaba de moda, la mayoría de mis antiguos alumnos se casó muy pronto, y son padres de familia antes de haber terminado sus estudios. Aún reciben a fines de mes un cheque de su familia, pero como nos les basta deben dictar lecciones, traducir o hacer "suplencias". Son semi-trabajadores, comparables en cierto sentido a mujeres mantenidas y en otro a obreros a domicilio. No se toman tiempo (como hacíamos nosotros a su edad) para jugar con las ideas antes de adoptar una: son ciudadanos y padres, votan, tienen que definirse. Claro que no es un mal; después de todo, es conveniente que se los invite a elegir desde el primer momento: por o contra el hombre, por o contra las masas. Pero si toman el primer partido, comienzan las dificultades, porque se los convence de que deben despojarse de su subjetividad; pero como aún están dentro de ella, sólo se disponen a hacerlo por motivos que siguen siendo subjetivos; se consultan a sí mismos antes de lanzarse al agua, y en el acto la subjetividad asume para ellos una importancia tanto mayor cuanto que meditan con más seriedad abandonarla, y comprueban con irritación que su concepto de la objetividad es aún subjetivo.

Así se vuelven sobre sí mismos sin poder decidirse; y si lo hacen será con los ojos cerrados, de un salto, por impaciencia o por cansancio. Pero no por eso habrán terminado con las vacilaciones. Ahora se les

pide que elijan entre idealismo y materialismo: se les dice que no hay término medio y que si no es lo uno será lo otro. A la mayoría de ellos el materialismo les parece filosóficamente falso: no comprenden cómo la materia podría engendrar la *idea* de materia. Protestan, sin embargo, que rechazan el idealismo con todas sus fuerzas; saben que sirve de mito a las clases poseedoras, y que no es una filosofía rigurosa sino un pensamiento hartamente difuso, que tiene por función enmascarar la realidad o absorberla en la idea. "No importa", se les responde, y si a ustedes les repugnan las astucias de los universitarios, serán víctimas de una ilusión más sutil, y tanto más peligrosa".

De este modo se sienten acorralados hasta en sus pensamientos, a los que se envenena de raíz; se sienten condenados a servir a su pesar una filosofía que detestan, o adoptar por disciplina una doctrina en la que no pueden creer. Han perdido la despreocupación propia de su edad sin adquirir la certeza de la edad madura; no están ya disponibles, y sin embargo no pueden alistarse; siguen a las puertas del comunismo sin atreverse a entrar ni a alejarse. No son culpables: no es culpa suya si aquellos mismos que dicen profesar la dialéctica hoy quieren obligarlos a elegir entre dos contrarios, y rechazan, con el nombre despectivo de "tercer partido", la síntesis que los abrazaría. Como son profundamente sinceros, como desean el advenimiento del sistema socialista, y están dispuestos a servir a la Revolución con todas sus fuerzas, el único medio de ayudarlos consiste en que nos preguntemos, con ellos, si el materialismo y el mito de la objetividad son realmente exigidos por la causa de la Revolución, y si no hay un distanciamiento entre la acción del revolucionario y su ideología. He aquí, pues, que me vuelvo hacia el materialismo y trato una vez más de examinarlo.

Al parecer, su primer movimiento consiste en negar la existencia de Dios y la finalidad trascendente; el segundo, en reducir los movimientos del espíritu a los de la materia; el tercero, en eliminar la subjetividad, reduciendo el mundo con el hombre dentro a un sistema de objetos vinculados entre sí por relaciones universales. Deduzco de buena fe que es una doctrina metafísica y que los materialistas son metafísicos. Pero en el acto se me detiene: yo me engaño; nada detestan como la metafísica; ni siquiera es seguro que se apiaden de la filosofía. El

materialismo dialéctico, según Pierre Naville,¹ es "la expresión de un descubrimiento progresivo de las interacciones del mundo, descubrimiento que no es en modo alguno pasivo sino que implica la actividad del descubridor, del investigador y del luchador". Según Roger Garaudy,² la primera actitud del materialismo consiste en negar que haya un saber legítimo fuera del saber científico. Y para Cécile Angrand³ no puede uno ser materialista si no rechaza antes cualquier especulación *a priori*.

Esas invectivas contra la metafísica son viejos conocidos nuestros: ya las encontrábamos en el siglo pasado bajo la pluma de los positivistas. Pero éstos, más consecuentes, rehusaban pronunciarse sobre la existencia de Dios, porque tenían por inverificables todas las conjeturas que se pueden formar sobre ese punto; y habían renunciado una vez por todas a interrogarse sobre las relaciones del espíritu con el cuerpo, porque pensaban que no podemos conocer nada. Está claro, efectivamente, que el ateísmo de Naville o de Angrand no es "la expresión de un descubrimiento progresivo". Es una toma de posición, tajante y apriorística, sobre un problema que excede infinitamente a nuestro conocimiento. Esa posición es también la mía, pero yo no pensaba ser menos metafísico negándole a Dios su existencia que Leibnitz al acordársela.

¹ Las citas y alusiones, como ésta de Pierre Naville, corresponden a simples artículos de periódico puesto que el texto forma parte de la controversia periodística que por un momento enfrentó a los existencialistas con Action, Lettres Francaises, La Pensée, Nouvelle Critique, etc. Sartre atacaba a cierta literatura de divulgación que nos ha parecido justo recordar aquí, justamente por el carácter polémico de otros ensayos. Traducidos a nuestro idioma circulan profusamente: Cécile Angrand y Roger Garaudy: Curso Elemental de Filosofía (Lautaro, Buenos Aires, 1947); Georges Politzer: Principios Elementales de Filosofía (Lautaro, Buenos Aires, 1950) ; Henry Lefebvre: El Existencialismo (Lautaro, Buenos Aires, 1950) ; N. Guterman y H. Lefebvre: Qué es la Dialéctica (América, México, 1939). Naturalmente, el autor no pretende refutar toda la literatura marxista; por lo demás, para conocer el pensamiento de Sartre sobre el marxismo es indispensable leer su trabajo Les communistes et la paix, publicado en Les Temps Modernes. (N. del T.)

² C. Angrand-R. Garaudy: Cours de Philosophie.

³ Idem.

Y el materialista, que reprocha a los idealistas hacer metafísica cuando reducen la materia al espíritu, ¿por qué milagro se vería dispensado de hacer también metafísica cuando reduce el espíritu a la materia? La experiencia no se pronuncia en favor de su doctrina, como tampoco de la doctrina opuesta: se limita a poner en evidencia la estrecha conexión de lo fisiológico y de lo psíquico; y esa conexión puede ser interpretada en mil formas distintas. Cuando el materialista se siente seguro de sus principios, su seguridad no le puede venir sino de intuiciones o raciocinios *a priori*, o sea de esas mismas especulaciones que condena. Ahora comprendo que el materialismo es una metafísica disimulada bajo un positivismo; pero es una metafísica que se destruye a sí misma, porque socavando por principio la metafísica priva de fundamentos a sus propias afirmaciones.

A la vez, destruye también el positivismo bajo el que se ampara. Si los discípulos de Comte reducían el saber humano a los conocimientos científicos, era por modestia; contenían la razón en los límites estrechos de nuestra experiencia porque sólo allí se muestra eficaz. El triunfo de la ciencia era para ellos un hecho; pero un hecho *humano*; desde el punto de vista del hombre, y para el hombre, es verdad que la ciencia triunfa. No se preocupaban de preguntarse si el universo *en sí* soporta y garantiza el racionalismo científico, por la buena razón de que se verían obligados a salir de sí mismos, y de la humanidad, para comparar el universo tal como es a la representación que de él nos ofrece la ciencia, y tener sobre el hombre y sobre el mundo el punto de vista de Dios.

El materialista no es tan tímido: sale de la ciencia y de la subjetividad, sale de lo humano y se sustituye al Dios que él niega para contemplar el espectáculo del universo. Escribe tranquilamente: "La concepción materialista del mundo significa simplemente la concepción de la naturaleza tal como es, sin ningún elemento extraño".⁴

⁴ Karl Marx-Friedrich Engels: *ouvrages complètes*: Ludwig Feuerbach, tomo XIV (pág. 651, edición rusa). Cito este texto por el uso que de él se hace hoy; pero me propongo probar en otra parte que Marx tenía una concepción mucho más profunda y mucho más rica de la objetividad.

En este texto sorprendente se trata, sin duda, de suprimir la subjetividad humana, ese "elemento extraño a la naturaleza". El materialista, al negar su subjetividad, piensa que la ha disipado. Pero el ardid se descubre fácilmente: para suprimir la subjetividad, el materialista se declara *objeto*, o sea materia de ciencia. Pero, una vez que ha suprimido la subjetividad en provecho del objeto, en lugar de verse como una cosa entre las cosas, sacudido por las resacas del universo físico, se convierte en *mirada objetiva* y pretende que contempla la naturaleza tal como es absolutamente. Hay un juego de palabras con la objetividad, que tan pronto significa la cualidad pasiva, del objeto que miramos, como el valor absoluto de una mirada despojada de debilidades subjetivas. Así el materialista, habiendo superado toda subjetividad y habiéndose asimilado a la pura verdad objetiva, se pasea en un mundo de objetos habitado por hombres-objetos. Y cuando vuelve de su viaje nos comunica lo que ha aprendido: "Todo lo que es racional es real", nos dice; "todo lo que es real es racional".

¿De dónde saca este optimismo racionalista? Comprendemos que un kantiano venga a hacernos declaraciones sobre la naturaleza, puesto que según él la razón constituye la experiencia. Pero el materialista no admite que el mundo sea producto de nuestra actividad constituyente; por el contrario, para él nosotros somos producto del universo. ¿Cómo sabremos, pues, que lo real es racional, si no lo hemos creado y si nosotros no reflejamos sino, por momentos, una ínfima parte de él?

El triunfo de la ciencia puede, en rigor, incitarnos a pensar que esta racionalidad es *probable*; pero puede tratarse de una racionalidad local, estadística; puede valer para cierta dimensión y desaparecer por debajo o por encima de ese límite. De lo que nos parece una inducción temeraria o, si se quiere, un postulado, el materialismo hace una certidumbre. Para él no hay duda: la Razón está en el hombre y fuera del hombre. Y la gran revista del materialismo se llama tranquilamente *La Pensée*, "órgano del racionalismo moderno"... Sólo que, por un vuelco dialéctico que podía preverse, el racionalismo materialista se introduce en el irracionalismo y se destruye a sí mismo: si el hecho físico está condicionado rigurosamente por la biología, y el hecho biológico a su vez por el estado físico del mundo, admito que la conciencia humana

pueda expresar el universo como un efecto expresa su causa, pero no como un pensamiento expresa su objeto. Una razón cautiva, gobernada desde fuera, gobernada por una cadena de causas ciegas, ¿cómo podría aún ser una razón? ¿Cómo podré creer en los principios de mis deducciones si sólo el acontecimiento exterior los ha depositado en mí, y si, como dice Hegel, "la razón es un hueso?" ¿Por qué azar los productos brutos de la naturaleza serían a un tiempo claves de la naturaleza?

Véase, por otra parte, cómo habla Lenin de nuestra conciencia: "No es —dice— sino el reflejo del ser, en el mejor de los casos un reflejo aproximativamente exacto". ¿Pero quién decidirá si el caso presente, si el materialismo es "el mejor de los casos"? Habría que estar a un tiempo dentro y fuera para comparar. Y como no es posible, no tenemos ningún criterio de la validez del reflejo, salvo unos criterios internos y subjetivos: su correspondencia con otros reflejos, su claridad, su distinción, su permanencia. En suma, los criterios idealistas.

Aun así, no determinarán más que una verdad *para el hombre*, y esa verdad, puesto que no está *construida* (como la que nos proponen los kantianos) sino que nos es *impuesta*, nunca será sino una fe sin fundamento y una costumbre. Dogmático cuando afirma que el universo produce el pensamiento, el materialismo pasa inmediatamente al escepticismo idealista. Proclama por un lado los derechos imprescriptibles de la Razón y por el otro los suprime. Destruye el positivismo por medio de un racionalismo dogmático, destruye al uno y al otro por la afirmación metafísica de que el hombre es un objeto material, destruye esa afirmación por la negación radical de toda metafísica. Subleva a la ciencia contra la metafísica y, sin saberlo, una metafísica contra la ciencia. No le quedan más que ruinas. ¿Cómo podría yo, pues, ser materialista?

Se me responderá que no he comprendido, que confundo el materialismo ingenuo de Helvétius y de Holbach con el materialismo *dialéctico*. Hay, se me dice, un movimiento dialéctico en la naturaleza misma, gracias al cual los contrarios, oponiéndose, se ven de pronto superados y reunidos en una síntesis nueva; y esta producción nueva "en-

tra" a su vez en su contrario para fusionarse con él en otra síntesis. Reconozco inmediatamente el movimiento propio de la dialéctica hegeliana, que se basa íntegramente en el dinamismo de las Ideas. Recuerdo cómo, en la filosofía de Hegel, una Idea llama a otra, cómo cada una produce su contrario, sé que el resorte de este inmenso movimiento es la atracción que ejercen el futuro sobre el presente, y el todo, si bien aún no exista, sobre sus partes. Ello es verdad tanto de las síntesis parciales como de la Totalidad absoluta que será por fin el Espíritu. El principio de esta dialéctica es, pues, que un todo gobierna sus partes; que una idea tiende por sí misma a completarse y enriquecerse; que la progresión de la conciencia no es lineal, como la que va de causa a efecto, sino sintética y pluridimensional, porque cada idea retiene en sí y se asimila la totalidad de las ideas anteriores; que la estructura del concepto no es la simple yuxtaposición de elementos invariables, que podrían en cierto caso asociarse a otros elementos para producir otras combinaciones, sino una organización cuya unidad es tal que sus estructuras secundarias no podrían ser consideradas aparte del todo, sin convertirse en "abstractas" y perder su naturaleza.

