

**Carios Astroda**  
**El Marxismo**  
**y las**  
**Escatologías**



## DEL AUTOR

EL JUEGO EXISTENCIAL (1933)

IDEALISMO FENOMENOLÓGICO Y METAFÍSICA  
EXISTENCIAL (1936)

LA ÉTICA FORMAL Y LOS VALORES (1938)

EL JUEGO METAFÍSICO (1942)

TEMPORALIDAD (1943)

NIETZSCHE, PROFETA DE UNA EDAD TRÁ-  
GICA (1945)

EL MITO GAUCHO (1948)

LA REVOLUCIÓN EXISTENCIALISTA (1952)

HEGEL Y LA DIALECTICA (1956)

CARLOS, ASTRADA

El Marxismo  
y las  
Escatologías

EDICIONES PROCYON  
Buenos Aires

Copyright by EDICIONES PROCYON, 1957.  
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723.  
Impreso en la Argentina. - Printed in Argentine.  
LIBRO DE EDICION ARGENTINA.

## PRÓLOGO

Originariamente el concepto de escatología (del griego *Eskaton*, los últimos males, y *Logos*, doctrina) procede de la dogmática cristiana y su idea mienta el fin del mundo, es decir la expectativa religiosa acerca del fin del mundo, del acabamiento de la humanidad y de todas las cosas. Se trata, pues, para esta dogmática del destino de las almas después de la muerte.

Kant observa que la idea de un fin de todas las cosas no toma su origen del sutilizur sobre el curso físico de éstas en el mundo, sino sobre el curso o destino moral de las mismas<sup>1</sup>. Con esto se opera la transposición de la escatología desde el dominio de la dogmática religiosa al terreno moral. Y es en este sentido, atinente al destino moral de la humanidad y al curso de las cosas humanas, que se habla de escatología moral. Cuando, en cambio, nuestra refle-

<sup>1</sup> *Werke*, Bd. VI, *Das Ende aller Dinge*, pág. 412, ed. E. Cassirer, Berlin, 1923.

ción se aplica al curso del mundo físico, tenemos una escatología cosmológica. De modo que así como, en aquella acepción, se acepta una escatología moral, igualmente cabe hablar de una escatología social, que es la que se refiere a las consecuencias que las ideas escatológicas religiosas y morales han tenido y pueden tener en el comportamiento de los hombres con relación al acaecer histórico. Con las transferencias apuntadas, el concepto de "escatología" queda secularizado.

En la escatología de la dogmática cristiana, el acabamiento de la humanidad y de las cosas de este mundo, es decir, el día final, es al mismo tiempo el día del juicio final. Por la constitución corrupta del linaje humano, es un fin con horrores. Esta es la única medida que corresponde a la sentencia impartida por una sabiduría suprema. En el Apocalipsis de San Juan se dice: "Y el ángel... , levantó su mano al cielo, y juró por el que vive para siempre jamás... , que el tiempo no será más" (Cap. X, 5, 6). Aquí está el antecedente de la historia profética, tan cultivada otrora y tan desacreditada en Occidente. El último día, el del juicio final, pertenece todavía al decurso temporal, pero después de él éste cesa para hacer lugar a una eternidad de bienaventuranza o de tormentos. La escatología de la religión cristiana, que sólo ha tenido efectos sobre la humanidad occidental, no es de salvación universal. En cambio, las escatologías de las religiones orientales son todas de salvación universal.

Nos atenemos, en el presente trabajo, sólo a las escatologías religiosa (cristiana), mítica (la de la cultura primitiva y la de las culturas arcaicas americanas), filosófica (la de las principales concepciones filosóficas de la historia, de carácter escatológico) e histórico-teológica (la de Toynbee), contrastándolas con el marxismo, piedra de toque crítica

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

para todas ellas, el que, contrariamente a lo afirmado por diversos filósofos y expositores occidentales del mismo, no es una escatología. A él consagramos el último capítulo: "El Materialismo Histórico". Prescindimos de la escatología de las religiones orientales por motivos obvios, las que, sin embargo, también podrían ser contrastadas críticamente con él y a la luz de sus principios.

Tan no posee carácter escatológico el marxismo, como se mostrará en el último capítulo de este libro, que su concepción del proceso social se basa precisamente en el reconocimiento de la existencia de leyes objetivas en el acontecer histórico, las que no excluyen de éste la iniciativa humana, pero sí tanto el causalismo mecanicista como los fines providenciales. De atribuir un sentido escatológico al marxismo procede el error, que Berdiaeff fué el primero en cometer y difundir en Occidente, de considerar al marxismo como una escatología más y al comunismo como una religión. De esta idea errónea se apoderaron, inflándola y buscándole artificiosamente analogías con el sistema dogmático y abstracto de las religiones, algunos escritores y teorizadores occidentales al servicio del capitalismo imperialista. Tal es el caso de los Thierry Maulnier, Bunrhan, Monnerot, Raymond Aron, Koestler y otros colectores de residuos y desperdicios, provenientes de doctrinas clausistas ya perimidas; residuos que ellos no han sabido o querido pasar por el tamiz filosófico de la crítica objetiva.

Como tendremos oportunidad de ponerlo de manifiesto, el marxismo entraña la visión más honda y certera de los problemas cruciales que la infraestructura económica plantea a todas las sociedades.

CARLOS ASTRADA

## INTRODUCCIÓN

La diversidad de las concepciones de la historia no se reduce a las que han surgido en el dominio acotado por el *Logos*. El pensamiento mítico las inicia, ciertamente.

El mito es el amanecer de la reflexión filosófica acerca del mundo. Él es también el primer testimonio de la impotencia de la existencia humana frente a las fuerzas de la naturaleza, a las cosas en su totalidad. El hombre, para resguardarse de la intemperie cósmica, busca un refugio en la magia, los rituales; en síntesis, en el mito. Aristóteles, en el Libro primero de la *Metafísica*, habla del mito como de lo maravilloso, y del filósofo como del amigo de lo maravilloso. Esto nos dice que la filosofía no puede desentenderse de una forma de cultura y de reflexión acuñada por el mito. El mito es el amanecer tempestuoso de la filosofía —filosofía reacia a las formas sedimentadas por el *Logos*, pero filosofía que se ampara en éste para su explicitación y que, por ello, llamamos *mitología*. En aquel aparece por



primera vez una concepción del conjunto de las cosas, del ser en total. El mito es una forma necesaria en la concepción que se forja del mundo y de su propia vida el hombre primitivo, es decir el hombre de las culturas arcaicas.

La experiencia mítica, como lo hace notar Cassirer, no se mueve en un mundo puramente imaginado o inventado por la fantasía<sup>1</sup>, sino que el mito y lo que se expresa en los llamados *mitologemas* traducen para ella "un modo peculiar de realidad", del mismo modo que aquello que está dentro de la causalidad científica es la realidad del hombre de Occidente. De ahí que el mito, aunque haya sido creado con elementos reales por la imaginación popular, posea su verdad esencial en tanto que mito y no como parte integrante de un proceso absoluto y trascendentalista. En este sentido, el mito no es una mera etapa de un proceso teogónico, como lo pretende Schelling, ni tampoco, como concede Cassirer, "la odisea de la pura conciencia de Dios"<sup>2</sup>. Como ya lo vió Adolfo Bastián, el fundador de la etnología, el mito, como forma y función estructural profunda de la fantasía, es el resultado de las ideaciones de los pueblos, ha emergido del fondo colectivo; es decir, es la "cosmovisión" propia de los pueblos primitivos, que se ha ido fijando en sus perfiles característicos hasta alcanzar expresión en los mitologemas.

Tenemos una antiquísima concepción que afirma que en el comienzo existió una "edad de oro", un estado paradisíaco de perfección. Con relación a este estado inicial, todo ulterior desarrollo sería una

<sup>1</sup> *Philosophie der Symbolischen Formen*, II. Einleitung, pág. 7, Berlin, 1925.

<sup>2</sup> Op. cit., pág. 13.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

continua decadencia; todo el proceso histórico mismo no representaría nada más que una gran caída desde aquel Edén situado en el principio de los tiempos y que se consideró invulnerable a la caducidad y al mal que entrañaría el devenir. Es de hacer notar que esta concepción no sólo se ofrece en la cultura mítica, sino también en la cultura informada por el *Logos*. Nos proporciona un ejemplo de ello la afirmación de Platón, en *La República*, de la ciudad ideal, a la que le asigna un paradigma astral.

La cuestión primera es saber cómo el hombre ha considerado el acontecer histórico, qué noción se ha forjado de su decurso. Es un hecho que en el hombre no ha existido siempre, como algo innato, la capacidad para considerar los acontecimientos históricos como una serie en sí conexas de líneas de desarrollo, de procesos y desenvolvimientos, sino que tal aptitud es el resultado de una formación tardía y más elevada del espíritu, de un mayor desarrollo de la inteligencia, movilizadas por relaciones materiales específicas y por una determinada organización de los medios de producción, por rudimentaria e incipiente que ésta fuese. Tal formación presupone ya concepciones nada primitivas y una capacidad en cierta medida ejercitada. Para que esto haya sido posible, tiene, en primer lugar, que haberse conquistado la idea de que los acontecimientos humanos poseen una interna correspondencia y continuidad; es decir, tiene que haberse llegado a la idea de la unidad de la especie humana o por lo menos considerar a esa unidad como alcanzable.

A la Antigüedad (sobre todo a la greco-romana) no le fué extraño el concepto del linaje humano como un todo, pero este concepto no pudo llegar a ser operante por carecer de vigor y de la fuerza cohesiva que otorgan la idea y el sentimiento de solidaridad, como también los que provienen de una

## C A R L Ó S      A S T R A D Á

comunidad efectiva de intereses humanos. Con el cristianismo comienza a abrirse camino otra concepción, que apuntaba más allá de las vallas de las diferencias nacionales y de los grupos étnicos. Pero la unidad del linaje humano, para el cristianismo, coincidía con el común destino del pecado original (del cual se hizo un inmenso tiraje, inagotable, siempre en primera edición..., original), de la salvación y del juicio final. Esta idea unitaria acerca de la especie humana era, pues, unilateral y exclusivamente religiosa, y el cánón de una historia supramundana, que ella aplicaba, era tan exclusivo que la historia terrena quedaba desvalorada y desaparecía como una pura nihilidad. De paso, cabe hacer notar que mientras en la democracia de la *Polis* griega el individuo, el ciudadano (a diferencia del esclavo y del bárbaro), era libre y no estaba en contradicción con la actividad social, asentada en la esclavitud, en cambio, bajo el imperio del cristianismo, el sujeto particular, como consecuencia de la pérdida de su libertad por la obediencia a sus mandamientos, estaba entregado a la opresión y al despotismo. No olvidemos, por otra parte, que el cristianismo sanciona la esclavitud antigua y la legítima desde el punto de vista religioso. Así tenemos que el hombre, que para él no es nada más que un siervo de Dios, podía continuar siendo esclavo en la tierra.

Podemos decir que el primer embrión de sistema filosófico de la historia, basado en una concepción católica del mundo, es el que formula San Agustín en su *Civitas Dei*. Con la caída del Diablo (el ángel malo) del reino de Dios queda, como señala E. Bernhein, metafísicamente fundada, o sea desde el punto de vista trascendente y ultramundano de la religión (de la dogmática cristiana) la ciudad te-

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

rrena como ciudad del Diablo, la que inicia su expansión sobre la tierra con el pecado original. Caín es el primer ciudadano de la ciudad del Diablo, representando, en cambio, los elegidos de Dios, los confesionalmente "buenos", la *Civitas Dei*. —Dilthey, precisamente, señala el cuño e inspiración cristianos de la filosofía de la historia, a la que, por otra parte, niega toda validez y cuyos métodos critica y desecha como falsos. Nos dice que el origen de la misma reside "en la idea cristiana de un nexo interno de la educación progresiva en la historia de la humanidad" y Dilthey agrega que "la idea de un plan unitario de la historia humana, de una idea educadora divina en ella ha sido creada por la teología"<sup>3</sup>—. La expansión victoriosa de la Iglesia sobre la tierra y su triunfo sobre la ciudad del Diablo constituiría, según esta concepción, el contenido esencial de la historia, el fin o meta de los tiempos. Como nos dice E. Bernheim: "esta concepción ha quedado como el prototipo de toda concepción medieval de la historia y de todo sistema específicamente católico, es decir, el prototipo de todo sistema teocrático dualista en general"<sup>4</sup>.

Como es sabido, la expresión "filosofía de la historia" (que no aparece en San Agustín, aunque su *Civitas Dei* la implica) fué empleada por primera vez por Voltaire, en un ensayo, así intitulado, que publicó en 1765, y que en 1769, con el título modificado de "Introducción" antepuso a su *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Lo que Voltaire entendía por filosofía de la historia se deduce de su afirmación de que el lector quiere leer la historia

<sup>3</sup> *Gesammelte Schriften*, I. Bd., págs. 90 y 98, B. G. Teubner, Berlín, 1922.

<sup>4</sup> *Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, pág. 688, Berlín, 1908.

como filósofo y que el autor, por tanto, quiere escribirla también como filósofo. En consecuencia, para este fin, no basta una simple narración cronológica; hay que buscar el nexo de los acontecimientos, tratando de obtener unidad; hay que averiguar el sentido de los mismos, tratando de ver si obedecen o no a alguna oculta télesis. Empero, las consideraciones de Voltaire sobre la historia y las características de los pueblos antiguos, juntamente con sus explicaciones generales sobre los comienzos de la cultura y la esencia del hombre, carecen de orden sistemático.

Lo que queda de todos los intentos, imprecisos los más, con miras a una filosofía de la historia, es la concepción teleológica de la misma, de carácter confesional. Su origen está, como ya vimos, en San Agustín. Este ha acuñado, pues, en forma clásica para el pensamiento de los pueblos cristianos y para las necesidades político-sociales de la Iglesia, la idea del predominio y expansión del reino de Dios sobre la tierra y la defensa de sus intereses materialmente terrenales. Así forjó la idea trascendentalista y teleológica de la historia, la que parcialmente secularizada, llegó a ser el paradigma para todas las teorías de la historia construídas por el idealismo alemán.

De modo que la filosofía de la historia, incipiente en su modelo clásico, no es nada más que un avatar de la teología, una concepción escatológica de carácter dogmático y religioso, y, en la formulación que le da el idealismo alemán, no otra cosa que una teodicea secularizada, como el mismo Hegel expresamente lo reconoce. Después de tantas elucubraciones acerca de una disciplina que se ha mostrado baldía en sus resultados y falsa en sus métodos, surge como una evidencia la imposibilidad de asignar al devenir histórico un fin trascendente a su proceso mismo. Dentro

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

del marco de una inexistente filosofía de la historia, ya sea de cuño escatológico cristiano o no cristiano, ya sea de inspiración filosófica, idealista o trascendentalista, el problema de la historia no tiene solución teórica o abstracta; esa solución tan empeñosa y vanamente buscada, ayer, por la filosofía y la ideología burguesas, y hoy artificiosamente construída en el vacío con retazos de toda procedencia, proféticos, religiosos, míticos, por la declinante filosofía del imperialismo.

Ninguna escatología, ninguna concepción idealista o trascendentalista de la historia ha podido superar el abismo que se abre entre las teorizaciones acerca de la misma, las que asignan a la historia un supuesto fin en forma de Providencia o Espíritu o Idea absoluta, que le sería propio y determinante de su decurso, y la práctica de la historia, tal como resulta de las antinomias immanentes a su proceso y de la participación que en ella tienen los hombres con sus pasiones, ideas y voliciones. La *praxis* transformadora del mundo histórico, orientada en las facticidades irreductibles a ideas y a estructuras puramente conceptuales, es decir, en las relaciones materiales de producción y su dinámica, que constituyen la urdimbre de ese mundo fluente, siempre deja atrás toda especulación abstracta e inoperante.

El materialismo histórico, atento a la verdad concreta, lograda a través de la práctica, y a los principios doctrinarios derivados del análisis de situaciones históricas, también concretas, es la piedra de toque de todas las construcciones meramente teóricas y abstractas, que desconocen esa compleja urdimbre y su movimiento y transformaciones, de los que sólo dan cuenta, y los explican, las leyes dialécticas del acontecer temporal. Precisamente, exigencia central del pensar real dialéctico es atenerse sólo a la verdad y al conocimiento concreto, resultantes de la activi-

dad práctica, la que es el criterio de su verificación. Uno de los aportes básicos de la filosofía contemporánea es el reconocimiento y fundamentación de la primacía de la práctica sobre el comportamiento teórico; pero esta filosofía no ha sabido extraer las consecuencias, que se imponían, de tal comprobación para el dominio del objeto histórico y su peculiaridad procesal.

Como lo enunció Marx, con genial anticipación, en la segunda de sus *Tesis sobre Feuerbach*, "la cuestión de si el pensar humano adviene a una verdad objetiva no es una cuestión teórica, sino práctica. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir la efectividad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento". Y Lenin, enfocando dialécticamente el problema de la verdad y del conocimiento, nos dice, en sus valiosas notas y acotaciones a la *Lógica grande de Hegel*, que "el hombre prueba por la práctica la exactitud objetiva de sus ideas, conceptos, conocimientos, de su ciencia", agregando: "el proceso del conocimiento (pasajero, finito, limitado) y de la acción transforma los conceptos abstractos en objetividad acabada"... "El conjunto de todos los aspectos del fenómeno, de lo real y sus relaciones (recíprocas) —he ahí de lo que se compone la verdad"<sup>5</sup>.

La nueva situación histórica universal, en trance de configurarse en sus lineamientos fundamentales, peticiona un nuevo y amplio enfoque filosófico que permita conceptualizar y reflejar por el pensamiento, en toda su creciente complejidad, la verdad práctica que comporta la inmensa experiencia social que se está desarrollando ante nuestros ojos en gran parte

<sup>5</sup> *Cahiers Philosophiques*, págs. 158 y 162, trad. franc. Editions Sociales, París, 1955.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGIAS

del planeta. Los criterios teóricos, aun los que apuntan a un fin del hombre a alcanzar por la acción, han sido rebasados por el volumen y los resultados de la actividad práctica transformadora, que está plasmando un mundo nuevo.

En la actual etapa de la marcha de la humanidad, se impone a la filosofía, si ésta no se reduce a ser *ancilla* del imperialismo, la tarea de ir de la práctica revolucionaria a la teoría para sedimentar en nuevas ideas sus resultados, y volver dialécticamente de la teoría a la práctica, la que, incrementándose, descubre nuevas zonas de la realidad social para la verificación de las anticipaciones del pensamiento.

Con la liberación de la energía nuclear, acontecimiento paralelo al extraordinario poder que ha adquirido la práctica orientada hacia un fin del hombre —poder transformador de las condiciones sociales y económicas de vida de los pueblos—, se inicia, podemos decir, la verdadera edad histórica de la humanidad. Por primera vez va a depender del albedrío humano anteponer signo positivo —como también negativo— a su más entrañado hacer, el que concierne a su porvenir planetario, conjugando al servicio de la paz y del bienestar de los hombres dos inmensos poderes: el transformador del mundo físico y el transformador del mundo histórico. Por primera vez va a estar en manos de la humanidad la decisión, positiva o negativa, acerca de su propio destino, sin la interferencia de las fuerzas ciegas de la naturaleza, domeñadas y encadenadas por su ciencia, ni del arbitrio inhumano de grupos minoritarios que todavía pretenden imponer sobre los pueblos su hegemonía económica y política para perpetuar la explotación del hombre por el hombre. Ante las perspectivas que hoy se abren para todos los pueblos —perspectivas que parecieran ser la posible plasmación del ensueño



C A R L O S      A S T R A D A

de un Demiurgo, que evidenciaría la inanidad del concepto del "Dios creador" y del de los Dioses de todas las religiones— toda la historia anterior puede pasar a ser, un día no lejano, pre-historia, el recuerdo borroso de una pesadilla.

## CAPÍTULO PRIMERO

### LA ESCATOLOGÍA MÍTICA

#### (LA TEORÍA DEL RETORNO ETERNO)

La teoría del retorno de todas las cosas es antiquísima y se remonta a los sumeros y babilonios. En ella se sostiene que el total acontecer cósmico transcurre en grandes periodos cíclicos, de modo que lo que ahora es, ha sido innúmeras veces en la infinitud del tiempo y que también de nuevo volverá a ser de modo enteramente igual. Tal concepción pertenecía, entre los griegos, a la vieja creencia en los misterios y desde los pitagóricos fué un bien común entre los filósofos. En su forma mística, la teoría del retorno se presenta en las religiones asiáticas antiguas; en su forma metafísica, en las primitivas concepciones cosmológicas griegas, y particularmente en Heráclito, Empédocles y los estoicos; en su forma poética, en Virgilio, entre los clásicos latinos; y, entre los modernos, en Nietzsche y en Dostoiewski. Tam-

bién se presenta, en forma científica, entre los teorizadores y filósofos de la física, en Abel Rey y Le Bon.

Para ejemplificar, en Empédocles aparece la idea del retorno, pero no como devenir, sino como un surgir y desaparecer, transmutándose las cosas en un círculo inmóvil. En el originarse de las cosas, el Uno surge de muchos y los muchos tornan a hacerse Uno, y así incesantemente en un círculo exento de movimiento. Las cosas, sujetas a esta perpetua mutación circular, no conocen permanencia alguna; se mudan unas en otras, pero ninguna, afirma Empédocles, reposará en lo eterno. El fragmento empedócleo pertinente dice: "Quiero anunciar algo doble: Ya nace, a saber, un único ser de muchos juntos, ya se separan de Uno muchos para ser... mientras, durante el movimiento circular, ellos (los Elementos) quedan siendo Dioses inmovidos"<sup>1</sup>. Por esta idea del movimiento circular en torno a lo permanente o inmóvil, Empédocles está dentro de la concepción eleática del ser, pues hay dos concepciones acerca del devenir, una de tipo parmenídeo, que lo niega, y otra de tipo heraclíteo, que lo afirma.

En el *Ecclesiastés* asimismo está manifiesta la idea del retorno, la que fué interpretada por exégetas y teólogos en sentido totalmente contrario a su enunciado. En él se dice: "¿Qué es lo que fué? Lo mismo que será. ¿Qué es lo que ha sido hecho? Lo mismo que se hará; y nada hay nuevo bajo el sol. ¿Hay algo de que se pueda decir: He aquí esto es nuevo? Ya fué en los siglos que nos han precedido. Aquello que fué, ya es: y lo que ha de ser, fué ya ..." (1:9 y 10; 3:15). El *Ecclesiastés* excluye en absoluto la no-

<sup>1</sup> Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I. Bd., págs. 229 y 230, Berlín, 1922.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

vedad en el acaecer, no, así la dogmática cristiana, para la que siempre hay algo nuevo: ya sea el alma, que emerge de la nada por un acto de creación, ya la condenación de los pecadores, ya la salvación de los justos, a los que les está deparada la beatitud eterna. Además existe, para aquella, un estado final, al cual el alma, como ente creado, tiende.

Virgilio enuncia también la idea del retorno, en el Canto VI de la *Eneida*. Este antecedente es, además, interesante porque no sólo afirma la concepción cíclica de la vida y del mundo como retorno, sino que también la vincula con la idea de la pre-existencia. En dicho Canto, Eneas, ansioso de encontrarse con su padre, se aventura en las regiones del Averno, guiado por la Sibila, hasta llegar a donde moran aquellos seres que después de la vida han sido premiados por sus actos heroicos o su comportamiento cotidiano. Una vez en la laguna Estigia, después de pasar por los "campos llorosos" (aquí se confina a los seres que han sufrido, en la vida, cruel amor), Eneas llega a la región donde moran los bienaventurados, y allí encuentra a su padre Anquises. Asombrado Eneas de ver innúmeras almas que vagan alrededor del Leteo, pregunta a su padre la causa de ello, a lo que éste responde que "esas almas están destinadas por el hado a animar otros cuerpos, están bebiendo en las tranquilas aguas del Leteo el completo olvido del pasado". Ante esta respuesta, Eneas pregunta: "¡Oh padre! ¿es creíble que algunas almas se remonten de aquí a la tierra y vuelvan por segunda vez a encerrarse en cuerpos materiales? ¿Cómo tienen esos desgraciados tan vehemente anhelo de rever la luz del día?" "Voy a decirte, hijo mío, para que cese tu asombro", repuso Aquises. ... "Todos los manes padecemos algún castigo, después de lo cual se nos envía a los espaciosos Elíseos Campos, mansión feliz, que alcanzan pocos, y a la que no se llega hasta que

un larguísimo período, cumplido el orden de los tiempos, ha borrado las manchas inherentes al alma y dejádola reducida sólo a su etérea esencia y al puro fuego de su primitivo origen. Cumplido ese período de mil años, un dios las convoca a todas en gran muchedumbre, junto al río Leteo, a fin de que tornen a la tierra, olvidadas de lo pasado, y renazca en ellas el deseo de volver nuevamente a habitar en humanos cuerpos”<sup>2</sup>. La concepción cíclica del eterno retorno, tal como se presenta en Virgilio, está evidentemente vinculada a ideas platónicas. Pero hay otro antecedente de aquella, que pertenece al neo-platonismo. Proclo, en el prólogo a sus *Escolios a Euclides*, escribe: “Porque, como ha dicho el suprahumano Aristóteles, los mismos pensamientos se han presentado varias veces a los hombres siguiendo el curso de ciertos períodos o ciclos determinados del universo. Ellos aparecen y desaparecen alternativamente siguiendo los retornos de la revolución de los astros”.

## 1. MITO Y DEVENIR

¿Qué carácter asume el tiempo y el devenir en las culturas primitivas, y cómo se inscribe en ellos el retorno, la repetición cíclica?

El mito, o sea la estructura rítmica de la cultura arcaica —apunta Ernesto Cassirer— no inicia su despliegue sólo con una concepción del mundo, en la que éste adquiere forma en determinadas imágenes y configuraciones, sino en el momento en que a éstas son atribuidos un surgir, un devenir, una vida en el tiempo. Únicamente cuando el mundo de lo mítico,

<sup>2</sup> *La Eneida*, trad. cast. de E. Ochoa, págs. 156-157, Barcelona, 1927.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

con su conciencia *sui generis*, cae, en cierta medida, en una fluencia y se muestra no como un mundo del mero *ser*, sino del *acontecer*, se puede distinguir en él determinadas estructuras particulares de cuño independiente e individual. La particularidad del devenir proporciona la base para acotar y determinar tales estructuras. En este estadio se ha desarrollado ya en su generalidad la separación, el contraste, de un mundo de lo *sagrado* y de un mundo de lo *profano*. En esta escisión radica toda conciencia mítico-religiosa y también el punto de partida, la posibilidad de una ontología arcaica. Pero, dentro de este aspecto general, se llega recién a una efectiva separación, a una peculiar articulación de este mundo del mito, sólo merced a que con la formación del *tiempo*, con su transcurso, se abre la dimensión de profundidad del mundo mítico o arcaico. Como lo destaca Cassirer, el carácter auténtico del ser mítico revélase allí donde este aparece como ser del origen<sup>3</sup>.

La sacralidad del ser mítico se vuelve a la sacralidad del origen. Por el hecho de que todo contenido determinado de la existencia mítica es transferido al pasado más profundo y remoto, tal contenido aparece no sólo como sagrado, sino incluso como justificado. La forma originaria de justificación es el tiempo. Tiene lugar aquí una sacralización por el tiempo, la que no sólo alcanza a la existencia específicamente humana, a los usos y costumbres y a las normas sociales en tanto que ellos son reconducidos al tiempo originario y proto-tiempo, sino que incluso la naturaleza de las cosas es realmente comprensible bajo esta perspectiva sacralizante por el pensamiento mítico.

<sup>3</sup> *Philosophie der Symbolischen Formen*, II Teil, *Das mythischen Denken*, pág. 133, Berlín, 1925.

El pensar mítico sólo halla tranquilidad y reposo cuando transmuta el simple presente, dentro de cuyo marco adquieren carácter todas las cosas, usos y costumbres, en la forma del simple pasado. El pasado mismo, en el pensar mítico, anota Cassirer, no tiene ningún "porqué", él es el porqué de las cosas<sup>4</sup>. El mito estriba en el pasado como en algo estable e incuestionable, practicando un corte radical entre el ser y lo que ha devenido y deviene en la sucesión temporal. De este modo, para el pensamiento mítico y para su correlativa concepción arcaica del mundo, el tiempo no adopta una forma relacional que conecta el pasado al presente y al futuro como elementos que se desplazan e implican recíprocamente, sino que "una firme barrera separa al presente empírico del origen mítico, otorgando a ambos respectivamente un peculiar carácter impermutable"<sup>5</sup>. De ahí que en atención a este carácter de límite, de barrera, que asume el tiempo, se haya considerado, sin verdadero fundamento, a la conciencia mítica como una conciencia intemporal.

La separación del tiempo en fases singulares corre paralela con la separación del espacio en direcciones y lugares particulares. En el tiempo como un todo, y en cada uno de sus periodos en particular, recae un acento de *sacralidad*. Para el mito no hay tiempo, duración regular. Tampoco hay —dentro de una estructura temporal— una sucesión regular en sí, sino que hay siempre determinadas configuraciones de contenido, las que manifiestan, por su parte, "figuras temporales", un llegar y un alejarse, una existencia rítmica y un devenir<sup>6</sup>. La conciencia mítica, observa Cassirer, "en vez de vivir en un momento singular del

<sup>4</sup> Op. cit., II, pág. 134.

<sup>5</sup> Op. cit., II, pág. 135.

<sup>6</sup> Op. cit., II, pág. 137.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

presente o en una mera sucesión de fases singulares del acaecer, se torna cada vez más a la contemplación de un eterno curso circular",<sup>7</sup> el que, más que pensado, es sentido directamente, aflorando con tal sentimiento, en la conciencia mítica, la certeza de un orden cósmico universal. Lo que existe para ella no son cosas singulares o una existencia física particular, sino una justa proporción que por doquier retorna, la que es sentida en el conjunto del acontecer cósmico.

En sentido estricto, la conciencia mítica ignora un tiempo historiográfico, parcelado en una cronología fija, que distingue en él momentos objetivos determinados. En la forma de existencia mítica domina simplemente un tiempo pre-histórico, como ya lo hizo notar Schelling. Pero esta noción está lejos de ser simple y unívoca, sino que, por el contrario, exhibe algunos caracteres que intrínsecamente la relacionan con la historicidad, tal como ésta es comprendida y vivida por la conciencia filosófica de los pueblos del ámbito cultural historiográfico. A partir de las investigaciones de Schelling sobre la "Filosofía de la Mitología", y con prescindencia de la concepción que acerca de ésta desarrolla, se abre camino un concepto más estricto del tiempo y de lo que historiográficamente se llama pasado y lo pre-histórico. No se concibe más un tiempo ilimitado, en el cual el pasado se pierde, se esfuma, sino que se afirma la existencia de períodos distintos (épocas), efectiva e interiormente separados unos de otros. En éstos, para nosotros, la historia (el acaecer) se destaca, sedimenta y articula. El período histórico no es continuación de uno pre-histórico, sino que, por el contrario, este último, como un período enteramente diferente, separa y acota

<sup>7</sup> Op. cit., II, pág. 141.



al primero. Según Schelling, el periodo pre-histórico es del todo distinto, no porque él no sea, en sentido amplio, también histórico en virtud de lo acontecido en su fase peculiar, sino por estar bajo una ley totalmente diferente. Merced a esta circunstancia el periodo pre-histórico sería sólo relativamente pre-histórico. Este último periodo, o mejor dicho tercer periodo no puede ser de ningún modo histórico, y por lo tanto ha de ser un tiempo (un periodo) *absolutamente pre-histórico*, el periodo de la perfecta inmovilidad histórica. En consecuencia, en el tiempo absolutamente pre-histórico, el *todo* es al final como él era al comienzo, y por lo tanto en este tiempo mismo no hay sucesión alguna de periodos; únicamente hay un solo periodo en absoluto idéntico, es decir, en el fondo, un periodo intemporal.

Estamos, así, sin duda, ante un *pasado*, pero que no es tal en sí mismo, puesto que sólo en relación con los sucesivos periodos puede serlo. No lo es en sí mismo porque, no habiendo en él ningún antes ni ningún después, “es una especie de eternidad”<sup>8</sup>. Como resultado de esta discriminación, Schelling nos dice que “no hay absolutamente un *tiempo* desordenado, inorgánico, ilimitado, en el que transcurre para nosotros la historia de nuestra estirpe”<sup>9</sup>. Cada miembro o eslabón de este todo es un periodo propio y autónomo, el que es limitado por otro esencialmente distinto de él, y así sucesivamente hasta el último, que no requiere ninguna limitación, porque en sí no es un periodo, esto es, una sucesión de periodos, sino una eternidad relativa. La articulación de tales miembros es, según Schelling, la siguiente: a) Lo absolutamente pre-histórico; b) lo relativamente pre-histó-

<sup>8</sup> Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie, Werke*, III, pág. 590, ed. Weiss.

<sup>9</sup> Op. cit., pág. 590.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGIAS

rico; c) el tiempo histórico, o sea el acaecer, con hechos y sucesos de que se tiene noticia<sup>10</sup>. Pero, con esto nos situamos en el ámbito historiográfico de las culturas. De ahí resulta, según Schelling, la siguiente articulación o división: a) Lo pre-histórico; b) lo pre-historiográfico; c) el tiempo historiográfico<sup>11</sup>.

Schelling, sin duda, no llega a plantearse el problema que entraña, desde el punto de vista de la historicidad de la existencia humana, es decir, del hombre como ser primariamente histórico, en términos de Marx, el problema que entraña el dar por supuesto una "eternidad relativa", un "periodo intemporal". Esta supuesta intemporalidad del todo mítico originario —o sea de un período intemporal exento de todo acaecer— sólo aparece como tal contemplada ya desde el horizonte de la historicidad, es decir, desde el ámbito de las culturas historiográficas. El tiempo mítico no es el tiempo del acaecer histórico que constituye la dimensión esencial del objeto que enfoca la historiografía. El todo mítico originario es intemporal sólo si lo pensamos desde la peculiar temporalidad, propia de la existencia histórica e historiográfica. Los etnólogos y antropólogos tampoco se plantean este problema. Aunque, al referirse a ese todo mítico originario, supuesto intemporal, nos hablan de un "tiempo primordial", queda sin aclarar filosóficamente el carácter de esta noción. Así, por ejemplo, Miguel de Ferdinandy, al encarar el *mitologema*, o sea, la narración mítica (o expresión de un contenido mítico) nos dice: "El 'mitologema' tiene por contenido algo, que sólo mitológicamente se revela. En el mitologema 'se aclara' el tiempo primordial. O sea el tiempo recorrido antes de que la humanidad poseyera memoria consciente. El mitologema es, por eso, un

<sup>10</sup> Op. cit., pág. 590.

<sup>11</sup> Op. cit., pág. 591.