Aceptamos sin dificultad esta dialéctica cuando se trata de las ideas: las ideas son naturalmente sintéticas. Pero parece que Hegel la había puesto de revés, y que conviene en realidad a la materia. Y si ustedes preguntan de qué materia se trata, se les responderá que no hay dos, y que es la materia de que hablan los sabios. Pero lo que caracteriza a la materia es la inercia. Esto significa que es incapaz de producir nada por sí misma. Vehículo de movimientos y de energía, esos movimientos y esta energía le vienen siempre del exterior: ella los toma y los cede. El resorte de toda dialéctica es la idea de totalidad: los fenómenos en ella nunca son apariciones aisladas; cuando se producen simultáneamente es siempre en la unidad superior de un todo, y están trabados entre sí por relaciones internas, es decir que la presencia del uno modifica al otro en su naturaleza profunda. Pero el universo de la ciencia es cuantitativo. Y la cantidad es justamente lo contrario de la unidad dialéctica. Sólo en apariencia una suma es una unidad. En realidad, los elementos que la componen no

mantiene sino relaciones de contigüidad y de simultaneidad: están allí juntos, eso es todo. Una unidad numérica no está influida en modo alguno por la copresencia de otra unidad; sigue inerte y separada en medio del número que contribuye a formar. Y así debe ser para que podamos contar: porque si dos fenómenos se produjeran en una unión íntima y se modificaran recíprocamente, sería imposible decidir si tenemos que vérnoslas con dos términos separados o con uno solo. De esta suerte, como la materia científica representa, en alguna forma, la realización de la cantidad, la ciencia es, por sus inclinaciones profundas, sus principios y sus métodos, lo contrario de la dialéctica. Si habla de fuerzas que se aplican a un punto material, su primer cuidado es afirmar la independencia de esas fuerzas; cada una actúa como si fuera única. Si estudia la atracción que los cuerpos ejercen unos sobre otros, se preocupa de definirla como una relación estrictamente interna, es decir de reducirla a modificaciones en la dirección y velocidad de sus movimientos. Le ocurre, a veces, usar la palabra "síntesis", por ejemplo a propósito de combinaciones químicas. Pero nunca en el sentido hegeliano: las partículas que entran en combinación conservan sus propiedades; aunque un átomo de oxígeno se asocie con átomos de azufre y de hidrógeno para formar el ácido sulfúrico, o con hidrógeno solo para formar agua, sigue siendo idéntico a sí mismo, y ni el agua ni el ácido son unos verdaderos todos, que alteren y gobiernen sus componentes, sino simples resultantes pasivas: unos estados. Todo el esfuerzo de la biología consiste en reducir a procesos físico-químicos las pretendidas síntesis vivientes. Y cuando Naville, que es materialista, siente necesidad de hacer una psicología científica, se dirige al "behaviourismo", que concibe las conductas humanas como sumas de reflejos condicionados. En el universo de la ciencia no encontramos nunca la totalidad orgánica: el instrumento del sabio es el análisis, su fin es reducir siempre lo complejo a lo simple, y la recomposición que opera luego no es más que una contra-prueba, mientras que el dialéctico, por principio, considera los complejos como irreductibles.

Engels pretende, es cierto, que "las ciencias de la naturaleza ... han probado que la naturaleza, en última instancia, procede dialécticamente y no metafísicamente, y que no se mueve en un círculo eternamente

idéntico que se repetiría sin cesar, sino que participa de una historia real". Y cita el ejemplo de Darwin para apoyar su tesis: "Darwin ha infligido un rudo golpe a la concepción metafísica de la naturaleza, demostrando que el mundo orgánico entero... es el producto de un proceso de desarrollo que dura desde hace millones de años".⁵ Pero, ante todo, está claro que la noción de historia natural es absurda: la historia no se caracteriza por el cambio ni por la acción pura y simple del pasado; lo que la define es una reasunción intencional del pasado por el presente, de suerte que no puede haber sino una historia humana. Luego, si bien Darwin ha demostrado que las especies derivan unas de otras, su tentativa de explicación es de orden mecánico y no dialéctico. Explica las diferencias individuales por la teoría de las pequeñas variaciones; y cada una de esas variaciones es, efecto, para él, no de un "proceso de desarrollo" sino del azar mecánico; estadísticamente, no es posible que en un grupo de individuos de la misma especie no existan algunos que predominen por la estatura, el peso, la fuerza o por algún detalle particular. En cuanto a la lucha por la vida, no podría *producir* una síntesis nueva por fusión de contrarios: tiene efectos estrictamente negativos, puesto que *elimina* definitivamente a los más débiles. Basta, para comprenderlo, comparar los resultados a la idea realmente dialéctica de la lucha de clases: en el último caso, efectivamente, el proletariado fundirá en sí a la clase burguesa en la unidad de una sociedad sin clases. Pero en la lucha por la vida los fuertes hacen desaparecer simple y llanamente a los débiles. Por lo demás, la ventaja de azar *no se desarrolla*; permanece inerte y se trasmite sin cambio por la herencia; es un *estado*, y no se modificará, por un dinamismo interno, para producir un grado de organización superior: simplemente, otra variación de azar vendrá a añadirse exteriormente, y el proceso de eliminación se reproducirá, en forma mecánica. ¿Hemos de creer en la ligereza de Engels o en su mala fe? Para probar que la naturaleza tiene una historia, se vale de una hipótesis científica explícitamente destinada a reducir toda historia natural a una causalidad mecánica.

⁵ Engels: M. E. Dühring bouleverse la science, t. I (p. 11), Edit. Costes, 1931.

Pero acaso sea Engels más serio cuando habla de física. "En física — nos dice— todo cambio es un pasaje de la cantidad a la calidad, de la cantidad de movimiento, cualquiera sea su clase, inherente al cuerpo (?) o comunicado al cuerpo. La temperatura del agua es indiferente en estado líquido, pero, si aumentamos o disminuimos la temperatura del agua llega un momento en que su estado de cohesión se modifica, y el agua se transforma, sea en vapor, sea en hielo..." Pero aquí nos engaña con un juego de espejos. La investigación científica no se preocupa de mostrar el paso de la cantidad a la calidad; parte de la calidad sensible, concebida como una apariencia ilusoria y subjetiva, para hallar nuevamente tras ella la cantidad, concebida como la verdad del universo. Engels concibe ingenuamente la temperatura como si se diera *desde el principio* como una cantidad pura. Pero, en realidad, aparece en primer término como una calidad: es ese estado de malestar o de satisfacción que nos hace abotonar más cuidadosamente nuestro sobretodo, o por el contrario despojarnos de él. El sabio ha reducido esa calidad sensible a una cantidad cuando estableció con sus colegas una convención: la de sustituir las informaciones vagas de nuestros sentidos por la medida de las dilataciones cúbicas de un líquido. La transformación del agua en vapor es para él un fenómeno igualmente cuantitativo o, si se quiere, no existe para él sino como cantidad. Definirá el vapor por la presión, o bien por una teoría cinética que lo reducirá a cierto estado cuantitativo (posición, velocidad) de sus moléculas. Hay que optar, pues: o bien nos mantenemos en el terreno de la calidad sensible, y entonces el vapor es una cualidad, pero también lo es la temperatura, y no hacemos obra científica sino que asistimos a la acción de una cualidad sobre otra; o bien consideramos la temperatura como una cantidad. Pero entonces el paso del estado líquido al estado gaseoso se definirá científicamente como un cambio cuantitativo, es decir por una presión mensurable ejercida sobre un pistón, o por relaciones mensurables entre las moléculas.

Para el sabio, la cantidad engendra la cantidad; la ley es una fórmula cuantitativa y la ciencia no dispone de símbolo alguno para expresar la cualidad como tal. Lo que Engels pretende ofrecernos como una empresa de la ciencia es el puro y simple movimiento de su espíritu, que

va del universo científico al del realismo ingenuo, y vuelve luego al mundo científico para dirigirse aún al de la sensación pura. Pero, por lo demás, aun cuando le dejáramos hacer, ¿en qué se parece ese zigzagear del pensamiento a un proceso dialéctico? ¿Dónde se ve una progresión? Admitamos que el cambio de temperatura, tomado como cuantitativo, produzca una transformación cualitativa del agua: aquí tenemos el agua mudada en vapor. ¿Y luego? Ejercerá una presión sobre una válvula de escape, y la levantará; subirá por los aires, se enfriará, volverá a ser agua. ¿Dónde está la progresión? Yo veo un ciclo. Es verdad que el agua ya no está contenida en el recipiente sino fuera, por las hierbas y la tierra, en forma de rocío. ¿Pero en nombre de qué metafísica veríamos en ese cambio de lugar un progreso? ⁶

Tal vez se quiera objetar que ciertas teorías modernas, como la de Einstein, son sintéticas. En su sistema, como es sabido, no hay ya elementos aislados: cada realidad se define en relación con el universo. Habría mucho por discutir sobre esto. Me limitaré a observar que no se trata de una síntesis, porque las relaciones que se pueden establecer entre las diversas estructuras de una síntesis son *internas y cualitativas*; en cambio, las relaciones que permiten, en las teorías de Einstein, definir una posición o una masa, siguen siendo *cuantitativas y externas*. Por otra parte, la cuestión no radica allí: trátase de Newton o de Arquímedes, de Laplace o de Einstein, el sabio no estudia la totalidad concreta, sino las condiciones generales y abstractas del universo. No *este* acontecimiento que reabsorbe y funde en sí luz, calor, vida, y que se llama reverbero del sol a través del follaje un día de verano, sino la luz en general, los fenómenos caloríficos, las condiciones generales de la vida. No se trata nunca de examinar *esta* refracción a

⁶ Es inútil querer salir del paso hablando de cantidades intensivas. Bergson ha mostrado hace tiempo las confusiones y errores de ese mito de la cantidad intensiva, que perdió a los psicofísicos. La temperatura, tal como nosotros la sentimos, es una cualidad. No hace más calor que ayer, sino otro calor. Y, a la inversa, el grado, medido en función de la dilatación cúbica, es una cantidad pura y simple, a la que el vulgo sigue asociando una vaga idea de calidad sensible. Y la física moderna, lejos de conservar esta noción ambigua, reduce el calor a ciertos movimientos atómicos. ¿Dónde está, pues, la intensidad? Y la intensidad de un sonido, de una luz, ¿qué es sino una relación matemática?

través de ese trozo de vidrio que tiene su historia y que, desde cierto punto de vista, se da como la síntesis concreta del universo, sino las condiciones de posibilidad de la refracción *en general*. La dialéctica es esencialmente, por el contrario, el juego de las nociones. Es sabido que, para Hegel, la noción organiza y funde los conceptos en la unidad orgánica y viviente de la realidad concreta. La Tierra, el Renacimiento, la Colonización en el siglo XIX, el Nazismo, son objeto de *nociones*; el ser, la luz, la energía, Son conceptos abstractos. El enriquecimiento dialéctico reside en el paso de lo abstracto a lo concreto, es decir de los conceptos elementales a nociones más y más ricas. El movimiento de la dialéctica, en ese sentido, es inverso al de la ciencia.

"Es verdad —me confesó un intelectual comunista—, ciencia y dialéctica tiran en direcciones opuestas. Pero es porque la ciencia expresa el punto de vista burgués, que es analítico. Nuestra dialéctica, en cambio, es el pensamiento mismo del proletariado". Me parece bien, aunque la ciencia soviética no parece diferir mucho, en sus métodos, de la ciencia de los estados burgueses. Pero en ese caso, ¿por qué los comunistas toman prestados a la ciencia argumentos y pruebas en que fundar su materialismo? El espíritu profundo de la ciencia es materialista, lo creo; pero, justamente, nos la califican de analítica y burguesa. De pronto, las posiciones se invierten y yo veo claramente dos clases en lucha: de un lado, la burguesía es materialista, su método de pensar es el análisis, su ideología es la ciencia; del otro, el proletariado es idealista, su método de pensar es la síntesis, su ideología es la dialéctica. Y como hay lucha entre las clases debe haber incompatibilidad entre las ideologías. Pero no es así: parece que la dialéctica corona la ciencia y explota sus resultados; parece que la burguesía, usando del análisis y luego reduciendo lo superior a lo inferior, es idealista, mientras que el proletariado, que piensa por síntesis y que se conduce por el ideal revolucionario, es materialista, aun cuando afirme la irreductibilidad de una síntesis a sus elementos. ¿Quién puede comprender esto?

Volvamos, pues, a la ciencia, que por lo menos tiene hechas sus pruebas, burguesa o no. Sabemos lo que enseña sobre la materia: animado exteriormente, condicionado por el estado total del mundo, sometido a fuerzas que vienen siempre de fuera, compuesto de elementos que se

agregan sin penetrarse y que se conservan extraños a él, un objeto material es exterior a sí mismo, sus propiedades más evidentes son estadísticas, no son sino la resultante de los movimientos de las moléculas que lo componen. La Naturaleza, como dice Hegel tan profundamente, es exterioridad. ¿Cómo hallar sitio en tal exterioridad para ese movimiento de interiorización absoluta que es la dialéctica? ¿No ve usted que, según la idea misma de la síntesis, la vida sería irreductible a la materia, y la conciencia humana irreductible a la vida? Entre la ciencia moderna, objeto del amor y de la fe materialista, y la dialéctica, de la que pretenden hacer los materialistas su instrumento y su método, hay la misma distancia que observábamos hace un momento entre su positivismo y su metafísica: el uno arruina a la otra. De modo que nos dirán, con la misma tranquilidad, ora que la vida es una serie compleja de fenómenos físico-químicos, ora que es un momento irreductible de la dialéctica natural. O más bien, se esforzarán sin buena fe por pensar ambas cosas a la vez. A través de sus confusas explicaciones siente uno que han inventado la noción fugitiva y contradictoria de las irreductibilidades reductibles.

Roger Garaudy se siente satisfecho con eso. Pero cuando uno le escucha se asombra de sus oscilaciones: tan pronto afirma, en lo abstracto, que el determinismo mecanicista ha muerto, y que debe ser reemplazado por la dialéctica, como, cuando se esfuerza por explicar una situación concreta, vuelve a las relaciones causales, que son lineales y que suponen la exterioridad absoluta de la causa en relación con su efecto. Quizás esta noción de causa sea la que manifiesta mejor la confusión de pensamiento en que han caído los materialistas. Cuando pedí a Pierre Naville que definiera dialécticamente esa famosa causalidad que él se complace en utilizar, pareció turbado. Cómo le comprendo! De buena gana diré que la noción de causa está en suspenso entre las relaciones científicas y las síntesis dialécticas. Como el materialismo es, ya lo hemos visto, una metafísica explicativa (quiere explicar ciertos fenómenos sociales por otros, lo psíquico por lo biológico, lo biológico por las leyes físico-químicas) utiliza por principio el esquema causal. Pero, como ve en la ciencia la explicación del universo, se vuelve hacia ella y comprueba con sorpresa que la asociación

causal no es científica. ¿Dónde está la causa en la ley de Joule, en la de Mariotte, en el principio de Arquímedes o en el de Carnot? Por lo general la ciencia establece relaciones funcionales entre los fenómenos y escoge la variable independiente según le sea cómodo. Por lo demás, es rigurosamente imposible expresar la relación cualitativa de causalidad en el lenguaje matemático. La mayoría de las leyes físicas tienen, simplemente, la forma de funciones del tipo $y = f(x)$. Otras establecen constantes numéricas; otras nos proporcionan las fases de fenómenos irreversibles, pero sin que se pueda decir que una de esas fases sea causa de la siguiente (¿puede acaso decirse que en la cariocinesis la disolución nuclear sea causa de la segmentación del filamento protoplásmico?).

De esta suerte, la causalidad materialista se queda en el aire, porque tiene su origen en el propósito metafísico de reducir el espíritu a la materia, y explicar lo psíquico por lo físico. El materialista, desengañado porque hay *demasiado poco* en la ciencia para apoyar sus explicaciones causales, se vuelve, pues, hacia la dialéctica. Pero en la dialéctica hay *demasiado*: el vínculo causal es lineal y la causa no deja de ser exterior a su efecto; además, en el efecto nunca hay algo más que en la causa, porque de otro modo ese residuo quedaría sin explicación. En cambio, el progreso dialéctico es totalizador: a cada nueva etapa se vuelve hacia el conjunto de las posiciones superadas y las abraza todas en su seno. Y el paso de una etapa a otra es siempre un enriquecimiento: hay siempre *más* en la síntesis que en la tesis y la antítesis reunidas. Por lo tanto, la causa de los materialistas no puede ni apoyarse en la ciencia ni aferrarse a la dialéctica, sigue siendo una noción vulgar y práctica, simple indicación del esfuerzo permanente del materialismo por curvar la una hacia la otra y tomar por la fuerza dos métodos que se excluyen; es el tipo de la falsa síntesis y el uso que se hace de ella es de mala fe.

Nunca es esto tan sensible como en las tentativas marxistas de estudiar las "superestructuras". En un sentido, las superestructuras son "reflejos" del modo de producción: "Si hallamos —escribe Stalin— en el régimen de la esclavitud tales ideas y teorías sociales, tales opiniones e instituciones políticas, mientras que en el feudalismo encontramos

otras y otras aún en el capitalismo, ello se explica no por la "naturaleza" o por las "propiedades" de las ideas, teorías, opiniones e instituciones políticas, sino por las condiciones diversas de la vida material de la sociedad en los distintos períodos del desarrollo social. El estado de la sociedad, las condiciones de la vida material de la sociedad son las que determinan sus ideas, sus teorías, sus opiniones políticas, sus instituciones políticas".⁷

El empleo del término "reflejo", el del verbo "determinar", y el aspecto general de este pasaje nos informan suficientemente: estamos en el terreno del determinismo, toda la superestructura se sostiene y está condicionada por el estado social cuyo reflejo es; la relación del modo de producción con la institución política es la de causa a efecto. Así fue cómo alguien quiso ver en la filosofía de Spinoza el reflejo exacto del comercio de granos en Holanda. Pero, al mismo tiempo, por las necesidades mismas de la propaganda marxista, es preciso que las ideologías tengan una especie de suficiencia de ser y de réplica activa sobre la situación social que las condiciona: ello significa, en suma, una cierta autonomía con respecto a las estructuras de base. De ahí que los marxistas recurran a la dialéctica y hagan de la estructura una síntesis que emana, sí, de las condiciones de producción y de vida material, pero cuya naturaleza y leyes de desarrollo tienen una real "independencia". Stalin, en el mismo opúsculo, escribe: "Las nuevas ideas y teorías sociales sólo surgen cuando el desarrollo de la vida material de la sociedad plantea a la sociedad nuevas tareas... Si surgen nuevas ideas y teorías sociales es precisamente porque son necesarias a la sociedad; porque, sin su acción organizadora, movilizadora y transformadora, la solución de los apremiantes problemas que comporta el desarrollo de la vida material de la sociedad es *imposible*".⁸ En este texto, como se ve, la necesidad ha cobrado un aspecto muy distinto: surge una idea porque es necesaria para el cumplimiento de una nueva misión.

⁷ Stalin: *Matérialisme dialectique et Matérialisme historique*, Editions sociales, París.

⁸ Pág. 16. El subrayado es mío.

Es decir que la misión, aún antes de cumplida, reclama la idea que "facilitará" su cumplimiento. La idea es postulada, suscitada por un vacío que ella misma viene a llenar. Y es efectivamente, la expresión "suscitada" la que emplea Stalin unas líneas más abajo. Esta acción del futuro, esta necesidad que se confunde con la finalidad, ese poder organizador, movilizador y transformador de la idea, nos devuelven evidentemente al terreno de la dialéctica hegeliana.

¿Pero cómo puedo yo creer a la vez en las dos afirmaciones de Stalin? La idea ¿es "determinada por el estado social" o "suscitada por las nuevas tareas a cumplir"? ¿Deberemos pensar como él que "la vida espiritual de la sociedad es un reflejo de (la) realidad objetiva, un reflejo del ser", es decir una realidad derivada, tomada a préstamo, que no tiene ser propio, algo semejante a los "lecta" de los estoicos? ¿O, por el contrario, afirmar con Lenin que "las ideas se convierten en realidades vivientes cuando viven en la conciencia de las masas"? ¿Relación causal y lineal que implicaría la inercia del efecto, del reflejo, o relación dialéctica y sintética, que implicaría que la síntesis última reaccione sobre las síntesis parciales que la han producido, para abrazarlas y fundirlas en sí misma, y por consiguiente que la vida espiritual, aunque emanando de la vida material de la sociedad, reaccione a su vez sobre ella y la absorba por completo? Los materialistas no deciden: oscilan de uno a otro partido, afirman en lo abstracto la progresión dialéctica, pero sus estudios concretos se limitan por lo general a las viejas explicaciones de Taine sobre el determinismo del medio y del momento.²

Pero hay más. ¿Qué significa, exactamente, ese concepto de *materia* que emplean los dialécticos? Si lo toman de la ciencia, será el concepto más pobre el que se funda con otros conceptos para llegar a una noción concreta, la más rica. Esta noción, para terminar, comprenderá en sí misma, como una de sus estructuras, el concepto de materia, pero lejos de explicarse por él será ella quien lo explicará. En ese caso, es posible partir de la materia, como la abstracción más vacía; o partir

² La diferencia es que definen el medio más precisamente por el modo de vida material.

del ser, como hace Hegel; la diferencia no es grande, si bien el punto de partida hegeliano, por ser el más abstracto, es el mejor elegido. Pero si debemos realmente *invertir* la dialéctica hegeliana y "pararla sobre sus pies", es preciso convenir en que la materia, elegida como punto de partida del movimiento dialéctico, no se presenta a los marxistas como el concepto más pobre sino como la noción más rica; se identifica con todo el universo, es la unidad de todos los fenómenos; los pensamientos, la vida, los individuos no son sino sus modos; es, en suma, la gran totalidad spinozista. Pero si es así, y si la materia marxista es la exacta contrapartida del espíritu hegeliano, llegamos a este resultado paradójico: el marxismo, con el fin de parar la dialéctica sobre sus pies, ha tomado como punto de partida la noción más rica. Y no cabe duda de que, para Hegel, el espíritu es el punto de partida, pero como virtualidad, como llamado; la dialéctica es una misma cosa con su historia. En cambio para los marxistas es la materia total, en acto, lo que se da ante todo, y la dialéctica, así se aplique a la historia de las especies o a la evolución de las sociedades humanas, no es sino el reconocimiento del devenir parcial de uno de los modos de esa realidad. Pero, justamente, si la dialéctica no es la generación misma del mundo, si no es enriquecimiento progresivo, no es nada. Al volver la dialéctica sobre sus pies, el marxismo le ha disparado el tiro de gracia.

¿Cómo es posible que no se haya reparado en ello?, se dirá. Es que nuestros materialistas han construido sin buena fe un concepto escudriñado y contradictorio de "materia", por el que entienden ora la abstracción más pobre ora la totalidad concreta más rica, según sus necesidades. Saltan de la una a la otra y con cada una enmascaran la otra. Y cuando, por fin, se sienten acorralados y no pueden ya evadirse, declaran que el materialismo es un método, una dirección del espíritu; si se los apremia un poco, dirán que es un estilo de vida. No errarían por completo, y yo haría de ella, por mi parte, una de las formas del espíritu de gravedad y de la fuga ante sí mismo. Pero si el materialismo es una *actitud humana*, con todo lo que este concepto comporta de subjetivo, de contradictorio y de sentimental, que no se lo presente como una filosofía rigurosa, como la doctrina de la objetividad. He visto muchas conversiones al materialismo: se entra en él como en religión.

Podría definirlo como la subjetividad de quienes se avergüenzan de su subjetividad.

Es también, por cierto, el malhumor de quienes sufren en su cuerpo y conocen la realidad del hambre, las enfermedades, el trabajo manual, y todo lo que puede minar a un hombre. En una palabra, una doctrina de primer movimiento. El primer movimiento es perfectamente legítimo, sobre todo cuando expresa la reacción espontánea de un oprimido contra su situación; pero no por ello es el buen movimiento. Siempre contiene una verdad, pero la excede. Afirmar contra el idealismo la realidad aplastante del mundo material no es necesariamente ser materialista. Ya volveremos sobre esto.

Pero, por otra parte, la dialéctica, al caer del cielo sobre la tierra, ¿cómo ha guardado su necesidad? La conciencia hegeliana no necesita *hacer la hipótesis dialéctica*; no es un puro testigo objetivo que asiste desde lo exterior a la generación de las ideas; es dialéctica ella misma, se engendra a sí misma según las leyes de la progresión sintética; no es necesario que a las relaciones les *atribuya* el carácter de necesidad; es esa necesidad, la vive. Y su certeza no procede de alguna evidencia más o menos criticable, sino de la identificación progresiva de la dialéctica de la conciencia con la conciencia de la dialéctica. En cambio, si la dialéctica representa el modo de desarrollo del mundo material; si la conciencia, lejos de identificarse íntegramente con la dialéctica íntegra, no es más que “un reflejo del ser”, un producto parcial, un momento del progreso sintético; si, en vez de asistir a su propia generación desde dentro, la invaden sentimientos e ideologías que tienen sus raíces fuera de ella, y que ella recibe sin producirlos, entonces no es sino un eslabón de una cadena cuyo comienzo y cuyo fin están muy alejados; ¿y qué puede decir de cierto sobre la cadena, a menos que sea la cadena íntegra? La dialéctica deposita en ella algunos efectos y prosigue su movimiento; consideramos esos efectos, la reflexión puede juzgar que demuestran la existencia probable de un modo sintético de progresión. O bien puede formar conjeturas sobre la consideración de los fenómenos exteriores: de todos modos deberá contentarse con mirar la dialéctica como una hipótesis de trabajo, como un método que es preciso ensayar y que sólo se justificará por su éxito. ¿Por qué los

materialistas consideran, pues, ese método de investigación como una estructura del universo, por qué se declaran seguros de que "las relaciones y el acondicionamiento recíproco de los fenómenos, establecidos por el método dialéctico, constituyen las leyes necesarias de la materia en movimiento",¹⁰ cuando las ciencias de la naturaleza proceden, en cambio, de otra actitud espiritual, y usan métodos rigurosamente opuestos, y si la ciencia histórica está aún en sus primeros pasos?

Es, sin duda, porque al trasportar la dialéctica de un mundo al otro no han querido renunciar a las ventajas que tenía en el primero. Le han conservado su necesidad y su certeza, al tiempo que se privaban del medio de controlar esa necesidad y esa certeza. Así han querido acordar a la materia el modo de desarrollo sintético, que no pertenece sino a la idea, y pedido prestado a la reflexión de la idea sobre sí misma un tipo de certeza que no ocupa lugar alguno en la experiencia del mundo. Pero, en ese instante, la materia se convierte a su vez en idea; conserva nominalmente su opacidad, su inercia, su exterioridad, pero además ofrece una transparencia perfecta (porque se puede decidir de sus procesos internos con una certeza absoluta y por principio) ; es síntesis, progresa por un enriquecimiento constante. No nos engañemos: aquí no hay una superación simultánea del materialismo y del idealismo;¹¹ opacidad y transparencia, exterioridad e interioridad, inercia y progresión sin ética están, simplemente, adosadas en la unidad falaz del "materialismo dialéctico". La materia ha seguido siendo la que nos revela la ciencia, no hubo combinación de los opuestos, falta

¹⁰ Stalin, Ibid. (pág. 13).

¹¹ Aunque Marx, a veces, lo pretende. Escribía en 1844 que era preciso superar la antinomia del idealismo y del materialismo; y Henri Lefebvre, comentándolo, declara en *El materialismo dialéctico* (pág. 80): "El materialismo histórico, claramente expuesto en *La Ideología Alemana*, alcanza la unidad del idealismo y el materialismo, presentida y anunciada por el Manuscrito de 1844".* Pero entonces, ¿por qué Roger Garaudy, otro portavoz del marxismo, escribe en *Lettres Françaises*: "Sartre rechaza el materialismo y pretende, sin embargo, escapar al idealismo. En ello se revela la vanidad de ese imposible tercer partido..."? ¡Qué confusión en estos espíritus!

* Edición en castellano de Editorial La Pléyade. (N. del E.)

ese concepto nuevo que los funda realmente en sí mismos y que no sea, precisamente, materia ni idea; esa oposición no se salva prestando a hurtadillas a uno de los contrarios las cualidades del otro. Es preciso reconocerlo: el materialismo, cuando se pretende dialéctico, ingresa en el idealismo. Así como los materialistas se declaran positivistas y frustran su positivismo por el uso que implícitamente hacen de la metafísica; así como proclaman su racionalismo y lo destruyen por su concepción del origen del pensamiento; así niegan su principio, que es materialismo, en el momento mismo en que lo plantean, por recurrir secretamente al idealismo.¹² Esta confusión se refleja en la actitud subjetiva del materialista para con su propia doctrina: pretende estar seguro de sus principios, pero afirma más de lo que puede probar. "El materialista admite...", dice Stalin. Pero, ¿por qué lo admite? ¿Por qué admitir que Dios no existe, que el espíritu es un reflejo de la materia, que el desarrollo del mundo se hace por el conflicto de fuerzas contrarias, que hay una verdad objetiva, que no hay en el mundo cosas incognoscibles sino únicamente cosas aún desconocidas? Nadie nos explica tal cosa. Si es verdad que, "suscitadas por las nuevas tareas que plantea el desarrollo de la vida material de la sociedad, las ideas y las teorías sociales nuevas se abren camino, se convierten en patrimonio de las masas populares, a las que movilizan y organizan contra las fuerzas decadentes de la sociedad, facilitando así la eliminación de esas fuerzas que traban el desarrollo de la vida material de la socie-

¹² Quizás se objete el hecho de que yo no hable de la fuente común de todas las transformaciones del universo, que es la energía, y que me haya situado en el terreno del mecanicismo para apreciar el materialismo dinamista. Respondo que la energía no es una realidad directamente percibida sino un concepto forjado para dar cuenta de ciertos fenómenos, que los sabios la conocen por sus efectos más que por su naturaleza, y que apenas si saben, como decía Poincaré, que "algo permanece". Por lo demás, lo poco que podemos avanzar sobre ella está en oposición rigurosa con las exigencias del materialismo dialéctico: su cantidad total se conserva, se trasmite por cantidades discretas, sufre una constante degradación. Este último concepto, particularmente, es incompatible con las exigencias de una dialéctica que quiere enriquecerse a cada movimiento. Y no olvidemos, por otra parte, que un cuerpo recibe siempre su energía desde lo exterior (aun la energía intra-atómica es recibida: los problemas de equivalencias energéticas sólo se pueden estudiar con arreglo al principio general). Hacer de la energía el vehículo de la dialéctica equivaldría a trasformarla por la violencia en idea.

dad", no cabe duda de que el proletariado adopta esas ideas porque le informan sobre su situación presente y sus necesidades, porque son el instrumento más eficaz para su lucha contra la clase burguesa. "El fracaso de los utopistas, incluidos los populistas, anarquistas, socialistas revolucionarios, se explica entre otras razones —dice Stalin en la obra citada— porque no reconocen el papel primordial de las condiciones de la vida material de la sociedad en el desarrollo de la sociedad; habían caído en el idealismo, y fundaban su actividad práctica no en las necesidades del desarrollo de la vida material sino, independientemente y contra esas necesidades, en "planes ideales" y "proyectos universales", desconectados de la vida real de la sociedad. La razón de la fuerza y vitalidad del marxismo-leninismo es que, en su actividad práctica, se apoya precisamente en las necesidades del desarrollo de la vida material de la sociedad, sin separarse nunca de la vida real de la sociedad". Si el materialismo es el mejor instrumento de acción, su verdad es de orden pragmático; es verdad para la clase obrera, porque le resulta útil; y como el progreso social debe efectuarse por la clase obrera, es más cierto que el idealismo, que ha servido un tiempo los intereses de la burguesía cuando era una clase ascendente, y que hoy no puede sino trabar el desarrollo de la vida material de la sociedad. Pero cuando el proletariado haya por fin absorbido en su seno a la clase burguesa y realizado la sociedad sin clases, aparecerán nuevas tareas que "suscitarán" nuevas ideas y teorías sociales: el materialismo habrá muerto, porque es el pensamiento de la clase obrera y ya no habrá clase obrera. Concebido objetivamente, como expresión de las necesidades y de las tareas de una clase, el materialismo se convierte en una opinión, es decir una fuerza de movilización, de transformación y de organización cuya realidad objetiva se mide por su poder de acción. Y esa opinión que pretende ser una certeza lleva en sí su propia destrucción, porque en nombre de sus principios, justamente, debe considerarse a sí misma como hecho objetivo, reflejo de ser, objeto de ciencia, y al mismo tiempo destruye la ciencia que debe analizar, y fijarla por lo menos como opinión. El círculo es evidente, y el conjunto se queda en el aire, flotando perpetuamente entre el ser y la nada.