'saber' inmediato, espontáneo acerca de las cosas, los eventos, los fenómenos de una situación pre-consciente, y, por consiguiente, pre-histórica del hombre" <sup>12</sup>. A continuación afirma: "Los mitos... tienen por tema todo aquello que, siendo humano, no cae en el ámbito de la historicidad del hombre... Nuestra afirmación pretende subrayar apenas lo siguiente: lo mítico, lo específicamente mítico, no es histórico. No obstante es el anuncio de algo atemporalmente pre-sub-supra o proto-histórico. Un 'mitologema' es simultáneamente muy viejo y siempre joven; los años no cuentan para ello; lo que en ello 'se narra' de sí mismo es, en el sentido humano del vocablo, eterno" <sup>13</sup>.

Lo único que se presenta como intemporal en la mentalidad mítica es la sacralidad del origen. Pero esto es quizá sólo aparente, pues se trata de un tiempo originario en el que tiene lugar la revelación de los héroes o arquetipos, y este tiempo que se temporaliza como sagrado es el momento inicial de un devenir, del comienzo de un periodo total que incluye en sí fases o edades, y que queda encadenado a la repetición.

Esto nos plantea el problema de cuál sea la vivencia de la temporalidad en la mentalidad arcaica. Lo que podemos llamar "histórico" en ella es un tiempo que se torna profano; y el origen, supuesto intemporal, es una dimensión temporal sacralizada por la irrupción del arquetipo y su sentido creador. Es de esperar que algún día la indagación aclare este aspecto de la existencia mítica; pero mientras tanto hay que cuidarse de explicarlo y extraer conclusiones taxativas

<sup>12</sup> *En torno al pensar místico*, "Anales de Arqueología y Etnología de la Universidad de Cuyo", tomo VII, página 179, Mendoza, 1947.

<sup>13</sup> *Ibidem*, págs. 179-180.

## EL MÁRXISMO Y LAS ESCATOLOGIAS

proyectando en su ámbito las categorías de las culturas historiográficas. Así, se llama *intemporal* a lo que escapa a las mismas, a lo que no se aviene con nuestra experiencia evaluativa del tiempo. El hombre de las culturas míticas vivía, quizá, el tiempo con otro ritmo y en una dimensión retrospectiva en virtud de una peculiar apetencia de lo arquetípico originario, de lo que podríamos llamar el ser de éste.

### 2. REPETICIÓN Y REALIDAD

Para la mentalidad mítica hay, en general, podemos decir, una idea del fin y del comienzo de un periodo temporal, y esta concepción está fundada en la observación de los ritmos biocósmicos, los que quedan incluidos en un sistema más vasto, el de las purificaciones periódicas y el de la regeneración periódica de la vida. Esta idea de la regeneración cíclica del tiempo nos aboca a la cuestión de la abolición de la "historia".

Otro problema es el de la realidad. ¿Cómo aparece la realidad para la mentalidad arcaica? Es evidente que ella se manifiesta como fuerza y duración. Lo efectivamente real, para la mentalidad mítica, es lo sagrado, desde que sólo lo sagrado es de una manera absoluta, y lo sagrado otorga duración a las cosas y tiene potencia creadora. Lo real obsede a la mentalidad primitiva, que aspira fuertemente a lo estable, al ser como fijeza originaria. Para el hombre arcaico, toda acción humana, de cualquier clase que fuere, toma su eficacia en la medida en que ella repite una acción que ya en el comienzo de los tiempos (o sea en el tiempo originario y sacro) ha sido realizada por un ancestro, un héroe o un Dios<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pág. 45, París, 1949.

Sólo merced a la repetición de un arquetipo, un acto o un objeto llega a ser real. Lo que no tiene un modelo ejemplar carece de sentido, o sea de realidad, para la concepción ontológica mítica. Vale decir que el hombre mítico tiende a devenir arquetípico o paradigmático. Sólo se reconoce a sí mismo con una existencia efectiva en la medida en que se despoja de su identidad individual, o sea sólo es verdaderamente 'sí mismo' cuando deja de serlo en cuanto individualidad y queda inmerso en la comunidad —identificado con sus usos y rituales—, para la cual únicamente tiene sentido y efectividad el modelo, el arquetipo. Es, pues, merced a la imitación de los arquetipos, de los paradigmas, que se opera la abolición del tiempo. Por la imitación arquetípica "el hombre es proyectado a la época mítica en que los arquetipos han sido revelados por primera vez",<sup>15</sup> es decir, han emergido, se han ido configurando por creación, del fondo colectivo. Ahora bien, la abolición del tiempo profano y la consiguiente proyección del hombre en el tiempo mítico no tienen lugar más que en intervalos esenciales, o sea, en los que el hombre es verdaderamente él mismo por su identificación con lo colectivo. Tal acontece en el momento del cumplimiento de los rituales o de actos importantes, como el de la generación, guerra, trabajo, ceremonias, caza, etc.

### 3. EL MITO Y SU FONDO COLECTIVO.

La cultura mítica era la cultura de las sociedades primitivas que, como la *gens* griega y romana, y también la americana, se encontraban en el estadio

<sup>15</sup> Op. cit., pág. 65.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

medio o superior de la barbarie, siguiendo la clasificación de L. Morgan. El régimen social de la *gens* de las culturas primitivas era el comunismo, llamado por esta razón comunismo primitivo. En este tipo de sociedad, como lo señala Engels, la producción era fundamentalmente en común e igualmente el consumo tenía lugar bajo un régimen de distribución directa de los productos en el seno de grandes o pequeñas colectividades comunistas. Las sociedades primitivas no estaban escindidas por antagonismos de clases.

Los mitos, y con éstos la concepción mítica del mundo, emergen del anónimo fondo colectivo de las gentes, tanto entre la *gens* griega y romana como entre la de las culturas americanas pre-colombinas. Certestamente afirma Marx que "aunque los griegos hacen derivar sus gentes de la mitología, no por ello dejan de ser esas gentes más antiguas que la mitología, creada por ellas mismas con sus dioses y semidioses"<sup>16</sup>. Marx ha visto muy bien el papel que han jugado los mitos en las etapas que van probablemente desde el estadio medio del salvajismo al estadio superior de la barbarie, en los que el arte, en sus diversas manifestaciones, comienza a nutrirse de los motivos propios de la concepción de la naturaleza, expresados en forma mítica. A las creaciones y figuraciones míticas corresponden, sin duda, un estado social y una técnica determinados. "La mitología, como se sabe —nos dice Marx— no solamente era el arsenal del arte griego, sino su tierra nutricia también. La concepción de la naturaleza y de las relaciones sociales, que se hallan en el fondo de la imaginación griega, y por consiguiente del arte griego,

<sup>16</sup> Glosa de Marx sobre la obra de Morgan, incluida por Engels en *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, pág. 96, Stuttgart, 1896. ..

¿es acaso compatible con las máquinas automáticas, los ferrocarriles, las locomotoras y el telégrafo eléctrico? ¿Qué representa Vulcano al lado de Roberts y Compañía, Júpiter del pararrayos y Hermes del crédito mobiliario? Toda mitología somete y domina y moldea las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y para la imaginación y desaparece, por lo tanto, cuanto llega a dominarlas realmente... El arte griego supone la mitología griega, es decir la naturaleza y la sociedad misma moldeadas ya de una manera inconscientemente artística por la fantasía popular. Esos son sus materiales. No una mitología cualquiera, no cualquier transformación inconscientemente artística de la naturaleza (comprendiendo esta última todo lo que es objeto, por consiguiente también la sociedad)"<sup>17</sup>. Para que surgiese el maravilloso arte griego era necesario el suelo nutricio de la mitología griega. Marx agrega: "El arte griego no puede surgir en ningún caso en una sociedad que excluye toda relación mitológica con la naturaleza, que exige al artista una imaginación que no se apoye en la mitología"<sup>18</sup>. La razón de esta precisa afirmación de Marx nos la iba a confirmar después explícitamente el gran historiador de la cultura griega, Jacobo Burckhardt, quien nos dice al respecto: "...El mito domina la vida griega como una potencia ingente, cerniéndose sobre aquella como un mundo inmediato y magnífico. Ilumina toda la contemporaneidad griega, hasta los últimos tiempos, como si se tratara de un pasado no muy lejano, cuando en el fondo no era sino la representación más alta de lo

<sup>17</sup> *Critica de la Economía Política* (el Preliminar), páginas 40-41, Buenos Aires, 1946.

<sup>18</sup> Op. cit., pág. 41.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

que la nación veía y hacía”<sup>19</sup>. Y a continuación escribe: “En el *Timeo* de Platón (párag. 22, b), el viejo sacerdote de Sais dice a Solón: ‘Vosotros, los helenos, sois eternos muchachos, no ha habido ningún viejo entre vosotros, todos sois jóvenes de alma, porque no poseéis ningún testimonio primitivo, ninguna doctrina antigua, ningún saber anciano’. Es completamente exacto que los griegos, en lugar de conocimientos y de ciencia aprendidos, en lo que sobresalían los egipcios, gozaron, como ningún otro pueblo, de la vida real de sus primeros tiempos”<sup>20</sup>. Antes ya, Marx había destacado magníficamente: “Los griegos eran niños normales. El encanto que encontramos en su arte no está en contradicción con el carácter primitivo de la sociedad en que se ha desarrollado este arte. Es más bien su producto...”<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> *Historia de la Cultura Griega*, tomo I, Sec. 1, págs. 42-43, trad. cast., Barcelona, 1947.

<sup>20</sup> Op. cit., págs. 43-44.

<sup>21</sup> *Crítica de la Economía Política* (el Preliminar), pág. 41, ed. cit.



## CAPÍTULO II

### LA ESCATOLOGÍA DE LAS CULTURAS MÍTICAS AMERICANAS

En la concepción mítica o arcaica de las culturas americanas pre-colombinas encontramos un sistema o doctrina de las Edades, del cual surge claramente el sentido de la repetición de ciclos al lado de renovaciones y renacimientos periódicos. En determinadas etapas del sistema cíclico se inicia una decadencia, un "fatal" decaimiento: los dioses pierden su poder mágico y perecen; costumbres y leyes degeneran y todo, hasta la naturaleza, experimenta una subversión. Cuando esto acontece, todo tiene que empezar de nuevo, dioses y costumbres. Hasta se opera una ruptura en la armonía de la naturaleza, y alguno de sus elementos, que contribuye al equilibrio cósmico, irrumpe destructor sobre los demás. Esto nos dice que, en las culturas míticas americanas, las metamorfosis y los retornos aparecen con un sentido muy acusado. En lo que se considera en ellas edad actual, es

decir la última en la sucesión de las mismas, aparece jugando un papel fundamental el *tiempo*. Este es articulado y organizado en una serie de periodos vitales, simbolizados por los soles que dieron sucesivamente vida a las edades de la Tierra<sup>1</sup>.

### 1. CONCEPCIÓN COSMOGÓNICA Y CICLOS.

Faltan documentos escritos para poder apreciar debidamente la concepción cosmológica y escatológica de las culturas pre-colombinas. Ellos, en su mayor parte, han sido destruidos y el resto se ha perdido. En consecuencia, es difícil determinar en ellas, con precisión, el carácter de las concepciones del tiempo y de los periodos cíclicos. Con todo, algo puede inferirse del *Chilam Balam* y del *Popol Vuh*, las dos fuentes más importantes de la literatura indígena americana.

Con la penetración de los españoles en el reino de los Aztecas, aparte del sangriento exterminio que contra éstos llevaron a cabo, ocurrió un verdadero drama, pues no se encontraron con salvajes en los que la religión sólo consistiese en rituales y usos fácilmente desmoronables, en un animismo primitivo de adoración bárbara de la naturaleza y de los espíritus, sino que se toparon con una religión cultural, la que, si bien en su conjunto tenía carácter politeísta, mostraba también tendencias monoteístas en sus dos divinidades principales: Huitzpochtli y Quetzolcouatl. Toda su cultura estaba íntimamente vinculada con una ciencia calendárica que todo lo reglaba (el Calendario de los aztecas es el más perfecto de todos los

<sup>1</sup> Véase J. Imbelloni, *El Génesis*, "Religiones de América", número 3, pág. 617, Buenos Aires, 1940.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

calendarios conocidos). Esto le imprimía un enérgico sello como sólo había acontecido, en el espacio geográfico hasta entonces acotado, con las religiones cósmicas o de salvación. El tremendo error de los españoles, imputable a su ignorancia y cruel fanatismo, fué el no haber reconocido, sino demasiado tarde, hecho de tanta trascendencia.

Cuando Cortés se entrevistó con Moctezuma y en el curso de su conversación con el jefe azteca le reprochó a éste los sangrientos sacrificios de su religión, y opuso a éstos "las puras y simples solemnidades de la misa católica", Moctezuma le respondió que él consideraba menos repugnante y reprochable sacrificar vidas humanas que consumir carne y sangre de Dios, refiriéndose a la antropofagia simbólica de la misa católica. Ante esta respuesta, no sabemos si la capacidad erística de Cortés estuvo a la altura de la misma.

Sylvanus G. Morley, refiriéndose a los manuscritos mayas que han llegado hasta nosotros, nos dice: "Sólo tres códices mayas precolombinos o manuscritos jeroglíficos han sobrevivido a través del fanatismo del antiguo sacerdocio español y los azares y vicisitudes del tiempo y los elementos... De los libros indígenas de los mayas que trataban de historia, cronología, astronomía, los diferentes aspectos de la religión, ritual, adivinación, profesía y medicina, un tesoro de literatura maya, que de haberse conservado habría aclarado muchos misterios, especialmente en el campo de la historia, sólo tres han quedado: el *Códice de Dresde*, el *Códice Tro-Cortesiano* y el *Códice Peresiano*, que se suelen citar con sus nombres latinos *Dresdensis*, *Tro-Cortesianus* y *Peresianus*"<sup>2</sup>. Consigna Morley la opinión del obispo español Landa, quien

<sup>2</sup> *La Civilización Maya*, pág. 327, México, 1947.

hablando de los códices mayas, escribe: "Usaban también esta gente de ciertos caracteres o letras, con los que escribían en sus libros sus cosas antiguas y sus ciencias; y con ellas, y figuras y algunas señales en las figuras, entendían sus cosas y las daban a entender y enseñaban. Hallámosles grande número de libros de estas sus letras; y porque no tenían cosa en que no hubiese superstición y falsedades del demonio, se los quemamos todos, lo cual a maravilla sentían y les daba pena"<sup>3</sup>.

Como vemos, por uno u otro motivo, se ha perdido casi toda la documentación escrita de esa civilización, que podría haber arrojado luz sobre el tema de su concepción cosmogónica cíclica y del sentido de sus mitos.

Todas las culturas precolombinas, así como las llamadas primitivas, tenían como subsuelo una concepción cosmogónica cíclica y otra implícita de carácter ontológico. Sin embargo, todo cuanto podemos decir sobre ello es sólo inferencia parcial sobre la base de lo que afirman etnólogos y antropólogos que, por lo demás, no explican ciertos motivos fundamentales de esas culturas, como, por ejemplo, el retorno cíclico en las mismas.

## 2. EL DEVENIR CÍCLICO Y LAS EDADES

En la concepción cosmogónica mítica, la de las culturas arcaicas americanas, aparece como nota fundamental el devenir; pero un devenir cíclico, en el cual, tras la plenitud de todo un ciclo o de toda una serie de situaciones, llega la quietud y el perecer, para tornar todo de nuevo a empezar. Tal sería también la su-

<sup>3</sup> Op. cit., pág. 328.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

cesión cíclica periódica de las Edades del mundo. Este rasgo fundamental de plenitud y acabamiento aparece en el siguiente fragmento de Poema maya, que Antonio Mediz Bolio nos ofrece en su traducción de uno de los libros del *Chilam Balam*, el de *Chumayel*:

*Tristísima estrella  
adorna los abismos de la noche  
enmudece de espanto en la casa de la tristeza,*

.....  
*Parovosa trompeta suena sordamente  
en el vestíbulo de la casa de los nobles.  
Los muertos no entienden, los vivos entenderán.  
Toda luna, todo año, todo día, todo viento  
camina y pasa también:  
así toda sangre llega al lugar de su quietud;  
como llega a su poder y a su trono.*

En el *hiatus* temporal, que se abre entre el ocaso de una edad y la aurora de la otra, se extiende un periodo crítico, en el que las fuerzas vitales quedan fuera de acción. Los astros están ausentes y la tierra no recibe luz y calor. Son periodos nocturnos, pero que no significan el caos primitivo; en ellos no cesa la actividad humana.

La mentalidad mítica americana —como la de todas las culturas míticas en general— está centrada en la idea de repetición y retorno. Conoce ciclos estructurales que se traducen por Edades. Es lo que podemos llamar la doctrina de las Edades, merced a la cual todo lo acontecido, todo los hechos del pasado se pueden abarcar en una historia única. Estos hechos están vinculados entre sí por una relación de interdependencia y subordinación; vale decir que existe entre ellos una coordinación genética, estando todos ordenados en una sucesión cronológica. En la cultura maya-quiché se distinguen cuatro Edades,

cada una de las cuales es un periodo concluso, que podemos llamar histórico. Las tres primeras Edades son, en este sentido, periodos concluidos o creaciones; la cuarta Edad, que está en una relación de dependencia de las anteriores, es un tiempo que aún transcurre, y viene a ser, como producto, el resultado total y último de todo el pasado, es decir, de las Edades ya fenecidas. Ahora bien, para la mentalidad arcaica, la última Edad representa lo real, lo existente en oposición a lo no existente, a lo ya perimido; es decir, las formas vigentes y existentes pertenecen al presente, configuran la realidad. El pasado no tiene más existencia. Entre el presente, o sea la realidad, y el pasado fenecido hay una separación radical. Entre ellos se interpone una catástrofe, un cataclismo que aniquila todo lo transcurrido y lo torna inexistente. Esto significa que, siendo para la mentalidad arcaica sólo histórico el presente, el pasado equivale a lo pre-histórico absoluto.

Desde que el pasado no cuenta para nada, porque él queda incorporado al presente, cada periodo o Edad comienza *ex novo*. Ofrece así la doctrina de las Edades un carácter aparentemente paradójal y contradictorio. Por una parte, esa doctrina implica una serie de mutaciones bruscas, los cataclismos que ponen fin a cada Edad; y por la otra, la incorporación del pasado en el presente. Esto último supone que los módulos pretéritos quedan anulados, desde que no existen para el presente; pero, al mismo tiempo, que ellos se han transformado. Es así cómo los cambios bruscos que tienen lugar en el ámbito de la existencia mítica se avendrían con la idea de mutación y desarrollo progresivo. Cada serie cronológica (evaluada por el Calendario) es en sí misma un período o ciclo vital que comienza y finiquita en una mutación brusca. De modo que cada ciclo se diferencia de los restantes, pero todos juntos, como

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

series heterogéneas, quedan entrañados en una unidad, en un todo<sup>4</sup>.

### 3. SENTIDO ESCATOLÓGICO Y RENACIMIENTOS

El *Popol Vuh* o *Libro del Común*<sup>5</sup> es una de las fuentes más notables de la cosmogonía, teogonía y mitología americanas. En este relato, de rico contenido mitológico y poética originalidad (emparejándose por este último rasgo al *Chilam Balam*), cada periodo de la historia del mundo es concebido a modo de un ciclo biocósmico, que se desarrolla entre un acto de creación, como principio, y una catástrofe, como destrucción final. Entre cada uno de estos periodos o ciclos vitales se interpone un periodo de oscuridad.

Como una función complementaria, implícita en ella, la doctrina de las Edades tiene una proyección escatológica. Sobreviene, en la línea meliorista que caracteriza a las Edades, una Edad de castigo. El total de la serie de Edades se desarrolla en una progresión cíclica, y cada Edad, a su vez, representa un ciclo constituido por varias fases. Este ciclo acusa un comienzo, un período de equilibrio o estabilización, y el desenlace en un final, en un acabamiento. El fin de una Edad es siempre un aniquilamiento. El mero aniquilamiento tiene asimismo un sentido de castigo, lo que supone culpa y la correspondiente sanción<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Véase R. Girard, *El Popol Vuh, Fuente Histórica*, tomo I, Guatemala, 1952.

<sup>5</sup> Con relación al *Popol Vuh* y al *Chilam Balam* nos guiamos por las ediciones de Adrián Recinos y A. Barrera Vázquez, respectivamente, México, 1947 y 1948.

<sup>6</sup> Véase J. Imbelloni, *El Génesis*, núm. 10, "Las Edades del Mundo", Buenos Aires, 1943.

En síntesis, si consideramos en su conjunto integral el sistema de las Edades, implícito en la concepción mítica o arcaica americana, se destaca claramente el sentido de retorno, de repetición cíclica junto al de resurrecciones o renacimientos periódicos. Los periodos vitales, que son las Edades, están simbolizados por los Soles. Las Edades que precedieron a la Edad presente, que sería la última en el ciclo de las mismas, están vinculadas intrínsecamente con los actos de creación. Tal Edad presente, es decir la última con relación a las que le precedieron, representa un ciclo "histórico" por cuanto, como ya lo hicimos notar, el pasado deja de ser real, es lo no existente.

Al terminar el ciclo vital representado por la Edad a que él diera origen, desaparece un Sol y surge otro cuando se inicia la Edad que sucede a la anterior. A cada Sol corresponden criaturas humanas, costumbres y también ritos y dioses que le son propios. Con cada Edad mueren los dioses de ésta, los que son reemplazados por los dioses propios de la nueva Edad, la siguiente.

#### 4. COSMOGONÍA Y CREACIONISMO

El *Popol Vuh* narra la formación del universo, a la cual se siguen las cuatro Edades pretéritas del mundo y la quinta Edad actual, o sea la última. Esta cosmogonía se presenta como un sistema definido, que es la expresión de la sabiduría y del Epos del pueblo y de la cultura guatemaltecos de lengua quiché. En tal sistema cosmogónico se incluye también las demás culturas de Centro-América y también la de México. El *Popol Vuh* es una narración de los orígenes. El primer libro presenta los grandes hechos que tienen lugar al terminar de formarse los sectores del cielo



## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

y de la tierra, de fijarse los ángulos del firmamento. Todo esto se llevó a cabo por la voluntad de los Plasmadores y Fecundadores de la vida, dueños de sus descendientes —y de su existencia—, que hablan la misma lengua.

Antes de la formación, todo estaba sin movimiento y silencioso; no había hombres ni ningún ser viviente, ni tampoco árboles ni vegetación. Imperaba una oscuridad inicial. Entonces advino la palabra creadora (es que también las culturas míticas de América tuvieron su Logos, tegónico y cosmogónico, Logos poético que encadenó a su ley naturaleza y seres). Se separaron las aguas, apareció la luz en el cielo y en la tierra. Es la primera creación terrestre. La tierra se llenó de criaturas, por obra de los dioses Tepen y Gukumatz. Los Plasmadores y Fecundadores les dieron, especie por especie, su propia voz, y les ordenaron: “pronunciad nuestros nombres para honrar a vuestros padres”. Al no poder hacerlo fueron destruidos. Ésta es la primera destrucción. Vino un segundo acto creativo, las criaturas fueron formadas de greda humedecida, pero sin cabeza, mas con una boca ancha. Disponían de la palabra, pero no del pensamiento. Estas criaturas, que se deshacían al contacto del agua, fueron aniquiladas por los Constructores o Plasmadores. Viene la tercera creación, y las criaturas fueron muñecos de madera de forma humana, dotados de la palabra. Estos se multiplicaron, pero no tenían corazón ni pensamiento, y por ello nada supieron de los Plasmadores.

Entonces vino la tercera destrucción, y los muñecos de madera desaparecieron. Se sucede después un nuevo periodo de oscuridad. Tras este viene la cuarta creación o cuarto Sol. Los Fecundadores formaron la carne de las nuevas criaturas con las mazorcas de maíz amarillo y blanco; con el zumo del mismo se hizo su sangre. Las nuevas criaturas dieron gracias

a los Plasmadores y Constructores por haberlos creado, pero estos no los consideraron buenos porque temieron que llegaran a sentirse iguales a ellos en sabiduría. Entonces los Plasmadores les empañaron a sus criaturas los ojos "como hace el aliento sobre el espejo" (Las primeras criaturas o progenitores eran cuatro y se llamaban: Tigre sonriente, Tigre nocturno, Maxukutax y Tigre lunado). Así sólo podían mirar como a través de un velo (En esto hay cierta similitud con la leyenda bíblica del hombre, que quiere conocer el fruto del árbol del bien y del mal, para ser igual al Dios creador). En lo sucesivo sólo pudieron ver lo cercano. Se les otorgó un conocimiento deficiente o finito con relación al de los Progenitores o Plasmadores. De este modo, los Plasmadores destruyeron toda la sabiduría de los cuatro seres que habían creado. Mientras éstos dormían, los Constructores les pusieron al lado cuatro bellas mujeres, las que les proporcionaron un alegre despertar. Se llamaban: Lluvia marina, que fué la mujer de Tigre sonriente, Lluvia hermosa, la de Tigre nocturno, Lluvia de colibries, la de Maxukutax, y Lluvia de plumas rojas, la de Tigre lunado. Y éstas engendraron las gentes de las grandes y pequeñas tribus, siendo éste el origen de la gente quiché que descendió de ellas en innúmeras genealogías. Este es, en síntesis, el relato del *Popol Vuh*, esencial documento de la cultura americana primitiva. Leyéndolo, sabemos que florecieron en nuestro Continente verdaderas civilizaciones, que fueron agostadas por el vendaval de la conquista. Ya se puede abrir un juicio fundado sobre la "obra" de ésta. Apelando a lo que los historiadores han documentado acerca de la misma, sacamos la conclusión de que la conquista que, con los "evangelizadores" instrumentos de "la cruz y la espada", consumó España en América fué un inmenso genocidio, un aniquilamiento de razas que habían

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

alcanzado verdadero nivel cultural. No se estuvo en presencia de bárbaros, sino frente a culturas del mismo linaje de aquella de la cual procedían los conquistadores, la que ocultaba la verdadera barbarie en más de una de sus formas, entre éstas la codicia y la crueldad.

La concepción mítica de las culturas primitivas americanas, con su idea básica del movimiento cíclico y el retorno, ha influido e influye en la literatura latino-americana. Así, en nuestro *Martín Fierro*, donde se dice que "el tiempo es una rueda — y rueda eternida" ¿De dónde proviene esta idea? Ciertamente más que en su posiblemente remota extracción cultural, debemos pensar en su más inmediato hontanar telúrico. Lo acontecido en el suelo de América influye, sin duda, en su pensamiento y en su arte, y esto nos induce a pensar que la veta emocional que todavía aflora de lo americano autóctono no se ha perdido del todo. Algún día, cuando la filosofía interprete los nuevos datos que la arqueología, la antropología y la etnología puedan aportar, se lograrán inferencias más claras y concluyentes acerca de la entrañada índole de estas culturas. Sólo entonces podremos valorarlas en su verdaderas dimensiones e incorporar sus notas bien definidas al acervo peculiar de la cultura de Latino-América, lo que le dará un lugar propio, *autónomo* en el ámbito universal de las culturas. Si estas notas y motivos fundamentales, con su encanto de leyendas y mitos, aún persisten, aunque en mínima parte trasvasadas de su quebrada arcilla a las formas de la mejor literatura, es que ese aporte tiene un significado permanente, y algo esencial dice a los escritores, novelistas y pensadores de Latino-América. Algunos de los primeros han sabido filtrar a través de fino tamiz literario algo de la impalpable sustancia poética de estas leyendas y mitos, de los temas de la cultura

autóctona americana, tan bellos y sugestivos, como lo ha hecho Miguel Ángel Asturias en sus *Leyendas de Guatemala*. En alguna de éstas aparece envuelto en el ropaje del relato directo, espontáneo, el motivo del retorno: "El influjo hechicero del chiplín —habla la Niña Tina— me privó de la conciencia del tiempo, comprendido como sucesión de días y años. El chiplín, arbolito de párpados con sueño, destruye la acción del tiempo y bajo su virtud se llega al estado en que enterraron a los caciques, los viejos sacerdotes del reino" ("Ahora que me acuerdo"). Cabe comprobar el influjo de los motivos de las culturas vernaculares sobre todo en la novelística, donde se está documentando la *Weltanschauung* americana y donde se confirma que las notas más acusadas y originales del pasado americano no se han perdido y cobran sugestiva presencia en más de una de sus obras.

##### 5. RÉGIMEN SOCIAL DE LA "GENS" AMERICANA

En la comunidad de los aztecas, la organización social se basaba en la existencia de ciudades-estados independientes entre sí y confederados, cuyos habitantes estaban unidos, por encima de las diferencias dialectales, por el nexo de una lengua común. La gran masa del pueblo estaba formada por los sembradores de maíz, con cuyo trabajo agrícola se mantenía, contribuyendo también con gran parte de sus cosechas al mantenimiento de los jefes territoriales y de los sacerdotes.

Los aztecas trabajaban los metales y conocían la alfarería. Acerca de ellos nos dice Morgan: "...Habían alcanzado el estado medio de la barbarie. Todavía poseían las tierras en común, vivían en grandes

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

hogares de un número de familias emparentadas; y, como existe buena razón para creerlo, practicaban el comunismo en la vida del hogar... Juntamente con los indios pueblos de otras comarcas de México y Centro-América, y del Perú, ellos ofrecen la mayor ejemplificación de este estado de la sociedad antigua, que en ese tiempo todavía existiera en la Tierra. Representaban una de las grandes etapas de progreso hacia la civilización, en que se exhiben las instituciones derivadas de un anterior período étnico... Pero los indios pueblos no estaban destinados a alcanzar el estado superior de la barbarie, tan bien representado por los griegos de Homero"<sup>1</sup>. Es que, como nos dice Engels, la conquista española cortó entonces todo ulterior desarrollo autónomo.

Los jefes indios, los de las comunidades, lo eran por elección. De ahí que afirme Morgan: "Lo poco que nos han dado los escritores españoles respecto a los jefes indios y a la tenencia de las tierras por las tribus, está viciado por el empleo de términos adaptados a las instituciones feudales, que no tenían existencia entre ellos... Los jefes indios son intitulado señores por los escritores españoles, e investidos de derecho sobre las tierras y las personas, que jamás fueron suyas. Es un error de concepto llamar señor, en el sentido europeo, a un jefe indio... El señor posee rango y jerarquía por derecho hereditario, que se lo garantiza una legislación especial, en derogación de los derechos del pueblo como conjunto... Al contrario, el jefe indio desempeña un cargo, no por derecho hereditario, sino por voto de un electorado que se guarda el derecho de deponerlo con causa. El cargo lleva en sí la obligación de cumplir ciertos deberes en bien de la comunidad. No tenía

<sup>1</sup> *La Sociedad Primitiva...*, tomo I, págs. 292-293, trad. cast. de la Universidad de La Plata, 1935.

autoridad alguna sobre las personas, bienes o tierras de los miembros de la *gens*. Aquí se ve que no existe analogía alguna entre el señor y su jerarquía, y un jefe indio y su cargo. Uno pertenece a la sociedad política y representa una agresión de los pocos contra los muchos; mientras que el otro pertenece a la sociedad gentilicia, y se funda en el interés común de los miembros de la *gens*. Los privilegios desiguales no encuentran sitio en la *gens*, la fratria o la tribu”<sup>8</sup>.

Este tipo de organización social gentilicia, y las circunstancias comunitarias que le son inherentes, le hacen justamente decir a Engels, glosando a Morgan, y con referencia al complicado aparato gubernativo y burocrático de la sociedad burguesa: “¡Es una admirable constitución en toda su frescura y simplicidad esta constitución de la *gens*! Sin soldados, gendarmes y guardias, sin nobleza, reyes, gobernadores, prefectos o jueces, todo marcha con regularidad... No se necesita ni vestigio de nuestro vasto y complicado aparato administrativo, aunque hay muchos más asuntos comunes que ahora, para arreglar; la economía doméstica, que es común a una serie de familias, es comunista, el suelo es propiedad de la tribu”<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Op. cit., págs. 314, 315 y 316.

<sup>9</sup> *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, pág. 90, ed. cit.

### CAPÍTULO III

## LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA

Es propia del cristianismo una espera mesiánica de carácter escatológico, o sea una espera en lo concerniente a los fines últimos de la humanidad y del mundo. Es la esperanza en el advenimiento del reino de Dios como acabamiento de la historia. En esta meta final, que es el logro de un fin último, con el que adviene un estado definitivo, estaría la redención del género humano. El cumplimiento de la esperanza mesiánica traerá consigo la salvación para el hombre, es decir, no para todos los hombres, sino para los "justos", los "buenos", ya que ella implica la condenación eterna de los malos.

El mesianismo es una idea propia del pueblo hebreo, recogida y valorada por la religión cristiana. Para la comunidad del cristianismo primitivo, que vivía en Palestina, Jesús es el hombre glorificado por Dios, y del que se espera con deseo impaciente el regreso. Toda esperanza mesiánica nace en medio del

sufrimiento, las dilaceraciones humanas y el mal, e implica la llegada del día venturoso en que un juicio equitativo inaugure el reino milenarío. En la espera mesiánica, este desenlace, el advenimiento del reino milenarío, asume carácter sobrenatural, y éste es uno de los rasgos fundamentales de toda escatología. Es decir, lo que se espera no ha de realizarse a través del tiempo, de su decurso natural, sino que ha de venir por una irrupción de fuera, desde el dominio de lo sobrenatural, en el tiempo, practicando en éste una incisión, una discontinuidad límite. Los "buenos" entrarán en el reino milenarío de la salvación eterna, caucionada por la presencia divina. Esta irrupción es precisamente la que adquiere carácter sobrenatural.

Dentro de la perspectiva escatológica —en el plano ya de una metafísica del proceso histórico— se espera una solución última y definitiva para el destino de la humanidad y del mundo al fin de los tiempos, en el acabamiento de la historia. Lo temporal llega a su fin y con esto desaparece, absorbido en lo supra-histórico, en lo eterno. Si reparamos en la predicación de Jesús, vemos que, como explica R. Bultmann, ella "está dominada por la idea de que *el advenimiento del reino de Dios es inminente*. Esta idea se sitúa, por consiguiente, dentro del cuadro de la espera judía del fin y del porvenir, y es evidente que no es la figuración de la esperanza nacional la que la determina"<sup>1</sup>. Ese reino advendría por una subitánea irrupción en el curso del tiempo. En definitiva, Jesús comparte la espera cosmológica de carácter apocalíptico. Lo sabemos porque esta espera, consignada ya en los *Apocalipsis* de Henoeh y de Daniel, está también descrita en el *Apocalipsis* de San Juan el Teó-

<sup>1</sup> *Le Christianisme Primitif...*, pág. 74, trad. franc., Payot, París, 1950.



## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

logo, cuyo comienzo expresa: “La revelación de Jesucristo que Dios le dió, para manifestar a sus siervos las cosas que deben suceder...”

### 1. ESCATOLOGÍA DE LA VENGANZA

La concepción escatológica de una religión vindicativa que, como la cristiana, no es de salvación universal, ha forjado —como término correlativo de la bienaventuranza de los buenos al fin de los tiempos— un infierno, lugar de espantosos suplicios para los malos, para los que son tales en concepto de los “buenos”. Así, la escatología de la religión cristiana asume un predominante carácter de venganza. Dentro del cristianismo, bajo la inspiración de la venganza, se ha erigido incluso una doctrina que exalta la alegría que sienten los justos en el cielo contemplando los tormentos eternos de los pobres pecadores, es decir los que son tales en concepto de los impolutos. A esa doctrina la encontramos formulada en la *Civitas Dei*, de San Agustín, en el papa Gregorio el Grande, en Tomás de Aquino (en la *Suma Teológica*, la *Suma Contra los Gentiles* y el *Compendio de Teología*) y en Dante, el gran poeta cristiano. Los suplicios eternos de los pobres pecadores no causan horror y espanto a este tipo de hombres troquelados por la fe dogmática, sino que, por el contrario, les proporcionan placer y hasta fruición indecible. Así, Tomás de Aquino, santo y, según sus biógrafos, bueno y exento de toda sospecha de maldad, se alegraba anticipadamente —¡se le hacía agua la boca como si imaginase paladear una fruta exquisita!— ante la sola idea de los terribles sufrimientos en que se debatían, en el infierno católico, los pecadores, los malos, sometidos al cauterio ígneo, porque ello significaba el triunfo y gloria de los “justos”.

Veamos el carácter simbólico y, en intención y sentido, el alcance que asume esta idea de la venganza en *La Divina Commedia*. En el canto III del *Infierno*, v. 1-4, en el que Dante penetra en éste acompañado por Virgilio (y habría mucho que discutir para explicar o acertar con el motivo que induce a Dante a elegir, en la ficción, al poeta pagano para hacerse acompañar en su macabra incursión por el reino infernal), dice la inscripción de la puerta del Infierno:

*“Per me si va nella città dolente,  
Per me si va nell’eterno dolore,  
Per me si va tra la perdutta gente.  
Giustizia mosse il mio alto fattore*  
.....

Aquí está presentada la idea escatológica del infierno por un poeta cristiano de la jerarquía de Dante. Continúa la inscripción de la puerta:

*Dinanzi a me non fur cose create,  
Se non eterne ed io eterno duro.*  
Lasciate ogni speranza, voi ch’entrate.

Esto significa que el Infierno —y en ello están de acuerdo los teólogos— fué creado para los diablos (Ev. Mat. XXV, v. 41) cuando Lucifer cayó del cielo. Esto tuvo lugar antes de la creación del primer hombre. Sólo cosas eternas fueron creadas antes del Infierno: los cielos, los ángeles, la tierra, en cuanto a su materia; pero las cosas corruptibles, como la forma de la tierra, las plantas, los animales, los hombres, fueron creados después.

En el canto XXIII, *Infierno*, v. 124-126, Dante, siempre acompañado por Virgilio en la “grata” ex-

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

cursión entre el perfume del azufre infernal, nos dice:

*Allor vid'io meravigliar Virgilio  
Sopra colui ch'era disteso in croce  
Tanto vilmente nell'eterno esilio.*

Virgilio se maravilla por la novedad del suplicio (¡una crucifixión en... el infierno!), jamás visto por él en el ámbito de la vida pagana. Es un episodio interesante porque habla con elocuencia de la diferente extracción de los excursionistas del Infierno.

### 2. VENGANZA E INTOLERANCIA ESCATOLÓGICAS

Ha sido tan exclusiva la posición de la teología cristiana de la Edad Media que, con su pretensión de estar sólo ella en posesión de la verdad, trajo por consecuencia una interrupción casi completa, en esa época, de las relaciones de los pueblos europeos con la India y el Oriente. Se extinguió todo interés por la filosofía hindú y las grandes concepciones religiosas orientales. Recién en la época moderna comienza a repararse este error, tendiéndose puentes y lazos de convivencia con el Oriente.

Caracteriza perfectamente esta posición de la dogmática cristiana la cuestión que promueve y resuelve Dante de cómo puede conciliarse, con la bondad y justicia de Dios, que un hindú virtuoso, que nada sabe de Cristo y que no ha recibido el bautismo, incurra en la condenación eterna. En el canto XIX, de Paraíso, v. 70-89, v. 82-84 dice:

*Ché tu dicevi: Un uom nasce alla riva  
Dell'Indo, e quivi non è chi ragioni  
Di Cristo, ne chi legga, ne chi scriva;*

*E tutti i suoi voleri ed atti buoni  
 Sono, quanto ragione umana vede,  
 Senza peccato in vita o in sermoni.  
 Muore non battezzato e senza fede:  
 Ov'è questa giustizia che il condanna?  
 Ov'è la colpa sua, se ei non crede?*

.....  
 .....  
*Certo a colui che meco s'assottiglia,  
 Se la Scrittura sopra voi non fosse,  
 Da dubitar sarebbe a meraviglia.*

De este modo, en el caso de un ser humano que ha nacido fuera de la comunidad de los fieles cristianos, pero cuyo comportamiento ha sido perfectamente bueno, si él muere sin bautizar y nada ha oído de Cristo, el dogma católico dictamina que este ser no puede escapar a la condenación eterna. Querer discernir el fundamento de esta "justicia" es, según Dante y los teólogos, vana osadía de la impotente razón humana. Toda duda acerca de la inescrutable justicia divina que condena al hindú, por haber nacido fuera del cristianismo, se aquieta invocando la revelación de un Dios infalible y por esencia bueno. Resulta entonces que los cristianos no deben tener la pretensión de juzgar sobre casos semejantes con la razón y su ejercicio, cuando ellos tienen por guía y maestra a la Santa Escritura.

Hay también otros documentos, profanos, en los que —con referencia asimismo al Oriente— obtenemos una idea elocuente del fanático exclusivismo de la dogmática cristiana y de las mentes moldeadas por ésta. Tal es el caso de las *Relaciones de Viaje*, de Marco Polo, el explorador de Asia, en las que, al describirnos a Budha, declara que éste "habría podido ser un gran santo ante Nuestro Señor Jesucristo, si él hubiese sido cristiano". Se ve claramente que

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

la idea de venganza, que caracteriza fundamentalmente a la concepción escatológica cristiana, no sólo se refiere a los pecadores que están dentro de la comunidad de sus fieles, sino que se extiende más allá de su órbita y pretende aplicar su ley aun a los que han nacido fuera de este credo. Por lo demás, el cristianismo es quizá la única religión que no habla de salvación universal.

Hasta aquí hemos mostrado la idea escatológica cristiana al hilo de un documento poético, *La Divina Commedia*, pero, para desvanecer toda duda acerca de la raíz que aquella tiene en el dogma católico, veremos el nexo ideológico que existe entre dicha obra y la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Notemos, ante todo, que los símbolos estéticos que utiliza la Iglesia católica en el culto y en el ritual son fiel expresión de la doctrina y el dogma; y más concreta y directamente de la teología de Tomás de Aquino. La Iglesia se sirve, así, de los adecuados recursos emocionales para llegar, con su empresa catequista y proselitista, a las masas ignaras, proclives a la creencia y a la superstición. Todas las ceremonias del culto están inspiradas en esta finalidad, que se resuelve por el temor, por las recompensas, por la sugestión, en la dominación espiritual y económica que ejerce la jerarquía eclesiástica sobre los fieles, indigentes o de fortuna. Toda la Edad Media es un testimonio de que esa finalidad fué alcanzada, de que ese propósito fué logrado apelando a esos recursos sentimentales, a ese simbolismo litúrgico. Basta tener presente la complejidad del culto católico, de su misa y su ritual, con sus chirimbolos y artilugios, comparada con la sobriedad y hasta prosaísmo del culto protestante. Se puede, pues, afirmar que desde la Edad Media impera, en la Iglesia, el criterio de valorar los medios que más directa y eficazmente pueden influir, por vía emocional, sobre

el alma y la voluntad de los hombres, para que éstos se plieguen dóciles a sus fines.

Dante, precisamente, apeló con fines apologéticos a ese influjo estético y emocional. Es así que sirviéndose de imágenes poéticas pudo hacer, en su *Divina Commedia*, la apología más completa de la religión católica. Se inspiró en la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, de donde tomó su concepción del hombre y la doctrina del destino trascendente que, en función de la religión y de la dogmática cristianas, se le asigna al mismo. De modo que *La Divina Commedia* es, en gran parte, y literalmente la transcripción en términos estéticos y emocionales de la teología de Tomás de Aquino. La coincidencia de ambas en una idéntica posición escatológica, está fuera de toda duda. Desde luego, los detalles y la elucidación discursiva y ergotizante de la *Suma* desaparecen en la *Commedia*. Casi toda la armazón de tipo casuístico es eliminada en esta última y sólo tienen lugar las imágenes y síntesis poéticas.

Ha sido Nietzsche quien mejor quizá señaló la sugestión y el influjo sutil, a modo de narcótico, que ejerce sobre la masa de los creyentes el trascendentalismo emocional del culto y rito católicos. Hace notar la fuerza de captación que tiene sobre los ánimos apocados y medrosos o ansiosos de una ultravida por frustración en ésta, y por lo tanto ya predispuestos a la acción obnubilante y abulizante del virus cristiano, el trascendentalismo de las catedrales góticas en sombra, el olor a incienso, el tañido de las campanas en el Ángelus, etc. Todo esto le está recordando al hombre, incitado a desertar de esta existencia terrena, la caducidad de la vida humana, fortificando en su apocado espíritu la creencia que le fuera inculcada, a fuerza de temor y sugestión, de que él es solamente el pobre e impotente actor

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

de un drama sombrío, pero con un epílogo de bienaventuranza, cuyo autor exclusivo es Dios.

Se explica que el teólogo alemán Romano Guardini haya exaltado el sentido estético-religioso de la liturgia católica, destacando que las almas simples son felizmente incapaces de disociar la forma, bella, suntuosa y "espiritual", y "trascendentalmente" significativa, del fondo —con su oculta finalidad— del simbolismo litúrgico. Delatando esa finalidad que persigue el culto católico, sin quererlo nos muestra el juego al decirnos: "El buen hombre simple que no pretende más que rendir en la misa mayor a Dios el homenaje debido y regular; la pobre mujer encorvada y doblada por la miseria de la vida que va a la iglesia para sentirse en ella un poco aliviada de su fardo; todo el inmenso ejército de fieles con el corazón un poco seco, que no perciben nada de toda la belleza que los rodea, a los que no conmueve ni el esplendor de las formas ni la profundidad de las armonías, pero que no se aproximan a la iglesia más que para sacar de ella la fuerza en la áspera lucha cotidiana — todos ellos, en verdad, saben más de la verdadera liturgia que el esteta, que el 'conocedor'"<sup>2</sup>. Naturalmente, el "conocedor", el esteta, puede admirar o extasiarse ante el esplendor de las formas litúrgicas con prescindencia de la verdad o falsedad del fondo, de los fines y principios dogmáticos de que ellas son expresión, y aun en el caso en que él los tenga a éstos por totalmente falsos o resultantes de una enorme y calculada mistificación. Pero, que las almas ingenuas, los "pobres de espíritu" —el "buen hombre simple", "la pobre mujer doblegada por la miseria"— sepan más de la verda-

<sup>2</sup> *L'Esprit de la Liturgie*, pág. 223-229, trad. franc., París, 1930.

dera naturaleza de la liturgia significa, en boca de un teólogo, que ellos, además de inaptos para disociar fondo y forma de la liturgia y también para gustar el esplendor del simbolismo de ésta, ya han sucumbido sentimentalmente, sin discernimiento, al influjo de todo el aparato litúrgico, plegándose dóciles a los fines de dominio que la Iglesia persigue con "la profundidad de las armonías" de su liturgia, con la complejidad de todo su ritual, con la agresiva insistencia de toda su predicación y de su intolerante y tortuosa intervención moral y política en la vida civil.

El cristianismo y sus iglesias, y principalmente la católica, con sus dogmas, su culto, su ritual y su liturgia, promete a los incautos, que integran la legión de los "buenos", la bienaventuranza en el cielo para mejor sojuzgarlos, en complicidad con los poderes de la explotación, aquí en la tierra. Y, para el logro de este propósito, transfiere, como luego veremos, los principios de su escatología y de su *modus operandi* al terreno social, a la acción política. De ahí que constantemente proclame que la ultravida es lo único que vale, y que esta que vivimos es una miseria, una pura nihilidad de tránsito, el cual cuanto más breve sea, tanto mejor. El cristianismo, con el objeto de recordarle a cada instante que debe encaminarse hacia una espléndida vida futura de beatitud —pero en realidad para amedrentarlo con los ocultos fines ya dichos— ha suspendido sobre el hombre el *memento mori*. Con este grito agorero, trata de quitarle el entusiasmo por esta vida, apartándolo de su destino terreno o haciendo todo lo posible para frustrárselo. Le torna, así, amargos y tristes sus afanes. Ha declarado cosas deplorables y vitandas a toda esperanza, a toda promisoría germinación de vida, si ellos están signados por un



## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGIAS

destino telúrico, por alto y glorioso que él históricamente pudiera ser.

En oposición al tétrico *memento mori*, la época moderna ha proclamado el *memento vivere*, pero, con la invocación a la vida y la exultación de la esperanza, que él entraña, suena todavía como algo tímido y pecaminoso. ¡Hasta tal punto el gusano cristiano, por haber mordido en la pulpa de los sentimientos e instintos afirmativos, había envenenado con sus letales secreciones y exudaciones las fuentes de la vitalidad del hombre occidental y su cultura!

### 3. INMORTALIDAD DEL ALMA Y PENITENCIA

Si se inquiera por el principio central de la escatología cristiana y católica, nos encontramos con el dogma de la inmortalidad personal. Este, como lo hace notar Feuerbach, es la clave de la bóveda del edificio religioso del cristianismo. Sabemos que la creencia en la inmortalidad del alma no constituye una originalidad del cristianismo puesto que esa doctrina era entre los antiguos egipcios el fundamento de una escatología algo semejante a la cristiana. Gastón Boissier afirma que ella era también una creencia difundida en las diferentes capas de la sociedad romana. Pero sí ha sido ciertamente una calculada originalidad del cristianismo la explotación sistemática de esa creencia popular, antiquísima y espontánea, instaurando, merced a la institución de la confesión y la penitencia, el estado de pecado (sobre la base dogmática del pecado original) y, con ello, la necesidad de la redención.

Es sabido cómo se estableció el nexo entre la creencia en la inmortalidad del alma y la institución eclesiástica de la penitencia. Es que, para el cris-

tianismo, la felicidad en el cielo depende de nuestra conducta moral en la tierra. Merced a la profunda influencia que la escatología cristiana ejerció en la mentalidad de la Edad Media, la Iglesia logra transformarse en una institución de penitencia. De ahí que Max Weber nos diga: "La Iglesia, con su institución de la penitencia y de la confesión, ha domesticado a la Europa medieval. Mas, para el hombre de la Edad Media, la posibilidad de descargarse por vía de la confesión, dejándose imponer determinados castigos, significaba una distensión de la conciencia de culpa y del sentimiento de pecado que habían hecho nacer las prescripciones éticas de la Iglesia"<sup>3</sup>. No otra que la institución de la penitencia fué la causa, según Harnack, de la influencia que la Iglesia ejerció sobre todos los dominios, inclusive el de la vida privada, y esto le permitió dominar de manera absoluta en Occidente, desde fines del siglo X hasta el siglo XIII. Durante más de tres siglos el mundo y la conciencia de los hombres fueron gobernados por medio del castigo: la Iglesia se erigió en la institución encargada de educar y castigar<sup>4</sup>. La génesis ideológica de esta institución de castigo la ve Harnack en la literatura patristica, en la que predominaron las ideas de Tertuliano y San Agustín. El primero, jurisconsulto de la Iglesia, concibe la relación entre el hombre y Dios como una relación de derecho privado.

De este modo el sentimiento de pecado como culpa alcanzó un enorme desarrollo. Nos explicaremos la creación artificial del estado de pecado, por parte de la Iglesia, si tenemos en cuenta la escatología,

<sup>3</sup> *Wirtschaftsgeschichte (Aus den Nachgelassenen Vorlesungen)*, pág. 311, Leipzig, 1924.

<sup>4</sup> Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. III, págs. 234 y sig., Freiburg 1897.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

centrada en la idea de venganza, que para tal fin fué utilizada. Quien dió el sentido decisivo, el toque a fondo a la escatología cristiana, fué Gregorio el Grande, monje que llegó al Papado el año 590. Influyó más de cinco siglos en la teología católica que dominó después de San Agustín. Según Harnack, las explicaciones de Gregorio el Grande acerca de la penitencia tienen un enorme alcance. En un principio, las obras buenas, satisfactorias, eran el signo seguro del arrepentimiento, pero fueron transformadas del todo, por Gregorio, en penas del pecado, que entrañan un valor de expiación. De este modo, la obra en nombre de Cristo y el poder de la Iglesia van a consistir principalmente en transformar las penas eternas en penas corporales; pero éstas pueden ser aminoradas o perdonadas por la intercesión de Cristo o de los santos, ganándose tal intercesión con misas para los muertos, con reliquias y amuletos... Gregorio fué quien confeccionó una lista estimativa de los pecados capitales, la que tuvo plena vigencia en la teología moral de la Edad Media. En Dante, a la vuelta de los siglos, los premios y castigos aparecen graduados conforme a la importancia del mérito o gravedad de la culpa.

### 4. FIN DEL MUNDO, RESURRECCIÓN E INFIERNO

Cuando Gregorio el Grande asumió el Pontificado romano, uno de sus primeros actos fué anunciar, en una de sus homilías, el fin del mundo, describiéndolo con todo lujo de detalles. Con posterioridad, diversos teólogos señalaron a plazo fijo la época en que llegaría el fin del mundo. Es sabido, por lo demás, como lo hace notar Feuerbach en la *Esencia del Cristianismo*, que desde los primeros tiempos nunca

han dejado de esperar (hasta el año mil y desde éste hasta el mil quinientos) la destrucción, el fin catastrófico del mundo. También Harnack sostiene que hasta el año mil el temor al acabamiento del mundo dominaba enteramente a toda la mentalidad cristiana. La demora en el advenimiento del milenario y, con ella, de la redención del género humano, excluidos los "malos", destinados a eterna condenación, transfiere esta esperanza al más allá, a la vida celestial y a la creencia en la resurrección de los muertos. Es que, como explica Max Weber: "Todas las escatologías de este mundo, sin excepción, tienen naturalmente la tendencia a convertirse en esperanza del más allá tan pronto se demora la 'parusía'; y entonces se subraya que los que viven sin mirar a este mundo vivirán esa 'parusía' después de la muerte, resucitando de entre los muertos"<sup>5</sup>.

Mediante la evaluación de las penas, establecidas por Gregorio, el poder de la Iglesia devino un sistema de terror moral, forjado por la utilización de todos los medios indicados para impresionar vivamente la imaginación, de suyo temerosa, de las poblaciones bárbaras. San Gregorio reemplazó las opiniones variables y a menudo oscilantes sobre la vida futura por un sistema único y rígido, en el que se relatan detalladamente los suplicios que aguardan a los pecadores en la ultravida. Suministró, según un autor católico,<sup>6</sup> informaciones *precisas* sobre la entrada de los condenados en el infierno después de la muerte. Y fué él quien más contribuyó asimismo a afirmar en el Occidente cristiano la creencia en el fuego del infierno. Llegó hasta determinar el lugar

<sup>5</sup> *Economía y Sociedad*, tomo II, pág. 199, trad. cast., México, 1944.

<sup>6</sup> Citado en el *Dictionnaire de Theologie Catholique*, de Vacant y Mangenot, Enfer, cna. 82.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

de éste, *sub terra*, la escala de los tormentos que se sufren en él, y todas las otras características con que se define el infierno en la escatología católica moderna.

Veamos ahora la escatología cristiana y sus doctrinas básicas en Tomás de Aquino. La documentación de lo que consignamos se encuentra en la *Suma Contra los Gentiles*, estando ello correlacionado con la *Suma Teológica* y aún con el *Compendio de Teología*. En la primera se dice: "Los cuerpos de los condenados... serán afligidos por el fuego corpóreo"<sup>7</sup>. Más adelante leemos que "el lugar ínfimo y tenebroso y penal se asigna convenientemente a los cuerpos de los condenados, por lo cual también se dice: 'Venga sobre ellos la muerte y desciendan vivos a los infiernos' (Salmo LIV, 16)"<sup>8</sup>. En la nota al capítulo 90, en la que se consignan opiniones de teólogos y exégetas, se afirma: "Que en el infierno existe un fuego verdadero y corporal, y que por lo tanto no es un fuego metafórico, es doctrina tan común en la Iglesia, que no se puede negar sin temeridad. Con esto no quiere decirse que sea un fuego de la misma naturaleza del que conocemos en este mundo, pues evidentemente (sic) tiene algunas propiedades diferentes. No han faltado algunos teólogos que negasen esto. Así, ya antiguamente, Orígenes afirmó que el fuego del infierno era metafórico. Teólogos de nota, como Cayetano, han sostenido lo mismo. Algunos más recientes lo ponen por lo menos en duda, como Möhler, Klee, Hettinger, y el mismo Pesch (Prel. Dogm. t. 9, n° 652-660). Sin embargo, la mayoría sostiene que se trata de una verdad de doctrina católica absolutamente cierta, y que no se

<sup>7</sup> y <sup>8</sup> *Suma Contra los Gentiles*, libro IV, pág. 301, trad. cast., Buenos Aires 1951.

puede negar sin incurrir temerariamente en peligro contra la fe (Beraza, De novissimis, n. 1164)"<sup>9</sup>. No debe extrañarnos una discusión de esta clase ni la "fina" ergotización de que da muestra. También las hubo de carácter teológico acerca de cuestiones como la de si la paloma que la leyenda hizo volar del Calvario era de ¡carne y sangre corpórea o de carne y sangre espirituales!; o la de determinar ¡cuántos ángeles caben en la cabeza de un alfiler!

El autor de la Introducción y de las notas a la traducción castellana de la *Suma Contra los Gentiles* pone la siguiente nota al capítulo 91: "Que existe el juicio particular inmediatamente después de la muerte, en cuanto que la suerte eterna de cada uno es decidida entonces, es doctrina de fe católica. Santo Tomás en este capítulo se refiere directamente a la ejecución inmediata de la sentencia. Que tanto los justos como los pecadores reciben inmediatamente después de la muerte (*Mox post mortem suam*) el premio de la visión beatífica o el castigo del infierno, es dogma de fe, definido por Benedicto XII, en la Constitución *Benedictus Deus*, 29 de enero de 1336"<sup>10</sup>.

Es sabido que las opiniones "filosóficas" fundadas en el dogma cristiano rechazan el panteísmo porque la disolución panteísta de la persona, su absorción por el todo divino (el *Deus sive Natura* spinociano) llega a abolir la idea del infierno. Esta dispersión de la persona en el todo hace que el pecador escape al fuego del infierno. Y al infierno católico, como artículo de dogma, no deben escapar los "malos", condenados a su fuego "verdadero y corporal".

<sup>9</sup> Op. cit., libro IV, pág. 302.

<sup>10</sup> Op. cit., libro IV, pág. 304.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

### 5. SIGNIFICADO CREMATÍSTICO DEL INFIERNO

El infierno, como artículo de dogma, ha sido y, en cierta medida, continúa siendo para la Iglesia una de las solfataras más productivas, y su explotación al máximo tuvo lugar en la Edad Media, a costa de cuya economía vivía y se enriqueció aquella, empezando entonces a constituirse en una potencia capitalista.

La propiedad eclesiástica se originó, incrementó y cimentó mediante la eficacia operativa del temor al infierno, la expiación de los pecados, la fe en Dios y la creencia en los milagros y lo sobrenatural. Así se fué erigiendo la Iglesia en un poderoso instrumento de dominio. Ya la economía monástica medieval, caracterizada por su voracidad, se resolvió en una economía acumulativa de bienes y de riqueza. En esa época, "el clero (el eclesiástico y el monástico) figuraba entre los más grandes terratenientes. Poseía grandes dominios territoriales, en los que moraban una numerosa población dependiente y muchos siervos, y ocupaba, con la nobleza, el puesto de capa social dominante"<sup>21</sup>. El trabajo servil y esclavista, hábilmente explotado por los monasterios, fué una de las fuentes de la riqueza que acumuló la Iglesia. Su doctrina, mediante argucias dogmáticas, disimuló y legitimó la condición del siervo de la gleba y del esclavo. "Tomás de Aquino (siglo XIII), ideólogo del feudalismo en la Europa medieval, trataba de justificar la necesidad de la sociedad feudal como obra del derecho divino. Este teólogo proclamaba la propiedad feudal como un régimen necesario y racional y declaraba esclavos a los siervos de la

<sup>21</sup> Academia de Ciencias de la U. R. S. S., *Manual de Economía Política*, pág. 47, trad. cast., México, 1956.

gleba; pero, por oposición a los esclavistas de la antigüedad, afirmaba que 'el alma del esclavo era libre', razón por la cual el señor no tenía derecho a dar muerte a su esclavo"<sup>12</sup>.

El origen del capitalismo italiano y francés de la Edad Media, con sus dos centros crematísticos de la Roma y el Aviñon de los Papas, reside en el sistema económico de la Iglesia católica, el cual se estableció y fortificó en apariencia como una mera jerarquía eclesiástica, pero que en realidad consistía en una organización acumuladora de riquezas y bienes territoriales. Además, es perfectamente sabido, y está documentado, que la Iglesia se quedó con los bienes de los nobles y barones, que éstos dejaron bajo su custodia al marchar a las Cruzadas, incitados por ella a esta empresa, para que se librasen del infierno e hiciesen méritos para ganar la vida beatífica de los justos.

En atención a lo que el infierno le ha redituado, la Iglesia, en su predicación, ha mantenido vivo entre sus fieles en todo tiempo el temor al infierno. Este temor, si no determina toda la fe del católico, es esencial parte integrante de la misma, y hasta tal punto lo es que él se confunde e identifica con la fe. De ahí que no sea fácil discernir, en los creyentes influídos directa o indirectamente por los principios de la teología dogmática, el aspecto positivo de la fe de la negatividad propia del objeto del temor, como su factor determinante y decisivo. A este respecto, certeramente escribe Groethuysen: "Los representantes de la Iglesia... ven en el miedo a la muerte y al infierno un ingrediente dentro del conjunto de la vida cristiana y católica, que hay que conservar, por tanto... El temor se convierte cre-

<sup>12</sup> Op. cit., pág. 57.



## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

cientemente en el factor determinante de toda fe. Creen porque temen, cabe decir... No es sólo que el hombre crea por sentir miedo, sino que en cierto modo sigue siendo miedo su fe misma; y en adelante tendrá una importancia descollante la idea del infierno, que desempeña un papel decisivo en el despertar del miedo y el desarrollo de la subsiguiente fe" 13.

### 6. EL INFIERNO CRISTIANO Y EL DUALISMO MANIQUEO

Tanto Tomás de Aquino como Dante pretenden fundar la existencia del infierno en la idea de justicia —que se resuelve en idea de venganza— aunque, en el fondo, se trata para ellos como para la religión que profesan de un artículo de fe, y por consiguiente la supuesta fundamentación está demás. La idea del infierno sólo se precisa y alcanza concreción con la conciencia cristiana. Los pueblos antiguos la conocieron, sin duda, pero ellos no la asociaron con la idea de penalidades y venganza. El griego antiguo conoció el Hades, que como reino subterráneo de las sombras se ofrecía a su imaginación como el lugar intermedio entre el ser y el no ser. El Hades le era impuesto al hombre griego por el destino y no disponía de medio alguno que pudiese librarlo de su obligado descenso a las sombras subterráneas. Pero, por encima del Hades, el griego erigió el Olimpo. Es que el griego antiguo quiso triunfar sobre la muerte y, acicateado por esta voluntad, buscó en los Misterios, como los de Eleu-

<sup>13</sup> *La Formación de la Conciencia Burguesa en Francia Durante el Siglo XVIII*, págs. 106, 113 y 115, trad. cast., México, 1943.

sis —de noble catarsis—, los de Samotracia y los de la Órfica, la victoria sobre ella.

Como muy bien nos dice Erwin Rohde, es que "su genio preservó a los griegos de aquella sombría seriedad con que los pueblos pobres de imaginación han forjado, mediante fatigosas especulaciones y visiones, un dogma rígido y pesante. Su fantasía es una alada deidad que, suspendida sobre las cosas, sabe rozarlas apenas, sin descender grávida y posarse en ellas con peso plúmbeo. Además, ellos en sus buenos siglos estaban muy poco predispuestos para la enfermedad infecciosa de la 'conciencia del pecado'. ¿Qué podían significarle las imágenes de la purificación y el tormento subterráneos de los pecadores de todas las especies y grados imaginables, como los que pueblan el horroroso infierno del Dante? Ciertamente es que aun tales medrosas ficciones del infierno cristiano se alimentaban en parte de fuentes griegas. Pero fué el extravío de algunas sectas aisladas el que evocó imágenes de esta clase y pudo ampararse en una especulación filosófica que en sus horas más sombrías negaba encolerizada los impulsos fundamentales de la cultura griega. Al pueblo griego, a su religión e incluso a los Misterios, que el Estado administraba y tuvo por sagrados, hay que absolverlos de tales aberraciones"<sup>14</sup>.

El griego no llegó nunca a comprender la concepción de dos dominios opuestos, el de los *buenos*, destinados a salvarse, al goce *post-mortem* de la visión beatífica, y el de los "malos", destinados a eterna condenación y sufrimiento en el fuego del infierno; tampoco asintió a la noción de la pugna de los dos principios universales, el del bien y el del mal, lucha que se re-

<sup>14</sup> *Psyche-Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, pág. 319, Tübingen, 1921.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

suelve, con el tiempo, en la doctrina sobre Lucifer, el ángel malo. Tal dualismo religioso y moral fué quizá originario de la conciencia persa, y logró su expresión más radical en el maniqueísmo. La escatología contenida en la Biblia acusa la influencia de ese dualismo persa, como también la idea bíblica del Diablo tiene el mismo origen. El cristianismo conservó siempre esa huella que dejó en él el dualismo maniqueo. Afirmada ya la idea del infierno en la conciencia cristiana, se la perfeccionó con el sentimiento antiguo de la venganza, el que fué transferido a la eternidad. Los elementos de la concepción maniquea penetraron y se consolidaron en el cristianismo. A los malos, a los pecadores les está reservado el infierno, en cuyo fuego, "nada metafórico", deben arder eternamente. Cabe preguntar aquí, y siempre que se suponga un conocimiento elemental de la filosofía y de la génesis de las religiones y escatologías, cómo ha surgido esta creación del infierno al hilo del dualismo del bien y del mal, de los justos y de los pecadores. En realidad, los "buenos" son los que han creado el infierno para los malos. El que monopoliza la bondad es el que se erige en juez más implacable y absoluto para condenar a los demás. Esta concepción del infierno, que tiene plena vigencia en los catecismos y cursos de teología católica, se apoya en los textos evangélicos interpretados por la Iglesia con exclusión de todo posible simbolismo. En cambio, la Iglesia griega explica los textos de manera simbólica; el infierno sería el no ser y representa la lucha del hombre contra las potencias negativas que lo asedian y amenazan aniquilarlo. Los primeros exégetas y doctores griegos del dogma cristiano son muy poco responsables de la concepción católica del infierno. La creencia temerosa en éste ha caracterizado al catolicismo occidental desde San Agustín hasta Tomás de Aquino. La amenaza del infierno acompaña a la conciencia

católica como la sombra a un cuerpo deforme y contorsionado para recordarle su movimiento convulsivo y su deformidad. La idea del infierno traduce integralmente la esencia de la fe católica. Con sobrada razón afirma Feuerbach: "La fe ha inventado el infierno, no el amor ni la inteligencia. Para el amor, el infierno es una abominación, y para la inteligencia es una estupidez" <sup>15</sup>.

El Occidente cristiano acogió la idea de venganza y la concretó en la concepción del infierno. En cambio, la noción de salvación universal es propia del Oriente. En la Iglesia cristiana occidental, la consigna es: sálvense los "buenos", pero sólo a condición de que los "malos" vayan al infierno, creado para estos últimos por los primeros. En presencia de esta clase de salvación, no se puede menos que exclamar, aunque la exclamación a veces no llegue a los labios: ¡qué malos que son los buenos!

La Iglesia cristiana de Occidente está muy lejos del espíritu de las palabras de Orígenes, quien dijo que "Cristo permanecerá en la cruz y que el Gólgota se prolongará tanto tiempo cuanto quede un solo ser en el infierno". Con esta idea, él apunta, sin duda, a la salvación universal. Entre los padres de la Iglesia de Occidente, San Agustín emplea largas disquisiciones para probar que el fuego del infierno, "por alta providencia del Criador Omnipotente", puede causar dolor al cuerpo, y no la muerte <sup>16</sup>. "... Aquella terrible geenna que la Escritura llama igualmente estanque de fuego y azufre será fuego corpóreo y atormentará a los cuerpos de los hombres condenados" <sup>17</sup>. Como sobre este punto habría dudas,

<sup>15</sup> *La Esencia del Cristianismo*, pág. 265, trad. cast., Buenos Aires, 1941.

<sup>16</sup> y <sup>17</sup> *La Ciudad de Dios*, tomo II, libro 21, págs. 639 y 642, trad. cast. Buenos Aires 1942.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

que dieron lugar a una serie de discusiones teológicas, o sea de cómo puede ser posible que el plasma viviente permanezca sufriendo el cauterio del fuego infernal sin morir, San Agustín aduce ejemplos como el de la salamandra que, según la leyenda, vive en el fuego, y esto ¡probaría! que "no todo lo que arde se consume"<sup>18</sup>.

Por lo demás, la concepción de las dos ciudades, en San Agustín, está intrínsecamente relacionada con la idea del infierno. El fin de la ciudad de Dios es el cielo y la eterna bienaventuranza; el fin de la ciudad terrena es el infierno y los suplicios eternos.

La concepción escatológica del catolicismo no ha quedado confinada en el plano religioso, sino que adquirió proyecciones y resonancias morales. En un comienzo, la designación de buenos y malos, de acuerdo con la lista estimativa de Gregorio el Grande, tenía sólo carácter religioso; pero al ampliar dicha tabla de pecados, incluyendo en ella los que pertenecen a la vida del espíritu (tristeza, orgullo, etc.) se pasa al plano moral.

Como lo ha observado Nietzsche, la condenación eterna ha obrado poderosamente sobre los hombres. Ella ha sido transformada, sobre todo en ciertas épocas, en un implacable instrumento de intimidación, para infundir en las almas —a objeto de disponer de éstas de modo total— el terror religioso y moral.

Dentro de la dogmática cristiana hay, sin duda, líneas disidentes, con sus respectivos representantes en esas direcciones que se designan con la común denominación de pensamiento cristiano. Tal ocurre, por ejemplo, con la Iglesia ortodoxa griega. Entre tales direcciones hay que incluir también a la teología mística. En esta no se conoce la idea de castigo,

<sup>18</sup> Op. cit., pág. 615.

tal como ha sido elaborada por la teoría católica, ya que en aquella no se concibe infierno alguno. El infierno se esfuma en lo insondable de la divinidad. En el seno de la divinidad, todos los que son aptos para llegar a Dios por un contacto místico, han de alcanzar la salvación.