El stalinista sale del paso gracias a la fe. Si "admite" el materialismo es porque quiere obrar, cambiar el mundo: cuando uno se ha alistado en una empresa grandiosa, no tiene tiempo de mostrarse muy exigente en la elección de los principios que la justifican. Cree en Marx, en Lenin, en Stalin, admite el principio de autoridad y, en suma, conserva la fe ciega y tranquila de que el materialismo es una certidumbre. Esta convicción reaccionará sobre su actitud general frente a todas las ideas que se le propone. Observemos de cerca una de sus doctrinas o alguna de sus afirmaciones concretas, nos dirá que no tiene tiempo que perder, que la situación es urgente, que ante todo debe obrar, consagrarse a lo más urgente, trabajar en la Revolución: más tarde tendremos tiempo de discutir los principios, o más bien ellos mismos volverán a ponerse en discusión; pero por ahora hay que rechazar toda impugnación, porque puede debilitar. Está muy bien. Pero si él ataca a su vez, si critica el pensamiento burgués o tal cual posición intelectual que juzga reaccionaria, pretenderá poseer la verdad; los mismos principios de que nos decía hace un momento que no había tiempo para discutirlos, se convierten de pronto en evidencias, pasan de la categoría de opiniones útiles a la de verdades.

Los trotskistas, le decimos, se engañan; pero no son, como usted pretende, indicadores de la policía; usted sabe que no lo son. Al contrario, nos contesta, sé perfectamente que lo son; lo que piensan en el fondo me es indiferente; la subjetividad no existe. Pero *objetivamente* hacen el juego de la burguesía, *se comportan* como provocadores e indicadores, porque da lo mismo hacer inconscientemente el juego de la burguesía o prestarle un concurso deliberado.

Le respondemos que, precisamente, no es lo mismo, y que la conducta del trotskista y del agente policial no se parecen, en toda *objetividad*. Responde que tan nocivos son uno como el otro, que ambos tienen por finalidad trabar el avance de la clase obrera. Y si insistimos, si le mostramos que hay muchas maneras de trabar ese avance y que no son equivalentes, ni siquiera en sus efectos, responde que esas distinciones, aunque fueran ciertas, no le interesan; estamos en un período de lucha, la situación es simple y las posiciones bien definidas; ¿para qué tanto refinamiento? No debe estorbarse al militante comunista con

cuestiones bizantinas. Y hemos vuelto a lo útil. La proposición según la cual "el trotskista es un indicador" oscila perpetuamente del estado de opinión útil al de verdad objetiva.¹³

Esta ambigüedad de la noción marxista de verdad se demuestra inmejorablemente en un caso: la ambivalencia de la actitud comunista frente al sabio. Los comunistas le defienden como cosa suya, explotan sus descubrimientos, hacen de su pensamiento el único tipo de conocimiento válido; pero su desconfianza para con él no se desarma. En la medida que se apoyan en la noción rigurosamente científica de objetividad necesitan de su espíritu crítico, de su gusto por la investigación y la discusión de su lucidez; que rechaza el principio de autoridad y que recurre constantemente a la experiencia o a la evidencia racional. Pero desconfían de esas mismas virtudes en la medida que son creyentes; porque la ciencia pone en tela de juicio todas las creencias: si aporta sus cualidades científicas al partido, si reclama el derecho a examinar los principios, el estudioso se convierte en un "intelectual", y entonces habrá que oponer a su peligrosa libertad de espíritu, expresión de su relativa independencia material, la fe del militante obrero que, por su propia situación, necesita creer en las directivas de sus jefes.¹⁴

Este es, pues, el materialismo por el que se quiere que optemos: un monstruo, un Proteo inaprensible, una gran apariencia vaga y contradictoria. Se me invita a elegir hoy mismo, en plena libertad de espíritu, con toda lucidez; y lo que debo elegir libremente, lúcidamente, con lo mejor de mi pensamiento, es una doctrina que destruye el pensamiento. Sé que para el hombre no hay otra salvación que la liberación de la clase obrera; lo sé antes de ser materialista; me ha bastado con observar los hechos; sé que los intereses del espíritu están con el proletariado. ¿Es una razón para que exija a mi pensamiento, que me ha

¹³ Resumo aquí conversaciones sobre el trotskismo que he tenido a menudo con intelectuales comunistas, y de los más notorios: siem-pre se han desarrollado como acabo de indicar.

¹⁴ Como se ve en el caso de Lissenko: el sabio que hace un momento fundaba la política marxista garantizando el materialismo de esa política, debe subordinarse en sus exigencias a las exigencias de ella. Es un círculo vicioso.

conducido hasta aquí, que se destruya a sí mismo, para obligarlo en adelante a renunciar a sus criterios, pensar lo contradictorio, descuartizarse entre dos tesis incompatibles, perder hasta la clara conciencia de sí mismo, lanzarse a ciegas a una carrera vertiginosa que lleva a la fe? Echate de hinojos y creerás, dice Pascal. Otro tanto pretende el materialista. Si se tratara de que, cayendo yo de rodillas, asegurase con ese sacrificio la felicidad de los hombres, debería aceptarlo; pero se trata de renunciar por todos a los derechos de libre crítica, a la evidencia, a la verdad, en suma. Se me dice que todo eso me será devuelto más tarde; pero no tengo pruebas.

¿Cómo puedo creer en una promesa que se me hace en nombre de principios que se destruyen a sí mismos? No sé más que una cosa: que mi pensamiento debe hoy mismo abdicar. He caído en este dilema inaceptable: traicionar al proletariado para servir la verdad, o traicionar la verdad en nombre del proletariado.

Si considero la fe materialista no ya en su contenido sino en su historia, como un fenómeno social, veo claramente que no es un capricho de intelectuales ni el simple error de un filósofo. Por lejos que me remonte, la encuentro asociada a la actitud revolucionaria. El primero que quiso realmente liberar a los hombres de sus temores y sus cadenas, el primero que quiso, en su ámbito, abolir la servidumbre, Epicuro, era materialista. El materialismo de los grandes filósofos, como el de las "sociedades de pensamiento", contribuyó no poco a preparar la Revolución de 1789. Por fin, los comunistas emplean de buena gana, para defender su tesis, un argumento que se asemeja singularmente al que utiliza el católico para defender su fe: "Si el materialismo fuera falso —dicen— ¿cómo explicaría usted que haya logrado la unidad de la clase obrera, que haya permitido conducirla a la lucha y que nos hiciera alcanzar en el último medio siglo, a pesar de la más violenta de las represiones, esta sucesión de victorias?" Este argumento, que es eclesiástico y que prueba a posteriori, por el triunfo, no carece de proyecciones. Es verdad que el materialismo es hoy la filosofía del proletariado, en la medida exacta que el proletariado es revolucionario; esta doctrina austera y engañosa contiene las esperanzas más ardientes y puras; esta teoría que niega radicalmente la libertad del hombre se ha

convertido en instrumento de su más radical liberación. Ello significa que su contenido es apropiado para "movilizar y organizar" las fuerzas revolucionarias; y también que hay una relación profunda entre la *situación* de una clase oprimida y la *expresión* materialista de esa situación. Pero *no podemos* deducir que el materialismo sea una filosofía, y menos que sea *la* verdad.

En la medida que permite una acción coherente, en la medida que expresa una situación concreta, en la medida que millones de hombres encuentran en él una esperanza, y la imagen de su condición, el materialismo debe encerrar ciertas verdades. Pero ello no permite decir que sea íntegramente cierto como doctrina. Las verdades que contiene pueden estar recubiertas, sumergidas por el error; es posible que, para acudir a lo más urgente, el pensamiento revolucionario haya esbozado una construcción rápida y temporaria, lo que llaman las costureras un hilván. En ese caso, en el materialismo hay mucho más de lo que exige el revolucionario; y también hay mucho menos, porque esa captación presurosa y forzada de las verdades les impide organizarse entre sí espontáneamente y conquistar su verdadera unidad. El materialismo es indiscutiblemente el *único mito* que convenga a las exigencias revolucionarias; y el político no va más lejos: como el mito le sirve, lo adopta. Pero, si su empresa ha de ser perdurable, no es un mito lo que precisa sino *la Verdad*. Corresponde al filósofo hacer que se sostengan entre sí las verdades que contiene el materialismo, y constituir poco a poco una filosofía que convenga tan exactamente como el mito a las exigencias revolucionarias. Y el mejor medio, para distinguir esas verdades en el error en que flotan, es determinar esas exigencias a partir de un examen atento de la actitud revolucionaria, rehacer en cada caso el camino por el que han llegado a reclamar una representación materialista del universo, y ver si no han sido desviadas, cada vez, de su sentido primitivo. Si las libramos del mito que las aplasta, y que las enmascara ante sí mismas, quién sabe si trazarán las grandes líneas de una filosofía coherente que tenga sobre el materialismo la superioridad de ser una descripción *verdadera* de la naturaleza y de las relaciones humanas.

II

LA FILOSOFIA DE LA REVOLUCION

Los nazis y sus colaboradores hicieron mucho por embrollar las ideas. El régimen petenista se tituló Revolución, y la farsa llegó tan lejos en lo absurdo que un día pudimos leer en un titular de *Gerbé*: "Mantener, tal es la divisa de la Revolución Nacional" Conviene, pues, recordar algunas verdades elementales. Para evitar todo supuesto, adoptaremos la definición *a posteriori* que de la revolución da un historiador, Albert Mathiez: según él, hay revolución cuando acompaña al cambio de las instituciones una modificación profunda del régimen de la propiedad. Llamaremos revolucionario al partido o la persona cuyos actos preparan intencionalmente esa revolución.

La primera observación que se impone es que no le está dado a cualquiera convertirse en revolucionario Sin duda, la existencia de un partido fuerte y organizado que tiene por fin la Revolución puede ejercer atracción sobre individuos o grupos de cualquier origen; pero la organización de ese partido no puede depender sino de personas que tengan una condición social determinada. En otros términos, el revolucionario está *en situación*. Es evidente que no lo encontraremos sino entre los oprimidos.

Pero no basta ser oprimido para creerse revolucionario. Podemos situar a los judíos entre los oprimidos -y lo mismo ocurre con las minorías étnicas en ciertos países- pero muchos de ellos son oprimidos en el interior de la clase burguesa, y como comparten los privilegios de la clase que los oprime, no pueden, sin contradicción, preparar la destrucción de esos privilegios. Del mismo modo, no llamaremos re-

volucionarios a los nacionalistas feudales de las colonias ni a los negros de los Estados Unidos, aunque sus intereses puedan coincidir con los del partido que prepara la revolución: su integración en la sociedad no es completa. Lo que piden los primeros es la *vuelta* a un estado de cosas anterior: quieren *recobrar* su hegemonía y cortar los vínculos que los ligan a la sociedad colonizadora. Lo que desean los negros norteamericanos y los judíos burgueses es una igualdad de derechos que no implica en modo alguno un cambio de estructura en el régimen de la propiedad: quieren simplemente ser asociados a los privilegios de sus opresores, lo que en el fondo quiere decir que procuran una integración más completa.

El revolucionario está en una situación tal que no puede en modo alguno compartir esos privilegios; sólo por la destrucción de la clase que lo oprime puede él obtener lo que reclama. Esto significa que esa opresión no es, como la de los judíos o de los negros norteamericanos, un carácter secundario y como lateral del régimen social considerado, sino su carácter constituyente. El revolucionario es, pues, a la vez un oprimido y la clave de la sociedad que le oprime; más claramente, como oprimido es indispensable a esa sociedad. Es decir que el revolucionario forma parte de los que *trabajan* para la clase dominante.

El revolucionario es necesariamente un oprimido y un trabajador, y es oprimido como trabajador. Ese doble carácter de productor y de oprimido basta para definir la situación del revolucionario, pero no al revolucionario mismo. Los canuts de Lyon, los obreros de las jornadas de junio de 1848 no eran revolucionarios sino revoltosos: luchaban por un mejoramiento de detalle de su suerte, no por su transformación radical. Ello significa que su situación se había cerrado sobre ellos y que la aceptaban en conjunto: aceptaban ser asalariados, trabajar en máquinas que no eran suyas, reconocían los derechos de la clase poseedora, obedecían a su moral; en un estado de cosas que no habían superado, ni siquiera reconocido, reclamaban simplemente un aumento de salario. Lo que define al revolucionario es, en cambio, el hecho de que *supera* la situación en que se encuentra. Y, porque la supera hacia una situación radicalmente nueva, puede captarla en su totalidad

sintética; o -dicho de otro modo-, la hace existir para él como totalidad. A partir de esa posición, desde el punto de vista del porvenir, él la *realiza*. En vez de aparecérselo como una estructura a priori y definitiva, al modo que la ve el oprimido que se resigna, esa situación no es para él sino un momento del universo. El quiere cambiarla, la considera desde el punto de vista de la historia, y se considera él mismo como agente histórico.

Así, desde el principio, y por esa decisión de proyectarse hacia el porvenir, el revolucionario escapa a la sociedad que le oprime y se vuelve hacia ella para comprenderla: ve una historia humana que se confunde con el destino del hombre y cuyo cambio, que él quiere realizar, es, si no su fin, su objeto esencial. La historia es para él un progreso, porque juzga mejor el estado a que quiere conducirnos que este otro en que nos hallamos actualmente.

Al mismo tiempo, ve las relaciones humanas desde el punto de vista del trabajo, porque no tiene otra cosa; pero el trabajo es, además, una relación directa del hombre con el universo, el dominio del hombre sobre la naturaleza y, al mismo tiempo, un tipo primordial de relación entre los hombres. Es, pues, una actitud esencial de la realidad humana; y, en la unidad de un mismo proyecto, “existe” a la vez y hace existir en su dependencia recíproca su relación con la naturaleza y su relación con el prójimo. Y en la medida en que reclama su liberación *como* trabajador sabe muy bien que no puede realizarla por una simple integración de su persona en la clase privilegiada. Lo que él desea, por el contrario, es que las relaciones de solidaridad que sostiene con los otros trabajadores se conviertan en el tipo mismo de las relaciones humanas. Desea, pues, la liberación de la clase oprimida es su totalidad; y mientras que el rebelde está solo, el revolucionario no se comprende sino en sus relaciones de solidaridad con su clase.