Si tenemos en cuenta las ideas centrales de la concepción escatológica cristiana y católica, que hemos analizado desde su origen hebreo, podemos señalar en la Biblia una tendencia bipolar, que entronca, por un lado, con la mitología pagana, la que, con la leyenda de la edad de oro, situó el paraíso en el pasado, y, por otro, con la espera mesiánica en el porvenir, para el entronizamiento, en el tiempo y desde fuera de su curso regular, de un estado venturoso definitivo, característica del pueblo judío. La venida del Mesías es el advenimiento de Dios sobre la tierra. La escatología católica aceptó e incorporó a su dogmática estas dos ideas, dándoles por correlato la idea del infierno. En el anunciado Mesías —el prometido— se han inspirado, por otra parte, las teorías llamadas del milenarismo.

#### 7. TRANSFERENCIA DE LA ESCATOLOGÍA CATÓLICA AL TERRENO SOCIAL

Con el llamado "socialismo cristiano", invento de trastienda clerical, la Iglesia trató hasta ahora de sacarle consecuencias bien terrenas a su escatología, esforzándose por ponerles un dique a las transformaciones sociales. La ternura cristiana para con las masas proletarias explotadas y reducidas a una condición inhumana llegó con retardo, es decir cuando ya el proletariado, sin encíclicas papales ni "desinteresados" mentores eclesiásticos, había iniciado, en el siglo pasado, su ascensión revolucionaria al

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

área histórica. La Iglesia, en connivencia con la desesperada y decadente burguesía, se propone vanamente "cristianizar" a las masas o sea domesticarlas para que permanezcan explotadas y en la abyección de un nivel infra-humano de vida; pero el proceso histórico, con la elocuencia de los hechos, nos está diciendo que las masas, como proletariado organizado, y con clara conciencia de clase, se secularizan del todo y dan la espalda a las confesiones religiosas, cómplices de los poderes de la explotación y sus ideologías. Insurgen decididas a conquistar el poder político e instaurar un nuevo orden social cimentado en la justicia y que será la expresión de una integral democracia de los bienes. Esto traerá consigo inevitablemente una subversión total de las bases económicas de la sociedad capitalista y sus formas de producción.

Los principios "sociales" del cristianismo son la transferencia de su escatología al terreno social y político, con vistas a conservar algo del poder espiritual de la Iglesia sobre un sector de las masas todavía inconsciente de su situación, y todo para apuntalar el orden vigente, con lo que también ella defiende sus propios privilegios e intereses amenazados. Por más que esos principios sociales se disfracen con la piel del cordero y melifluamente se edulcoren desde las tribunas políticas de la "democracia cristiana" de Occidente, ellos intrínsecamente preconizan el mantenimiento de la explotación del hombre por el hombre y de su servidumbre espiritual y material sobre la tierra, prometiendo el salvoconducto para la felicidad en la ultravida a los "humildes", es decir a los que aceptan su estado servil y de explotados en este mundo. Pero Marx supo desenmascarar a tiempo y eficazmente los "principios sociales del cristianismo", formulando una certera prognosis acerca del papel que éstos

jugarían en nuestro tiempo. En uno de sus artículos de *La Gaceta Alemana de Bruselas*, escribe: "Los principios sociales del cristianismo han tenido ya dieciocho siglos para desarrollarse... Los principios sociales del cristianismo justificaron la esclavitud en la antigüedad, glorificaron en la Edad Media la servidumbre de la gleba y se disponen, si necesario es, aunque arrugando un poco el gesto plañideramente, a defender la opresión moderna del proletariado. Los principios sociales del cristianismo dejan la desaparición de todas las infamias para el cielo, justificando con ello la perduración de esas mismas infamias sobre la tierra. Los principios sociales del cristianismo ven en todas las vilezas de los opresores contra los oprimidos el justo castigo del pecado original y de los demás pecados del hombre, o la prueba a que el Señor quiere someter, según sus designios inescrutables, a la humanidad. Los principios sociales del cristianismo predicán la cobardía, el desprecio de sí mismo, el envilecimiento, el servilismo, la humildad, todas las virtudes de la canalla; y el proletariado, que no quiere que se le trate como canalla, necesita mucho más de su intrepidez, de su sentimiento de dignidad personal, de su orgullo y de su independencia, que del pan que se lleva a la boca. Los principios sociales del cristianismo hacen al hombre miedoso y trapacero, y el proletariado es revolucionario. Era cuanto teníamos que decir de los principios sociales del cristianismo".

En la "Introducción" a la *Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho*, Marx, en coincidencia con el principio antropológico que informa la crítica de la religión por parte de Feurebach, subraya que el fundamento de esta crítica es que el hombre hace la religión, y no la religión al hombre. "Ciertamente —nos dice Marx— la religión es la autoconciencia y el orgullo del hombre que o no se ha conquistado aún a sí



## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

mismo o que de nuevo se ha perdido”<sup>19</sup>. De ahí que precisamente porque el ser humano no tiene verdadera realidad para la religión, ésta sea la realización del ser humano en la fantasía. “La lucha contra la religión es, por consiguiente, indirectamente la lucha contra aquel mundo cuyo *aroma* espiritual es la religión. La miseria es, en un aspecto, la expresión de la miseria real y, en otro, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, así como ella es también el espíritu de situaciones sin espíritu. La religión es el opio del pueblo. La superación de la religión como la felicidad ilusoria del pueblo es la demanda de su felicidad real”<sup>20</sup>.

Marx ha visto perfectamente que si los hombres en su inmensa mayoría —como proletariado—, los que en su progresiva deshumanización han alcanzado el límite de la miseria física y espiritual, han de rescatarse de su auto-alienación y apatridad, la tarea de la historia, después que el “más allá de la verdad”, el estado de bienaventuranza en la ultravida, ha desaparecido, es establecer la *verdad de este mundo*, la verdad terrena. “Es, ante todo, la *tarea de la filosofía*, la que está al servicio de la historia, después que ha sido desenmascarada la *forma santificada* de la auto-alienación, desenmascarar la auto-alienación en sus *formas profanas*. La crítica del cielo se convierte por ello en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*”<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Die Frühschriften, pág. 208, Kroner Verlag, Stuttgart.

<sup>20</sup> Op. cit., pág. 208.

<sup>21</sup> Op. cit., pág. 209.

#### CAPÍTULO IV

### LA ESCATOLOGÍA DEL IDEALISMO ALEMÁN

La idea fundamental de la concepción teleológica de la historia, parcialmente secularizada, fué el paradigma que tuvo en vista el idealismo alemán para sus teorías de la historia.

Kant, el primero, formula, con un sentido crítico, la idea de un fin moral último en la historia. Pero en él la teleología de este fin último no asume el carácter de tésis metafísica. En su escrito intitulado *Idea de Una Historia Universal en Intención Cosmopolita*, Kant nos dice que "se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como el cumplimiento de un oculto plan de la naturaleza para llevar a cabo una constitución estatal internamente perfecta y, con este fin, también externamente, como el único estado en el cual ella puede desarrollar plenamente en la humanidad todas sus

disposiciones" <sup>1</sup>. Con suma cautela crítica, Kant agrega: "Se ve que la filosofía puede tener también su *quiliasma*, pero de tal modo que, al adoptarlo, su idea puede ser provechosa, aunque sólo de muy lejos, y que sea todo menos ilusorio" <sup>2</sup>.

Esta concepción kantiana de la historia aparece en oposición a la idea, de Herder, de un proceso universal de desarrollo, el que claramente tiene la forma de un superior proceso natural. Por lo demás, hay que considerar a Herder como el fundador propiamente dicho de la filosofía de la historia, por cuanto acotó un dominio de problemas como objeto conexo de una posible disciplina particular. De ahí que, en el prefacio a sus *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, nos diga que tiene que haber una filosofía de la historia como disciplina particular, a cuyo problema fundamental subordina la interrogación por el origen y marcha de la cultura.

También Fichte, siguiendo el camino iniciado por Kant, se decidirá por un fin moral último, considerando que el orden moral universal está representado y garantizado por Dios.

### 1. FIN ABSOLUTO Y PROVIDENCIA, SEGÚN SCHELLING

La reserva crítica de Kant, en la concepción de la historia, es enteramente abandonada por los sistemas especulativos del idealismo alemán. Quien inicia el giro metafísico de proyección escatológica es Sche-

<sup>1</sup> *Werke*, Bd. IV, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, págs. 161-162, ed. E. Cassirer, Berlín, 1922.

<sup>2</sup> Op. cit., pág. 162.

ling, en su *Sistema del Idealismo Trascendental*. En pos de la veta sistemática de su pensamiento, transfiere la antinomia de libertad y necesidad al dominio de la historia. Schelling no discute el supuesto de un fin último, sino que el problema, para él, es saber cómo ha de ser garantizada la realización del mismo en la historia. Esta garantía no puede residir en el hacer humano, no porque sea limitado ni tampoco porque carezca de libertad, sino precisamente porque él supone la libertad.

De acuerdo a su carácter principal, la historia, según Schelling, debe presentar libertad y necesidad unidas, y "sólo por esta unión de ambas ha de ser ella posible"<sup>3</sup>. En el sentido de la concepción schellingiana de la filosofía de la historia, sólo cabe hablar de historia allí donde surge y se impone un ideal que no puede ser logrado por el individuo, sino que es realizado por la especie. A este ideal, que se encuentra implícitamente formulado en la constitución jurídica y en la civil del Estado, se aproxima cada vez más, como a su meta, la especie. El logro final de este fin no puede ser probado ni por la experiencia, ni teóricamente *a priori*, sino que él será un eterno artículo de fe en el hombre eficiente y de acción. La historia, que es el camino que a él conduce, en la medida en que la acción libre y consciente está al servicio de una finalidad inconsciente, a la que podemos llamar destino, nos muestra cómo libertad y necesidad son una sola y misma cosa. Así como el arte trágico torna manifiesta a cada paso la intervención de una necesidad arcana en la esfera de la libertad, también, y en el mismo sentido, podemos decir que la historia es un drama y que un

<sup>3</sup> *Werke, System des transzendentalen Idealismus*, Bd. II, pág. 267, ed. O. Weiss, Leipzig, 1907.

espíritu, el que sólo se revela por el papel trágico que asume la libertad misma, es quien forja y poetiza este drama<sup>4</sup>.

Acontece, empero, que la libertad en su esencia es tanto libertad para el bien como para el mal. Por consiguiente, la libertad no puede garantizar la tendencia del proceso histórico hacia la realización del bien. En este carácter intrínseco de la libertad, en la doble posibilidad que afecta a su esencia, Schelling quiere ver la prueba de que tiene que imperar Dios en la historia, si condicionamos su fin último a una providencia con relación al mismo. A la necesidad del bien sólo puede garantizarla la necesidad que trasciende toda libertad. De este modo aparece el hombre en la escena del acontecer universal, pero, según Schelling, sólo Dios sería el autor del drama de la historia. El hombre es únicamente un actor, el que, por su libertad, no puede encaminarse solo a la meta final. Schelling viene así a secularizar la idea agustiniana de la historia, para la cual acepta un fin último, garantizado por Dios.

## 2. LA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE LA HISTORIA

Hegel, entre los grandes representantes del idealismo alemán, es quien acabará de desarrollar y dar proyección metafísica a la idea inicial de Kant acerca del fin último en la historia. Es el primero que quiere por un principio evolutivo universal y unitario de la historia, que valga como cánón para todo el proceso histórico. Este criterio le permitirá concebir la historia como un desarrollo total.

<sup>4</sup> Op. cit., pág. 276.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGIAS

Para Hegel, el soporte del proceso de la historia es el "espíritu objetivo", el que, como *espíritu universal*, y, por pertenecer a un orden superior, planea por encima de los hombres singulares. Este espíritu está dotado de un modo de ser propio y de vida propia. Los espíritus individuales, con relación a él, no son más que accidentes. Pero la sustancia universal del espíritu es no sólo soporte, sino también conductor del proceso del mundo. Esto de concebir al espíritu universal absorbiendo a los individuos es una resonancia de la concepción de Spinoza, quien, por otra parte, lo piensa con alcance cósmico.

¿Cómo va a estructurar Hegel esta "filosofía de la historia", esta escatología regida por el espíritu universal? Hará intervenir a la *razón*, que es, según Hegel, el aporte fundamental de la filosofía occidental a la historia. La esencia de la razón es la libertad, y el objetivo final de la historia es el ser de la libertad, o sea su autorrealización. Conforme a este principio básico, Hegel llega a formular como apotegma: la historia universal es "el progreso en la conciencia de la libertad". Hay que tener presente que "conciencia de la libertad" no es, en Hegel, libertad de la conciencia, autonomía del individuo, por cuanto ésta, como libertad subjetiva, como querer individual, desaparece absorbida en el espíritu universal, que es el único soporte y agente de la historia. Esta problemática, en la concepción de la historia, de Hegel está muy de acuerdo con sus principios metafísicos sistemáticos. El espíritu finito, sostiene Hegel, adquiere conciencia de sí mismo en la medida en que es recogido —superado— en el espíritu absoluto; y en la medida en que el espíritu finito, es decir, individual, sabe de su finitud, se coloca más allá de ella, porque ella ha quedado superada y absorbida en el espíritu absoluto, al igual que sus pasiones, voliciones, etc.

Si la idea de la libertad es el concepto interno de la historia universal, entonces los medios necesarios para realizarla son, en cambio, algo exterior a ésta, su manifestación externa, es decir, lo que en la historia se presenta inmediatamente ante nosotros. Los medios de que se sirve la Idea de la libertad para su realización no son otros que todas las acciones de los hombres, originadas en sus necesidades, pasiones, intereses, aptitudes, es decir en todo lo que se resume en actividad humana. Los intereses, las necesidades y las pasiones son los resortes del proceso de la historia, la fuerza que impulsa a la Idea a su realización. "La inmensa masa de voliciones, intereses y actividades son los instrumentos y medios del Espíritu universal para cumplir su fin, elevarlo hasta la conciencia y realizarlo"<sup>5</sup>, nos dice Hegel. Pero, agrega —y en esto acontece la paradoja tantas veces negada y escarnecida como quimera— que los intereses y la vida de los individuos y los pueblos, en la medida en que sólo buscan y satisfacen lo suyo, lo que más egoístamente les atañe, son, a la vez, los medios e instrumentos de algo más alto y vasto, de un fin universal del que ellos nada saben y en cuyo cumplimiento inconscientemente colaboran.

Este servicio inconsciente que los individuos y los pueblos, con sus intereses particulares, actividades e impulsos vitales, prestan a los fines del Espíritu se delata como un factor fundamental del proceso histórico. De esta comprobación nace la hipótesis y la creencia, afirmadas por Hegel, de que la razón gobierna el mundo y que, por consiguiente, ella también ha regido y rige en la historia universal. Frente a lo sustancial y universal de la historia —su fin

<sup>5</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, pág. 61, ed. Brunstäd, Reclam.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

último: la realización del Espíritu— caduca y parece lo particular y finito. Precisamente de éstos y su negación resulta lo universal, ya que, para Hegel, el interés particular de la pasión es inseparable de la manifestación de lo universal. Son los intereses particulares los que se desgarran y luchan entre sí, y de los cuales una parte necesariamente sucumbe. La Idea universal no entra en oposición y lucha, no se expone al peligro que entraña la pugna entre intereses antagónicos, sino que se mantiene al margen de la lisa, intacta e indemne en el último plano. Ella deja obrar en su beneficio a las pasiones, y así acontece que aquello, mediante lo cual la Idea adviene a la existencia, declina y se destruye. La Idea, en la concepción de Hegel, paga el tributo por su existencia no de su propia sustancia, sino a costa de las pasiones de los individuos, enviando a luchar por ella a lo particular, que frecuentemente es demasiado insignificante frente a lo universal, al destino del Espíritu. Esto es lo que Hegel llama la "astucia de la razón", su secreto ardid al servicio de intereses superiores.

Desde que el Espíritu, de acuerdo a su esencia, se manifiesta y alcanza concreción dialéctica en el tiempo, la historia universal, el sentido de sus exteriorizaciones, la totalidad de su desarrollo, no es, para Hegel, otra cosa que la renovada exégesis del Espíritu en el tiempo. El Espíritu, saliendo de su inmanencia inicial, va plasmando, va concretando sus formas, sus configuraciones, a través de la sucesión de las épocas, del devenir de las centurias. Cada época es una etapa del Espíritu, el que, volcándose y modelándose, por obra de su consustancial negatividad dialéctica, en una estructura temporal, determina el carácter y fisonomía de la vida histórica y el rumbo de su evolución; es decir, deviene él mismo historia y se hace historia y así llega a ser consciente de



sí mismo, de su destino en progresión hacia el Absoluto. El Espíritu, en concepto de Hegel, ha encendido, como suprema expresión suya, la luminaria de la Idea, cuya marcha majestuosa constela el ámbito de la historia vivida y conocida por los hombres para revelarles a éstos la existencia del Absoluto.

En la consideración filosófica de la historia, conforme al concepto hegeliano de la misma, entran dos momentos fundamentales: uno está constituido por la Idea, el otro por las pasiones humanas. A este respecto nos dice Hegel: "el uno es la etiqueta, el otro la trama del gran tapiz de la historia universal que se extiende ante nosotros. El centro concreto y unión de ambas es la libertad ética en el Estado"<sup>6</sup>. La idea de la libertad es, pues, la naturaleza misma del Espíritu y el fin último de la historia. En ésta, cuya trama se diseña de acuerdo a un movimiento dialéctico, hay un *primum movens* y un fin, vale decir una Idea, la que no puede faltar si hemos de concebir racionalmente el proceso histórico en función del sentido que lo anima e impulsa, esto es, como un proceso de plasmación de formas del Espíritu. En la historia universal interviene, sin duda, la naturaleza física, pero su proceso tiene lugar en una esfera esencialmente espiritual. El Espíritu no posee su unidad fuera de sí, sino en sí mismo, es decir, tiene conciencia de sí; y su actividad peculiar no es otra cosa que la de llegar a ser sí mismo, o sea producirse de continuo a sí mismo. Precisamente su libertad consiste, por esencia, en este ser en sí mismo, que lo define como Espíritu. De donde la historia universal es nada menos que la revelación del Espíritu, o, dicho con frase hegeliana, "el progreso en la conciencia de la libertad".

<sup>6</sup> Op. cit., pág. 91.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

El total proceso de la historia se actualiza como una sucesión progresiva de fases de la conciencia. La primera es aquella en que el Espíritu se presenta en su naturalidad inmediata. En la segunda, él alcanza una manifestación parcial en la conciencia de su libertad; y la tercera es la fase en que el Espíritu se eleva a la libertad universal, es decir, a la conciencia de sí mismo. Estas tres fases habrían sido recorridas por la historia universal en su marcha.

### 3. EL "ESPÍRITU UNIVERSAL" COMO SUJETO DE LA HISTORIA

El *Weltgeist*, para Hegel, es a un tiempo el sujeto del acaecer y el agente del proceso escatológico que se cumple en el seno de la historia. Vimos ya que el individuo, el hombre singular, y su libertad sólo podían justificarse en la medida en que eran absorbidos por el espíritu universal. Este último, a su vez, es el camino por el que Dios penetra en la historia, siendo el devenir del Espíritu no otra cosa que la presencia y realización de Dios en el curso del acaecer histórico. Conciencia de la libertad en el individuo equivale en éste a saberse entrañado en la esencia divina como criatura suya. De ahí que Hegel afirma, subrayando la frase: "*Libertad sólo puede existir donde la individualidad como positiva es sabida en la esencia divina*"<sup>7</sup>.

El espíritu universal, si no es identificado totalmente con la esencia divina, va a ser el vehículo por el que Dios entra escatológicamente en el sistema hegeliano y en la historia. Hegel no hace, en este sentido, más que secularizar la concepción cristiana de la historia, tal como ésta encuentra expresión clá-

<sup>7</sup> Op. cit., pág. 91.

sica en la *Civitas Dei*, de San Agustín. El total proceso de la historia universal ha de justificar a Dios. En el espíritu universal hegeliano es donde se cumple tal justificación. De ahí que, para Hegel, la historia universal, es decir el efectivo devenir del Espíritu, sea la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia. La filosofía hegeliana de la historia es escatología.

En virtud de que la razón gobierna al mundo y de que el proceso de la historia se desarrolla por antítesis y a través de etapas que satisfacen exigencias de índole racional, el acontecer histórico es el despliegue dialéctico de la Idea. De Hegel arranca, pues, uno de los hilos de la concepción progresista de la historia, cuya primera manifestación de tipo secular ya la encontramos en Pascal, que imagina a la humanidad, en todos sus cambios y mutaciones, como un mismo hombre que subsiste siempre y que constantemente aprende a través del curso de los siglos. Pero, como lo hace notar Simmel, la mera afirmación de que hay un progreso en la historia, en primer lugar, excluye directamente la situación de contingencia, la que, por lo demás, existe entre las fuerzas reales y nuestras representaciones ideales<sup>8</sup>, esto es entre el acaecer real y las ideas que acerca del mismo nos forjamos, y con las cuales creemos lograr su adecuada transcripción conceptual. En segundo lugar, señala Simmel, "el progreso en la historia tiene por supuesto la unidad de sujeto, en el que él se cumple"<sup>9</sup>. Si no supusiésemos la existencia de un sujeto unitario y aceptásemos, en cambio, una pluralidad de sujetos de la historia, tendríamos que afirmar la coincidencia de éstos, si es que hemos de seguir atenién-

<sup>8</sup> *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, pág. 159, Leipzig, 1907.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, pág. 160.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

donos al progreso en la historia, lo que equivale, en última instancia, a reintroducir la unidad de sujeto. Hegel vió perfectamente la necesidad de aquel supuesto y por eso erigió, como agente de su concepción dialéctico-progresista de la historia, al *Weltgeist* en sujeto único y soporte del proceso histórico. Correlativamente, stirpes y culturas, grupos sociales e individuos, abarcados en un esquema ecuménico unitario, están regidos en su evolución por el *Weltgeist*.

En su ofensiva crítica contra la filosofía hegeliana del espíritu, Marx va precisamente a objetar a Hegel la personificación del *Weltgeist* creador, erigido en sujeto de la historia. Viene a decirnos que, en ésta, las ideas no poseen el poder plasmador y transformador de la realidad social, que les otorgó Hegel. En la historia, pues, no son ellas lo efectivo y operante, sino preponderantemente los intereses de los hombres. Son los hombres reales y vivientes los que luchan y hacen todo, movilizándolo incluso sus ideas, en la historia. Por lo tanto, no es ésta la que utiliza a los hombres como medio para lograr sus fines presuntos, sino que la historia en todas sus etapas no es nada más que el proceso resultante de la actividad integral de los hombres, atentos a realizar sus propios fines y satisfacer sus intereses particulares o de clase. Federico Engels también se ha expresado en el mismo sentido fundamental, al decirnos: "Los hombres hacen su historia, sea lo que fuere lo que de ella resulte, en la medida en que cada cual persigue sus fines propios conscientemente queridos, y la resultante de estas numerosas voluntades, operantes en diversas direcciones, y de su múltiple influjo sobre el mundo exterior es precisamente la historia" <sup>10</sup>.

<sup>10</sup> *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, pág. 40, Meiner, Leipzig.

Hegel aísla y recluye la dialéctica entrañada en el acaecer histórico en una serie de estructuras ideales, de momentos espirituales, en suma, en el "espíritu universal" como supuesto y exclusivo agente del proceso de la historia. Diluye, así, el acaecer real y su desarrollo histórico en el devenir abstracto de la Idea. Donde Hegel ve, en el acaecer histórico y su dinámica peculiar, el tránsito y sucesión de distintas formas conceptuales, Marx rescata el contenido del proceso de la historia de la forma abstracta y genérica, que le había atribuido la dialéctica hegeliana, y percibe claramente que él está hecho de antítesis y antinomias, dándonos una explicación concreta del mismo en el fenómeno de la lucha de clases, que es su característica fundamental. Esclarece, así, en función de las fuerzas que impulsan la evolución social, el paso de una forma económica a otra. Con relación al "espíritu universal", afirmado como supuesto agente y soporte del proceso histórico, Marx escribe, en el prefacio de la segunda edición de *El Capital*: "Para Hegel, el proceso mental, del que llega a hacer un sujeto independiente bajo el nombre de Idea, es el demiurgo de la realidad, la cual es su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material transpuesto e interpretado en la cabeza del hombre". Ya en *Die Heilige Familie*, encarándose críticamente con la noción de "espíritu", que está en la base de la concepción hegeliana de la historia, destacó el carácter puramente abstracto y genérico del mismo: "La concepción de la historia de Hegel presupone un espíritu abstracto o absoluto, el que se desarrolla de modo que la humanidad es sólo una masa, la que es el soporte inconsciente o consciente de aquel. De ahí que dentro de la historia empírica y exotérica él haga preceder una historia especulativa y esotérica. La historia de la humanidad se transforma, por consiguiente, para el hombre real, en la

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

historia del espíritu abstracto y ultraterreno de la humanidad... En Hegel, el espíritu absoluto de la historia tiene en la masa su material, y su correspondiente expresión en la filosofía" <sup>11</sup>. Y Marx agrega con precisión concluyente: "Como el espíritu absoluto recién *post festum* en tanto que espíritu universal creador llega a la conciencia en el filósofo, entonces su fabricación de la historia sólo existe en la conciencia, en la opinión y en la idea del filósofo, es decir, sólo en la imaginación especulativa" <sup>12</sup>.

Para Marx, el "espíritu absoluto" hegeliano, en la totalidad de estructuras o momentos en que él se despliega, es a un tiempo el resultado y la expresión de la auto-alienación humana. De ahí que Marx considere al *Weltgeist*, erigido por Hegel en potencia suprahumana y protagonista de la historia, como la expresión más radical de la auto-alienación del hombre. Si, para Hegel, la historia universal es la representación de la auto-alienación humana, considerada como el momento necesario de un proceso evolutivo, para Marx, coincidiendo con aquél en el reconocimiento de tal hecho esencial, el total sentido del proceso histórico en su marcha dialéctica va a residir en la aniquilación de la potencia extraña en que la auto-alienación se ha condensado. De ahí que Marx conciba la historia como la superación, por obra de una *praxis* social radical, de la alienación capitalista del trabajo humano.

De toda la gran filosofía sistemática de Hegel, la filosofía de la historia es, sin duda alguna, la única parte que, superada por el efectivo acontecer histórico, ha perdido casi toda su influencia, llegando a ser inactual. Respecto a ella afirma Lenin, con so-

<sup>11</sup> *Die Frühschriften*, pág. 322, ed. cit.

<sup>12</sup> Op. cit., págs. 322-323.

C A R L O S      A S T R A D A

brada razón: "...La filosofía de la historia aporta muy poco, — esto es comprensible: porque es precisamente aquí, en este dominio, en esta ciencia que Marx y Engels han dado el paso más grande hacia adelante. Es allí donde Hegel ha envejecido más, que ha llegado a ser una antigüedad" <sup>13</sup>.

<sup>13</sup> *Cahiers Philosophiques*, pág. 260, ed. cit.

## CAPÍTULO V

### LA ESCATOLOGÍA DEL ETERNO RETORNO DE LO IGUAL: NIETZSCHE

En Federico Nietzsche está tácito el supuesto de que no podemos pasarnos sin una concepción del mundo y de la historia; y que tenemos que optar entre las posibles concepciones, decidiéndonos por una cuyo fundamento resista a las críticas. Esta será la que esté más de acuerdo con lo que el hombre, conforme al pindárico "deviene el que eres", es y quiere ser, siempre que él sea capaz de aceptar y afirmar incondicionadamente la existencia universal y sentir el nexa vivo que lo une a ella en tanto que como hombre está consignado a la terrenalidad y a cumplir un destino terreno.

Nietzsche preconiza la concepción del eterno retorno de lo igual "en lugar de 'metafísica' y religión"<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> *Nietzches Werke, Gesamt-Ausgabe*, Bd. XV, pág. 487. Kroner Verlag, Leipzig.



o como "la religión de las religiones"<sup>2</sup>. La afirma al hilo de una crítica de la concepción teísta de la historia como también de la del progreso indefinido. Trata de mostrarnos que el retorno de lo igual nos libera a la vez tanto de la concepción providencialista como de la progresista. Nos dice: "Quien no cree en un proceso circular del todo, tiene que creer en el Dios arbitrario; así se condicionan mis consideraciones en contraste con todas las consideraciones teístas que se han formulado hasta ahora"<sup>3</sup>. Nietzsche se pronuncia contra el supuesto teísta de un Dios creador, que deja al arbitrio humano muy poco margen. El hombre no puede nunca decidirse en virtud de su propia naturaleza cuando está supeditado a aquella potencia extraña que lo mediatiza, y a causa de la cual jamás adviene a su autonomía ni a la comunión con la existencia universal; y ello porque su camino está cerrado por ese Dios que, como potencia interferente, lo aleja de su destino terreno. Una concepción que no tiene en cuenta lo que el hombre efectivamente es, le hace concebir a éste esperanzas ilimitadas; al enajenarlo en supuestas verdades trascendentales, le hace dar la espalda a lo humano y a la vida cósmica, de la cual él es una partícula cargada de fuerza expansiva.

Desde el momento que se impone la opción entre las diferentes maneras de concebir la historia, y puesto que las existentes no tienen efectiva vigencia ni pueden mostrar exclusivamente su razón de ser, su fundamento, la concepción del retorno surge como un poderoso reactivo, que abre para el hombre la posibilidad de una afirmación de la existencia universal y de una toma de rumbo en medio de los acontecimientos. Es en este sentido que Nietzsche nos dice

<sup>2</sup> W. W., Bd. XII, pág. 415, ed. cit.

<sup>3</sup> W. W., Bd. XII, pág. 57.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGIAS

que "la teoría del retorno es el punto crítico de la historia" 4.

Por cuanto, en concepto de Nietzsche, el tiempo, como realidad objetiva, es infinito en el proceso circular del cosmos, y ya ha transcurrido una infinitud temporal, infiere que, a partir de determinado instante, hacia atrás no se puede alcanzar el fin, el término. Por lo tanto se impone el concepto de un *regressus in infinitum*; pero no cabe emparejar este concepto con el concepto no verificable de un *progressus* final, hasta ahora. Esto último es lo que infundadamente sostiene la concepción progresista, la que adquiere cierto predominio en el siglo XIX. Esta concepción, que incluye un aspecto moral y representa un contrapeso a la influencia preponderante de las ciencias naturales en la misma época, asigna a la humanidad una meta, pero tal meta supone otras anteriores, por las cuales la humanidad se dirige y aproxima indefinidamente a aquella supuesta meta última. De este modo, la concepción progresista mediatiza las épocas y las civilizaciones: ninguna época tiene por sí, para ella, un valor sustantivo; cada una es solamente un peldaño hacia las otras.

El tiempo, en la concepción nietzscheana del retorno, es infinito; pero esto no suministra un argumento en favor del progresismo. El principio de la infinitud del tiempo no garantiza el progreso en su decurso histórico, pues hay que distinguir estrictamente entre *regressus in infinitum*, que es una categoría axiológicamente neutral, y progreso, que en virtud del aspecto moral de esta concepción, es una categoría netamente axiológica. Por el hecho de afirmar, con fundamento, el regreso no es posible establecer un *pendant*, afirmando el progreso final. Acer-

4 W. W., Bd. XIV, pág. 264.

ca de esta cuestión Nietzsche escribe: "Se ha querido hallar reciente y reiteradamente en el concepto de infinitud del tiempo hacia atrás (*regressus in infinitum*) una contradicción; se la ha encontrado aun al precio, sin duda, de confundir la cabeza con la cola. Nada puede impedirme, contando desde este instante hacia atrás, decir que no llegaré jamás al fin; como también contar a partir del mismo instante hacia adelante al infinito. Sólo si quisiera cometer el error —y me guardaré de hacerlo— de equiparar este concepto correcto de un *regressus in infinitum* con un concepto hasta ahora no verificable de un progreso final; sólo si asiento la dirección (hacia adelante o hacia atrás) como lógicamente indiferente, lograría tomar la cabeza —a este instante— por la cola, pero esto se lo dejo a cargo de usted, señor Dühring"<sup>5</sup>. Como colofón a esto último es de hacer notar aclaratoriamente que la obra del señor Dühring, en boga en esa época (*Umwälzung der Wissenschaft*), obra menos que mediocre, fué pulverizada críticamente por Federico Engels en su famoso "Anti-Dühring" (*Herrn Eugen Dhürings Umwälzung der Wissenschaft*).

## 1. DEVENIR SIN META FINAL

Nietzsche representa la más radical afirmación del devenir en oposición al ser, concebido éste, de acuerdo a su definición clásica, como permanente presencia o constancia en la presencia. En contra de los eleatas, sostiene que los sentidos no nos engañan, que ellos nos aportan un testimonio fiel de las cosas en su constante fluir. El engaño surge cuando nuestra razón interpreta lo que nos dicen los sentidos, y el engaño consiste en la ficción racional de la persis-

<sup>5</sup> W. W., Bd. XVI, pág. 399.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

tencia, de la unidad, de la cosidad, de la sustancia. Es el prejuicio "razón", según Nietzsche, lo que, en última instancia, nos coacciona a asentar *unidad, identidad, sustancia, causa, cosidad, "ser"*. El mundo entitativo, forjado por la razón, es una invención; "sólo hay un mundo en devenir"<sup>6</sup>. En consecuencia, para Nietzsche, la filosofía sólo puede ser "el intento de describir de cualquier modo el devenir heraclitano y abreviarlo en signos (de traducirlo y momificarlo en una especie, en cierto modo, de ser aparente)"<sup>7</sup>. (Es de hacer notar que Nietzsche emplea la palabra "ser" en la acepción de *ente en total* o de la totalidad del ente).

Un mundo que es una pugna de diferentes fuerzas, un devenir continuo, en el que no hay contrastes entre términos fijos, cristalizados, tal mundo está en radical contradicción con todos los sólitos principios de nuestro conocimiento, que es un conocimiento afincado en los conceptos últimos de sustancia, de ser, de reposo, de oposicionalidad objetiva, de "verdadero" y "falso". Ante todo, Nietzsche se enfrenta con el devenir sin recurrir a intenciones finales. El movimiento del mundo carece de toda meta final; si él la tuviese, ella tendría ya que haber sido alcanzada. El devenir debe aparecer justificado en cada uno de sus momentos, lo que significa que tiene que aparecer como no valorable. No cabe, pues, absolutamente, pretender justificar el presente apelando al porvenir, o justificarlo con el pasado. En consecuencia, el devenir no se encamina a un estado final, "no desemboca en ningún ser"<sup>8</sup>; quizá el mundo entitativo, estatuido con el auxilio de una télesis, es una apariencia. El devenir

<sup>6</sup> W. W., Bd. XIV, pág. 52.

<sup>7</sup> W. W., Bd. XIII, pág. 23.

<sup>8</sup> W. W., Bd. XVI, pág. 168.

posee igual valor en cada momento; vale decir que es axiológicamente indiferente.

Para mantener un mundo de lo persistente, de lo estable, se ha tenido que operar una doble falsificación, mediante los sentidos y mediante el espíritu. En esta falsificación o ilusión tienen su origen las metamorfosis del ser (del ente: Dios, cuerpos, ideas, leyes naturales, fórmulas) <sup>9</sup>. "La hipótesis del ente es necesaria para poder pensar e inferir: la lógica maneja sólo fórmulas para lo que permanece idéntico... 'el ente' pertenece a nuestra óptica. El yo como ente no ha sido tocado por el devenir y la evolución" <sup>10</sup>. Para dominar la multiplicidad de sensaciones es necesario un mundo ficticio, en el que se opera con las nociones de "sujeto", "sustancia", "razón". Conocimiento y devenir se excluyen recíprocamente. "En un mundo en devenir, la 'realidad' es siempre sólo una simplificación para fines prácticos, o una ilusión a causa de órganos toscos o una diferencia en el *tempo del devenir*" <sup>11</sup>. Las estagnaciones en que creemos que cuaja el devenir son ideadas con fines prácticos y de cálculo, de cuantificación de regularidades.

La lucha es immanente al devenir; éste es la duración y progresión de la lucha, la que, a su vez, es resorte y pábulo del devenir mismo. También todo devenir es un gran círculo. Si el devenir es un gran círculo o anillo, entonces cada cosa posee igual valor, es igualmente eterna, igualmente necesaria. Remate de esta idea, como consecuencia última de la misma, es la fórmula nietzscheana de la "inocencia del devenir". La especificidad del ser, es decir del ente en total, la máxima estagnación que se ha introducido en el devenir, no debe reducirse a una *causa prima*.

<sup>9</sup> W. W., Bd. XVI, pág. 101.

<sup>10</sup> W. W., Bd. XVI, págs. 30-31.

<sup>11</sup> W. W., Bd. XVI, pág. 76.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

Es arduo, sin duda, lograr una determinación del devenir sin arbitrar un punto de vista lógico y gnosológico, o sea sin negarlo. Con esta gran dificultad, que lo fué también para Heráclito, se debate el pensamiento de Nietzsche. Al excluir éste todo ente, toda estagnación, y sobre todo el gran témpano del ente en total, de la fluencia del devenir, el significado de éste tiene que quedar y, de hecho, queda indeterminado.

### 2. DEVENIR Y RETORNO DE LO IGUAL

Esta concepción del devenir nos aboca al segundo de los principios fundamentales de la metafísica de Nietzsche, el del "eterno retorno de lo igual". El primero es el de la "voluntad de poderío". Esta no está sometida a ninguna ley, con excepción de una sola que es fundamental y universal en su alcance, la ley de la *ewige Wiederkunft des Gleichen*. Es así que, paradójicamente, el acontecer sin ley en lo que respecta a sus circunstancias intrínsecas, y como devenir con igual valor en cada uno de sus momentos, obedecería a la ley del retorno.

En un comienzo, Nietzsche rechazó hasta con un dejo de ironía, la idea de que, con la repetición de los mismos ciclos estelares, tenía lugar un retorno de las mismas culturas y religiones, haciendo en todo tiempo posible la vuelta de lo que fué grande en el pasado y constituye el objeto de la visión monumental de la historiografía. "En el fondo, lo que una vez fué posible debe aparecer como posible una segunda vez, si los pitagóricos tuviesen razón en creer que, bajo las mismas constelaciones de los cuerpos celestes, también en la tierra tendría que repetirse lo mismo y ciertamente hasta en lo particular y más mínimo... La verdadera conexión histórica de causas y

efectos, conocida enteramente, sólo demostraría que jamás puede producirse algo completamente idéntico en el golpe de dados del futuro y de la contingencia" <sup>12</sup>. Posteriormente, Nietzsche, rectificándose, va a propugnar como principio fundamental el "retorno de lo igual", al que le da inicialmente un sentido, a la vez, con relación al acontecer histórico y uno que podemos llamar existencial, para troquelarlo luego con una proyección cósmica.

Nietzsche enuncia, en su *Zarathustra*, la idea del retorno en forma poético-profética, luego le da, en los fragmentos de esta época <sup>13</sup>, una formulación teórica de alcance cosmológico y la piensa, no como principio imposible de fundamentar, sino como un conocimiento perfectamente fundamentable. Para ceñirnos al tema del presente capítulo, tan sólo nos referiremos, en lo estrictamente conexo con el mismo, a este último aspecto. En *Also sprach Zarathustra* se lee, bajo el título "Del rostro y del enigma": "Ves, enano, este camino con portal...: tiene dos rostros. Dos caminos se juntan aquí, que aún no fueron recorridos por nadie hasta el fin. Esta calleja hacia atrás dura una eternidad; y aquella calleja larga hacia adelante es otra eternidad... El nombre del camino con portal está escrito arriba y dice 'instante'... El enano murmuró despreciativamente: 'Todo lo recto miente. Toda verdad es torcida; el tiempo mismo es un anillo'" <sup>14</sup>. Y bajo el título de "El convaleciente" se dice: "Las cosas mismas, todas, danzan: todo viene, tiende la mano y ríe y huye y vuelve. Todo va, todo retorna; eternamente gira la rueda del ser. Todo muere, todo florece de nuevo, eternamente transcurre el año del

<sup>12</sup> W. W., Bd. I, págs. 298-299.

<sup>13</sup> W. W., Bd. XII, *Unveröffentlichtes aus der Zeit der Fröhlichen Wissenschaft und des Zarathustra*, 1881-1886.

<sup>14</sup> W. W., Bd. VI, pág. 231.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

ser. Todo se quiebra, todo se recompone de nuevo, eternamente se edifica la misma casa del ser. Todo se despide, todo se saluda de nuevo; eternamente se mantiene fiel a sí mismo el anillo del ser. En cada instante comienza el ser; en torno a cada aquí se despliega la esfera allí. El centro está en todas partes. Tortuoso es el sendero de la eternidad"<sup>15</sup>.

Fundándose en la necesidad del retorno, de la repetición indefinida de los estados por los que ha pasado el mundo, Nietzsche insiste una y otra vez que no hay ni puede haber para el mundo una meta última de reposo, de estabilidad definitiva, de equilibrio, de invariabilidad. "Si el mundo en general pudiera solidificarse, secarse, extinguirse, convertirse en nada, o si él pudiera alcanzar un estado de equilibrio o tuviese en general una meta que incluyese en sí la duración, la invariabilidad, la *una vez por todas* (en síntesis, para hablar metafísicamente, si el devenir pudiese desembocar en un ser o en la nada) este estado tendría que ser alcanzado, de lo que se sigue..."<sup>16</sup>. Los puntos sucesivos, con que Nietzsche termina o, mejor, deja abierta la frase, significan implícitamente que tal estado no puede advenir. Ahora bien, si el mundo puede ser pensado como una determinada magnitud de fuerza y como un determinado número de centros de fuerzas, de aquí se sigue que él tiene que pasar en el gran juego de dados de su existencia por un número calculable de combinaciones; y todavía más, una combinación o situación determinada sería lograda infinitas veces. "Y como entre cada combinación y su próximo retorno tendrían que haber transcurrido en general todas las aún posibles combinaciones, y cada una de estas

<sup>15</sup> W. W., Bd. VI, pág. 317.

<sup>16</sup> W. W., Bd. XVI, pág. 400.



combinaciones condicionaría toda la sucesión de combinaciones en la misma serie, estaría con esto demostrado un movimiento circular de series absolutamente idénticas; esto es, el mundo como movimiento circular, el que se ha repetido ya infinitas veces y sigue jugando su juego *in infinitum*<sup>17</sup>. La repetición de todos los posibles estados del mundo excluye toda novedad en el devenir. Novedad y meta final quedan igualmente excluidas del mismo. Nietzsche vuelve como a un *Leit-motiv* de su pensamiento, a afirmar que si el mundo tuviese un fin tendría que haberlo realizado ya; asimismo si hubiese para el mundo un estado último, definitivo, igualmente tendría que estar ya alcanzado. Si él fuera capaz de estabilidad y de llegar a una estagnación y, en estricto sentido hubiera sido o fuera un ente (el ente en total), un bloc óntico, en un solo instante de su curso, no podría haber más devenir, ni por lo tanto ningún pensar, ninguna posibilidad de observar el devenir. Si el mundo fuese un devenir eternamente nuevo, sería entonces afirmado como algo divino, maravilloso, que se crea libremente a sí mismo. Pero esto sería recaer en el viejo concepto creacionista que imagina una incrementación o una disminución a partir de la nada, y un absoluto arbitrio en lo que respecta al incremento mismo y a sus propiedades.

### 3. EL RETORNO DE LO IGUAL EN SENTIDO HISTÓRICO Y EXISTENCIAL

Nietzsche, al asentar el principio fundamental del retorno de lo igual, piensa en función de éste no sólo al acaecer histórico, sino también la existencia humana individual y su destino. Podemos decir que

<sup>17</sup> W. W., Bd. XVI, págs. 400-401.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

aquella idea cala hondo en la estructura temporal de la existencia e incide decisoriamente en la vida humana, realizando en totalidad conclusa cada uno de sus momentos. Vale la pena, pues, contemplar esta idea en la proyección existencial y vital que le asigna Nietzsche: "Si un día o una noche un Démon te siguiese furtivamente a tu más recatada soledad y te dijese: 'Esta vida, como tú la vives ahora y la has vivido, la tendrás que vivir una vez más y aún innumerables veces...' ¿No te arrojarías al suelo, harías rechinar los dientes y maldecirías al demonio que así te dijese? O has tú ya vivido una vez el instante inaudito en que le responderías: '¡tú eres un Dios y jamás he oído palabra más divina!'... La pregunta en todo y en cada cosa, '¿quieres tú esto una vez más e innumerables veces?', recaería sobre todas tus acciones como el peso más formidable"<sup>18</sup>.

Si en cada una de nuestras acciones gravita la posibilidad de que ella se repita juntamente con el retorno de la situación vital concreta en que la misma fué realizada por nosotros, es indudable que ella apela a nuestra total responsabilidad y cobra un valor y un significado que ni remotamente tendría si la ejecutásemos pensando que tal acción es irreite- rable y ha quedado segregada para siempre, como extraña al propio karma, del ritmo temporal de nuestro ser, fuera del devenir de nuestra vida. Pero si tenemos la sospecha de que esta vida que vivimos la volveremos a vivir y ponemos en ello nuestro conato, ciertamente que viviríamos cada uno de sus momentos con la máxima intensidad y perfección asequible. Tenderíamos así a la plenitud cíclica de nuestra existencia, ansiosos por inscribirla, unitaria y como conclusa y totalizada, en la pauta de lo vi-

<sup>18</sup> W. W., Bd. V, págs., 265-266.

vido. De lo vivido, que, por imperio de su propia intensidad, queremos que vuelva, tal cual el astro que, siempre el mismo, torna a describir su propia órbita.

Toda existencia individual intensamente vivida, rica e impetuosa, es una transmigración a través de muchas almas. Esto es, la reiteración y logro de un destino que en su unicidad recorre los momentos cíclicos del retorno. Es lo que pide Nietzsche: "Se tiene que querer perecer para poder renacer —de un día para otro. Transmutación a través de cien almas— ¡que esto sea tu vida, tu destino! Y luego, por último: ¡querer aún una vez más esta serie total!"<sup>19</sup>. El retorno de lo igual, querer la serie total de nuestras transmigraciones, surge aquí, para cada vida individual, como el imperativo de lograr el máximo de existencialidad para todos y cada uno de nuestros instantes y nuestros actos. Sólo por el cumplimiento de este mandato le sería dable a la existencia alcanzar su cenit y dibujar la curva del retorno. "En cada círculo de la existencia del hombre hay en general siempre una hora en la que, primero para uno, luego para muchos, después para todos, insurge la idea más poderosa, la del eterno retorno de todas las cosas; es siempre para la humanidad la hora del mediodía"<sup>20</sup>. También para el hombre individual, consignado a su ser y hacer, la hora henchida por la idea del retorno es la hora del mediodía. El contenido, la sustancia de sus acciones o instantes vividos denunciarían que éstos, igualmente alejados de lo incipiente y del declinar, han alcanzado su meridiano, el mismo de la existencia que, afirmativa con respecto a sí misma y entregada a una tarea que la sobrepasa, concibe y quiere su retorno.

<sup>19</sup> W. W., Bd. XII, pág. 369.

<sup>20</sup> W. W., Bd. XII, pág. 63.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

La idea del retorno surge, además, como una idea jerarquizadora de la existencia humana y de sus quehaceres específicos. Orientado en ella, se le abre al hombre la perspectiva de otorgar sentido a su vida, forma y nexo temporal a sus contenidos vitales y actos. Esta idea tendría un poder transformador porque, según Nietzsche, "en ella estriba la posibilidad de determinar y ordenar de nuevo a los hombres singulares en sus afecciones"<sup>21</sup>. Vale decir que la idea del retorno es la piedra de toque para una superior ordenación de la existencia, centrada en esta vida terrena, la que el hombre tiene aún, aunque esto suene a paradoja, que aprender a valorar, sin dejarse seducir por las consignas que enseñan a despreciarla, para lo cual levantan el señuelo de una ultravida y de un mundo trascendente de beatitud. Por eso Nietzsche pide, y su demanda formula un imperativo existencial: "¡Imprimamos el sello de la eternidad en nuestra vida! Este pensamiento contiene más que todas las religiones que despreciaron esta vida como fugaz y enseñaban a mirar hacia otra vida incierta"<sup>22</sup>. Vale decir que debemos vivir cada instante con dimensión de permanencia. Sólo así podremos vivirlo exhaustivamente e imprimirle el ritmo anhelante del retorno. Hemos, pues, de ahondar en el momento que pasa, en el presente, para que no sea algo externamente transitorio y desprendido de la unidad cíclica de nuestra vida, es decir para que, por el contrario, positivamente sea una plenitud que, por ser tal, aspira a repetirse, a volver. Acaso lo que llamamos eterno no es más que la sustancia del momento plenamente vivido, que insinúa su vuelta y dibuja la parábola del retorno.

<sup>21</sup> W. W., Bd. XII, pág. 65.

<sup>22</sup> W. W., Bd. XII, págs. 66-67.

Esta idea —la más poderosa de las ideas, según Nietzsche— imprime su sello no sólo en la existencia individual, sino también en el acaecer, en el devenir. "Todo rasgo fundamental de carácter, que reside en el fondo de todo acaecer y se expresa en todo acaecer, si él fuese sentido por un individuo como su rasgo fundamental de carácter, tendría que impulsar a este individuo a aprobar triunfante cada instante de la existencia universal"<sup>23</sup>. No es que, para Nietzsche, el retorno sea una finalidad de la existencia, extrínseca o tangencial a la misma, sino que es, inmanentemente, su destino. Sin finalidad ni sentido e incidiendo intrínsecamente en su propia reiteración, la existencia se inserta en el acontecer universal, en el devenir cíclico, quedando así su decurso temporal entrañado en el movimiento del retorno de todas las cosas. Difícil y aventurado —en la osadía de la aventura del retorno— es, sin duda, cortar todo lazo teleológico y de sentido con lo que se supone trasciende la estructura existencial. Pero esto es ciertamente lo que Nietzsche nos exige: "Pensemos esta idea en su forma más terrible: la existencia, así como ella es, sin sentido ni finalidad, pero volviendo inevitablemente sin un desenlace en la nada: 'el retorno eterno'"<sup>24</sup>.

La idea del retorno de lo igual tiene en Nietzsche, a la vez que un significado vital, una acentuada proyección existencial, y, en este último aspecto, entraña una concepción temporalista que se ha anticipado a la que hoy ha sido explicitada en la ontología de Heidegger. Sus consecuencias son asimismo, en lo que atañe al tiempo y al destino telúrico del hombre, fundamentales y decisivas. Se trata, pues, para el

<sup>23</sup> W. W., Bd. XV, pág. 183.

<sup>24</sup> W. W., Bd. XV, pág. 182.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

hombre que no va dormido ni ciego ni quejumbroso en su órbita, no de apurar su tránsito, en pos de otra vida ilusoria, sino de ahondarlo y plenificarlo para, bajo el aguijón de la intensidad conclusa, querer vivir de nuevo los momentos ya vividos. Fugar hacia un supuesto mundo trascendente de beatitud es renunciar a toda plenitud en retorno. "No contemples ni remotamente bienaventuranzas, bendiciones y gracias desconocidas, sino que vive de modo que quieras vivir otra vez y vivir eternamente tal cual has vivido. Nuestra tarea se nos presenta a cada momento"<sup>25</sup>. Así el retorno deviene para el hombre tarea y programa de existencia, que puede polarizar y dar peso específico a todos sus momentos vividos. Tal tarea implica, en Nietzsche, una doctrina que está muy lejos de ser dogmáticamente coactiva. "Mi doctrina dice: vivir de modo que tú tengas que desear vivir de nuevo es la tarea, — tú volverás a vivir en todo caso"<sup>26</sup>.

La doctrina del retorno no aspira a presentarse, en su troquelación nietzscheana, como una religión de predicación proselitista y premiosa, no trata de imponerse a nadie constrictivamente como artículo de fe, sino que más bien quiere ser un mensaje de vida para el hombre, acicate para la afirmación de su ser, una incitación a darle a éste sentido inmanente y plenitud en su devenir temporal. "Esta doctrina es suave contra los que no creen en ella, no tiene ni infiernos ni amenazas. Quien no cree, ese tiene una vida efímera en su conciencia"<sup>27</sup>. Lo efímero no es sólo lo que pasa fugazmente y no deja huella, sino todo lo que, por falta de gravitación vital, no aspira ni tiende a retornar. Sólo tiene *duración* y se tem-

<sup>25</sup> W. W., Bd. XII, pág. 67.

<sup>26</sup> W. W., Bd. XII, pág. 64.

<sup>27</sup> W. W., Bd. XII, pág. 68.

poraliza exhaustivamente lo vivido en plenitud, que es la sustancia de lo que siempre quiere su retorno. Querer perecer es la condición para querer renacer, o sea pasar cíclicamente en cada plenitud, para poder retornar. El pensamiento del retorno, al par que intensifica y da hondura al devenir de la vida humana, impele a ésta, en el ímpetu vital, a transformarse y enriquecerse a través de diversas almas. Es que el hombre, trabajado por esta idea, va viviendo en su devenir cíclico diferentes pautas de vida, etapas de una plenitud siempre retornante. Nietzsche está, pues, muy lejos del "vanidad de vanidades" del *Ecclesiastés*, y por ello entona el *plenitud de plenitudes*, pues toda plenitud, todo lo que generosamente desborda el vaso de la vida, que es el vaso del instante vivido hasta el fondo, reclama el retorno, quiere volver triunfante para dar testimonio, según Nietzsche, de la "inocencia del devenir".

En este perecer y renacer de la existencia humana individual, el tiempo deja de ser, para Nietzsche, un tiempo físico, un tiempo cósmico, el tiempo infinito del retorno de las cosas, del movimiento circular que se estagna en "entes", en el bloc óptico del conjunto de todas las cosas. En este aspecto de su problemática del retorno, Nietzsche introduce otra noción de "tiempo", de un tiempo que podemos llamar extático, el cual escapa a la sucesión cuantificada, a la discreción, o sea a la discontinuidad que se introduce en lo que es cualitativamente sucesivo o, mejor, extático. El tiempo de la sucesión es el del movimiento en el espacio, y Nietzsche lo concibe como infinito. Pero en lo que atañe al renacer, al reiterar lo vivido, este tiempo parece no contar para él: "Os parece que tendréis un largo reposo hasta vuestro renacimiento, pero ¡no os engaños! Entre el último instante de la conciencia y la primera claridad de la nueva vida no media 'tiempo alguno', es tan rá-

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

pido como el rayo... Intemporalidad y sucesión se concilian recíprocamente en cuanto el intelecto desaparece”<sup>28</sup>. Comprenderemos lo que con esto quiere significar Nietzsche, si lo interpretamos al hilo del análisis existencial de la temporalidad. El hombre inmerso extáticamente en el tiempo, sólo puede existir integralmente, totalizarse en cada momento, si a éste lo vive como si fuese el último. Esto es, el hombre existente, adentrándose en la temporalidad extática, se extingue y renace en cada momento. Si él existe en plenitud momentánea, entonces su existir sería un retorno, o, lo que es lo mismo, lo igual que en él retorna es la plenitud cíclica del instante en que se ha condensado, apretado en intensidad, toda su vida.

### 4. EL HOMBRE INDIVIDUAL, DESCONECTADO DE LO SOCIAL

En el devenir cíclico de la concepción nietzscheana del retorno, el hombre insurge, pues, aislado, sin nexo alguno con lo social, y plenipotente por azar de la voluntad de poderío.

Nietzsche, aferrado a la ilusión individualista, desconoce el fondo colectivo en el cual enraiza la existencia humana individual y del que ésta emerge como portadora de su *ethos* y expresión de una innominada vida común y sus necesidades históricas. En este sentido, el hombre individual, tal cual aquel lo acuña, es un ente solitario y a la deriva que, lo mismo que la estrella errática destinada a perderse en el espacio cósmico, nada sabe de las constelaciones humanas que son los pueblos; y el que, a no mediar circunstancias siempre aleatorias que le confieren

<sup>28</sup> W. W., Bd. XII, pág. 66.



señorío y mando político, es una existencia extraña, desorbitada en el ámbito histórico de su época y en la comunidad que la ha producido. Es así como el hombre en quien se encarna la voluntad de poderío nietzscheana es un ejemplar sin parangón de la supuesta "moral de los señores", en oposición a la "moral de los esclavos", comprendiendo en esta última designación —aparte de las multitudes ignaras y conformistas narcotizadas por el cristianismo— al pueblo, a la "plebe", en definitiva al verdadero protagonista de la historia. De ahí que Nietzsche sólo conciba la división del trabajo en relación con la esclavitud, sobre la cual se eleva el ejemplar de la "moral de los señores". A este respecto, dice: "El tipo más alto es sólo posible mediante la opresión, en una función, de un tipo más bajo"<sup>29</sup>.

Una revolución, protagonizada por el pueblo y que inaugura una nueva época en la historia de la humanidad, sería cosa vitanda si ella no fuese la levadura para amasar la efigie del genio político o militar. Por eso de la Revolución Francesa dice que ella "hizo posible a Napoleón: esto es su justificación"<sup>30</sup>. De conformidad con estas premisas, la civilización, para Nietzsche, no es más que el culto reverencial de los genios, a los que erróneamente considera como los únicos hitos del devenir histórico. Guiado por este criterio, afirma: "... La entera vida de un pueblo refleja impura y confusa la imagen que ofrecen sus genios supremos; éstos no son el producto de la masa, sino que ésta muestra cómo repercuten en ella"<sup>31</sup>. Acerca de las masas y su papel, nos dice: "Las masas me parecen merecer nuestra atención sólo en tres sentidos: primero, como copias borrosas

<sup>29</sup> W. W., Bd. XVI, pág. 127.

<sup>30</sup> W. W., Bd. XVI, pág. 294.

<sup>31</sup> W. W., Bd. I, pág. 367.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

de los grandes hombres, hechas con mal papel y con placas usadas; luego, como resistencia opuesta a los grandes, y finalmente como instrumentos de los grandes; en cuanto a lo demás ¡que se las lleve el diablo y la estadística!"<sup>32</sup>.

"Zarathustra narra desde la felicidad del superhombre el secreto de que todo retorna",<sup>33</sup> nos dice Nietzsche. Pero, en resumidas cuentas, el hombre de la voluntad de poderío, que es, en principio, el hombre del eterno retorno de lo igual, y que no se identifica con la personalidad creadora, reclusa en soledad digna, se agota en el esfuerzo baldío o se esteriliza en el vano intento de troquelar la imagen de sí mismo en una proyección política de autoafirmación, en pos de la ansiada plenitud vital. Nietzsche, para entrever al hombre futuro, bosquejado por él, urge apasionadamente, en busca de un signo positivo absoluto, el flanco de las posibilidades históricas ya dadas. Sólo puede ver aproximaciones al mismo en el tipo de hombre romano y en el de ciertas individualidades del Renacimiento. De modo que si el individuo plenipotente, de Nietzsche, no se ha dado ya exhaustivamente en ningún ejemplar histórico del pasado, tal superhombre no ha existido, y esto excluye, por consiguiente, que él pueda darse en algún avatar del retorno de lo igual.

Para Nietzsche, la humanidad no es más que el material de ensayo que se vierte en el crisol para la forja de los tipos superiores, o el largo rodeo que da la historia para cuajar en los grandes ejemplares humanos. De ahí que él sólo la conciba como un campo de ruinas, como una superabundancia de fracasados, y no vea en ella, por haberla mediatizado artificiosamente en vista a la producción del super-

<sup>32</sup> W. W., Bd. X, pág. 109.

<sup>33</sup> W. W., Bd. XII, pág. 401.

hombre, la inexhaustible matriz de las posibilidades vitales, de la diversidad étnica en toda su rica multiplicidad de estilos humanos e idiosincrasias colectivas. La humanidad no es un medio para la plasmación del hombre superior, considerado éste como un producto segregado y antinómico de ella, sino que, en la medida en que éste se destaca por su singularidad y riqueza de dones y aptitudes humanos, es decir por su genio, su mensaje no tiene otro destinatario que la humanidad: ésta es, a un tiempo, su fin y su cantera maternal.

#### 5. DECADENCIA BURGUESA Y ARISTOCRATISMO

Nietzsche sometió la cultura burguesa a una aguda y certera crítica, poniendo el dedo en la llaga de su decadencia y descomposición. Pero su tendencia individualista y hostil a lo popular lo llevó ilusoriamente a oponerle, como remedio y superación, una pseudo casta aristocrática gobernante, la utópica de los "señores de la tierra", que estaba muy lejos de devenir realidad. Su crítica de los valores decadentes de la cultura de la época capitalista acertó en todo lo que negaba, pero no en lo que respecta a la estructura aristocrática de casta que proponía para reemplazarlos. Al fustigar la indigencia intelectual de la sociedad burguesa, no supo prever que en su lugar se entronizaría la indigencia intelectual de los círculos del alto capitalismo, para los cuales, como asimismo para la burguesía, toda la herencia cultural del pasado, el rico acervo intelectual y artístico de Occidente, carecería del menor influjo, transformándose en un mensaje esotérico y sin clave, en un legado muerto.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

El aristocratismo preconizado por Nietzsche sólo podía cuajar, como aconteció, en una grotesca falsificación, la de la "casta" económica de los capitanes de industria, trustificadores y ayunos de cultura, del capitalismo monopolista del siglo xx, la que encontró su expresión de transitorio poderío político en los fascismos, cuyo aparato de opresión, perfeccionado, tiene su adecuado trasplante en los Estados Unidos de Norteamérica, donde hoy prospera en ominoso maridaje con una acentuada barbarie polítécnica. El imperialismo ha hecho suyos, sin saberlo, y sin sospechar su procedencia, los ya frustrados lemas nietzscheanos de los "futuros *Herren der Erde*",<sup>34</sup> agentes de un nuevo terrorismo y de un nuevo "crimen de brujería", lemas que responden, por parte de estos hombres "superiores", a "una declaración de guerra a la masa"<sup>35</sup> al pueblo y sus opiniones disconformistas.

El remate lógico del individualismo —y esto que no supo ver Nietzsche, lo ha visto perfectamente Gorki— y, su consecuencia, la afirmación de la personalidad aislada, sin nexo con lo popular, es el agotamiento de la energía creadora, la esterilidad espiritual y la decepción que desemboca en un nihilismo apócrifo y quejumbroso.

Nietzsche ha desconocido el papel que ha jugado el pueblo en los grandes movimientos culturales y sociales que han abierto nuevos rumbos en la historia, aunque lo cierto es, como justamente observa Gorki, que cuando el individuo no renuncia a su tarea de moldear y traducir la experiencia colectiva, "en periodos de tormentas sociales, la personalidad se convierte en punto focal de miles de voliciones que

<sup>34</sup> W. W., Bd. XVI, pág. 338.

<sup>35</sup> W. W., Bd. XVI, pág. 279.

la han escogido como su instrumento, y vemos al individuo divinamente fuerte y hermoso, iluminado por la viva llama de los deseos de su pueblo, su clase o su partido”<sup>36</sup>. Pasando por alto tales circunstancias, Nietzsche afirma, por ejemplo, que “la cultura del Renacimiento se levantó sobre los hombros de una pléyade de cien hombres”,<sup>37</sup> pero a este respecto cabe oponer la certera apreciación que del fenómeno del Renacimiento nos ofrece el mismo Gorki, al esclarecerlo con estas palabras, que señalan la importancia que en el mismo tuvo el factor colectivo: “Siempre, en el curso de la historia, fué el pueblo quien creó al hombre. Un ejemplo particularmente notable de esto es proporcionado por las ciudades-repúblicas italianas de los siglos catorce y quince, cuando las actividades creadoras del pueblo italiano abarcaron todas las esferas del espíritu, todo el campo de las relaciones humanas, y crearon un arte realmente grande, haciendo surgir un sorprendente número de grandes maestros de la palabra, el pincel y el cincel. La grandeza y la hermosura del arte italiano prerrafaélino, se deben a la cercanía de los lazos físicos y mentales que unían al artista con el pueblo. Los artistas de nuestros propios tiempos podrían convencerse fácilmente de ello si trataran de seguir el camino de Ghirlandaio, Donatello, Brunelleschi y todos los otros artistas del periodo cuya obra era casi maniática en su intensidad; pero entonces el artista era el favorito de las masas populares y no el lacayo de algún “mecenas del arte”. Esto es lo que el pueblo de Florencia escribió en 1298, cuando comisionó a Arnolfo di Lapo para construir una iglesia: ‘Erigirás un edificio tan magnífico

<sup>36</sup> “Sobre la Estética y la Historia Cultural”. en *Literatura y Vida*, pág. 144, Buenos Aires, 1955.

<sup>37</sup> W. W., Bd. I, pág. 298.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

y bello como el arte humano pueda hacerlo. Debes hacerlo de tal modo, que corresponda al corazón que ha crecido enormemente, uniendo en sí las almas de los ciudadanos fundidos en una sola voluntad'. —Cuando Cimabue terminó su Madona, hubo tal regocijo en el barrio en que vivía, tal estallido de alegría, que el barrio recibió desde ese día el nombre de Borgo Allegro. La historia del Renacimiento italiano está llena de incidentes que demuestran que en esa época el arte era preocupación del pueblo; existía para el pueblo, y el pueblo lo cargaba con la corriente de su propia energía nerviosa y ponía en él toda su alma grande, inmortal, infantilmente ingenua" <sup>38</sup>.

Es evidente que la burguesía, no obstante la audacia con que sus representantes alardean de defensores de la cultura y de los fucros del espíritu, nada tiene que hacer con la cultura y la gran herencia cultural del pasado, que no ocupan ningún lugar en sus preocupaciones, concentradas todas en la empresa utilitaria. Pero todavía se cree depositaria de un mandato cultural y signada por el privilegio de la inteligencia, los que pretende hacer valer contra las masas populares, que ignoran los refinamientos "espirituales" y se desinteresan justificadamente de la cerámica literaria que, *á l'usage de classe*, pre-fabrican los escritores al servicio de los intereses burgueses.

Aunque la finalidad que persiguen es opuesta en ambos, Gorki y Nietzsche coinciden en la severa crítica de la cultura burguesa. Sólo que el último no sospechó que el verdadero legatario de los bienes culturales del pasado, incluso de la etapa creadora de la cultura burguesa, sería el proletariado, con sensibilidad receptiva para asimilarlos y enriquecerse

<sup>38</sup> *Literatura y Vida*, págs. 144-145, ed. cit.

espiritual y humanamente con ellos. En lo atinente a la situación de la burguesía con relación a la cultura, Gorki, con sobrada razón, se expresa así: "Al defender su posición en la vida, los individualistas burgueses justifican su lucha contra el pueblo con la necesidad de 'defender la cultura', ya que esta es la misión histórica de la burguesía. Me agradaría preguntar: ¿dónde está esa cultura, la inminente destrucción de la cual bajo los pies de los nuevos hunos denuncia tan estrepitosa e insistentemente la burguesía? ¿Cómo se reflejan las obras del espíritu humano, la 'herencia de los siglos', en el alma de los 'héroes' burgueses contemporáneos? Es hora de que la burguesía admita que esa 'herencia de los siglos' se conserva fuera de su mente; se la puede encontrar en museos y bibliotecas, pero no en el alma de los burgueses. Antes creadora de una nueva forma de vida, la burguesía se ha hundido ahora en la posición de decrepito custodio de un cementerio de verdades muertas. Y no posee ya la fuerza para revivir las cosas viejas ni para crear cosas nuevas"<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Op. cit., págs. 150-151.

## CAPÍTULO VI

### LA ESCATOLOGÍA DEL SER EN LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER

En la filosofía de Heidegger hay una concepción escatológica de la historia, en lo que atañe al destino de Occidente, la que está en intrínseca dependencia de la historia del ser, de la *Seinsgeschichte*. “La historia —escribe— no tiene lugar primeramente como acaecer. Y este no es un disiparse. El acaecer de la historia se esencializa como la destinación de la verdad del ser, a partir de éste”<sup>1</sup>.

Si la interrogación por el ser supone previamente el olvido del ser, la *Seinsvergessenheit*, que tanto preocupa a Heidegger, y la cual, para éste, pesa como una culpa sobre el pensamiento occidental, entonces tiene un entrañado sentido escatológico avistar el ser, que con tal pertinacia se oculta, requiriendo la di-

<sup>1</sup> *Brief über den “Humanismus”*, pág. 81, Francke AG. Bern, 1947.



fácil labor que supone la *aletheia*, su desocultación. Lo tiene porque olvidado de él, el hombre es un proscrito de su esencia, un apátrida de su humanidad. Entre los grandes pensadores incursos en el culposo olvido del ser, Heidegger incluye nada menos que a Hegel, siendo así, por el contrario, que la gran problemática de éste deja, en lo que a avistar el ser atañe, muy a la zaga la suya.