De este modo, el revolucionario, porque cobra conciencia de la estructura social de que depende, exige una filosofía que *piense* su situación. Su acción no tiene sentido a menos que ponga en juego la suerte del hombre, de manera que esa filosofía sea total; es decir que procure un esclarecimiento total de la condición humana. Y como él es, en tan-

to que trabajador, una estructura esencial de la sociedad y el nexo entre los hombres y la naturaleza, se desentenderá de una filosofía que no exprese ante todo, y en su centro, la relación original del hombre con el mundo, que es precisamente la acción coordinada del uno sobre el otro. Por fin, como esa filosofía nace de una empresa histórica, y ha de representar ante el que la reclama cierto modo de *historización* que él ha elegido, debe necesariamente presentar el curso de la historia como orientado o, por lo menos, como susceptible de ser orientado; y puesto que esa filosofía nace de la acción y reacciona sobre la acción, que la exige para mejor comprenderse, no es una contemplación del mundo, sino que debe ser, a su vez, una acción. Comprendamos que esta acción no viene a sobreponerse, a añadirse al esfuerzo revolucionario; en realidad, no se distingue de ese esfuerzo; está contenida en el proyecto original del obrero que adhiere al partido de la revolución, está implícitamente en su actitud revolucionaria, porque todo proyecto de cambiar el mundo es inseparable de cierta comprensión que explica el mundo desde el punto de vista que se quiere realizar en la práctica.

El esfuerzo del filósofo revolucionario consistirá, pues, en enunciar, en explicitar los grandes temas directores de la actitud revolucionaria, y ese esfuerzo filosófico es en sí mismo un acto, porque sólo puede deducirlos si se sitúa en el movimiento mismo que los engendra, y que es el movimiento revolucionario. También es un acto porque la filosofía, una vez explicitada, hace al militante más consciente de su destino, de su puesto en el mundo y de sus fines.

Por consiguiente, el pensamiento revolucionario es *un pensamiento en situación*: es el pensamiento de los oprimidos, en la medida que se rebelen en común contra la opresión; no puede reconstituírse desde fuera, sólo puede conocerlo, una vez que se ha formado el que reproduce en sí mismo el movimiento revolucionario y sólo si lo considera a partir de la situación de que emana. Conviene observar que el pensamiento de los filósofos surgidos de la clase gobernante es también acción. Paul Nizan lo ha demostrado muy bien en sus *Chiens de garde*. Tiende a defender, a conservar, a rechazar. Pero su inferioridad con respecto al pensamiento revolucionario procede del hecho de que la filosofía de opresión se empeña en disimular su carácter pragmáti-

co: como no tiende a cambiar el mundo sino a mantenerlo tal cual, declara que lo *contempla* tal como *es*. Concibe la sociedad y la naturaleza desde el punto de vista del conocimiento puro, sin confesarse que esa actitud tiende a perpetuar el estado presente del universo, persuadiéndonos de que es más fácil conocerlo que cambiarlo, o por lo menos que si queremos cambiarlo debemos ante todo conocerlo. La teoría de la prioridad del conocimiento ejerce una acción negativa e inhibidora, porque confiere a la cosa una esencia pura y estática, mientras que toda filosofía del trabajo, por el contrario, concibe el objeto a través de la acción, que lo modifica al utilizarlo; pero contiene en sí misma una negación de la acción que ejerce, porque afirma la prioridad del conocer, y rechaza a un tiempo toda concepción pragmatista de la verdad. La superioridad del pensamiento revolucionario estriba en que proclama ante todo su carácter de acción; es consciente de ser un acto; y si se presenta como una concepción total del universo es porque el proyecto del trabajador oprimido es una actitud total frente al universo entero. Pero como el revolucionario necesita distinguir lo verdadero de lo falso, esa unidad indisoluble del pensamiento y de la acción reclama una teoría nueva y sistemática de la verdad. La concepción pragmatista no podría convenirle, porque es un puro y simple idealismo subjetivista.

De ahí que se haya inventado el mito materialista, que tiene la ventaja de reducir el pensamiento a no ser más que una de las formas de la energía universal, y de privarlo así de su aspecto esmirriado de fuego fatuo. Por lo demás, lo presenta en cada caso como una conducta objetiva, entre otras; es decir provocado por el estado del mundo y proyectado a su vez sobre ese estado para modificarlo. Pero ya hemos visto más arriba que la noción de un pensamiento condicionado se destruye por sí misma; y probaré más lejos que lo mismo ocurre con la idea de una acción determinada. No se trata de forjar un mito cosmogónico que refleje simbólicamente el pensamiento-acto, sino de abandonar todos los mitos y volver a la verdadera exigencia revolucionaria, que consiste en unir acción y verdad, pensamiento y realismo. Es menester, en una palabra, una teoría filosófica que muestre que la realidad del hombre es acción, y que la acción sobre el universo se

confunde con la comprensión de ese universo tal como es; dicho de otro modo, que la acción penetra intelectualmente la realidad *al mismo tiempo* que la modifica¹⁵. Pero el mito materialista, lo hemos visto, es además la representación figurada, en la unidad de una cosmología, del movimiento histórico, de la relación del hombre con la materia, de la relación de los hombres entre ellos, en suma de todos los temas revolucionarios. Es preciso, pues, volver a las articulaciones de la actitud revolucionaria, y examinarlas en detalle, para ver si no exigen otra cosa que una figuración mítica, o si requieren, en cambio, el fundamenta de una filosofía rigurosa.

Todo miembro de la clase dominante es hombre de derecho divino. Nacido en un ambiente de jefes, está convencido desde su infancia que ha nacido *para* mandar, y en cierto sentido es verdad porque sus padres, que mandan, lo han engendrado para que los suceda. Hay una determinada función social que lo espera en el porvenir, y en la que se introducirá desde que tenga edad suficiente, y que es como la realidad metafísica de su individuo. Al mismo tiempo es a sus propios ojos una persona, es decir una síntesis *a priori* del hecho y el derecho. Esperado por sus pares, destinado a relevarlos oportunamente, existe porque *tiene derecho* a existir.

Ese carácter sagrado del burgués para el burgués, que se manifiesta en ceremonias de *reconocimiento* (tales como el saludo, la tarjeta de visita, la participación de un matrimonio, las visitas rituales, etc.) es lo que se llama la *dignidad humana*. La ideología de la clase dominante está toda penetrada de esa idea de dignidad. Y cuando se dice de los hombres que son "los reyes de la creación", debe entenderse el vocablo en el sentido más rudo: son sus monarcas por derecho divino; el mundo está hecho para ellos, su existencia es el valor absoluto y perfectamente satisfactorio para el espíritu que confiere su sentido al universo. Tal lo que significan originariamente todos los sistemas filosóficos que afirman la primacia del sujeto sobre el objeto, y la constitución de la naturaleza por la actividad del pensamiento. Se sobreen-

¹⁵ Es lo que Marx llama "materialismo práctico" en las *Tesis sobre Feuerbach*. Pero, ¿por qué "materialismo"?

tiende que, en esas condiciones, el hombre es un ser sobrenatural; lo que llamamos naturaleza es el conjunto de lo que existe sin tener derecho a existir.

Las clases oprimidas forman parte de la naturaleza para los hombres sagrados. No deben mandar. Quizás en otras sociedades el hecho de que el esclavo naciera en el *domus* le confería a él también un carácter sagrado: el de haber nacido *para* servir; de ser, frente al hombre de derecho divino, el hombre de deber divino.

En el caso del proletariado, no se puede decir lo mismo. El hijo del obrero, nacido en un suburbio alejado, en medio de la multitud, no tiene ningún contacto directo con la élite poseedora; personalmente, no tiene ningún deber, salvo los definidos por la ley; y ni siquiera le está prohibido, si posee esa gracia misteriosa que se llama el mérito, acceder, en ciertas circunstancias y con ciertas reservas, a la clase superior: su hijo o su nieto se convertirá en un hombre por derecho divino. No es, por lo tanto, más que un ser viviente, el mejor organizado de los animales. Todo el mundo ha sentido lo que hay de despectivo en el término de "natural", que se emplea para designar a los indígenas de un país colonizado. El banquero, el industrial, aun el profesor de la metrópoli no son naturales de país alguno; no son naturales, en una palabra. En cambio, el oprimido se siente un natural: cada uno de los sucesos de su vida viene a repetirle que no tiene derecho a existir. Sus padres no lo pusieron en el mundo para fin alguno particular, sino por azar, por *nada*; en el mejor de los casos, porque les gustaban los niños o porque han sido accesibles a cierta propaganda, o porque querían gozar de las ventajas que se acuerdan a las familias numerosas. No le espera ninguna función especial; y si se le ha enviado al aprendizaje no es para prepararle a ejercer ese sacerdocio que es la profesión, sino solamente para permitirle seguir esa existencia injustificable que lleva desde que ha nacido. Trabajará para vivir, y no es mucho decir que se le roba la propiedad de los productos de su trabajo; se le roba hasta el sentido de ese trabajo, porque no se siente solidario de la sociedad para la que produce. Será peón o ajustador mecánico, sabe que no es irremplazable; más aún, lo que caracteriza a los trabajadores es el hecho de ser intercambiables. El trabajo del médico o del jurista se

aprecia por la calidad, pero sólo la cantidad de su trabajo sirve para reconocer al "buen" obrero. A través de las circunstancias de su situación cobra conciencia de sí mismo como de un miembro de una especie zoológica: la especie humana. Mientras permanezca en ese plano su propia condición le parecerá natural: continuará su vida como la empezó, con bruscas revueltas si la opresión se hace sentir con dureza, pero siempre en lo inmediato.

El revolucionario sobrepasa esa situación, porque quiere cambiarla y la considera desde el punto de vista de esa voluntad de cambio. Conviene señalar ante todo que quiere cambiarla para toda su clase y no sólo para él; si no pensara más que en sí mismo podría, precisamente, salir del terreno de la especie y ascender a los valores de la clase dominante; se sobreentiende, pues, que aceptaría *a priori* el carácter sagrado de los hombres de derecho divino, con el solo fin de beneficiarse a su vez. Pero como no puede pensar en reivindicar para *toda su clase* ese derecho divino cuyo origen es, precisamente, una opresión que él quiere destruir, su primer movimiento consistirá en impugnar los derechos de la clase dirigente. Para él, los hombres de derecho divino no existen. El no se les ha acercado, pero adivina que llevan la misma existencia que él, igualmente vaga e injustificable. En contraste con los miembros de la clase opresora, no trata de excluir de la comunidad humana a los miembros de la otra clase; pero, ante todo, quiere despojarlos de ese aspecto mágico que los hace temibles a los ojos de los oprimidos. Luego, por un movimiento espontáneo, niega los valores que ellos empezaron por consagrar. Si fuese verdad que su Bien fuera *a priori*, entonces la Revolución estaría envenenada en su esencia: rebelarse contra la clase opresora sería rebelarse contra el Bien en general. Pero él no piensa reemplazar ese Bien por otro Bien *a priori*, porque no está en la fase constructora: quiere solamente liberarse de todos los valores y las reglas de conducta que la clase dirigente ha forjado, porque esos valores y esas reglas no son sino un freno para su conducta y tienden, por naturaleza, a prolongar el *statu quo*.

Como quiere cambiar la organización social, debe ante todo rechazar la idea de que la Providencia presidió su creación: sólo si la considera como un hecho puede esperar reemplazarla por otro hecho que le

convenga más. Al mismo tiempo, el pensamiento revolucionario es humanista. Esta afirmación: *también* somos hombres, es la base de toda revolución. Con ella entiende el revolucionario que sus opresores son hombres. Es verdad que les aplicará la violencia, que tratará de quebrar su yugo; pero si debe destruir algunas de sus vidas tratará siempre de reducir esa destrucción al mínimo, porque necesita técnicos, directores. La más sangrienta de las revoluciones comporta, a pesar de todo, la adhesión de los vencidos; es ante todo una absorción y una asimilación de la clase opresora por la clase oprimida. A la inversa del tráfuga o del miembro de una minoría perseguida que quiere elevarse hasta el nivel de los privilegiados y asimilarse a ellos, el revolucionario quiere hacerlos descender hasta sí, negando la validez de sus privilegios. Y como el sentimiento continuo de su contingencia le dispone a reconocerse como un hecho injustificable, considera a los hombres de derecho divino como simples hechos semejantes a él. El revolucionario no es, pues, el hombre que reivindica sus derechos, sino por el contrario el que destruye la noción misma del derecho, que él concibe como producto de la costumbre y de la fuerza. Su humanismo no se funda en la dignidad humana, sino que niega al hombre toda dignidad particular; la unidad en que quiere incluir a todos sus congéneres y a él mismo no es ya la del reino humano sino la de la especie humana. Hay una especie humana, aparición injustificable y contingente; las circunstancias de su desarrollo la han conducido a una suerte de desequilibrio interior; la misión del revolucionario consiste en hacerle recobrar, más allá de su estado actual, un equilibrio más racional. Así como la especie se ha cerrado sobre el hombre de derecho divino y lo ha absorbido, la naturaleza se cierra sobre el hombre y lo absorbe: el hombre es un hecho natural, la humanidad una especie entre las otras. Sólo así piensa el revolucionario que podrá escapar a las mistificaciones de la clase privilegiada: el hombre que se hace natural no puede ya ser mistificado por el empleo de morales *a priori*. Pero aquí llega el materialismo para ofrecerle su socorro: es la epopeya del hecho.

Sin duda las relaciones que se establecen a través del mundo materialista son necesarias, pero la necesidad aparece dentro de una con-

tingencia original. Si el universo existe, su desarrollo y la sucesión de sus estados pueden ser regidos por leyes. Pero no es una *necesidad* que el universo exista ni que exista el ser en general; y la contingencia del universo se comunica a través de todas las relaciones, aun las más rigurosas, a cada hecho particular. Cada estado, gobernado exteriormente por el estado anterior, puede ser modificado si obramos sobre sus causas. Y el nuevo estado no es más ni menos *natural* que el precedente, si se entiende por ello que no se funda en derechos y que su necesidad es sólo relativa. Al mismo tiempo, puesto que se trata de aprisionar al hombre en el mundo, el materialismo ofrece la ventaja de proponer, sobre el origen de las especies, un mito grosero, según el cual las más complejas formas de la vida proceden de las formas más simples. No se trata sólo de reemplazar en cada caso el fin por la causa, sino de ofrecer una imagen convencional de un mundo en que las causas han reemplazado en todas partes a los fines. Que el materialismo haya ejercido siempre esa función, se observa ya en la actitud del primero y más ingenuo de los grandes materialistas: Epicuro reconoce que un número indefinido de explicaciones distintas podrían ser tan verdícas como el materialismo, o sea rendir cuenta de los fenómenos con la misma justeza; pero desafía a que se encuentre otra que libere más completamente al hombre de sus temores. Y el temor esencial del hombre, sobre todo si sufre, no es tanto la muerte ni la existencia de un Dios severo, sino simplemente que el estado de cosas de que él padece haya sido producido, y se mantenga, para fines trascendentales e incognoscibles; todo esfuerzo para modificarlo sería entonces culpable e inútil; un desaliento sutil se deslizaría hasta en sus juicios, y le impediría desear un mejoramiento, ni concebirlo siquiera. Epicuro redujo la muerte a un hecho, privándola de ese aspecto moral que le venía de la ficción de los tribunales subterráneos; no suprimió los fantasmas, sino que los convirtió en fenómenos estrictamente físicos; no se atrevió a suprimir los dioses, sino que los redujo a no ser sino una *especie* divina sin relación con nosotros, les quitó el poder de crearse a sí mismos y mostró que habían sido producidos, como nosotros, por el deslizamiento de los átomos.