El hombre no puede comprender su esencia y centrarse en ella sino mediante la relación que instaura con el ser. Si el ser se oculta, se eclipsa, el hombre ambula dilacerado, a la deriva en el tiempo, fuera del radio de su esencia. Sólo la centración en ésta le permite encontrarse en su existencia, acogerse al hogar de su humanidad. Al no dar con su esencia, que le permite *estar* en su mundo, está alienado de su existencia. Pero, si se le abre la perspectiva hacia el ser por obra de un pensar *sui generis*, que puede legítimamente recogerse en "el lenguaje, que es así el lenguaje del ser como las nubes son las nubes del cielo",<sup>2</sup> merced a tal apertura se encuentra, según Heidegger, con que su propia existencia no es más que el reflejo de una nihilidad estremecida, puesto que ella no es esencial frente al ser, que lo es todo. El hombre, de este modo, queda totalmente alienado en la supuesta "verdad del ser", aunque ésta jamás llegue a develársele del todo. Al suponer su verdad como absoluta y sentirse impotente para entrar en comunión con el ser, el encaminarse hacia ella implica el desencuentro con su existencia por cuanto al entrever esa verdad ha de quedar alienado en la misma. En este juego se oculta la negatividad estática de una pseudo dialéctica (expresamente negada en su autenticidad por Heidegger), momento

<sup>2</sup> Op. cit., pág. 119.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

sin tránsito alguno y que se resuelve en un *pietinement sur place*. Tan pronto el hombre cree haber entrevisto o sospechado el ser, él mismo debe adquirir la certeza de que su esencia humana, a la que ha advenido precisamente por su relación con aquel, queda alienada en el mismo. Justamente en esto consiste la escatología del ser, que su "parusía" (presencia inmediata), de la que el hombre está pendiente y queda dependiendo en lo que respecta a su esencia humana o sea a su existir, se insinúa bajo el aspecto de la "verdad del ser" para postergarse indefinidamente. Es que toda "parusía" supone la historicidad, y el ser, aunque para Heidegger tiene historia, pues habría una *Seinsgeschichte*, es lo supra-histórico, en última instancia.

En este sentido, el manifestarse del ser, su incidir en el pensamiento de una época, es una ilusión escatológica, algo que pertenecería a la esencia del ser mismo. Este se insinúa y se sustrae en cada fase de su escatología. Heidegger mismo, con sus propias palabras, nos da testimonio de la distorsionada paradoja a que conduce su escatología del ser, la que tiende a escamotear la decadencia de la civilización capitalista occidental: "La actual esencia del ser se hunde en su verdad todavía oculta. La historia del ser se recoge en esta despedida. El recogerse en esta despedida, en tanto que recogimiento de lo más exterior de su esencia actual, es la escatología del ser... Si pensamos a partir de la escatología del ser, entonces un día tenemos que esperar el futuro del inicio en lo antiguo de lo venidero, y aprender hoy a tener presente lo futuro a partir de allí"<sup>3</sup>.

Heidegger se alarma de la enorme primacía del ente, de las cosas que, en la esfera de la naturaleza,

<sup>3</sup> *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, págs. 301 y 302, Frankfurt a/Main, 1950.

son objeto de impetuosa conquista y, en la de la técnica, de creación, de invención; empresa gigantesca que tiene por correlato, según él, el olvido del ser. A este respecto nos dice: "La totalidad del ente es un objeto de una única voluntad de conquista. La simplicidad del ser está sepultada en un único olvido"<sup>4</sup>. ¿Acaso los hombres se han olvidado totalmente del ser? Su lucha por acceder a su propio ser y, por esta acesión, entrar históricamente en comunión con el ser ¿no está quizá jalonada por grandes etapas a través del esfuerzo por rescatarse de su alienación en los productos y categorías de la civilización capitalista? ¿No es esta lucha, llevada con las armas críticas de una gran filosofía, que supo transformarlas, en un momento dado de la historia, en la victoriosa "crítica de las armas", la que precisamente está apurando la agonía de un mundo inhumano? Es tal vez este hecho el que alarma y contrista a Heidegger, cuyo pesimismo histórico, que enjuicia el presente, se contrapesa con un optimismo escatológico que lo hace ominar un grandioso eón del ser... para Occidente.

### 1. ALUMBRAMIENTO E "HISTORIA DEL SER"

El ser habría alumbrado, según Heidegger, en los pre-socráticos, los filósofos, en el decir de Nietzsche, de "la época trágica de los griegos"; pero después la huella de su lumbre tormentosa se pierde, y en Platón su verdad se oculta bajo el ropaje suntuoso de la Idea.

El hombre occidental —el hombre griego— habría estado ya, en el periodo de fermentación mítica del ciclo hesiódico, en la inmediata proximidad del ser.

<sup>4</sup> Op. cit., pág. 343.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

Tras la grandeza de la edad heroica, exaltada en los poemas homéricos, Hesiodo, en su Teogonía, conjura, teniendo en vista la misión de la vida humana y la marcha del universo, la potencia de un destino supremo. La sentencia de Anaximandro, que dilucida Heidegger, y es una especie de piedra liminar del pensamiento occidental, sería otro testimonio de que el hombre griego avistaba el ser, estaba próximo a su hontanar originario. (Dicha sentencia, en la traducción de Diels, dice: "Hacia aquello de donde las cosas tienen su nacimiento marcha también su perecer, según la necesidad; pues ellas pagan unas a otras castigo y expiación por su impiedad, conforme al orden del tiempo")<sup>5</sup>. Después el ser cae en el olvido, para reaparecer intermitentemente en algunos de sus avatares, pero velándose siempre de nuevo, a lo largo del camino que trae la pugna en torno a él.

Hay, pues, una historia del ser, pero éste, sustraído a la temporalidad, a la historicidad, que es la topología de todo existir, ha hecho apariciones furtivas en el decurso del pensar. La "historia del ser" es la fragmentariedad misma, es, para la más persistente interrogación por él, la promesa siempre incumplida de su presencia; sus posibles focalizaciones son, por interposición fatal del ente, placas veladas, fases esporádicas de su historia, siempre interrumpida por largos periodos de olvido del ser. Si, para Heidegger, hay una historia hartamente fragmentaria del ser, en cambio el ser está exento de historicidad. El sentido escatológico del ser reside en que aquello que, por hipótesis necesaria, está llamado a esclarecer y cimentar la esencia del hombre —el ser—, sólo puede incidir en ésta en virtud de una arcana destinación

<sup>5</sup> *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I. Bd., pág. 15, 4. Auf., 1922.

del ser mismo. Es el propio Heidegger quien nos suministra la premisa de una conclusión, a la que no podemos escapar. Nos dice que "de acuerdo a la desocultación del ser, la relación del ser con la esencia del hombre pertenece incluso al ser mismo"<sup>6</sup>. Si es así, la esencia del hombre, supuesto que éste no posee ya por su mero existir una relación con el ser, depende de que al ser le pluga, por un aleatorio avatar de su destinación, incidir en ella, iluminarla. Pero es tal la alienación que Heidegger le promete al hombre en la búsqueda "verdad del ser", que éste, aunque oculto y desencadenando la interrogación por él, es todo, y el hombre no el ser finito que por propia extracción temporal es, sino una pura nihilidad en pos de su propia sombra. Con ésta él nunca dará, ya que sin la luz del ser no la sabría proyectar, ambulando sin drama y sin pasión, sin conciencia de la herida siempre abierta que es su concreta historicidad, como *Peter Schlemihl*, el personaje de von Chamisso, que perdió su sombra; lo cual equivale, en el primer caso, a no poder acceder a su esencia humana, y en éste, de la ficción, a haber perdido el cuerpo de su humanidad. En lo que atañe a la esencia del hombre y a la posibilidad, por parte de éste, de acceder a la misma, Heidegger es bien explícito en el sentido apuntado: "En la determinación de la humanidad del hombre, como también de la existencia, lo que importa, pues, es que lo esencial no es el hombre, sino el ser"<sup>7</sup>. Aquí, como vemos, la *humanitas* no está, tal cual lo pretende Heidegger, al servicio del ser, sino que ella queda alienada en un Absoluto mitologizado, que no otra cosa ha devenido el ser en la concepción heideggeriana.

<sup>6</sup> *Was ist Metaphysik?*, pág. 13. Frankfurt a/M. 1949.

<sup>7</sup> *Brief über den "Humanismus"*, pág. 79, ed. cit.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

### 2. POESÍA MÍTICO-PROFÉTICA

El ser, en su arcana destinación, ha tenido, en Occidente, sus grandes avatares históricos desde el pensar trágico de los presocráticos hasta la gigantomaquia del idealismo alemán en torno a él. Su "parusía", como siempre, se demoró y sólo merced a sus en apariencia subitáneas y furtivas insinuaciones trató en vano el pensamiento de enfocar el ser, luz errática a través del conjunto de todas las cosas, de parábola imprevisible tan pronto queremos enfrentarnos solamente con él, en su estado ontológicamente puro, que es lo mismo que enfrentarnos, como ya lo enunció Hegel, con la pura nada, es decir, con una luz que es también oscuridad.

El hecho crucial, de haber quedado el ser sepultado en "un único olvido", nos pone sobre el camino de su memoración, de interrogar en forma expresa por él (se oculta aquí una dialéctica que, aunque expresamente condenada por Heidegger, éste no ha podido superarla en su filosofar). En la obra de los grandes poetas estaría la cifra esotérica de una proximidad al ser, el que yacía en olvido y de cuya incidencia en el acaecer histórico depende la salvación de Occidente, de un Occidente que, según Heidegger, está desde hace milenios en trance de advenimiento. Que el poeta pueda relacionarse a su modo con el ser se explica porque él también, pero sin buscar el trauma, ha sido herido por la saeta de su luz, quizá en estado de adivinación y sueño.

En opinión del autor de *Sein und Zeit*, tanto el enunciar del pensador como el nominar del poeta tienen "el mismo origen"; ambos vienen "del mutismo largamente preservado", y, dicho con verso de Hölderlin, el poeta y el pensador "habitan cerca sobre las más separadas cumbres". No obstante, el pensar

y el poetizar, a pesar de asemejarse ambos "en el cuidado de la palabra", "están, al mismo tiempo, en extremo separados en su esencia"<sup>8</sup>. "El pensador enuncia el ser; el poeta nomina lo sagrado"<sup>9</sup>. Quizá sea una de las funciones del poeta sacralizar el ser. Pero, ¿está permitido al pensador mitologizarlo, on-tificarlo hasta el extremo de que llegue a identificarse con "el buen Dios"?

La respuesta última a la pregunta acerca del destino de la humanidad occidental es el secreto entrañado en la obra de los grandes poetas, primero, de un Hölderlin y, después, de un Georg Trakl, el poeta austríaco, fallecido en 1914, a los veintisiete años de edad. Es con éste, con su poesía, que Heidegger renueva, luego del turno con Hölderlin, el "diálogo del pensar", el cual por momentos se abisma en el monólogo escatológico del pensador. Consecuencia en parte inevitable, ya que "nada sabemos del diálogo del poeta y el pensador, los que 'habitan sobre las más separadas cimas'"<sup>10</sup>.

En la exégesis de la poesía de Trakl cree encontrar Heidegger una de las claves escatológicas, la buscada por él, mejor dicho, ya supuesta. Antes había conjurado a un pensar venidero, capaz sólo éste de ceñirse a la huidiza e intermitente fulguración del ser, a la promesa de su siempre transferida "parusía". Tal pensar, también prometido y en camino, está destinado a consumir quizá la sacralización del ser y, a la vez, a otorgar sólo a Occidente el privilegio de la accesión al mismo, el que advendría así a su grandeza y plenitud. Pero el pensar, el de hoy, cuya existencia se define por su propia actividad, tiene que afrontar sus riesgos, sortear peligros que lo ame-

<sup>8</sup> *Was ist Metaphysik?*, pág. 46, ed. cit.

<sup>9</sup> Op. cit., pág. 46.

<sup>10</sup> Op. cit., pág. 46.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

nazan desde dentro y desde fuera de sí mismo. Entre los peligros que asechan al pensar actual y también a aquel del que Heidegger anuncia la futura epifanía, habría un "peligro bueno". "El peligro bueno, y por esto saludable, es la vecindad del poeta que lanza su canto"<sup>11</sup>.

En el canto de los grandes poetas estaría, para él, una de las cifras supremas del decurso de la historia verdadera, de su desenlace, en síntesis, de la "parusía" del ser en el módulo de una cultura y de un ciclo histórico. De ahí que Heidegger haya acudido a la interpretación de la poesía y del arte, los que le han sugerido reflexiones bien valiosas por cierto, como el medio más indicado para presentar y difundir su concepción escatológica, resultado de una distorsión del pensamiento y de una fuga de la realidad. Con su exégesis de Hölderlin, comenzó a bosquejar su idea profética de la historia, haciendo tabla rasa de su acaecer real. En presencia del agonal proceso histórico de nuestra época, él nos propone, para desentrañar su carácter, en realidad para eludir su proceloso presente, una hermenéutica orientada en una determinada idea del ser y sus manifestaciones temporales, decantadas en el pensamiento, en el lenguaje y en el arte, es decir en las formas —y coyunturas— en que la *Seinsgeschichte* se reflejaría en los diferentes tramos de la humanidad histórica.

La línea dinámica y directriz del proceso histórico nos proporcionaría, mediante la relación con el ser, la apertura sobre la historia verdadera de la humanidad occidental. Su desarrollo, sentido y desenlace los ve Heidegger en un profetismo mítico que, para validar su postulación, retoma los orígenes, cuya fuerza ger-

<sup>11</sup> *Aus der Erfahrung des Denkens*, impreso como manuscrito en 50 ejemplares numerados, Francke, Berna, 1947.



minativa habría quedado desvirtuada y sofocada por la interferencia de factores negativos y de decadencia. Es así que la solución que nos ofrece para el problema que plantea el acaecer histórico no es concretamente otra que la fe en el profetismo mítico-poético de Hölderlin. A este respecto afirma: "La palabra de Hölderlin dice lo sagrado y nomina así el único espacio-tiempo de la decisión primordial para la estructura esencial de la historia venidera de los dioses y de las humanidades"<sup>12</sup>. Como vemos, esta solución de fe, enteramente gratuita, se coloca al margen de todos los factores del acaecer real, sociales, económicos, históricos, en suma, y sus correspondientes líneas evolutivas. Por ser sus supuestos fundamentos totalmente esotéricos, no cabe ni siquiera discutirla.

### 3. GEORG TRAKL, PROFETA DE "OCCIDENTE"

Según Heidegger, Georg Trakl es el poeta del "todavía oculto Occidente". Otorga a su obra un sentido escatológico<sup>13</sup>. Este Occidente, aún oculto y en gestación, habría sido presentido, intuido y anunciado genialmente por Trakl. Es de hacer notar que la propia escatología de Heidegger, la que en parte está fragmentariamente formulada, y en parte insinuada constantemente en su pensamiento filosófico, implica una negación de casi toda la historia de Occidente hasta ahora transcurrida. Esta traería un camino que la ha apartado de los orígenes, haciéndola tomar un falso derrotero. Desde Platón, esta histo-

<sup>12</sup> *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, pág. 74, Frankfurt a/M. 1951.

<sup>13</sup> *Georg Trakl*, in *Merkur*, N° 61, Año VII, Cuaderno 3, Marzo, Stuttgart, 1953.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

ria es, para Heidegger, una historia de la decadencia, un proceso de paulatina caducidad. Pero el Occidente que declina no es el verdadero Occidente, el que todavía está oculto en un estado de latencia, velado en misteriosa germinación. Según él, la poesía de Trakl señala la meta hacia la que se esfuerza el alma del hombre occidental, el que ha llegado a ser un extraño sobre la tierra, un peregrino en marcha bajo la media luz crepuscular; y esa meta a que tiende su peregrinaje no es otra que la "tierra de la tarde", *Abend-Land*. "La tematización del ápice que a la poesía de Trakl concentra en sí es la esencia oculta del apartamiento y se llama 'Occidente'. Este Occidente es más antiguo, por cuanto es más primordial y por esto más promisorio, que el Occidente platónico-cristiano e incluso que el que se presenta como 'europeo'. Por consiguiente, el apartamiento es el principio de un creciente año cósmico, no el abismo del decaimiento"<sup>14</sup>. Heidegger reconoce que Occidente se encuentra en decadencia, pero al mismo tiempo afirma que este estado crepuscular es sólo una etapa de tránsito hacia la verdadera aurora y la plena luz del mediodía. De lo que está latente en la penumbra el Occidente extrae la energía para su orto en un año cósmico, para desencadenar un eón del ser. El peregrinaje del alma occidental se dirige, sin duda, hacia el ocaso, hacia su decadencia, pero para superarla y encontrar el camino que la conduzca a su apogeo y plenitud.

Esta tesis de la escatología occidentalista de Heidegger nos muestra cuán fácil es consolarse y esperanzarse para una filosofía que ha dado la espalda a la realidad y prescinde del rumbo y carácter inequívoco del acontecer histórico. La lección que se desprende de los acontecimientos mismos nos está

<sup>14</sup> Art. cit. *Merkur*, N° 61, 1953.

diciendo que Occidente, otrora colonizador y explotador de otros ámbitos étnicos en todos los continentes, al quedar reducido a su real expresión geográfica —cabo del continente asiático—, está pidiendo a la historia que le prepare la partida de defunción como categoría política autónoma y categoría cultural dominante, ya que ha dejado de serlas. Para Heidegger, porque este Occidente actual es la imagen misma de la declinación, él no es el verdadero Occidente, envejecido e impotente, sino un estado nocturno del mismo, que prepara la aurora del gran Occidente venidero. En la obra poética de Georg Trakl ha tenido su expresión esotérica el sentido escatológico del Occidente todavía oculto y en soterrado trance de advenimiento, de que nos habla Heidegger. La tematización de su poesía que recoge en su ápice la esencia de este Occidente en ciernes, nos muestra a Trakl como un genial profeta del mismo.

Lo afirmado por Heidegger sobre el significado y alcance de la poesía de Trakl está en abierta divergencia —y es de hacerlo notar como mero dato ilustrativo— con los resultados de la investigación realizada hasta el presente por la crítica literaria acerca de la obra del poeta austríaco, sobre todo en lo atinente a su presunto sentido escatológico. Es más que probable que, con excepción de este último aspecto, a Heidegger le asista razón contra esta crítica en lo que concierne a la verdadera dimensión poética de la obra de Trakl, aunque no nos hallamos en condiciones de elucidarlo por no estar al tanto, en detalle, de los resultados de esa crítica, ni tampoco haber leído los versos encontrados posteriormente a la publicación de los dos libros que conocemos de Trakl, *Gedichte* y *Sebastian im Traum*; versos recogidos en la edición de la obra completa, que Otto Müller viene editando en Salzburgo. Por otra parte nuestras reflexiones versan sobre la escatología heideggeriana,

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

y no acerca de lo que puede haber de escatológico en la poesía de Trakl. No obstante debemos cerciorarnos de si esto último está en Trakl mismo o sólo en Heidegger, y si su exégesis de la poesía de Trakl no es únicamente sino un motivo para expresar su propia concepción escatológica.

Heidegger sostiene —sobre todo con referencia a los poemas de Trakl intitulados “*Abendland*” y “*Abendländisches Lied*”— que es falsa la tesis, establecida por la crítica, de la “interna ahistoricidad de Trakl”; que, por el contrario, ambos poemas hablarían elocuentemente de un poeta que es “histórico” porque anuncia el advenimiento de un destino común, destino “que interesa al hombre principalmente en el incio de su esencia”<sup>15</sup>. El poetizar de Trakl no necesitaría del “objeto histórico” porque sus poemas son históricos en el más alto sentido de la palabra. Acerca de esto debemos consignar, de paso, que una poesía, aunque no “anuncie” nada, es para nosotros “histórica” en un doble significado: primero, porque toda poesía supone ya la temporalidad, siendo por ello, como producto en que se expresa la existencia humana, histórica en primer grado, y en segundo lugar porque el poeta, aun en el caso de que su temática se ciña a lo más “inactual” o lo que es exclusivamente su más íntima vivencia, está siempre adscripto a una situación histórica, que se delata en su poesía. La de Trakl, cuyos versos, a veces con espontáneo giro metafísico, cantan lo transitorio, lo anecdótico, todo lo que lleva el sello de la finitud humana, elevándolo a categoría, es histórica en aquella doble acepción, y cabe que ella “anuncie” algo, si es que lo anuncia, por serlo ineludiblemente y no a la inversa.

<sup>15</sup> Art. cit.



## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

*“Liebend auch umfängt das Schweigen im Zimmer  
[die Schatten der Alten,  
Die purpurnen Martern, Klage eines grossen  
[Geschlechts,  
Das fromm nun hingehet im einsamen Enkel.”*

(Amante, rodea el silencio, en la habitación, las sombras de los ancianos, — Los martirios purpúreos, queja de una gran estirpe, que devota desaparece en el nieto solitario.”)

En torno a ambas imágenes gira principalmente la interpretación escatológica que de Trakl nos ofrece Heidegger. Según éste, el poeta austriaco no lo es de la decadencia, en el sentido de que su poesía contenga una añoranza de la pasada grandeza, como sostienen algunos críticos, sino de su superación en una estirpe venidera, y con ella del advenimiento del verdadero Occidente. Conforme a este enfoque exegético, que es el de su propia concepción, nos dice: “El Occidente oculto en el apartamiento no decae, sino que, como la tierra de la caída en la noche espiritual, permanece esperando a los que lo habitarán. La tierra del ocaso es el tránsito al comienzo de la para ella oculta aurora”<sup>16</sup>.

Si Occidente espera aún a sus futuros habitantes, ¿qué son entonces sus habitantes actuales? Heidegger se ha formulado esta pregunta, precisamente en el ensayo que más deja ver de su escatología, *Der Spruch des Anaximander*, y ha respondido a ella a tono con esta última. ¿Qué significa la prometida aurora con relación al actual Occidente y sus habitantes? Al tratar de responder a esta pregunta, el delirio de Heidegger sobre el Occidente venidero y aún oculto

<sup>16</sup> Art. cit.

en una supuesta noche cósmica, adquiere carácter sistemático, moviéndose sin el lastre de los factores reales y sus líneas de desarrollo, exclusivamente en el plano de las superestructuras culturales. Su respuesta se articula en una serie de preguntas que implican, en la intención, lo afirmativo de la tesis por él sustentada: "¿Somos nosotros los seres tardíos de una historia, la que ahora rápidamente toca a su fin, en el cual todo sucumbe en un orden cada vez más inculto de la uniformidad?... ¿Estamos nosotros incluso en la víspera de la más inmensa transformación de toda la tierra y del tiempo del espacio histórico, del cual el primero está pendiente?... ¿Esta tierra de la tarde (*Abend-Land*) llegará a ser por encima de Occidente y Oriente y a través de lo europeo el ámbito de la historia venidera, de su *fatum* inicial?... ¿Somos los seres tardíos que nosotros somos? ¿Somos, empero, al mismo tiempo también los seres prematuros de la aurora de una edad universal enteramente diferente, la que ha dejado detrás de sí nuestras ideas historiográficas de la historia?"<sup>17</sup>.

Justamente porque comienza una nueva época histórica de dimensión planetaria y el mundo en su estructura social y humana, con todas sus facticidades subyacentes, se encuentra en plena transformación, encaminándose con ritmo acelerado a una unidad múltiplemente diversificada, no puede ser Occidente el lugar inicial de la historia venidera. Por lo demás, no hay una historia, por nueva y venidera que podamos llamarla, que comience *ab ovo*, y lo que está entrando en su ocaso es una determinada época con su infraestructura económica y sus característi-

<sup>17</sup> *Der Spruch des Anaximander, Holzwege*, págs. 300 y 301, ed. cit.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

cas superestructurales peculiares. Es la representada por un tipo de civilización y de cultura, las del sistema de producción capitalista, con los espacios geográficos que éste, en su etapa imperialista, ha conquistado y colonizado económica y políticamente, reduciendo el mundo por la explotación de pueblos y ámbitos étnicos enteros a una unidad desde el punto de vista tecnológico. Y en este período de sustancial transformación es Oriente el que acentúa su primacía y está jugando un papel fundamental. Mientras la nueva aurora, la que "no había brillado todavía", viene de Oriente —de *Morgen-Land*, de la "tierra de la mañana"— y está iluminando vastas zonas del mundo, en Occidente y en el Extremo Occidente se espesan las sombras del imperialismo, una de las cuales, la más fatídica y delatora, es el pesimismo cultural, que ha hecho presa de sus intelectuales.

### 4. "COMUNISMO" Y "AMERICANISMO"

La escatología de Heidegger tiene sus secretos políticos, los que, a pesar de recatarse en el último plano de su pensamiento, se trasuntan tan pronto éste se desliza, en ocasiones, desde la zona estratosférica de su pesquisición del ser, a la corriente aturbionada del acaecer histórico de nuestros días. Y de las escatologías es precisamente su proyección al terreno de los hechos sociales y políticos lo que principalmente nos interesa, pues en él tenemos la piedra de toque para valorarlas en sus consecuencias históricas efectivas, es decir enfocarlas críticamente desde el punto de vista de la verdad concreta.

A los acontecimientos actuales, que sin duda lo inquietan, Heidegger trata de comprenderlos y enjuiciarlos *sub specie aeternitatis*, verlos desde la intemporal altitud en que él ha situado la "verdad del



ser". Pero el ser, en estado ontológicamente puro, desvinculado de los entes dinámicos y antitéticos de que está constituido el acaecer histórico, nada puede decirnos acerca del sentido de este proceso y de las posibilidades humanas que él entraña. De ahí que Heidegger, tras darnos la cuasi certeza de haber captado dimensiones fundamentales y decisivas del acaecer, o se torne sibilino, o renuncie a explicitarlas en sus dramáticas consecuencias, vacando a la región supersónica en que él interroga por la "verdad del ser". Así, nos dice: "Aunque se tome posición de diversa manera con relación a las doctrinas del comunismo y su fundamentación, consta desde el punto de vista de la historia del ser que en aquel se expresa una experiencia elemental, la que es histórica universal. Quien toma el "comunismo" sólo como "partido" o como "ideología" se queda demasiado corto, al igual de aquellos que con la designación de "americanismo" sólo se refieren, y además todavía evaluativamente, a un particular estilo de vida"<sup>18</sup>. Afirmar que en el comunismo se expresa una experiencia elemental equivale, en el lenguaje de Heidegger, a reconocer que en él se abre paso la posibilidad, no de cumplimiento del ser, sino de su mero atisbo, ya que éste, en última instancia, tornaría a sustraerse u ocultarse de nuevo. La palabra "experiencia" no tiene en Heidegger el significado activista de su origen, que ella conserva todavía en Hegel (*erfâhren*), que denota ir en busca de algo, en este caso, el comunismo como un acaecer que se procesa históricamente en una dimensión universal y que es vivido por cientos de millones de hombres que lo practican, y a cuyo encuentro van otros cientos de millones de hombres que lo buscan y quieren vi-

<sup>18</sup> *Brief über den "Humanismus"*, pág. 88, ed. cit.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

virlo porque ven en él la accesoión al ser, a su ser, alienado y subhumanizado en los productos, categorías económicas y culturales y forma de vida de la sociedad capitalista.

Es que, como dice Marx, "el comunismo no es para nosotros una *situación* que deba ser establecida, un *ideal* por el cual la realidad tenga que guiarse. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real, que supera la situación actual. Las condiciones de este movimiento se derivan de los supuestos ahora existentes"<sup>19</sup>. Para que una experiencia tenga carácter histórico universal es necesario, y esto es obvio, que la dimensión fundamental de esta experiencia se universalice. También la inhumana experiencia del capitalismo se universalizó y este hecho tuvo su expresión, en lo social, en los millones de hombres explotados en todas las latitudes, y, en lo económico, en el mercado mundial. En nuestros días la historia está en trance de transformarse completamente en historia universal, y esta vertical y, a la vez, horizontal transformación denota una fase sustantiva de la *historicidad dialéctica del ser*, de la existencia social de los hombres, que vivirán en una comunidad *humana*. Acerca de este tránsito, Marx escribe: "Esta transformación de la historia en historia universal no es acaso un acto meramente abstracto de la "autoconciencia", del espíritu universal o de cualquier otro espectro metafísico, sino un acto enteramente material, comprobable empíricamente, un acto para el que todo individuo puede suministrar la prueba en la manera como camina y se para, como come y bebe y se viste"<sup>20</sup>. Hoy el espectro metafísico al que se asigna el poder teórico del *fiat* transformador ha tomado el nombre de "verdad del ser". Si en la his-

<sup>19</sup> *Deutsche Ideologie, Die Frühschriften*, pág. 361, ed. cit.

<sup>20</sup> Op. cit., pág. 365.

toria hasta ahora transcurrida es un hecho empíricamente demostrable la existencia del régimen capitalista y el poderío esclavizador de la propiedad privada, también la disolución de esta potencia está dialéctica y empíricamente fundada "mediante el derrocamiento del estado social existente por la revolución comunista" <sup>21</sup>.

Con la palabra "americanismo" no cabe ciertamente designar sólo "un particular estilo de vida", que sin duda también lo es, aunque módico y bastardo, con su frenético y anti-humano "activismo" utilitario, sino algo más fundamental, que es su soporte, más anti-humano todavía, y para el cual Heidegger ahorra cautelosamente el nombre, que no es otro que *Imperialismo*. Pero el imperialismo en su transitoria fase universal de expansión hegemónica ha demostrado que, por ir en contra de la "experiencia elemental" que lleva al hombre a acceder a su humanidad, es impotente para transformar la historia de la civilización capitalista en verdadera historia universal. Ha sido ya interceptado en su marcha depredatoria por la fuerza elemental de la esencia histórica del hombre en su progresión dialéctica, fuerza que está llamada a debelarlo a corto plazo en la perspectiva porvenirista de los acontecimientos.

##### 5. "ALIENACIÓN" Y "CONCEPCIÓN MARXISTA DE LA HISTORIA"

Como es sabido, la alienación del hombre es un fenómeno que originariamente ha sido visto y explicado en su sentido filosófico por Hegel, y que después Marx lo ha mostrado en todas sus efectivas consecuencias económicas, analizándolo críticamente a tra-

<sup>21</sup> Op. cit., pág. 365.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

vés del proceso histórico que lo ha generado y consolidado. Hegel nos dice, en la *Fenomenología del Espíritu*, que el hombre, la "personalidad", en cuanto es un hacer y un devenir, se auto-aliena en dos mundos, tanto en el de la realidad, como en el del espíritu<sup>22</sup>, el que, por haberse sedimentado en sus estructuras específicas, se ha transformado en "espíritu objetivo". El carácter y alcance que Hegel asigna a la alienación es, con razón, objetado por Marx, quien sostiene que las formas que el primero considera como sobrepasadas por el devenir han sido superadas sólo abstractamente por su negación, pero que continúan subsistiendo en la realidad<sup>23</sup>. Es que, para Marx, la alienación no es meramente teórica y filosófica, como para Hegel, sino que es en la vida real del hombre y su práctica social donde ella se manifiesta y tiene sus efectos. Lisa y llanamente, Marx considera la alienación del hombre, como fenómeno global y unitario, una necesaria consecuencia de la sistemática alienación en sus productos, los que, a pesar de haberlos él creado con su trabajo, no le pertenecen, en la medida en que ellos correlativamente no son su propiedad, sino que, por el contrario, ejercen sobre él un poder que se ha sistematizado y condensado en el poder de la economía capitalista, representado por su institución fundamental y sagrada, la propiedad privada.

"Lo que Marx, en un sentido esencial y significativo, ha reconocido, a partir de Hegel, como la alienación del hombre, se remonta con sus raíces a la

<sup>22</sup> *Phänomenologie des Geistes*, págs. 348 y 350, ed. Hoffmeister, Meiner, Leipzig, 1949.

<sup>23</sup> *National Oekonomie und Philosophie*, págs. 239 y 240, Kippenheuer, Köln, 1950. Este texto de los "manuscritos" de 1844 reproduce el de la Marx-Engels-Ausgabe Bd. 3, 1932, del Instituto Marx-Engels-Lenin. de Moscú.)

apatridad del hombre moderno”<sup>24</sup>, nos dice Heidegger. Pero, ¿es que acaso la esclavitud y también la servidumbre de la gleba no habían ya extrañado al hombre, tornándolo apátrida, de su esencia? Mas atengámonos a la modernidad, para ceñirnos a la afirmación heideggeriana. La apatridad del hombre moderno, el extrañamiento de su esencia humana, es una consecuencia de su alienación en el producto de su trabajo, en las categorías económicas y sus transcripciones conceptuales hipostasiadas, y no a la inversa como supone Heidegger. La metafísica especulativa ha consolidado esta alienación y a la vez la ha disimulado, transponiéndola al reino de las esencias. Asimismo en Hegel ella queda diluida, como alienación espiritual, en las estructuras del “espíritu objetivo”. Pero en la concepción ontológica heideggeriana, la alienación queda enteramente velada por la “verdad del ser”, la que supone la subordinación del acaecer histórico y de la existencia humana, como meras mediaciones pasivas, a una estructura o núcleo ontológico supratemporal.

Heidegger escribe: “Porque Marx, en tanto que sabe de la alienación, se adentra en una dimensión esencial de la historia, la concepción marxista de ésta es superior a toda la restante historiografía”<sup>25</sup>. Que la historiografía marxista es superior a todas las restantes concepciones historiográficas —concepción documentada y fundamentada magistralmente en *Las Luchas de Clases en Francia y Dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte*— no cabe duda alguna, puesto que el cariz que ha asumido el proceso social, con la primacía en éste de los factores económicos desde la segunda mitad del siglo XIX hasta el presente,

<sup>24</sup> *Brief über den “Humanismus”*, pág. 87, ed. cit.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, pág. 87.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

confirman el punto de vista adoptado en ella, así como su prognosis acerca de la dirección que tomarían los acontecimientos. Pero el marxismo no es sólo, como parece considerarlo Heidegger, una simple concepción historiográfica, que quepa confinar en el ambiente enrarecido de las discusiones académicas, sino también —y en esto reside su fertilidad e influjo ecuménico— la dirección esencial del acontecer histórico. Su grandeza está en haber sabido conjugar, en síntesis fecunda, teoría y práctica, proyectándose, como principio transformador, a la realidad social de todas las latitudes y pueblos. Como doctrina y como acción ha asumido carácter histórico universal, esto es decir que el marxismo ha conquistado una universalidad concreta. Es la ideología que han abrazado los hombres de más de la tercera parte del planeta, y que está influyendo directa o indirectamente, pero de modo decisivo, en el resto.

### 6. "FRENESÍ DESCONSOLADOR": "U.R.S.S. Y U.S.A."

Heidegger, aunque se defiende de la inculpación de pesimismo cultural, denuncia dilacerado y compungido lo que él interpreta como "oscurecimiento del mundo", "evasión de los dioses", "destrucción de la tierra", "masificación del hombre"<sup>26</sup>. Enfocando el fenómeno tecnológico universal, sin hacer distinciones, afirma: "Rusia y Norte América son ambas, desde el punto de vista metafísico, lo mismo: el mismo desconsolador frenesí de la técnica desencadenada y de la insondable organización del tipo de hombre nor-

<sup>26</sup> *Einführung in die Metaphysik*, pág. 29, Niemeyer, Tübingen, 1953.

mal" 27. ¿Está seguro Heidegger de que la U.R.S.S. y los U.S.A. son lo mismo en lo que respecta a la relación de la técnica con los objetivos humanos y sociales y con el ulterior destino de la tecnización? ¿No habrá que hacer acerca de ésta distinciones fundamentales?