Pero, una vez más, el mito materialista, que ha podido servir y estimular, ¿es realmente necesario? Lo que exige la conciencia del revolucionario es que los privilegios de la clase opresora sean injustificables, es que la contingencia original que encuentra en sí mismo sea también constitutiva de la conciencia de sus opresores; y, en fin, que el sistema de valores construido por sus amos, y que tiene por fin otorgar una existencia de derecho a privilegios de hecho, pueda ser superado en una organización del mundo que aún no existe y que excluirá, en el derecho y en el hecho, todos los privilegios.

Pero es visible que tiene una actitud ambivalente frente a lo *natural*. En cierto modo se sumerge en la naturaleza, arrastrando consigo a sus amos; pero, por otra parte, proclama que quiere sustituir la combinación que ha producido ciegamente la naturaleza por un ajuste racional de las relaciones humanas. La expresión que el marxismo utiliza para designar la sociedad futura es la de *antifisis*. Ello significa que se quiere instaurar un orden humano cuyas leyes serán precisamente la negación de las leyes naturales. Y es preciso reconocer, por cierto, que sólo produciremos ese orden si obedecemos ante todo a las prescripciones de la naturaleza, pero en fin de cuentas el hecho es que ese orden debe *engendrarse* en el seno mismo de una naturaleza que lo niega; el hecho es que en la sociedad antinatural la representación de la ley precederá al establecimiento de la ley, mientras que hoy la ley, según el materialismo, condiciona la representación que de ella tenemos. En una palabra, el paso a la antifisis significa el reemplazo de la sociedad de las leyes por la ciudad de los fines. Y es verdad que el revolucionario desconfía de los valores y rehusa reconocer que persigue una organización mejor de la comunidad humana: teme que una vuelta a los valores, así fuese por un recodo, origine nuevas mistificaciones. Pero, por otra parte, el simple hecho de que acepte sacrificar su vida a un orden cuyo advenimiento no piensa ver nunca, implica que ese orden futuro, que justifica todos sus actos y del que, sin embargo, nunca

disfrutará, funciona para él como un valor. ¿Qué es el valor sino el llamado de lo que aún no es? ¹⁶

Para cumplir esas distintas exigencias una filosofía revolucionaria debería desechar el mito materialista y tratar de probar:

1° que el hombre es injustificable; que su existencia es contingente, en el sentido de que ni él ni Providencia alguna lo han producido;

2° en consecuencia, que todo orden colectivo establecido por los hombres puede ser superado por otro orden;

3° que el sistema de valores vigentes en una sociedad refleja la estructura de esa sociedad y tiende a conservarla;

4° que puede, por lo tanto, ser superado por otros sistemas, aún no claramente visibles porque la sociedad que expresarán aún no existe, pero que se presienten y, para decirlo de una vez, se inventan por el esfuerzo mismo de los miembros de la sociedad que procuran superarla.

El oprimido vive su contingencia original, y la filosofía revolucionaria debe tomarla en cuenta; pero, al vivir su contingencia, acepta la existencia de derecho de sus opresores y el valor absoluto de las ideologías que ellos produjeron. Sólo se convierte en revolucionario por una tentativa de superación que pone en tela de juicio esos derechos y esa ideología. Acerca de ese movimiento de superación, la filosofía revolucionaria debe ante todo explicar si es o no posible: y es evidente que no podría hallar su fuente en la existencia puramente material y natural del individuo, puesto que se vuelve hacia esa existencia para juzgarla desde el punto de vista del porvenir. Esa posibilidad de *alejarse* de una situación para asumir un punto de vista sobre ella (punto de vista que nunca es conocimiento puro, sino indisolublemente comprensión y acción) es precisamente lo que se llama libertad. Ningún materialismo la explicará nunca.

¹⁶ Esta ambigüedad se repite cuando el comunista juzga a sus adversarios. En verdad, el materialismo debería impedirle juzgar; un burgués no es sino el producto de una rigurosa necesidad. Pero el clima de *L'Humanité* es siempre el de la indignación moral...

Una cadena de causas y efectos puede muy bien impulsarme a un gesto, a un comportamiento que será también un efecto, y que modificará el estado del mundo; pero no puede hacer que yo me vuelva hacia mi situación para aprehenderla en su totalidad. En una palabra, no puede explicar la conciencia de clase revolucionaria. Es verdad que la dialéctica materialista pretende explicar y justificar esa superación hacia el porvenir, pero su esfuerzo consiste en poner la libertad en las cosas, no en el hombre; y eso es absurdo. Nunca un estado del mundo podrá producir la conciencia de clase. Y los marxistas lo saben tan bien que confían en los militantes -es decir, en una acción concierte y concertada- para radicalizar a las masas, suscitando en ellas esa conciencia.

Muy bien: pero esos militantes, ¿de dónde sacan la comprensión de la situación? ¿No es menester que hayan dado un paso atrás en un momento cualquiera, y tomado distancia? Por lo demás, para evitar que el revolucionario sea mistificado por sus antiguos amos, conviene mostrarle que los valores establecidos son simples hechos. Pero si son hechos y, por lo tanto, pueden ser sustituidos por otros, no es porque sean valores sino porque se hallan establecidos. Y para evitar que se mistifique a sí mismo es preciso darle los medios de comprender que el objeto perseguido, al que él nombra antifisis, sociedad sin clases o liberación del hombre, es también un valor, y que si ese valor es insuperable es simplemente porque no ha sido alcanzado. Marx lo presentaba cuando hablaba de un más allá del comunismo, y Trotsky cuando hablaba de la revolución permanente. Un ser contingente, injustificable, pero libre; enteramente sumergido en una sociedad que lo oprime, pero capaz de superar esa sociedad por sus esfuerzos para cambiarla, he ahí lo que pretende ser el hombre revolucionario. El idealismo le mistifica en el sentido de que le amarra a derechos y valores dados, le oculta su poder de inventar sus propios caminos. Pero el materialismo también le mistifica al robarle su libertad. La filosofía revolucionaria debe ser una filosofía de la trascendencia.

Pero el revolucionario, aún antes de caer en ninguna sofisticación, desconfía de la libertad. Tiene motivos para ello. Nunca han faltado profetas para anunciarle que era libre: y cada vez para engañarle. La

libertad estoica, la libertad cristiana, la libertad bergsoniana no hicieron más que consolidar sus cadenas, impidiéndole verlas. Todas se reducían a cierta *libertad* interior que el hombre podría conservar en cualquier situación. Esa libertad interior es una pura mistificación idealista: sus exégetas se guardan bien de presentarla como la condición necesaria del *acto*. En verdad, no es sino puro disfrute de sí misma. Si Epicteto, en sus cadenas, no se rebela, es porque se siente libre, porque goza de su libertad. Por lo tanto, lo mismo da el estado del amo o el del esclavo: ¿por qué empeñarse en cambiar? En el fondo, esa libertad se reduce a una afirmación más o menos clara de la autonomía del pensamiento; pero al conferirle al pensamiento su independencia, lo separa de la situación: puesto que la verdad es universal, podemos pensarla en cualquier caso. Y lo separa también de la acción, porque si bien sólo la intención depende de nosotros, el acto, al realizarse, sufre la presión de las fuerzas reales del mundo, que lo deforman y lo hacen irreconocible para su propio autor. Pensamientos abstractos e intenciones vacías, eso es lo que se deja al esclavo con el nombre de libertad metafísica. Al mismo tiempo, las órdenes de sus amos y la necesidad de vivir le enfrentan a acciones rudas y concretas, le obligan a formar pensamientos de detalle sobre la materia, sobre la herramienta.

En realidad, el elemento liberador del oprimido es el trabajo: en ese sentido, es el trabajo lo que es revolucionario. Es trabajo *ordenado* y toma al principio el aspecto de un sometimiento del trabajador: no es probable que éste, si no le fuera impuesto, hubiera elegido hacer *ese* trabajo, en *esas* condiciones, y en *ese* lapso por *ese* salario. Más riguroso que el señor antiguo, el patrón llega a determinar por anticipado los gestos y las actitudes del trabajador. Descompone el acto del obrero en elementos, le despoja de algunos para hacerlos ejecutar por otros obreros, reduce la actividad conciente y sintética del trabajador a no ser más que una suma de gestos indefinidamente repetidos. Así tiende a reducir al trabajador al estado de pura y simple cosa, asimilando su comportamiento a propiedades. Madame de Staël cita un ejemplo impresionante de ello, en la relación del viaje que hiciera a Rusia a principios del siglo xix: "De veinte músicos (de una orquesta de siervos

rusos) cada uno modula una sola y misma nota, cada vez que esa nota vuelve en la partitura; y cada uno de esos hombres lleva el nombre de la nota que debe ejecutar. Al verles pasar se dice: “allí va el sol, el mi o el re del señor Narishkin.” He aquí el individuo limitado a una propiedad constante que le define, como el peso atómico o la temperatura de fusión. El taylorismo moderno no es otra cosa. El obrero se convierte en el hombre de una sola operación, que repite cien veces por día; no es más que un objeto, y fuera infantil u odioso contarle a una aparadora de calzado, o a la obrera que pone las agujas en el cuadrante de velocidad de los automóviles Ford, que conserva, en medio de la acción que realiza, la libertad interior de pensar.

Pero, al mismo tiempo, el trabajo ofrece un comienzo de liberación concreta, aun en esos casos extremos, porque es ante todo negación de un orden contingente y caprichoso: el orden del amo. En el trabajo, el oprimido no tiene ya el afán de agradar al amo, escapa al mundo de la danza, de la cortesía, de la ceremonia, de la psicología; no tiene ya que adivinar lo que pasa tras los ojos del jefe; no está ya a la merced de un humor. Su trabajo, por cierto, le es impuesto al principio, y al final se le roba el producto; pero entre ambos límites le acuerda el poder sobre las cosas; el trabajador se concibe a sí mismo como posibilidad de hacer variar al infinito la forma de un objeto material, actuando sobre él según ciertas reglas universales. En otros términos, es el determinismo de la materia lo que le ofrece la primera imagen de su libertad. Un obrero no es determinista como el sabio: no hace del determinismo un postulado explícitamente formulado. Lo vive en sus gestos, en el movimiento del brazo que golpea sobre un remache o que baja una palanca; está tan penetrado de él que, cuando el efecto deseado no se produce, va a buscar la causa oculta que lo impidió, sin suponer nunca que haya un capricho en las cosas ni una ruptura brusca y contingente del orden natural. Y como, en lo más profundo de su esclavitud, en el momento mismo en que el arbitrio del amo le transforma en cosa, la acción, por conferirle el gobierno de las cosas y una autonomía de especialista sobre la que nada puede el amo, le libera; de ahí que la idea de liberación se ha unido para él a la de determinismo.

No puede, efectivamente, concebir su libertad flotando sobre el mundo, puesto que para el amo, o para la clase opresora, él es una cosa, precisamente; si comprende que es libre no es por una vuelta reflexiva sobre sí mismo; pero, en cambio, supera su estado de esclavitud por su acción sobre los fenómenos que, por el rigor mismo de su secuencia, le devuelven la imagen de una libertad concreta, que es la de modificarlos. Y como el esbozo de su libertad concreta se le aparece en las cadenas del determinismo, no es asombroso que tienda a reemplazar la relación de hombre a hombre, que se presenta a sus ojos como la que media entre una libertad tiránica y una obediencia humillada, por la que existe de hombre a cosa; y, finalmente, como el hombre que gobierna las cosas es a su vez cosa, desde otro punto de vista, por la relación entre cosa y cosa. De esta suerte el determinismo, en la medida que se opone a la psicología de cortesía, se le aparece como un pensamiento purificador, como una catarsis. Y si vuelve sobre sí mismo para considerarse como una cosa determinada, se libera al mismo tiempo de la libertad temible de sus amos, porque los arrastra consigo a las cadenas del determinismo, y los considera a su vez como cosas; porque explica sus órdenes a partir de su situación, de sus instintos, de su historia, es decir sumergiéndoles en el universo.

Si todos los hombres son cosas, no hay más esclavos, no hay sino oprimidos de hecho. Como Sansón, que aceptaba sepultarse bajo las ruinas del templo con tal que los filisteos perecieran con él, el esclavo se libera suprimiendo la libertad de sus amos con la suya, y hundiéndose con ellos en la materia. En consecuencia, la sociedad liberada que él concibe, no se funda, a la inversa de la ciudad de los fines kantiana, en el mutuo reconocimiento de las libertades. En cambio, como la relación liberadora es la relación entre el hombre y las cosas, es ella quien formará la estructura básica de esa sociedad. Trátase solamente de suprimir la relación de opresión entre los hombres para que la voluntad del esclavo y la del amo, que se agotan en la lucha de una contra la otra, se dirijan íntegramente hacia las cosas. La sociedad liberada será una empresa armoniosa de explotación del mundo. Como está producida por la absorción de las clases privilegiadas, y como se define por el trabajo, o sea por la acción sobre la materia; como a su vez

está sujeta a las leyes del determinismo, el círculo es completo, el mundo se cierra. El revolucionario, efectivamente, en contraste con el rebelde, quiere un *orden*. Y como los órdenes espirituales que se le proponen son siempre más o menos la imagen mistificadora de la sociedad que le oprime, es el orden material lo que elegirá. El orden material, es decir el orden de la eficacia, en el que figurará a la vez como causa y como efecto. Una vez más, el materialismo se le presenta para servirle. Ese mito ofrece la imagen más exacta de una sociedad en la que las libertades están enajenadas.

Auguste Comte lo definía como la doctrina que tiende a explicar lo superior por lo inferior. Se sobreentiende que las palabras superior e inferior no valen aquí por su acepción moral, sino que designan formas de organización más o menos complejas. Precisamente, el trabajador es considerado, por aquel a quien nutre y protege, como inferior, y la clase opresora se considera originariamente una clase superior. Por el hecho de que sus estructuras internas son más complejas y más finas, es ella la que produce las ideologías, la cultura y los sistemas de valores. La tendencia de las capas superiores de la sociedad consiste en explicar lo inferior por lo superior, sea entendiéndolo como una degradación de lo superior, sea suponiendo que existe para servir las necesidades de lo superior. Este tipo de explicación finalista se eleva naturalmente al nivel de un principio de interpretación del universo. La explicación "por debajo", es decir, por las condiciones económicas, técnicas y finalmente biológicas, es, en cambio, la que adopta el oprimido, porque hace de él el soporte de toda la sociedad. Si lo superior no es más que una emanación de lo inferior, entonces la clase "selecta" no es sino un epifenómeno.

Que los oprimidos rehusen servirla, decae y muere, no es nada por sí misma. Basta con desarrollar este concepto, que es exacto, y convertirlo en un principio general de explicación, para que nazca el materialismo. Y la explicación materialista del universo, es decir de lo biológico por lo físico-químico y del pensamiento por la materia, se convierte a su vez en una justificación de la actitud revolucionaria: lo que era un movimiento espontáneo de revuelta del oprimido contra el

opresor, se convierte, gracias a un mito organizado, en el modo universal de existencia de la realidad.