Todos los pueblos y ámbitos culturales tienen que contar, en mayor o menor medida, con la técnica, que configura un hecho de dimensiones planetarias. La tecnología y el hecho mismo de la técnica implican una paradoja verdaderamente dramática. Pensada ésta en todo su inquietante carácter problemático, consiste, en última instancia, en la necesidad de reconocer que lo humano y su primacía solo podrán ser reivindicados a través del poder de la técnica y del complejo funcionalismo de su enorme aparato mecánico. Ya que la técnica amenaza mediatizar al hombre, reduciéndolo a un mero engranaje de su mecanismo, ella debe ser mediatizada por y para el hombre, el que, como hombre social, tiene que ser afirmado como un fin. Esto no acontece ni puede acontecer en la civilización capitalista, sino lo contrario, por cuanto en ésta —como lo demuestra la tecnización a ultranza y sus consecuencias en los U.S.A.— el hombre, sometido a un proceso de progresiva deshumanización, se va transformando en un parásito de la técnica. Sólo un sistema económico libre de la explotación del hombre por el hombre puede poner la técnica al servicio de fines sociales para incrementar y dignificar la vida humana sobre el planeta. Como lo está demostrando palmariamente la U.R.S.S., con su vasta e intensiva planificación mediante la tecnología, sólo en un régimen de producción colectivista la técnica y sus múltiples aplicaciones no priman sobre lo humano, sino que son

<sup>27</sup> Op. cit., pág. 28.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

mediatizadas por el hombre y puestas al servicio de la sociedad, de una vida rescatada de su alienación económica en lo infrahumano. La civilización capitalista se apoderó del instrumentalismo científico-tecnológico, la última gran creación de la cultura occidental, para consolidar la explotación del hombre por el hombre y colonizar económica y políticamente, en todos los continentes, pueblos y comunidades étnicas enteras. A la finalidad asignada a la técnica en un régimen socialista de producción, diferente y hasta opuesta a la que ella tiene en la sociedad capitalista, Heidegger la pasa por alto, satisfaciéndose con condenar la técnica en bloque.

Para eludir el problema del fin de la técnica en función del destino de la humanidad planetaria, se refugia en una actitud de radical repulsa de la técnica *in genere*, la que a veces se encubre con el planteamiento de su problema sólo en vista a la determinación de la esencia de la técnica, so pretexto de que "la correcta determinación instrumental de la técnica no nos muestra aún su esencia"<sup>28</sup>. Respecto al primer punto no basta, como tácitamente supone Heidegger, con reconocer la neutralidad del funcionalismo instrumental de la técnica, sino que, dilucidando su alcance, la cuestión es saber qué signo —si positivo o negativo— se antepone a la técnica con relación a los intereses esenciales del hombre y de la humanidad. Heidegger propone al hombre de nuestra época renunciar al poder y a la eficacia de la técnica. Los hombres de hoy "sólo prestan oídos al ruido de las máquinas, al que ellos tienen casi por la voz de Dios"<sup>29</sup>. Aunque "disminuye rápidamente

<sup>28</sup> *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, pág. 15, Neske, Tübingen, 1954.

<sup>29</sup> *Der Felweg*, págs. 4-5, 2. Auf., Klostermann, Frankfurt a./M. 1956.



el número de los que todavía conocen lo sencillo como su propiedad adquirida... ellos pueden sobrevivir a las gigantescas fuerzas de la energía atómica, las que el cálculo humano se ha fingido y ha transformado en cadena del propio hacer" <sup>30</sup>. En resumidas cuentas, la técnica es un maleficio, del que el hombre contemporáneo ha de huir para anclar en "la inagotable fuerza de lo sencillo" <sup>31</sup>, fuerza de la que Heidegger testimonia como mistagogo. Pero es el caso, como hemos expresado en otro lugar, "que la sencillez asequible al hombre en la era técnica de la fauna mitológica del acero, él sólo puede lograrla en medio de la complicación y del trasiego mecánico, y quizá mediante recursos técnicos de tal modo empleados y supeditados a su voluntad, que ellos, por constituir en él una segunda naturaleza, pasen desapercibidos. Y así descubrirá que lo sencillo no radica tan sólo en las cosas, vistas o gozadas en la perspectiva de lo perimido y recuperado en la morosa delectación del recuerdo, sino principalmente en un estado de ánimo en que aflore lo esencial de su humanidad, así sea en lo fugazmente episódico, pero con el temple de una serena e indeclinable libertad interior" <sup>32</sup>.

A una civilización, como la capitalista occidental, en la que tienen marcada primacía los conocimientos tecnológicos y su sistematización y coordinación, orientados hacia la creación de conjuntos técnicos operantes, se la designa justamente con el nombre de civilización tecnológica. Del carácter y estructura del espíritu europeo deriva necesariamente la tecnología, la que no puede ser encarada sin vincularse con

<sup>30</sup> Op. cit., pág. 5.

<sup>31</sup> Op. cit., pág. 7.

<sup>32</sup> "Humanismo y Técnica", *La Revolución Existencialista*, Cap. IX, págs. 152-153, 1952.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

la infraestructura económica de la sociedad en que ella ha surgido y sus relaciones de poder. Europa, como remate de un proceso que arranca de los métodos griegos de la matemática y de la ciencia de la naturaleza, forjó la civilización científico-tecnológica; pero el sistema capitalista de producción transformó la técnica en un instrumento no sólo de conquista y dominio de la naturaleza, sino también de dominio y de explotación del hombre.

Entre los más destacados representantes intelectuales de Occidente, filósofos y escritores, se percibe un trémolo de protesta contra la civilización tecnológica y la técnica. Tales críticas se formulan en nombre del espíritu y lo creador en él, y de la espontaneidad vital, que estarían amenazados por la técnica y su secuela, el maquinismo y la industrialización, a los que se los presenta en pugna con lo humano, expuesto a grave detrimento. En estas protestas que van dirigidas contra la técnica en tanto que funcionalismo neutral, considerándosela ingenuamente como a un genio maléfico, se encubre y disimula la cuestión, lo pasible de crítica, que es el uso antihumano que ha hecho de la técnica el mundo capitalista, al emplearla con el exclusivo fin de acumular riquezas en manos de la clase poseyente y minoritaria y asegurar así a ésta el poder económico y, como consecuencia, el mando político sobre la clase productora y explotada, que es la inmensa mayoría de la humanidad. Es a aquel hecho flagrante que los intelectuales comprometidos con el capitalismo occidental eluden enjuiciar, contentándose con dirigir sus protestas quejumbrosas y anodinas contra el supuesto genio maligno de la técnica.

Debemos valorar la técnica y lo tecnológico en función de la actividad humana y de las necesidades que ellos están llamados a satisfacer, y no, a la inversa, la actividad de los hombres, el trabajo de

una clase, en función del desarrollo de la técnica, del incremento de su funcionalismo finalista, los que tienen por consecuencia el máximo de rendimiento y acumulación de bienes en beneficio de unos pocos. Pero, por haberse universalizado la civilización tecnológica, la técnica se ha convertido en instrumento de liberación para todos los pueblos colonizados, y los reducidos a una situación semicolonial, por el imperialismo financiero e industrial de Occidente, permitiéndoles luchar por su autonomía económica y cultural. Y en cuanto a la U.R.S.S., eje de la transformación de la historia en historia universal, como constructora de la sociedad comunista, ella ha antepuesto a la técnica signo positivo, validándola para la más grande empresa telúrica de la humanidad, la actual etapa en su lucha milenaria por asegurarse la accesión al ser, es decir, a su esencia histórica.

## CAPÍTULO VII

### UNA ESCATOLOGÍA TEOLÓGICA DE LA HISTORIA: TOYNBEE

Una concepción de la historia que ha adquirido gran boga en la actualidad es la de Toynbee. En ella nos encontramos con una escatología teológica, con una concepción salvacionista, como el mismo Toynbee lo reconoce. Claro está que no propone una nueva escatología, sino que su teoría salvacionista se apoya en la escatología cristiana, y más concretamente en la religión católica.

Entre los años 1930 y 1945 Arnold J. Toynbee, profesor en la Universidad de Londres, comienza a publicar su obra *A Study of History* ("Estudio de la Historia"), la que debe constar, de acuerdo a su plan, de trece volúmenes, de los cuales hasta 1945 se han editado seis.

El editor, al presentar la edición castellana, dice (en la solapa del volumen compendio compuesto por Somervell) que estamos frente a una concepción

grandiosa de la historia, que las líneas generales son imponentes y que forman algo así como una "catedral de la historia". Si pesamos un poco esta expresión de "catedral de la historia" y tenemos en cuenta el carácter de la obra de Toynbee, hemos de pensar en el monumento gótico. Pero los estilos arquitectónicos están adscriptos a épocas determinadas; y si en la arquitectura, como en las demás manifestaciones de la vida social, nos es imposible renunciar al estilo de la propia época para adoptar el de una época ya fenecida, esta "catedral" de Toynbee se parece mucho a un refugio que se ofrece a aquellos que, por lo menos en la imaginación, desean escapar a la actual intemperie histórica, que la sienten muy cruda. Por lo demás, no es raro que en el colapso de la civilización capitalista aparezcan, entre las panaceas, una concepción de la historia que trata de fundamentarse en la religión o, mejor, de identificarse con su escatología, como es el caso de la de Toynbee.

## 1. CIVILIZACIÓN Y CULTURA

El autor de *Estudio de la Historia* maneja un enorme material, sobre la base del cual coteja diferentes culturas, llegando a construir un sistema fundamentado especialmente en las consecuencias que derivan de la comparación misma, y de las que también extrae, como quintaesencia, un remedio para los males que, según él, padece la civilización actual. La obra de Toynbee aspira a ser un estudio comparativo del ascenso, plenitud y declinar de las civilizaciones. El examen que acomete abarca más o menos seis mil años de la historia humana. Se propone en su "estudio" superar el relativismo histórico, a fin de incluir las historias de las civilizaciones —no la historia general— en un esquema total amplísimo, en el

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

que se destaquen las etapas estructurales y desarrollos que serían comunes a todas ellas.

Para Toynbee, la historia de la humanidad comprende en sucesión (relación de padre a hijo) y simultaneidad veintiuna culturas. Proviene este elevado número de culturas de que él no entiende por "cultura", como Spengler o Frobenius, todo un ámbito cultural (*Kulturkreis*), sino una "sociedad civilizada" (Recordemos, a fin de comprender la diferencia de ambos criterios, que para Spengler la cultura es un ser animado, y que "la gran cultura es la conciencia vigilante de un único organismo enorme..."; y que para Frobenius toda cultura es un organismo con los mismos estadios vitales tales como los que recorre la planta, el animal y el hombre. Según Frobenius, la ciencia histórica y etnológica trabaja con la idea de ámbito cultural, de acuerdo a la cual determinadas culturas son características para un espacio vital y limitadas a éste). Así, Toynbee, por ejemplo, estudia por separado la sociedad cristiana ortodoxa, como también una sociedad bizantina ortodoxa y una rusa ortodoxa; y de la cultura china separa como independiente la sociedad japonesa-coreana.

Ante todo, hay que señalar que, en el aspecto filosófico-histórico y en el sociológico, el criterio que Toynbee adopta para su indagación es sumamente endeble. Por falta de un cabal conocimiento de una serie de problemas filosóficos y filosófico-históricos, que inevitablemente se le presentan como obstáculos en el curso de su investigación, no le es posible lograr una base seria para su labor. Opera unilateralmente con el concepto de *civilización*, excluyendo, sin fundamento, el más raigal y esclarecedor de "cultura". De ahí que queden fuera de su esquema las sociedades primitivas y las culturas míticas.

Toynbee, que de entrada se pronuncia en contra de la unidad de civilización, se atiene a la descripción de las civilizaciones, tomando como base los anales escritos. Trata de abarcar en una unidad estructural el proceso de génesis, desarrollo y decadencia u ocaso de las civilizaciones. Para Toynbee una civilización nace de una sociedad primitiva o de una civilización anterior en virtud de una "exigencia" (o "incitación") promovida por una inadaptación o desequilibrio, y de la réplica que tiene por función restablecer el equilibrio dentro de las condiciones establecidas por la exigencia.

Habría en la génesis de toda civilización un mecanismo de exigencia y réplica (incitación y respuesta). La exigencia puede provenir del medio físico o del medio humano. El desarrollo de las civilizaciones obedece a un principio que, para Toynbee, no es el dominio cada vez mayor sobre el medio humano ni tampoco el dominio en aumento sobre el medio físico. Ambos principios o criterios no nos permiten, según Toynbee, percibir en sus notas constitutivas el desarrollo de las civilizaciones. Sólo estarían en condiciones de desenvolverse las civilizaciones que cada vez se muestran más aptas para fijar el rumbo de sus actividades, acotando para éstas el ámbito apropiado. El ocaso de una civilización no se produce como un colapso orgánico cuyo desenlace es la muerte de la misma, ni como la interrupción o rotura inevitable de un mecanismo; tampoco obedece su fracaso a una pérdida total de dominio sobre el medio físico, ni a una degeneración racial. Las civilizaciones no sucumben por muerte natural ni por muerte violenta o destrucción subitánea. Esta afirmación de Toynbee es falsa, porque existe un caso, según Spengler —aunque en el mismo estarían otras culturas precolombinas— en que una cultura sucumbe por muerte violenta, como sucedió con la civili-

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

zación azteca o maya, de la que dice Spengler que fué decapitada, "lo mismo que el transeúnte troncha un mirasol". Las civilizaciones, según Toynbee, desaparecen porque se suicidan (tesis discutible). Una civilización entra en el declive cuando ella ya no tiene réplicas eficaces a las exigencias que se le plantean, cuando se torna impotente para afirmarse en su autodeterminación y fijar la meta de su propia acción.

### 2. FACTORES DESINTEGRANTES DE LAS CIVILIZACIONES

Tres factores intervendrían en el fracaso o desintegración de una civilización, los que Toynbee llama *mecanización* de la mimesis, *anquilosamiento* de las instituciones y *némesis* de la aptitud creativa. Las civilizaciones se desintegran cuando ellas no pueden ya afrontar eficazmente una exigencia (o incitación) que en la etapa de la desintegración se repite constantemente. Pero la desintegración no es un fenómeno inevitable, sino que ella se presenta cuando una civilización conoce aquella impotencia para reaccionar positivamente ante una exigencia que se reitera. Por otra parte, una civilización puede desaparecer sin haberse desintegrado. Todo proceso de desintegración de una civilización entraña un cisma. Primero el cisma disgrega el cuerpo social de una civilización; después el alma de los individuos que la integran. Según Toynbee, el criterio que destaca los relieves del fenómeno de la disgregación es el cisma del cuerpo social en tres fracciones, a saber: minoría dominante, proletariado interno y proletariado externo. Pero al cisma, en la desintegración, acompaña un renacimiento o palingenesia. En virtud de esto último la minoría dirigente forja un Estado univer-



sal, el proletariado interno una Iglesia universal, y el proletariado externo se aglutina en bandas guerreras bárbaras. Debemos abrir aquí un breve paréntesis: Con candidez encantadora, Toynbee ancla en un concepto *sui generis* de proletariado (interno), diciéndonos que éste "antes es un estado de sentimiento que una cuestión de circunstancia exterior", y que "proletariado es cualquier grupo social que encontramos en una sociedad, pero sin pertenecer a ella". Ciertamente que un proletariado, cuando ha madurado como tal y adquirido conciencia de clase, es también un "estado de sentimiento"; pero que sea menos una circunstancia exterior (con existencia histórica) es cuestión de apreciación... optimista para un historiador de derecha. Ella queda refutada al comprobar que, en nuestra época, el proletariado, como "mínima" circunstancia exterior, tiene el sentimiento (y la convicción) de ser el protagonista de la historia y de que además... la está haciendo con sus luchas. Aunque un grupo social "no pertenezca a la sociedad", en tanto que ésta se identifica con sociedad burguesa, él con su acción transforma la estructura de la sociedad clasista para que todos los hombres pertenezcan históricamente a la sociedad y la integren como seres humanos. Para Marx, como es sabido, el proletariado está constituido principalmente por los obreros urbanos asalariados. Según Toynbee, la definición de Marx sólo acota un caso particular, aunque muy amplio. Parece que Toynbee, cree que el proletariado es una generalización abstracta; un concepto particular que puede ser incluido en una forma lógica más amplia que se resuelve en una generalización vacía, inofensiva.

No, el proletariado es un ente histórico perfectamente individualizado. Lo que no pertenece a él, o es la burguesía como clase, o son hombres asalariados

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

que no son proletarios, que no poseen conciencia de clase. Ellos constituyen lo que Marx, en el *Manifiesto Comunista*, llamó *Lumpenproletariat* (proletariado andrajoso), "esta putrefacción pasiva de las capas más bajas de la vieja sociedad", parias morales que reciben el *Lumpengeld*, el salario miserable del hambre y la traición a su clase.

En la medida en que el proceso de desintegración avanza y se agudiza, las bandas guerreras bárbaras pueden lograr abatir el Estado universal. Toynbee toma como ejemplo de esta situación —ejemplo que es por otra parte discutible— la civilización helénica, en la que los romanos, a cuyo poder ella sucumbió, establecieron como minoría dominante un Estado universal, estructurado y organizado por el Imperio romano. El ejemplo quiere referirse a la civilización helénica, pero la disgregación a la que alude es la del Imperio Romano. El Imperio Romano escapa a esta concepción y, por otra parte, la civilización helénica no sucumbió en la misma forma que el Imperio romano. Roma absorbe no sólo a Grecia, sino también a una serie de pueblos, y con esto sí acontece que la minoría forma un Estado universal incorporando no sólo a Grecia sino también a otros territorios y pueblos. El proletariado interno —constituído por griegos, judíos, etc.— crea una Iglesia universal, el Cristianismo; y muy posteriormente irrumpen las bandas guerreras bárbaras provocando la caída y destrucción del Imperio romano.

En resumen, hay dos fenómenos distintos que Toynbee reduce a uno solo; es por eso que el ejemplo resulta discutible. ¿Acaso fueron los factores de la decadencia de Grecia los mismos exactamente que llevaron a Roma a la decadencia?

## 3. CISMA EN EL ALMA Y CISMA EN EL CUERPO SOCIAL

Mas también una civilización que se desintegra acarrea otra clase de cisma; el fenómeno de la desintegración tiene sus efectos sobre las vidas personales de sus miembros. Al sacudón que éstos experimentan y a la actitud reactiva que lo acompaña, Toynbee los llama "cisma en el alma". La significación del cisma que se produce en el cuerpo social de una civilización que se disgrega "reside en ser el signo exterior y visible de una hendidura interior y espiritual", nos dice Toynbee.

En el fondo de todo cisma que aflora a la superficie de la vida social subyace un cisma en el alma de los seres humanos. Según Toynbee, en una civilización que se desintegra es muy raro el equilibrio de fuerzas anímicas que hace posible al individuo enfrentar con sentido creador y de manera adecuada las exigencias, los requerimientos que se le plantean a su vida personal. En esta situación surgen los dos extremos igualmente inoperantes en lo que a aquel equilibrio de fuerzas atañe: el de una réplica excesiva a la exigencia o incitación, o una réplica demasiado pasiva. Toynbee ejemplifica estos dos modos de réplica en el terreno de la conducta y decisión personal por la réplica pasiva del "dejarse ir", del abandono, representada por el epicúreo y/o el hedonista, que ceden o se entregan a todo estímulo y deseo; y por la réplica activa, operante, que supone el autodominio, representada por el estoico y el puritano, cuyo comportamiento se caracteriza por un retraimiento y rigidez de la conducta personal. A estos dos tipos de réplica se agregan, en lo que respecta a los proletariados internos, otras dos: la réplica violenta y la réplica amable o mansa. Corres-

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

pondientemente, y en la etapa de desintegración de las civilizaciones, hay, para Toynbee, cuatro estilos de vida, correlativos de los cuatro tipos de réplica, escindidos dicotómicamente. Un par define la réplica violenta y el otro la réplica mansa o amable. Los cuatro estilos de vida tendrían un gran influjo en las etapas de desintegración de las civilizaciones. El estilo violento de vida se define por el futurismo y el arcaísmo. El primero es un anticiparse hacia el futuro, un saltar por encima del presente o una aceleración del *tempo* de este último en pos de un "estilo de vida", que se lo ha imaginado como el único pleno y con sentido; es la posición característica del mesianismo futurista o utopista. Para huir de un presente crítico, de ruptura y contrastes, se imagina una sociedad o Estado como debería ser, evitando así las dificultades del presente histórico correspondiente. Entonces se proyecta al futuro una edad de oro que la sociedad no ha conocido. El segundo, es decir el arcaísmo, entraña la tendencia de forzoso retorno al pasado, a un estilo de vida ya perimido, en el empeño y en la creencia de poder galvanizarlo y reactualizarlo. De estas dos clases de reacciones que definen el par violento, al futurismo Toynbee lo considera activo porque implica el esfuerzo por afirmar un nuevo módulo vital, por crear un estilo operante de vida. En cambio al arcaísmo lo tiene por pasivo desde que consiste en readoptar viejos estilos de vida, en alojarse en los alvéolos de módulos vitales ya fenecidos.

Observando con sentido crítico la clasificación de Toynbee, que hace del futurismo un estilo activo y del arcaísmo uno pasivo, es posible argüir que también puede haber un arcaísmo de tipo activo. Un ejemplo lo constituye el Renacimiento italiano, en el cual el estilo y las normas de la época afirman activamente el módulo o pauta de vida grecorromana;

fuera de ella, todo carece, para dicho movimiento cultural y social, de sentido histórico. Ese retorno al pasado, a la pauta clásica, fué norma vigente que saturó toda la vida cotidiana. Toynbee escribe: "El arcaísmo y el futurismo son intentos alternativos para substituir con una mera transferencia en la dimensión del tiempo aquella transferencia del campo de acción de un plano espiritual a otro, que es el movimiento característico del crecimiento. En ambos, el esfuerzo para vivir en el microcosmo en vez del macrocosmo es abandonado por la prosecución de una utopía que se alcanzaría —suponiendo que pudiera encontrarse realmente 'en la vida real'— sin ninguna incitación o exigencia para enfrentar el arduo cambio del clima espiritual... El alma se propone realizar lo que se exige de ella moviéndose desde el presente estado de desintegración de la sociedad hacia un objetivo que es simplemente la misma sociedad como pudo haber sido una vez en el pasado o puede llegar a ser en el futuro"<sup>1</sup>.

En consecuencia, cuando una civilización está en la etapa de crecimiento o desarrollo hay, constantemente, una transferencia de un plano espiritual a otro; en el momento del declinar, la transferencia deja de ser el paso de uno a otro plano espiritual, para convertirse en una fuga en el tiempo. Ambos estilos de vida son el esfuerzo para vivir en el microcosmo en vez de habitar en el macrocosmo; éste es abandonado y se vive una utopía que resulta de no poder enfrentar la exigencia que se ha producido. En vez de buscar la respuesta adecuada, la sociedad o elude la réplica o la proyecta hacia el futuro, en un plano temporal.

<sup>1</sup> *Estudio de la Historia, Compendio*, págs. 435-436, trad. cast., Buenos Aires, 1952.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

El otro par de réplicas tiene, según Toynbee, un carácter manso, amable y se traduce por los estilos del renunciamiento o *desapego*, y la *transfiguración*. El primero obedece a una réplica pasiva a todos los valores y deseos. A este estilo de vida, manso o amable, lo ejemplifica en los quietistas judíos. “Las exposiciones más familiares de esta filosofía del renunciamiento son —nos dice Toynbee— aquellas *Hojas del Libro de Notas de un Filósofo Estoico* que nos han legado Epícteto y Marco Aurelio”<sup>2</sup>. También aduce como testimonio de esta actitud de desapego el ejemplo de Zenón y el de quien va aún más lejos, el de Gotama Budha. La filosofía del desapego y el correspondiente estilo de vida nos ofrecen, según Toynbee, una solución al problema que nos plantea el fenómeno de desintegración de las civilizaciones. Y Toynbee va a afirmar que “esta filosofía del desapego o renunciamiento ha de eclipsarse por el misterio de la transfiguración”<sup>3</sup>. De modo que la transfiguración aparecería como una réplica activa que implica realización de los valores positivos, fundados en parte en necesidades del corazón, es decir, sentimentales.

### 4. EL “PADRE NUESTRO”

Teniendo en vista el “reino de Dios, del cual Cristo es rey”, Toynbee preconiza como solución una nueva *Civitas Dei*. “En la medida —escribe— en que esta *Civitas Dei* entra en la dimensión del tiempo, no lo hace como un sueño del futuro, sino como una realidad espiritual que penetra en el presente. Si preguntamos cómo, de hecho, la voluntad de Dios puede hacerse en la tierra como se hace en el cielo, la res-

<sup>2</sup> Op. cit., pág. 526.

<sup>3</sup> Op. cit., pág. 527.

puesta, dada en el lenguaje técnico de la teología, es que la omnipresencia de Dios implica su inmanencia en este mundo y en toda alma viva en él, tanto como su existencia en planos supramundanos”<sup>4</sup>. Como vemos, para Toynbee, la solución que propone se resume en el “padre nuestro”.

Por último, en el tomo sexto de su obra —resumido en el *Compendio* desde la página 433 a la página 557— Toynbee pasa del análisis del cisma en el alma a examinar “la relación entre las sociedades en desintegración y los individuos”. Se trata, en realidad, de un minucioso examen de la misión que inviste el líder en una sociedad que está en proceso de desintegración. Cuando una civilización se encuentra en la etapa del desarrollo ascendente, el líder es —metafóricamente— un conquistador que señala el rumbo a la civilización en su réplica eficiente a una incitación; pero, en una que se desintegra, el líder se presenta como un *salvador* que pretende y quiere ayudar a su pueblo (a la sociedad a que pertenece y que focaliza en él sus aspiraciones de sobrevivencia) a asirse a lo que él posee y considera seguro para resistir el derrumbe. Pero el “salvador”, en lugar de esforzarse por conservar el presente, por hacer cristalizar el estado en que se encuentra la sociedad, puede proponerse impulsar a su pueblo por la vía de uno de los cuatro estilos de vida, ya analizados. En tal coyuntura se pueden presentar, según Toynbee, tres posibles clases de *salvadores*. Comúnmente el “salvador” de una sociedad que primero surge es el “salvador con espada”, que tiene, por tanto, que emplear la fuerza; mas no cabe salvar un estado de cosas, apelando a la fuerza para la defensa de la civilización. Este expediente, según Toynbee, implica una autoderrota porque apoyándose en la fuerza no se puede fundar un orden permanente.

<sup>4</sup> Op. cit., pág. 529.

## EL MÁRXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

Pero el caso del "salvador por la espada", que es el que ordinariamente se presenta, va a resultar el común denominador a que el fracaso lleva a los tres tipos de salvadores que contempla Toynbee. Así tenemos el salvador que se propone sacar de la *impasse* a una civilización por medio de "la máquina del tiempo" (alusión a un cuento de Wells), sea intentando un retroceso estratégico al arcaísmo o un avance estratégico al futurismo, o sea, como dice Toynbee, que "busque la salvación en la vuelta a un pasado idealizado, o en la inmersión en un idealizado futuro"<sup>5</sup>. Empero, en última instancia, este salvador que atrasa o adelanta el reloj necesariamente fracasa y ha de convertirse en un salvador que recurre a la espada y tiene que emplear la fuerza para tratar de imponer en vano la utopía del arcaísmo o la del futurismo. Después tenemos el "salvador" que se propone como tarea superar el estado decadente de una sociedad sin buscar "ni la ayuda de una máquina del tiempo, ni la de la espada". Este salvador es "el filósofo disfrazado de rey" o, a la inversa, el rey que se disfraza de filósofo (alusión a la utopía platónica).

El remedio que preconiza este último salvador es el desapego, el renunciamiento, pero también está condenado al fracaso y, en última instancia, debe emplear la espada si quiere conseguir algo. Y así, por eliminación, llegamos al único salvador que, según Toynbee, puede ser eficaz, "el Dios encarnado en un hombre", el salvador que considera como único medio apropiado el de la *transfiguración*, que sería un estilo de vida eficiente para defender a una sociedad de la desintegración. Vale decir, que sólo sería eficaz un salvador que reniegue del estado y condición de una sociedad, y que quiera conducir a su pueblo

<sup>5</sup> Op. cit., pág. 538.



hacia otro mundo caracterizado por sus supuestos valores positivos. De modo que, en este caso, la sociedad o civilización de Occidente (Toynbee parece pensar con esta designación todas las sociedades integradas dentro de un molde ecuménico y regidas por el *salvador* del mundo occidental) sólo puede escapar a angustias y conflictos aniquiladores por una afiliación de sus miembros a la *Civitas Dei*, regida por Cristo crucificado.

En un estilo de vida al que se accede por transfiguración, ve Toynbee el renacimiento o palingenesia que acompaña al cisma y lo supera. De los cuatro estilos de vida discriminados, el de la transfiguración es "el único que presenta una salida, y lo hace así por una transferencia del campo de acción del macrocosmo al microcosmo..."<sup>6</sup>. "La transfiguración—agrega Toynbee— es una retirada y un retorno... una palingenesia en el sentido del nacimiento de una nueva especie de sociedad"<sup>7</sup>. Pero si nos atenemos a la tesis central del salvacionismo de Toynbee, este renacimiento de una nueva especie de sociedad tiene que acontecer en el ultramundo por cuanto la "ciudad de Dios", de advenimiento siempre postergado, no pertenece a este mundo.

Dejemos de lado la clasificación de los estilos de vida y el hecho de que es cuestionable la consideración del arcaísmo como estilo de vida absolutamente pasivo. (Hay, sin duda, como ya dijimos, un arcaísmo activo, como el Renacimiento, con su vuelta a la Antigüedad; y en el mundo de hoy se han dado otros arcaísmos como el del retorno a la Edad Media, que en el plano del fanatismo "arqueológico" y de los delirios sociales tuvo su expresión literaria en el libro de Berdiaeff, *Una Nueva Edad Media*, y toda una

<sup>6</sup> Op. cit., pág. 581.

<sup>7</sup> Op. cit., pág. 582.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

novelística y literatura católica *ad usum* del medio-evo). Si consideramos el par manso o amable de los estilos de vida, veremos que también es pasible de crítica; una sociedad que proclama como único rey a Cristo, si se sitúa en un trasmundo, efectúa una forma de retirada; y si se le ocurre hacerlo reinar en la "ciudad terrena", en ese caso nada tendría de estilo de vida manso, pues los súbditos, como ha sucedido muchas veces, deciden convencer a sus adversarios a "crístazos".

### 5. TRANSGURACIÓN Y ESTILOS DE VIDA

La idea de transfiguración es la tesis central de la concepción de la historia de Toynbee. Pero precisamente esta tesis es la que ofrece mayor dificultad por su falta de fundamentación, por cuanto ella es un salto en el vacío hacia "otro mundo", a un ultramundo. Salto más osado y sorprendente desde que Toynbee ha comenzado estableciendo el punto de vista de su análisis —de su "estudio de la historia"— como condicionado por este mundo terreno, en el que las sociedades humanas y civilizaciones, con sus desarrollos, crisis, escisiones y caídas, acaecen y transcurren históricamente. Hasta el libro cuarto de su obra, su examen marcha a través del dominio empírico de la historia, situándose en un plano humano. Toynbee se da cuenta del súbito viraje que va a dar, mas no de lo infundado del mismo, y nos dice: "Evaluar las pretensiones (de los dioses salvadores)... podría parecer una aplicación presuntuosa de nuestro método habitual de estudio empírico"<sup>8</sup>. Pero, en el libro quinto se eleva de pronto a "otro mundo", a una enrarecida zona "espiritual", sin atmósfera, en

<sup>8</sup> Op. cit., pág. 544.

la que aparece, sin presentaciones o atisbos previos, "el Dios encarnado en un hombre", el *salvador*, que "salva" la sociedad humana, la "civilización" transformándola en una *Civitas Dei*. A este respecto Toynbee afirma, en el tomo VI de la edición original: "Solamente en la medida en que (el salvador) consigue revelar y mostrar el camino hacia otro Mundo, fuera del alcance de la ciudad de la Destrucción, puede el supuesto salvador cumplir su misión"<sup>9</sup>.

Para Toynbee, el desarrollo de la civilización obedece a un principio que no es ni el del dominio físico ni el del dominio sobre el medio humano. Estos dos factores no serían decisivos en el desarrollo de las civilizaciones y tampoco permiten ver las notas constitutivas a las que el desarrollo tiende. Asienta el siguiente principio: las civilizaciones se manifiestan cada vez más capaces y aptas para fijar el ámbito de sus actividades, ámbito que podemos llamar histórico. Dentro de este proceso por el que se opera la génesis, desarrollo, plenitud y ocaso de las civilizaciones, él busca las notas comunes y estructurales de las mismas para tratar, a partir de ellas, de precisar el sentido y la orientación de dichas civilizaciones.

El colapso o muerte de las civilizaciones no es un desenlace orgánico, propio de su vida; esa declinación no obedecería tampoco a una interrupción o ruptura de un mecanismo; tampoco se debe a una pérdida total o parcial de dominio sobre el medio físico ni a una degeneración racial, lo cual constituiría una falta de contralor y también de cohesión del medio humano. Toynbee sostiene que las civilizaciones no sucumben ni por muerte natural ni por muerte violenta; la civilización se desintegra porque se ha suicidado. Tal tesis, como ya vimos, resulta parcialmente falsa.

<sup>9</sup> *A Study of History*, vol. VI, pág. 279, Londres, 1939.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

Toda incitación o estímulo tiene su correspondiente respuesta. Como ya vimos —y recapitulando para precisar— Toynbee clasifica esas respuestas o reacciones en activas y pasivas. Este mecanismo de incitación y respuesta o reacción se refiere, pues, a la actitud personal de los integrantes de un determinado tipo de civilización. Dentro de este orden él llama respuesta activa, por ejemplo, a la del estoico y a la del puritano, y pasiva a la del hedonista y a la del epicúreo, que se dejan ir, sin reacción, ante los valores o deseos.

Toynbee distingue, en síntesis, cuatro tipos o estilos de vida, que clasifica dicotómicamente; un par es violento, el otro, manso, bifurcándose, a su vez, cada uno de ellos en un aspecto activo y otro pasivo, respectivamente. Así tenemos el siguiente esquema gráfico:

<i>Violento</i>	Activo: futurismo
	Pasivo: arcaísmo
<i>Manso</i>	Pasivo: desapego o renunciamiento
	Activo: transfiguración

Junto a estos conceptos clasificatorios hay otros, también troncales, como aquellas nociones de mecanización de la mimesis, anquilosamiento de las instituciones y némesis de la capacidad creativa. Toynbee concibe el ámbito de una civilización como una forma social, integrada por individuos. El pueblo que constituye a dicha sociedad civilizada, siempre sigue a un líder que se ofrece como modelo. La mimesis propia del momento ascendente o de plenitud es libre, espontánea en el seguimiento del líder; en este caso, los individuos se expresan sin limitación en sus actividades creativas. Es semejante lo que sucede con las instituciones: cuando la civilización es joven, las instituciones también lo son, y no dan signo al-

guno de decadencia o decrepitud. En las civilizaciones viejas, en cambio, caracterizadas por la mimesis mecanizada, por el anquilosamiento de las instituciones y la némesis de la capacidad creadora, dicha actividad sufre un relajamiento y deja de responder, durante esa decadencia, en la forma adecuada en que lo hacía durante el período de florecimiento.