Otra vez, pues, el materialismo da al revolucionario más de lo que éste pide. Porque el revolucionario no necesita ser cosa sino gobernar las cosas. Es verdad que ha ganado en el trabajo una justa apreciación de la libertad. La que se ha reflejado sobre él por su acción sobre las cosas es muy distinta a la abstracta libertad de pensamiento del estoico. Su libertad se manifiesta en una situación particular a la que el trabajador ha sido arrojado por el azar de su nacimiento o por el capricho o el interés de su amo. Se inserta en un trabajo que él no empezó según su albedrío y que él tampoco acabará; no es otra cosa que su alistamiento en esa tarea; pero, en fin, si toma conciencia de su libertad en lo más profundo de su esclavitud, es porque mide la eficacia de su acción concreta. No tendrá la idea pura de una autonomía de que no goza, pero conoce su poder, que es proporcional a su acción. Lo que comprueba, durante su acción misma, es que supera el estado actual de la materia por medio de un proyecto preciso, que dispone de ella en tal o cual forma; y puesto que ese proyecto no es sino el empleo de ciertos medios con arreglo a fines, alcanza de hecho a disponer de ella como quería. Si descubre la relación entre causa y efecto no la descubre sufriendola, pasivamente, sino en el acto mismo que trasciende el estado actual (adherencia del carbón a las paredes de la mina, etc.), hacia cierto fin que ilumina y define ese estado desde el fondo del porvenir. De esta suerte, la relación entre causa y efecto se revela en y por la eficacia de un acto que es, a la vez, proyecto y realización. Es la docilidad y al mismo tiempo la resistencia del universo lo que le aboca simultáneamente a la constancia de las series causales y la imagen de su libertad; pero porque su libertad no se distingue de la utilización de las series causales para un fin que ella misma plantea. Sin la luz que ese fin arroja sobre la situación presente, no habría en esa situación ni relación de causalidad ni relación de medio a fin; o mejor dicho no habría una infinidad indiferenciada de círculos, de elipsis, de triángulos y de polígonos en el espacio geométrico sin el acto generador del matemático, que traza una figura uniendo una serie de puntos elegidos según determinada ley. En el trabajo, pues, el determinismo

no revela la libertad como ley abstracta de la naturaleza, sino en el sentido en que todo proyecto humano recorta e ilumina. por medio de la interacción infinita de los fenómenos, cierto determinismo parcial. Y, en ese determinismo, que se prueba simplemente por la eficacia de la acción humana -como el principio de Arquímedes era ya utilizado y comprendido por los constructores de barcos mucho antes de que Arquímedes le diera su forma conceptual- la relación de causa a efecto es indiscernible de la que existe entre medio y fin. La unidad orgánica del proyecto del trabajador es la aparición de un fin que no estaba al principio en el universo, y que se manifiesta por la disposición de medios tendientes a alcanzarlo (porque el fin no es otra cosa que la unidad sintética de todos los medios empleados para producirlo); y, al mismo tiempo, la capa inferior que subyace en esos medios y se descubre a su vez por la misma disposición de ellos, es la relación de causa a efecto: como el principio de Arquímedes, a la vez soporte y contenido de la técnica de los constructores de barcos. En ese sentido, se puede decir que el átomo es creado por la bomba atómica, la que no se concibe sino a la luz del proyecto anglo-norteamericano de ganar una guerra.

Por lo tanto, la libertad sólo se descubre en el acto, es una misma cosa con el acto; es el fundamento de las relaciones e interacciones que constituyen las estructuras internas del acto; nunca disfruta de sí misma sino que se descubre en y por sus productos; no es una virtud interior que permita apartarnos de las situaciones más exigentes; para el hombre no existe el concepto dentro ni el concepto fuera. Es, en cambio, el poder de alistarse, de comprometerse en la acción presente y de construir un futuro; engendra un porvenir que permite comprender y alterar el presente. Así enseñan las cosas al trabajador su libertad; pero, justamente, como son las cosas las que se lo enseñan, él puede ser esto o aquello en el mundo, menos una cosa. Y es aquí donde el materialismo le mistifica; donde se convierte, a pesar suyo, en un instrumento en manos de los opresores: porque si bien el trabajador descubre su libertad en su trabajo, concebido como relación original del hombre con las cosas materiales, en sus relaciones con el amo que le oprime se piensa como una cosa; el amo, reduciéndolo por el taylor-

rismo, o por cualquier otro procedimiento, a no ser más que una suma de operaciones siempre idéntica, le transforma en un objeto pasivo, simple soporte de unas propiedades constantes. El materialismo, al descomponer al hombre en conductas concebidas rigurosamente según el modelo de las operaciones del taylorismo,¹⁷ hace el juego del amo; es el amo quien concibe al esclavo como una máquina; considerándose como un simple producto de la naturaleza, como un "natural", el esclavo se ve con *los ojos del amo*. Se concibe otro y con los pensamientos de otro. Hay unidad entre la concepción del revolucionario materialista y la de sus opresores.

Por cierto, se dirá que el resultado del materialismo es atrapar al amo, y transformarle en cosa, como el esclavo. Pero el amo no lo sabe, y además no le importa: vive dentro de sus ideologías, de su derecho, de su cultura. Sólo la subjetividad del esclavo aparece como cosa. Es, pues, infinitamente más verdadero y más útil dejar que el esclavo descubra, a partir de su trabajo, su libertad de cambiar el mundo -y, por consiguiente, su estado actual- que, ocultándole su verdadera libertad, empeñarse en demostrarle que el amo es una cosa. Y si es verdad que el materialismo, como explicación de los superior por lo inferior, es una imagen conveniente de las estructuras actuales de nuestra sociedad, es aún más evidente que se trata sólo de un mito, en el sentido platónico del término, porque el revolucionario no tiene nada que hacer con una expresión simbólica de la situación presente; quiere un pensamiento que le permita forjar el porvenir. Pero, justamente, el mito materialista perderá todo sentido en una sociedad sin clases donde no habrá ya superiores ni inferiores.

Pero, -dirán los marxistas-, si usted enseña al hombre que *es* libre, usted le traiciona; entonces ya no necesitará *llegar* a serlo; ¿puede imaginarse un hombre libre de nacimiento que reclame ser liberado? A lo que respondo que si el hombre no es originariamente libre, sino determinado una vez por todas, no puede concebirse siquiera cuál podría ser su liberación. Algunos me dicen: libramos a la naturaleza humana de las coacciones que la deforman. Son tontos. ¿Qué puede

¹⁷ *El behaviourismo* es la filosofía del taylorismo.

ser la naturaleza de un hombre, fuera de lo que es concretamente en su existencia presente? ¿Cómo podría creer un marxista en una *verdadera* naturaleza humana, disimulada apenas por las circunstancias de la opresión? Otros pretenden realizar la felicidad de la especie. Pero, qué es una felicidad que no sea *sentida, experimentada*? La felicidad es, por esencia, subjetividad. ¿Cómo podría subsistir en el reino de lo objetivo? A decir verdad, en la hipótesis del determinismo universal y desde el punto de vista de la objetividad, el único resultado que se pueda pretender es simplemente una organización más racional de la sociedad. Pero, ¿qué valor puede conservar una organización semejante si no es sentida como tal por una subjetividad libre y que se supere a sí misma tendiendo a nuevos fines? En realidad no hay oposición entre esas dos exigencias de la acción, a saber: que el agente sea libre y que el mundo en que actúa sea determinado. Porque no se dicen ambas cosas desde el mismo punto de vista y a propósito de las mismas realidades: la libertad es una estructura del acto humano y no existe sino en la disposición del individuo para el acto; mientras que el determinismo es ley del mundo. Además, el acto no exige más que secuencias parciales y constantes locales. Y tampoco es verdad que un hombre libre no pueda desear ser liberado. Porque es a la vez libre y encadenado, pero no del mismo modo. Su libertad es como la iluminación de la situación a que ha sido arrojado. Pero las libertades de los otros pueden hacerle insostenible su situación, condenarle a la revuelta o a la muerte. Si el trabajo de los esclavos manifiesta su libertad, no menos cierto es que ese trabajo es impuesto, deprimente, anulador; que se les escamotea lo que producen, que el trabajo los aísla, los excluye de una sociedad que los explota y de la que no son solidarios, aplicados por una *vis-a tergo* contra la materia; es verdad que son un eslabón de una cadena de la que no conocen el comienzo ni el fin; es verdad que la mirada del amo, su ideología y sus órdenes tienden a rehusarle toda otra existencia que no sea la existencia material. Pero, justamente, al convertirse en revolucionarios, es decir al organizarse con los otros miembros de su clase para rechazar la tiranía de sus amos, manifestarán mejor su libertad; la opresión no les deja por ele-

gir sino entre la resignación o la revolución. Pero en ambos casos manifiestan su libertad de elegir.

Y, para terminar, cualquiera sea el fin que se fije el revolucionario, él lo trasciende, no ve en ese fin sino una etapa. Si procura la seguridad, o una mejor organización material de la sociedad, es para que le sirvan de punto de partida. Es lo que respondían los mismos marxistas cuando los reaccionarios, a propósito de una reivindicación de detalle, sobre salarios, hablaban del "materialismo sórdido de las masas". Daban a entender que, tras esas reivindicaciones materiales, había la afirmación de un humanismo; que esos obreros no reclamaban simplemente unos centavos más, sino que tal reclamación era como símbolo concreto de su exigencia de ser hombres. Un hombre, es decir, una libertad en posesión de su destino.¹⁸ Esta observación es válida para el objetivo final del revolucionario. Más allá de la organización racional de la colectividad, la conciencia de clase reclama un nuevo humanismo, es una libertad enajenada que ha tomado la libertad por fin. El socialismo no es otra cosa que el medio que permitirá realizar el reinado de la libertad; un socialismo materialista es contradictorio, porque el socialismo se propone por fin un humanismo que el materialismo hace inconcebible.

Una característica del idealismo que repugna particularmente al revolucionario es la tendencia a representar los cambios del mundo como regidos por las ideas, o mejor aún como cambios en las ideas. La muerte, la desocupación, la represión de una huelga, la miseria y el hambre no son ideas. Son realidades de todos los días, vividas en el horror. Tienen, sin duda, una significación, pero conservan sobre todo un fondo de opacidad irracional. La guerra de 1914 no es, como decía Chevalier, "Descartes contra Kant"; fue la muerte irremediable de doce millones de hombres jóvenes. El revolucionario, abrumado por la realidad, no permite que se la escamoteen. Sabe que la revolución no será un simple consumo de ideas, sino que costará sangre, sudor, vidas humanas. Está pagado para saber que las cosas son obstáculos sólidos

¹⁸ Es lo que el mismo Marx expone admirablemente en *Economía política y filosofía*.

y a veces infranqueables, que el proyecto mejor concebido tropieza con resistencias que a menudo lo hacen fracasar. Sabe que la acción no es una combinación afortunada de pensamientos, sino el esfuerzo de todo un hombre contra la impenetrabilidad tenaz del universo. Sabe que, después de descifradas las significaciones de las cosas, queda un residuo inasimilable, que es la alteridad, la irracionalidad, la opacidad de lo real, y que es ese residuo el que, en última instancia, sofoca, aplasta. Quiere, en contraste con el idealista cuyo cobarde pensar denuncia, pensar duramente. Más aún, no quiere oponer a la adversidad de las cosas la idea, sino la acción que se resuelve finalmente en esfuerzos, en fatigas agotadoras, en vigiliadas. El materialismo parece aquí, una vez más, ofrecerle la expresión más satisfactoria de su exigencia, porque afirma al predominio de la materia impenetrable sobre la idea. Para él todo es hecho, conflicto de fuerzas, acción. El pensamiento mismo se convierte en un fenómeno real en un mundo mensurable; lo produce la materia y consume energía. En términos de realismo es como se debe concebir el famoso predominio del objeto. Pero esta interpretación, ¿es profundamente satisfactoria? ¿No excede a su objeto y no mistifica la exigencia que la hizo nacer? Ciertamente, nada más incompatible con la idea de esfuerzo que la generación de las ideas una por otra; pero el esfuerzo se disipa del mismo modo si consideramos el universo como el equilibrio de fuerzas distintas.

Lo que menos deja la impresión de esfuerzo es una fuerza que se aplica a un punto material: cumple el trabajo de que es capaz, ni más ni menos, y se transforma mecánicamente en energía cinética o calorífica. En ninguna parte, en ningún caso, puede la naturaleza por sí misma dar la impresión de resistencia vencida, de revuelta y de sumisión, de cansancio. En toda circunstancia, es todo lo que puede ser, nada más. Y las fuerzas opuestas se equilibran según las serenas leyes de la mecánica. Para explicar la realidad como resistencia que debe ser domada por el trabajo, es preciso que esa resistencia sea vencida por una subjetividad empeñada en vencerla. La naturaleza concebida como pura objetividad es el revés de la idea; pero, justamente por ello, se transforma en idea: es la pura idea de objetividad. Lo *real* se desvanece. Porque lo real es lo impermeable a una subjetividad: es este

terron de azúcar, del que espero, como dice Bergson, que se funda, o en todo caso es la obligación, para un sujeto, de vivir esa espera. Es el proyecto humano, es mi sed la que decide que "tarda" en fundirse. Al margen de lo humano no se funde ni demasiado pronto ni demasiado lentamente, sino en un tiempo que depende de su naturaleza, de su espesor y de la cantidad de agua en que se encuentra. Es la subjetividad humana la que descubre la *adversidad* de lo real en y por su proyecto de trascenderlo hacia lo porvenir. Para que una colina sea fácil o penosa de escalar, es preciso que nos hayamos propuesto llegar a su cumbre. Idealismo y materialismo hacen desvanecerse del mismo modo lo real, el uno porque suprime la cosa, el otro porque suprime la subjetividad. Para que la realidad se debele, es preciso que un hombre luche contra ella; en una palabra, el realismo del revolucionario exige a la vez la existencia del mundo y de la subjetividad; más aún, exige tal correlación de una y otro que no pueda concebirse una subjetividad al margen del mundo ni un mundo que no sea iluminado por el esfuerzo de una subjetividad.¹⁹

El máximo de realidad, el máximo de resistencia se obtendrá si se supone que el hombre está, por definición, en-situación-en-el-mundo, y que hace el difícil aprendizaje de lo real definiéndose en relación con él.

Observemos, por lo demás, que la adhesión demasiado estrecha al determinismo universal amenaza con suprimir toda *resistencia* de la realidad, como pude comprobar en una conversación con Roger Garaudy y dos de sus camaradas. Les preguntaba si verdaderamente la suerte estaba echada cuando Stalin firmó el pacto germano-ruso y cuando los comunistas franceses decidieron participar del gobierno de Gaulle, o bien si, en los dos casos, los responsables no habrían asumido un riesgo, con el sentimiento angustioso de su responsabilidad. Porque me parece que el principal carácter de la realidad es que nunca, con ella, jugamos a ganar, y que las consecuencias de nuestros actos son sólo probables. Pero Garaudy me interrumpió: para él, no

¹⁹ Ese era, ni más ni menos, el punto de vista de Marx en 1844, antes de su encuentro con Engels.

había alternativa; hay una ciencia de la historia y el encadenamiento de los hechos es riguroso, de suerte que en ambos casos se había resuelto bien y con la seguridad anticipada de resolver bien. Su celo le arrastró tan lejos que terminó por decirme apasionadamente: "¿Y qué me importa la inteligencia de Stalin? ¡Me importa un comino!" Conviene añadir que, ante las miradas severas de sus camaradas, se ruborizó, bajó los ojos y agregó devotamente: "Por lo demás, Stalin es muy inteligente". De este modo, a la inversa del realismo revolucionario, que proclama que el resultado más modesto se alcanza con dificultad, en medio de las peores incertidumbres, el mito materialista conduce a ciertos espíritus a tranquilizarse profundamente sobre las consecuencias de su acción. No pueden, a su juicio, no triunfar. La historia es una ciencia, sus resultados están escritos, no hay más que leerlos.

Esta actitud es, evidentemente, una evasión. El revolucionario ha derribado los mitos burgueses, y la clase obrera emprendió a través de mil avatares, de avances y retrocesos, de victorias y derrotas, la tarea de forjar su propio destino, en la libertad y en la angustia. Pero los Garaudy tienen miedo. Lo que buscan en el comunismo no es la liberación, es mayor firmeza en la disciplina; nada temen tanto como a la libertad; y si han renunciado a los valores a priori de la clase de que han salido, es para volver a encontrar los a priori del conocimiento y de los caminos ya trazados en la historia. Nada de riesgos, nada de inquietud, todo es seguro, los resultados están garantizados. De pronto la realidad se desvanece y la historia no es sino una idea que se desarrolla. En el seno de esa idea, Garaudy se siente amparado. Intelectuales comunistas a quienes referí esta conversación se han encogido de hombros: "Garaudy es un cientista -me dijeron despectivamente-, un burgués protestante que, para su edificación personal, ha reemplazado el dedo de dios por el materialismo histórico". Ya lo veo, y agregaré que Garaudy no me ha parecido una lumbrera; pero, de todos modos, escribe mucho y nadie le desautoriza. Y no es casual que la mayoría de los cientistas hayan elegido domicilio en el Partido Comunista, y que ese partido, tan severo para con las herejías, no les condene.

Es menester repetirlo: el revolucionario, si quiere obrar, no puede considerar los hechos históricos como el resultado de contingencias

sin ley; pero tampoco exige que su camino esté trazado de antemano; quiere abrírselo él mismo, en cambio. Unas constantes, unas series parciales, leyes de estructura dentro de formas sociales determinadas, he ahí lo que necesita para prever. Si se le da más, todo se desvanece en idea, ya no es preciso *hacer* la historia, sino leerla día a día; lo real se convierte en sueño.

Se nos conjuraba a optar entre materialismo e idealismo, se nos decía que entre ambas doctrinas no podríamos encontrar otra. Hemos dejado hablar, sin idea preconcebida, a las exigencias revolucionarias, y hemos comprobado que trazaban por sí mismas los perfiles de una filosofía original, que rechazaba a la vez idealismo y materialismo. Hemos comprendido, ante todo, que el acto revolucionario es el acto libre por excelencia. No de una libertad anárquica e individualista: si así fuera, el revolucionario sólo podría, por su situación misma, reclamar más o menos explícitamente los derechos de la "clase selecta", es decir su integración en las capas sociales superiores; pero como reclama desde el seno de la clase oprimida, y por toda la clase oprimida, un estatuto social más racional, su libertad reside en el acto por el que exige la liberación de toda su clase, y más generalmente de todos los hombres. Esa libertad es, originariamente, reconocimiento de las otras libertades, y exige ser reconocida por ellas. De modo que se sitúa, desde el principio, bajo el signo de la solidaridad. Y el acto revolucionario encierra en sí mismo las premisas de una filosofía de la libertad o, si se prefiere, crea por su propia existencia esa filosofía. Pero como el revolucionario al mismo tiempo se descubre, por y en su libre proyecto, oprimido en el seno de una clase oprimida, su posición originaria necesita que se reconozca su *opresión*. Lo cual significa, sin más, que los hombres son libres -porque no podría haber opresión de la materia por la materia, sino sólo combinación de fuerzas- y que puede existir entre las libertades una relación tal que la una no reconozca a la otra, que actúe exteriormente sobre ella para trasformarla en *objeto*. Y recíprocamente, como la libertad oprimida quiere liberarse por la fuerza, la actitud revolucionaria exige una teoría de la violencia como réplica a la opresión.

Aquí también los términos materialistas son tan insuficientes para explicar la violencia como las concepciones del idealismo. El idealismo, que es una filosofía de la digestión y de la asimilación, no concibe siquiera el pluralismo absoluto e insuperable de libertades en lucha unas con otras: es un monismo. Pero el materialismo es también un monismo: no hay "lucha de los contrarios" en el seno de la unidad material. A decir verdad, ni siquiera hay contrarios: el calor y el frío no son sino grados diversos en la escala termométrica, se pasa progresivamente de la luz a la oscuridad: dos fuerzas iguales y de sentido opuesto se anulan y producen simplemente un estado de equilibrio. La idea de una lucha de los contrarios es la proyección de las relaciones humanas sobre las relaciones materiales. Una filosofía revolucionaria debe explicar la pluralidad de las libertades y mostrar cómo cada una, sin dejar de ser libertad para sí misma, debe poder ser objeto para otra. Sólo ese doble carácter de libertad y de objetividad puede explicar las nociones complejas de opresión, de lucha, de contraste y de violencia. Porque nunca se oprime sino a una libertad; pero sólo se puede oprimirla si ella, a su vez, se presta; es decir, si para otro puede presentarse exteriormente como cosa. Así se comprenderá el movimiento revolucionario, y su proyecto, que es llevar a la sociedad, por la violencia, de un estado en que las libertades están enajenadas, a otro fundado sobre su reconocimiento recíproco.

Del mismo modo el revolucionario, que *vive la opresión* en su carne y en cada uno de sus gestos, no quiere subestimar el yugo que se le impone ni tolerar que la crítica idealista disipe esa realidad en ideas. Niega al mismo tiempo los derechos de la clase privilegiada y con ello destruye la idea de derecho en general. Fuera erróneo creer, sin embargo, como hace el materialismo, que la reemplaza con el *hecho* puro y simple. Porque el hecho no puede engendrar más que el hecho, y no la representación del hecho; el presente engendra otro presente, no el porvenir. El acto revolucionario nos obliga, pues, a trascender en la unidad de una síntesis la oposición entre el materialismo --que puede dar cuenta de la disgregación de una sociedad, pero no de la construcción de otra-- y el idealismo, que confiere al hecho una existencia de derecho. Reclama una filosofía nueva, que conciba de otro modo las

relaciones del hombre con el mundo. Para que la revolución sea posible el hombre debe tener la contingencia del hecho y, sin embargo, diferir del hecho por su poder práctico de preparar el porvenir, y en consecuencia de superar el presente, de escindirse de su situación. Ese alejamiento no es en modo alguno comparable al movimiento negativo por el que el estoico trata de refugiarse en sí mismo. Lanzándose hacia adelante, interviniendo en ciertas acciones, así el revolucionario trasciende el presente. Y como es un hombre que cumple un trabajo de hombre, es menester atribuir a *toda la actividad humana* ese poder de segregación. Cualquier gesto humano se comprende a partir del porvenir; incluso el reaccionario está vuelto hacia el porvenir, porque se preocupa de preparar un futuro que sea idéntico al pasado. El realismo absoluto del táctico exige que el hombre esté sumergido en lo real, amenazado por peligros concretos, víctima de una opresión concreta, de la que se librárá por acciones igualmente concretas: la sangre, el sudor, el dolor, la muerte no son ideas; la roca que nos aplasta, la bala que nos mata no son ideas. Pero para que las cosas revelen lo que Gaston Bachelard llama con justeza su "coeficiente de adversidad", es menester que lo hagan a la luz de un proyecto que las ilumine, así sea el simplísimo, mediocre proyecto de vivir. No es verdad, pues, que el hombre esté, como quiere el idealista, fuera del mundo y de la naturaleza, o que sólo se hunda en ella por los pies, estremeciéndose como una bañista que prueba la temperatura del agua, mientras que su frente está en el cielo. Está todo entero en las garras de la naturaleza, que puede aplastarle de un momento a otro, y aniquilarle, en alma y cuerpo. Está desde el principio; nacer es para él realmente "venir al mundo" en una situación que no ha escogido, con *este* cuerpo, *esta* familia, *esta* raza quizás. Pero si proyecta, como dice expresamente Marx, "cambiar el mundo", ello significa que es originariamente un ser para quien *el mundo* existe en su totalidad, lo que nunca sucederá con un pedazo de fósforo o de plomo, que es una *parte* del mundo, traspasada por fuerzas cuya acción recibe sin comprenderlas en conjunto. Quiere decir que lo trasciende hacia un estado futuro desde donde puede considerarlo. Porque cambiando el mundo es como podemos conocerlo.

Ni la conciencia segregada, que sobrevolaría el universo y no podría asumir un punto de vista sobre él, ni el objeto material, que refleja un estado del mundo sin comprenderlo, pueden "captar" nunca la totalidad de lo existente en una síntesis, así fuera puramente conceptual. Sólo puede hacerlo un hombre en situación en el universo, totalmente aplastado por las fuerzas de la naturaleza y que, sin embargo, las sobrepasa totalmente por su proyecto de captarlas. El revolucionario reclama concretamente, por todo su comportamiento, la dilucidación de estas nociones nuevas de "situación" y de "estar en el mundo". Y si escapa a la selva de derechos y deberes en que el idealista pretende extraviarlo, no debe ser para caer en los desfiles rigurosamente trazados por el materialista.

Cierto, los marxistas inteligentes admiten cierta contingencia de la historia: pero es sólo para decir que, si el socialismo fracasa, la humanidad caerá en la barbarie. En una palabra, si las fuerzas constructivas deben triunfar, el determinismo histórico les asigna un solo camino. Pero puede haber muchas barbaries y muchos socialismos, y hasta un socialismo bárbaro. Lo que reclama el revolucionario es la posibilidad, para el hombre, de inventar su propia ley: tal el fundamento de su humanismo y de su socialismo. En el fondo, no piensa -a menos que esté mistificado- que el socialismo le espera en una esquina de la historia, como un bandido con una pistola en medio del bosque. Piensa que él *hace* el socialismo, y como ha sacudido todos los derechos y los ha precipitado a tierra, no le reconoce otro título a la existencia que este *hecho*: la clase revolucionaria lo inventa, lo quiere y lo construirá. Y, en ese sentido, esa conquista áspera y lenta del socialismo no es otra cosa que la afirmación, en y por la historia, de la sociedad humana. Y, precisamente porque el hombre es libre, el triunfo del socialismo no es absolutamente seguro. No está al fin del camino, como un mojón; pero es el proyecto humano. Será lo que los hombres hagan de él; y ya se comprende por la gravedad con que el revolucionario realiza su acción. No sólo se siente responsable del advenimiento de una república socialista, sino también de la naturaleza particular de ese socialismo.

La filosofía revolucionaria, superando a la vez el pensamiento idealista, que es burgués, y el mito materialista, que pudo convenir un tiempo a las masas oprimidas, pretende ser la filosofía del *hombre* en general. Y es muy natural: si ha de ser cierta será universal. La ambigüedad del materialismo estriba en que aspira a ser tan pronto una ideología de clase como la expresión de la verdad absoluta. Pero el revolucionario, en el momento mismo en que se pronuncia por la revolución, asume una posición privilegiada; no combate por la conservación de una clase, como el militante de los partidos burgueses, sino por la supresión de las clases; no divide a la sociedad en hombres de derecho divino y en naturales o *Untermenschen*, sino que reclama la unificación de los grupos étnicos, de las clases, en suma la unidad de *todos los hombres*; no se deja mistificar por derechos y deberes situados a priori en un cielo inteligible, sino que plantea, en el acto mismo de rebelarse contra ellos, la completa, metafísica libertad humana; es el hombre que quiere que el hombre asuma libre y totalmente su destino. Su causa es, por esencia, la del hombre, y su filosofía debe enunciar la *verdad* sobre el hombre.

Pero, se dirá si es universal, es decir válida para todos, ¿no está justamente más allá de los partidos y las clases? ¿No reaparece aquí el idealismo apolítico, asocial y sin raíces? Respondo que esta filosofía no puede develarse originalmente más que a los revolucionarios, es decir a los hombres que están *en situación de oprimidos*, y que necesita de ellos para manifestarse en el mundo. Pero es verdad que debe poder ser la filosofía de todo hombre, en el sentido en que un burgués está oprimido él mismo por su opresión. Porque para mantener las clases oprimidas bajo su autoridad debe pagar con su persona: confinarse en el laberinto de los derechos y valores que él mismo ha inventado. Si el revolucionario conserva el mito materialista, el joven burgués no puede venir a la revolución sino por la visión de las injusticias sociales; viene a ella por generosidad individual, lo que siempre es sospechoso, porque la fuente de la generosidad puede cegarse; y para él es una prueba suplementaria transigir con el materialismo, que repugna a su razón y que no expresa su situación personal. Pero basta que la filosofía revolucionaria se haga explícita una vez, y el burgués que ha

criticado la ideología de su clase, que ha reconocido su contingencia y su libertad, que ha comprendido que esa libertad no puede afirmarse sino por el *reconocimiento* de la suya por las otras libertades, descubrirá que esa filosofía le habla de sí mismo, en la medida en que quiera desmontar el aparato mistificador de la clase burguesa y afirmarse como un hombre entre los otros. En ese momento, el humanismo revolucionario le parecerá no la filosofía de una clase oprimida, sino la verdad misma, humillada, enmascarada, oprimida por hombres que tienen interés en escapar de ella, y se hará manifiesto para todas las buenas voluntades que la verdad misma es revolucionaria. No la verdad abstracta del idealismo, sino la verdad concreta, querida, creada, mantenida, conquistada a través de las luchas sociales por los hombres que trabajan en la liberación del hombre.

Tal vez se me objete que este análisis de las exigencias revolucionarias es abstracto, porque en fin de cuentas los únicos revolucionarios existentes son los marxistas, que adhieren al materialismo. Es verdad que el Partido Comunista es el único partido revolucionario; y es verdad que el materialismo histórico es la doctrina del partido. Pero yo no he tratado de describir lo que *creen* los marxistas, sino de deducir las implicaciones de lo que *hacen*. Y, precisamente, la frecuentación de los comunistas me ha enseñado que nada es más variable, abstracto y subjetivo que lo que se llama su marxismo. ¿Qué más distinto que el cientismo ingenuo y limitado de Garaudy y la filosofía de Pierre Hervé? Se dirá que esta diferencia refleja la diferencia de sus inteligencias, y es verdad. Pero, sobre todo, señala el grado de conciencia que cada uno de ellos ha cobrado de su actitud profunda, y el grado de creencia de cada uno de ellos en el mito materialista. No es casual que se observe hoy una crisis del espíritu marxista. Es porque los comunistas están acorralados entre el envejecimiento del mito materialista y el temor de introducir la división o por lo menos la vacilación en sus filas, adoptando una ideología nueva. Los mejores callan; el silencio se llena con la charla de los imbéciles. "Después de todo, ¿qué importa la ideología?", piensan los jefes, sin duda. "Nuestro viejo materialismo ha probado su eficacia y nos conducirá seguramente a la victo-

ria. Nuestra lucha no es de ideas; es una lucha política y social, de hombres con hombres".

Quizás tengan razón para el presente, para el futuro inmediato. ¿Pero qué hombres formarán? No se forman impunemente generaciones enseñándoles errores que tienen éxito. ¿Qué sucederá un día si el materialismo asfixia al proyecto revolucionario?