Vimos ya que para Toynbee los salvadores posibles de una civilización en decadencia siempre fracasan; el común denominador de todos ellos es el salvador por la espada, el que nunca alcanza éxito. Habría una sola excepción, y es la del salvador que propone a la sociedad en decadencia una *transfiguración*. La transfiguración responde a un estilo de vida activo, sostiene Toynbee, y eso porque, según él, este estilo vital tiende a valores positivos y los afirma. De modo que, después de haber examinado las perspectivas fallidas en que se mueven los distintos salvadores que han de acudir a la espada, arriba Toynbee al único salvador que puede ser eficaz, el Dios encarnado en un hombre; considera a la transfiguración como el único medio apropiado y eficiente para salvar o preservar a la civilización de la decadencia. En consecuencia, la concepción salvacionista de la historia, de Toynbee, se resuelve, como ya lo hicimos notar, por obra del establecimiento de la *Civitas Dei*, en el "padre nuestro", en Cristo Salvador, en "Cristo Rey".

## 6. TOYNBEE Y EL SALVATION ARMY

Aunque a la concreción terrena de la "ciudad de Dios" la ve en la Iglesia católica, la ingenua concepción escatológica de Toynbee está más próxima, de lo que la mayoría de sus lectores y expositores se imagina, al "ideario" del *Salvation Army*, con su práctica semi-orgiástica de penitencia, proveniente quizá

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

de los metodistas. Dicha institución —el *pendant* anglosajón de la ominosa *Societas Jesus*— invoca como fundamento de su misión un fin trascendente porque supone que, para la rehabilitación del género humano, el hombre debe atemperarse en la palabra del Evangelio y obedecer el mandato de Cristo, del “Señor Jesús”; pero este pretexto del fin trascendente evangelizador de ningún modo le hace perder de vista al *Salvation Army* sus intereses terrenos. Él recluta su clientela entre la pequeña burguesía y la gente crédula de la clase media depauperada. Es que, como explica Max Weber, “las capas de la pequeña burguesía en decadencia proletarioide o en constante indigencia o amenaza de proletarización, son fácil presa de misiones religiosas. Pero de misiones religiosas sobre todo en forma mágica o, si la auténtica magia ha sido extirpada, de tal carácter que ofrece sucedáneos de la santificación mágico-orgiástico; así, por ejemplo, las orgías soteriológicas de tipo metodista, como las organizadas por el Ejército de Salvación”<sup>10</sup>.

Esta institución, que se presenta para el consenso común como muy generosa y meritoria, tiene una sólida base económica; se dedica con un empirismo utilitario, hábil y “manso”, pero rayano en la sordidez, a coleccionar toda clase de objetos que pueda obtener como dádiva, y que luego comercializa. En Inglaterra y en otras partes del mundo tiene sus fábricas, en las que reelabora todo lo que la caridad de la gente desprevenida le concede. Claro que este utilitarismo “salvacionista” queda cuidadosamente oculto. Al son de acordeón o corneta, y entre música y prédica, anuncia a la gente, en los lugares públicos, la venida del “Señor Jesús”. Su organización se ex-

<sup>10</sup> *Economía y Sociedad*, trad. cast., tomo II, pág. 160, México, 1944.

tiende por todo el mundo y tiene jerarquía militar. El fin trascendente que dice perseguir, con la difusión de los preceptos del "Señor Jesús", es sólo una bandera que cubre su base económica, la mercancía doblada del *cant* británico. Es en este sentido en el que Toynbee propicia un salvacionismo, inspirado en el espíritu del imperio inglés en decadencia.

Es indudable que la concepción de Toynbee tiene méritos, tales, por ejemplo, como el haber reunido un enorme material histórico y haber mostrado la posibilidad de un estudio comparativo de la Historia. Pero todo está hecho desde el ángulo inglés y centrado en la escatología católica; es una visión puramente occidental, más aún, insular, sin las ventajas de Spengler, quien con una visión más honda reconoce ciclos culturales autónomos implicados en un gran proceso histórico real, con todas sus rupturas, *impasses* y antinomias.

En síntesis, Toynbee, buscando un paliativo a la decadencia visible de la civilización capitalista occidental, va a encontrar la solución en un salvacionismo bien precario, ya que el "otro mundo" que preconiza es un señuelo, un vano pretexto para distraer a la burguesía cosmopolita, haciéndola apartar la mirada del rumbo que toman las cosas terrenas y que tanto la alarma. Esta solución que busca refugio en lo trascendente está en pugna con el criterio empírico del autor, pero se explica por las circunstancias apuntadas. Con razón dice Feuerbach que cuando en este mundo las cosas andan mal, el hombre, por vía imaginativa, forja un trasmundo de beatitud, donde se realizan todas sus aspiraciones, es decir, las aspiraciones fallidas en esta vida terrena.

La transposición o transferencia de los problemas de este mundo terreno hacia ámbitos ultra mundanos

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

es ni más ni menos que una fuga de la realidad. Así se presenta fácil la salvación de la civilización —léase imperialismo— occidental y de cierto apéndice insular, pero su propugnador no explica cómo la “ciudad de Dios” va a reemplazar a la terrena. Si tenemos en cuenta el viraje que efectúa Toynbee al abandonar, sin la menor vacilación, el terreno empírico por una tesis trascendente, se nota que se trata de un empirismo utilitario, inspirado en el temor. La idea salvacionista es sólo una especie de tapadera para los problemas cruciales de nuestra época, en la ingenua esperanza de que la idea de la “ciudad de Dios”, como expectativa escatológica, obrará sobre las sociedades, incitándolas a poner orden, a lograr un equilibrio en las cosas terrenas, en una palabra, a retardar el tempo de su vertiginosa transformación. Por consiguiente nos encontramos frente a un utilitarismo teológico, detrás del cual resuena el reclamo de todo buen inglés: cómo hay que hacer para salvar a Inglaterra, apuntalar, en su derrumbe, al depredatorio y decadente imperialismo británico \*

\* Este imperialismo, en estado de coma y apendicular del efectivo, tenía proyectado para rehacerse de anteriores quebrantos (aún sin prever el nuevo y grave riesgo resultante del nudo que le haría Egipto en su “arteria yugular”), dos desembarcos en *South America*, en la que se desquita de los golpes recibidos en otros continentes. En uno de los dos países que tuvo en mira, como lugar de la operación, fracasó. Pero en el otro logró realizar con todo éxito su atraco, contando con la complicidad de una ínfima minoría de nativos inmanumisos, los que, para despistar acerca de su situación, armaron sobre la “libertad” una gran algarabía, que vino a “euforizar” su galimatías ya crónico, imputables ambos a su mentalidad enteramente colonial.



7. UNIDAD Y EVOLUCIÓN DIALÉCTICA  
DE LAS CULTURAS

Las concepciones de la historia se ofrecen en tres grandes líneas: la teísta, la progresista y la de la evolución dialéctica. La idea de progreso es común a las tres, sólo que en la primera asume un carácter sobrenatural. En todas ellas se supone, con más o menos fuerza, que en las culturas particulares que integran la historia universal obra una idéntica ley. Estas culturas recorrerían los mismos estadios o ciclos vitales. Vico es uno de los mayores representantes de esta posición, pero en él hay también una raíz escatológica, teísta. Esta idea se manifiesta asimismo en Herder y Hegel. Vinculada, en cierto sentido, con esta concepción cíclica está la doctrina de Spengler de la pluralidad de las culturas particulares que, sin nexo intrínseco entre sí, despliegan su contenido anímico-espiritual y, cumpliendo su destino histórico, recorren hasta su extinción las etapas peculiares del ciclo a que ellas pertenecen.

Una concepción inspirada en la idea de la evolución dialéctica da una respuesta al problema —problema que Spengler deja sin solución— de la coordinación de las culturas particulares dentro del gran nexo de la historia universal. Así los ciclos conclusos de las culturas son abarcados por la unidad, postulada, de la historia universal. Esta concepción ha sido desarrollada, como ya lo hemos visto en el Capítulo IV, por Hegel, y aunque en general participa de la idea de progreso viene a ser un correctivo eficaz de la noción de progreso rectilíneo (contra la cual también reacciona Spengler), que desconoce la peculiaridad de las formas históricas particulares, que se dieron en el pasado. Culturas y pueblos no son más meras etapas de un progreso en línea recta, y ellos no ago-

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

tan su sentido en ser simples aportes a un supuesto fin último de la humanidad. Para esta concepción, la historia en cada momento de su decurso es una realidad que posee plenitud de valor y, a la vez, por ser ella un proceso dialéctico, es tránsito y mutación. La racionalidad que guía el pensamiento filosófico-histórico no puede ser otra que la de la evolución dialéctica, pero sobre otra base de la que supuso Hegel en su "filosofía de la historia". El materialismo histórico, que opera la inversión de la dialéctica hegeliana transfiriéndola a la vertiente de los procesos reales, es la más radical y la más completa de las concepciones de la historia de tipo dialéctico. Acepta para el tránsito de una etapa a otra, de una forma de sociedad a otra, no sólo el proceso evolutivo, sino también el paso brusco, es decir, por medio de la subversión revolucionaria que transforma una situación histórica dada, y abre así paso a una situación modificada. La evolución histórica se explica por un concepto integralmente realista, que tiene en cuenta los factores económicos de la producción, y los sociales de las instituciones políticas y de las formas espirituales, artísticas, filosóficas, etcétera.

Por encima de las culturas particulares se extendería un gran arco que las abarca y vincula entre sí dentro del nexo de la historia universal. Esta idea de unidad, que Hegel fué el primero en enunciar, no cuenta para Spengler, por ejemplo, pero aparece bien subrayada en la concepción materialista de la historia, la que además ha sabido destacar la estructura legal objetiva, propia del acaecer histórico.

## CAPÍTULO VIII

### EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Carlos Marx, mediante una precisa determinación del carácter y función de las categorías económicas como "formas de vida" involucradas en la fluencia del ser histórico, echa las bases de la concepción dialéctica y materialista de la historia, que es a la vez un método y un instrumento de alta eficacia para la transformación de la existencia social en virtud de la inmanencia y primacía de la *praxis* en y con relación a la teoría.

Su punto de partida es la inversión de la tesis idealista de Hegel, quien recluyó la dialéctica en una serie de momentos del "espíritu universal", escindiéndola de la estructura real del acaecer histórico. Marx rescata la dialéctica de la zona estratosférica del devenir abstracto del espíritu y nos la muestra operante en los entresijos de la dinámica histórica, de una realidad en constante mutación. Ella es introducida, así, en el interior del cuerpo social, al que pertenece

como adecuada expresión de sus contradicciones inmanentes y como nervio de todas sus manifestaciones procesales objetivas. De este modo, al devenir dialéctico, en su materialidad, lo contemplamos como el proceso vivo y antitético de un movimiento social henchido de pasiones, de intereses, de sustancia humana. Vuelta a la vertiente del acaecer real, la dialéctica, como nos dice Engels, "enfoca las cosas y sus imágenes conceptuales sustancialmente en sus conexiones recíprocas, en su entronque y concatenación, en su dinámica, en su proceso de génesis y caducidad"<sup>1</sup>.

Por medio del método dialéctico, Marx aprehende las categorías económicas, que habían sido transformadas en evidencias abstractas y rígidas, no ya como momentos estagnados en un proceso fluente, sino que las reconduce a su irreiterable estado de génesis, históricamente condicionado. No son, como lo estatuye la economía capitalista, "categorías objetivas y fijas", tal cual las concibió la filosofía burguesa, trasvasando a ellas, a través de los avatares dogmáticos de la teología cristiana, los principios del platonismo. Marx es el primer pensador en quien se opera la efectiva ruptura con el platonismo, que había sido intentada, pero sin lograrla, por los filósofos del idealismo alemán, principalmente Fichte y Hegel. Con su concepto de un mundo trascendente, de un reino de ideas eternas, indemnes al tiempo y al acaecer, el platonismo había considerado a la existencia histórica singular y a los objetos de los procesos naturales como apariencias dependientes, en su precaria condición de meros reflejos sin consistencia, de aquel mundo de las ideas y esencias, único al

<sup>1</sup> Herrn Eugen Dührings *Umwälzung der Wissenschaft*, página 22, ed. del Marx-Engels-Lenin-Institut, Moskau-Leningrad, 1935.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

cual él le otorgaba realidad. Pero hoy ya nadie puede poner en duda que los objetos singulares tanto del acaecer natural como histórico poseen verdadera objetividad y consistencia y que están implicados en un devenir cuyo ser es cognoscible según ciertas leyes. Tampoco los principios y las leyes económicas son categorías eternas, sustraídas al cambio y a la evolución, sino que, en su génesis y vigencia epocal, están enteramente condicionados —como lo ha demostrado Marx— por las circunstancias de su origen y desarrollo, por las situaciones históricas de la evolución humana y de la existencia social, es decir por un complejo de factores que juegan un papel dentro del marco de la vida colectiva.

### 1. SUPUESTOS METODOLÓGICOS. EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

Hegel distingue dos diferentes y hasta opuestos procedimientos metódicos para abordar el objeto a conocer, uno que procede de la metafísica, y el otro de la dialéctica. El primero, según Hegel, se apoya en una “metafísica devenida *dogmatismo* porque ella de *dos afirmaciones opuestas* tenía que aceptar que una ha de ser *verdadera*, y la otra, *falsa*”<sup>2</sup>, y, por lo tanto, lo mismo de las correspondientes proposiciones. Para esta metafísica, “en general, siempre está presente el mero enfoque abstracto de los objetos de la razón”<sup>3</sup>. En cambio, para la dialéctica, el método adecuado al objeto es el que comienza por reconocer que todas las cosas son en sí mismas contradictorias. De ahí que el método dialéctico es el único verdadero

<sup>2</sup> *Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften*, 1. Teil, pág. 62, 2. Aufl., Meiner.

<sup>3</sup> Op. cit., pág. 60.

porque "él en nada difiere de su objeto y contenido; pues es el contenido en sí, *la dialéctica*, a la cual el objeto entraña en sí, la que a él lo mueve. Es claro que ninguna exposición puede valer como científica si no sigue la marcha de este método y está de acuerdo con su simple ritmo, puesto que ésta es la marcha de la cosa misma" <sup>4</sup>.

El sentido en que el marxismo emplea, pues, el concepto de "método metafísico" lo ha tomado directamente de Hegel. A este respecto, refiriéndose al materialismo del siglo XVIII (de tipo mecanicista), Engels nos dice: "La segunda limitación específica de este materialismo consistía en su incapacidad para concebir el mundo como un proceso, como una materia sujeta a desarrollo histórico. Esto correspondía al estado de las ciencias naturales en aquella época y a la manera metafísica, es decir, antidualéctica de filosofar, que con él se relacionaba" <sup>5</sup>. Después, haciendo constar la procedencia hegeliana de la designación de método metafísico para esta manera de pensar, afirma: "El viejo método de investigación y del pensar, que Hegel llama 'metafísico', método que preferentemente se ocupaba de la investigación de las cosas como consistencias dadas y fijas, y cuyos residuos aún se agitan fuertemente como fantasmas en las cabezas, tuvo en su época gran justificación histórica. Tenían que ser investigadas las cosas antes de que los procesos pudiesen ser investigados. Primero se tenía que saber lo que era una cosa cualquiera, antes de poder ocuparse de los cambios que en ella tenían lugar. La vieja metafísica, que tomaba las cosas como cosas fijas, nació de una ciencia de la

<sup>4</sup> *Wissenschaft der Logik*, 1. Bd., pág. 36, ed. Lasson, Meiner, Leipzig.

<sup>5</sup> *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie*, pág. 18, Meiner, Leipzig.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

naturaleza que indagaba las cosas muertas y las vivas como cosas acabadas" <sup>6</sup>. El método metafísico o discursivo de investigación, cuya inoperancia puso de manifiesto Hegel y que Marx arrumba definitivamente, no permite ver que la existencia de los objetos no es algo permanente y dado de una vez por todas, y que todas las cosas están siempre en vías de transformación, implicando en sí mismas un cambio, y entrañadas, además, mediante múltiples nexos recíprocos, en un proceso, pues nada es fijo e inmutable. Por lo demás, fué Hegel quien mostró la ineficacia de la concepción discursiva de la naturaleza, y a la vez nos enseña, en las primeras páginas de su *Phänomenologie des Geistes*, que la dialéctica es un instrumento insustituible para la inteligibilidad de los procesos y que su aplicación sistemática al total dominio de la naturaleza promete los mejores resultados.

El materialismo dialéctico, del cual el materialismo histórico es una consecuencia y una aplicación al dominio de los hechos históricos, entraña, por su fundamentación filosófica y alcance doctrinario, una explicación y una concepción general del mundo. Tal como el materialismo dialéctico ha encontrado estructuración en el *Diamat* soviético, es decir en la filosofía marxista-leninista, él involucra una teoría general de la ciencia \*, la que se resuelve en la unidad de método y concepción del mundo, cuyo objeto son las leyes de la naturaleza, de la historia y del pensar humano. El supuesto básico del *Diamat* es, en todos los dominios, la completa congruencia de las leyes del pensar

<sup>6</sup> Op. cit., pág. 36.

\* Sobre el materialismo dialéctico en su aspecto científico remitimos al lector al interesante libro de Emilio Troise *Materialismo Dialéctico* (Ed. "Hemisferio", Buenos Aires, 1953); particularmente al Capítulo III: "Materialismo Dialéctico y Materialismo Mecanicista".

y de las leyes de la realidad (del ser). Con relación a la diversificada unidad que el materialismo dialéctico abarca metodológicamente en su investigación, Lenin escribe: "La dialéctica, en tanto que conocimiento *viviente*, extenso y complejo (la multiplicidad de aspectos no cesa de aumentar), comportando una muchedumbre inagotable de aspectos particulares en la manera de abordar, de aproximarse a la realidad (con un sistema filosófico que se constituye en un todo a partir de cada aspecto particular), he ahí el contenido de una riqueza inconmensurable..."<sup>7</sup>. La riqueza en constante proliferación de este contenido y el alcance universal del método dialéctico se explican porque, como ya lo vió Hegel, la estructura misma de lo real es dialéctica. Lo es no sólo en su aspecto fenoménico, de manifiesta mutación, sino también en sus últimos entresijos. Es por ello que Lenin, con fundamento, ha podido también afirmar: "En el sentido propio, la dialéctica es el estudio de la contradicción *en la esencia misma de las cosas*: los fenómenos no son los únicos en ser transitorios, móviles, flúidos, separados por límites solamente convencionales, sino que todo eso es igualmente verdadero de la *esencia de las cosas*"<sup>8</sup>.

Sobre la diferencia entre la concepción del materialismo dialéctico, en la concreción que ha alcanzado en la filosofía marxista-leninista, y la de la "metafísica convertida en dogmatismo", considerados tanto en su método como en su aspecto doctrinario, se nos ofrece en la *Historia del Partido Comunista de la U.R.S.S.* una caracterización muy precisa y sintética de ambas. En cuanto al método dialéctico marxista, las notas diferenciales son las siguientes: A) "En

<sup>7</sup> *Cahiers Philosophiques*, pág. 282, ed. cit.

<sup>8</sup> Op. cit., pág. 211.



## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

oposición a la metafísica, la dialéctica no considera la naturaleza como un conglomerado casual de fenómenos, desligados y aislados unos de otros y sin ninguna relación de dependencia entre sí, sino como un todo articulado y único, en el que los objetos y los fenómenos se condicionan los unos a los otros. Por eso, el método dialéctico entiende que ningún fenómeno de la naturaleza puede ser comprendido si se le toma aisladamente, sin conexión con los fenómenos que le rodean, pues todo fenómeno, tomado de cualquier campo de la naturaleza, puede convertirse en un absurdo si se le examina sin conexión con las condiciones que le rodean, desligado de ellas; y, por el contrario, todo fenómeno puede ser comprendido y explicado si se le examina en su conexión indisoluble con los fenómenos circundantes y condicionado por ellos. B) En oposición a la metafísica, la dialéctica no considera la naturaleza como algo quieto e inmóvil, estancado e inmutable, sino como algo sujeto a perenne movimiento y a cambio constante, como algo que se renueva y se desarrolla incesantemente y donde hay siempre algo que nace y se desarrolla y algo que muere y caduca. Por eso, el método dialéctico exige que los fenómenos se examinen no sólo desde el punto de vista de sus relaciones mutuas y de su mutuo condicionamiento, sino también desde el punto de vista de su movimiento, de sus cambios y de su desarrollo, desde el punto de vista de su nacimiento y de su muerte. Lo que interesa, sobre todo, al método dialéctico no es lo que en un momento dado parece estable, pero comienza ya a morir, sino lo que nace y se desarrolla, aunque en un momento dado parezca poco estable, pues lo único que hay insuperable, según él, es lo que se halla en estado de movimiento y desarrollo. C) En oposición a la metafísica, la dialéctica no examina el proceso de desarrollo de los fenómenos como un simple proceso de crecimiento,

en el que los cambios cuantitativos no se resuelven en cambios cualitativos, sino como un proceso en que se pasa de los cambios cuantitativos insignificantes y latentes a los cambios cualitativos; en que éstos se producen, no de modo gradual, sino repentino y súbitamente en forma de saltos de un estado de cosas a otro, y no de un modo casual, sino con arreglo a leyes, como resultado de la acumulación de una serie de cambios cuantitativos inadvertidos y graduales. Por eso, el método dialéctico entiende que el proceso de desarrollo no debe concebirse como un movimiento circular, como una simple repetición del camino ya recorrido, sino como un movimiento progresivo, como un movimiento en línea ascensional, como el tránsito del viejo estado cualitativo a un nuevo estado cualitativo, como la evolución de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior.

D) En oposición a la metafísica, la dialéctica parte del criterio de que los objetos y los fenómenos de la naturaleza llevan siempre implícitas contradicciones internas, pues todos ellos tienen su lado positivo y su lado negativo, su pasado y su futuro, su lado de caducidad y su lado de desarrollo; parte del criterio de que la lucha entre estos lados contrapuestos, la lucha entre lo viejo y lo nuevo, entre lo que agoniza y lo que nace, entre lo que caduca y lo que se desarrolla, forma el contenido interno del proceso de desarrollo, el contenido interno de la transformación de los cambios cuantitativos en cambios cualitativos. Por eso, el método dialéctico entiende que el proceso de desarrollo de lo inferior a lo superior no discurre a modo de un proceso de desenvolvimiento armónico de los fenómenos, sino poniendo siempre de relieve las contradicciones inherentes a los objetos y a los fenómenos, en un proceso de "lucha" entre las tendencias contrapuestas que actúan sobre la base de

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

aquellas contradicciones”<sup>9</sup>. En lo que atañe a la filosofía del materialismo dialéctico, en su acuñación marxista-leninista, las notas distintivas son las siguientes:

A) “En oposición al idealismo, que considera el mundo como la encarnación de la ‘idea absoluta’, del ‘espíritu universal’, de la ‘conciencia’, el materialismo filosófico de Marx parte del criterio de que el mundo es, por su naturaleza, algo *material*; de que los múltiples y variados fenómenos del mundo constituyen diversas formas y modalidades de la materia en movimiento; de que los vínculos mutuos y las relaciones de interdependencia entre los fenómenos, que el método dialéctico pone de relieve, son las leyes con arreglo a las cuales se desarrolla la materia en movimiento; de que el mundo se desarrolla con arreglo a las leyes que rigen el movimiento de la materia, sin necesidad de ningún ‘espíritu universal’. B) En oposición al idealismo, el cual afirma que sólo nuestra conciencia tiene una existencia real y que el mundo material, el ser, la naturaleza, sólo existen en nuestra conciencia, en nuestras sensaciones, en nuestras percepciones, en nuestros conceptos, el materialismo filosófico marxista parte del criterio de que la materia, la naturaleza, el ser, son una realidad objetiva, existen fuera de nuestra conciencia e independientemente de ella, de que la materia es lo primario, ya que constituye la fuente de la que se derivan las sensaciones, las percepciones y la conciencia, y la conciencia, lo secundario, lo derivado, ya que es la imagen refleja de la materia, la imagen refleja del ser; el materialismo filosófico marxista parte del criterio de que el pensamiento es un producto de la ma-

<sup>9</sup> Comité Central del P. C. (b) de la U. R. S. S., *Historia del Partido Comunista de la U. R. S. S.*, pág. 145-149, Edic. en Lenguas Extranjeras, Moscú, Buenos Aires, 1946.

teria que ha llegado a un alto grado de perfección en su desarrollo, y más concretamente, un producto del cerebro, y este es el órgano del pensamiento, y de que, no cabe, a menos de caer en un craso error, separar el pensamiento de la materia. C) En oposición al idealismo, que discute la posibilidad de conocer el mundo y las leyes por que se rige, que no cree en la veracidad de nuestros conocimientos, que no reconoce la verdad objetiva y entiende que el mundo está lleno de "cosas en sí" que jamás podrán ser conocidas por la ciencia, el materialismo filosófico marxista parte del principio de que el mundo y las leyes por que se rige son perfectamente cognoscibles, de que nuestros conocimientos acerca de las leyes de la naturaleza, comprobados por la experiencia, por la práctica, son conocimientos válidos, que tienen validez de verdades objetivas, de que en el mundo no hay cosas incognoscibles, sino simplemente aún no conocidas, pero que la ciencia y la experiencia se encargarán de revelar y de dar a conocer" <sup>10</sup>. El corolario que se desprende del materialismo dialéctico y del método en consonancia con esta concepción es que no cabe acercarse al objeto, a la realidad, con un método que desconozca y violenta su estructura, y que el método dialéctico es el único adecuado al carácter procesal y contradictorio que presenta la realidad, la naturaleza, el ser (la totalidad del ente), en todos los dominios accesibles a la investigación.

Entre las precursiones directas del materialismo dialéctico, esto es, en cuanto al postulado materialista del mismo, o sea en lo atinente a la primacía otorgada al ser real, hay que hacer un lugar destacado al pensamiento de Ludwig Feuerbach, el ilustre autor

<sup>10</sup> Op. cit., págs. 152-154.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGIAS

de *La Esencia del Cristianismo* y de *Principios de la Filosofía del Porvenir*. Él representa, sin duda, en la disolución de la filosofía especulativa hegeliana, la primera etapa decisiva. En oposición al giro absolutista e idealista de Hegel, afirma Feuerbach la prioridad del ser respecto a la conciencia y a todas las transcripciones abstractas que del mismo nos ofrece la lógica hegeliana. Sobre la base de esta prioridad, que es el punto de partida de la filosofía, escribe: "Hasta ahora, la marcha de la filosofía especulativa desde lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real, es una marcha invertida. Por este camino jamás se llega a la verdadera realidad objetiva, sino solamente a la realización de las propias abstracciones... La filosofía es el conocimiento de lo que es. Pensar las cosas y los seres, y conocerlos, así como ellos son — ésta es la suprema ley, la suprema tarea de la filosofía" <sup>11</sup>. Es que, como asienta en otra parte Feuerbach, "la demostración de que algo es, no tiene ningún otro sentido sino el de que algo *no es sólo pensado*. Pero esta demostración no puede ser extraída del pensar mismo. Si a un objeto del pensar debe aún agregarse el ser, entonces al pensar mismo tiene que agregarse algo diferente del pensar" <sup>12</sup>. Aunque Feuerbach reconozca con acierto, en principio, que "el problema del ser es precisamente un problema práctico, un problema en el que participa nuestro ser, una cuestión de vida o muerte" <sup>13</sup>, a su concepción le falta el elemento dinámico, propio de la dialéctica, y su pensamiento tiende a lo contemplativo, a darnos la

<sup>11</sup> *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, in *Kleine Philosophischen Schriften*, pág. 64, Meiner, Leipzig.

<sup>12</sup> *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, en op. cit., págs. 129-130.

<sup>13</sup> Op. cit., págs. 134-135.

explicación de un mundo estático, sustraído a la mutación y al devenir.

La ofensiva crítica de Feuerbach contra la filosofía idealista hegeliana y la teología especulativa lo lleva a una concepción del hombre y de su esencia, en la que éste aparece más pasivo y receptivo que activo y operante. En oposición al idealismo absoluto y su concepto de sujeto y de razón como medida incondicionada, y de identificación de lo racional con lo real, afirma que sólo lo humano es lo real, puesto que "sólo lo humano es lo racional", y "el hombre es la medida de la razón"<sup>14</sup>. En contra de los supuestos dogmáticos de la teología, acentúa el giro radicalmente antropológico de su pensamiento y nos dice que "la nueva filosofía es la *completa, absoluta e incontrastable disolución de la teología en la antropología*", agregando que "la nueva filosofía (es decir, la que él representa) hace del hombre, con inclusión de la naturaleza, como la base del hombre, el *único, universal y supremo objeto* de la filosofía, y de la *antropología*, por consiguiente, con *inclusión de la fisiología, la ciencia universal*"<sup>15</sup>.

Marx, enfocando críticamente la posición de Feuerbach, y tras reconocer su aporte innovador, señala que en ella la relación del hombre con la naturaleza se resuelve en una pasividad del hombre, cuya vida estaría, en este caso, sólo destinada a experimentar la acción de la naturaleza, en virtud de la cual se operan sus cambios como meras reacciones a los impulsos provenientes de la misma naturaleza. A ello opone justamente Marx que los actos del hombre y las modificaciones de que es escenario su vida son *asimismo*, en mucha mayor medida, efecto de la ac-

<sup>14</sup> *Ibidem*, en op. cit., pág. 163.

<sup>15</sup> Op. cit., pág. 167.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

ción que él ejerce sobre la naturaleza. Marx echa de menos en la filosofía de Feuerbach el elemento práctico, el factor acción, lo que restringe su alcance, reduciéndola a una consideración teórica del mundo; no obstante no retacea el mérito de la posición feuerbachiana en este último aspecto, haciéndole justicia: "Data recién desde Feuerbach la crítica humanística y naturalista positiva. Cuanto más silencioso tanto más seguro, más profundo, más amplio y más durable es el efecto de los escritos feuerbachianos, los únicos que, desde la *Fenomenología* y la *Lógica* de Hegel, implican una revolución teorética"<sup>16</sup>. Y reconociendo que Feuerbach da un paso hacia adelante en lo que atañe a abrir camino a un concepto más realista del hombre, escribe: "Feuerbach tiene, sin duda, frente a los "puros materialistas", la ventaja de reconocer que también el hombre es 'objeto sensible'; pero, prescindiendo que lo toma sólo como 'objeto sensible', y no como 'actividad sensible', porque él incluso en ésto se mantiene en la teoría, de modo que a los hombres no los concibe en sus relaciones sociales dadas ni en sus manifiestas condiciones de vida. . . , prescindiendo de esto, él no llega jamás a los hombres realmente existentes y activos, sino que se queda en el *abstractum* 'el hombre'"<sup>17</sup>. Del tipo de hombre feuerbachiano está ausente la *praxis*, sobre todo, la *praxis* que, operando sobre lo humano sensible, se muestra remodeladora, transformadora, del hombre mismo no sólo en relación con sus circunstancias sociales y condiciones efectivas de vida, sino también con la naturaleza. De ahí que Marx nos diga, en la primera de sus *Tesis sobre Feuerbach*: "El

<sup>16</sup> National Oekonomie und Philosophie (Vorrede). págs. 134-135, ed. cit.

<sup>17</sup> *Deutsche Ideologie*, in *Die Frühschriften*, pág. 353, ed. citada.

defecto capital de todo el materialismo actual (incluido el de Feuerbach) es que el objeto, la realidad, la sensorialidad es tomada sólo bajo la forma del objeto o de la intuición; pero no como actividad sensorial humana, como *praxis*, no de modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado, en oposición al materialismo, abstractamente por el idealismo, el que naturalmente no conoce la actividad real, sensorial como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles realmente distintos de los objetos del pensamiento; pero él no toma la actividad humana misma como actividad objetiva. Por eso considera, en *La Esencia del Cristianismo*, sólo el comportamiento teórico como el auténticamente humano, mientras que la *praxis* sólo es tomada y plasmada en su sucia forma judaica. De ahí que él no concibe la significación de la actividad revolucionaria, de la actividad crítico-práctica”<sup>18</sup>.

En la segunda de sus *Tesis*, Marx, en contra del idealismo y también en discrepancia con el materialismo estático e incompleto de Feuerbach, destaca de modo inequívoco la importancia que él asigna al comportamiento práctico: “El problema de si al pensamiento humano corresponde una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino una cuestión práctica. En la *praxis* tiene el hombre que demostrar la verdad, es decir, la realidad y poder, la terrenalidad de su pensamiento...”<sup>19</sup>. Marx, dándole un alcance decisivo, proyecta la *praxis* al terreno del acontecer histórico, y, en la undécima de sus *Tesis*, afirma: “Los filósofos sólo han interpretado el mundo de diferentes maneras; pero de lo que se trata es de transformarlo”<sup>20</sup>. El pensamiento de Feuerbach, por situarse

<sup>18</sup> *Thesen über Feuerbach*, en op. cit., pág. 339.

<sup>19</sup> *Ibidem*, en op. cit., pág. 339.

<sup>20</sup> *Ibidem*, en op. cit., pág. 341.



## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

en el punto de vista de un materialismo anti-histórico y anti-dialéctico, que hace del materialismo, en tanto que lo concibe estáticamente, y de la historia, en la medida en que no ve su carácter procesal, vasos comunicantes, no supo llegar a la síntesis dinámica del materialismo dialéctico y su necesaria consecuencia y derivación: el materialismo histórico. Con respecto a esta su posición, Marx pone de manifiesto con exacta concisión la *impase* feuerbachiana en las dos direcciones de aquella alternativa: "En tanto que Feuerbach es materialista, en él no tiene lugar la historia, y en tanto que él toma en consideración la historia, él no es absolutamente materialista. En él, materialismo e historia se separan uno de otro..."<sup>21</sup>. Es de hacer notar, por lo demás, volviendo a la última de las *Tesis de Marx* (la undécima), que ésta, en su prieta síntesis, contiene el germen y hasta el escorzo inmanente de la concepción materialista de la historia.

### 2. LAS PREMISAS DOCTRINARIAS

Ni Marx ni Engels han expuesto en forma sistemática la doctrina del materialismo histórico, pero ésta surge clara y coherente, en sus rasgos esenciales, de diversos fragmentos y explicaciones que integran el contexto de los escritos de Marx y de varias cartas aclaratorias de Engels con referencia directa a la doctrina misma. Esta aparece ya escorzada, en parte como concepción subyacente, y en parte como expresión de las motivaciones y clave explicativa del interno antagonismo que escinde a la sociedad burguesa, en el *Manifiesto Comunista*, de 1848. Después, el materialismo histórico había de tener su primera

<sup>21</sup> *Deutsche Ideologie*, en op. cit., pág. 354.

concreción, aunque incidental, en el Prólogo de *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, de 1850. Marx escribe, aquí: "En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas y necesarias relaciones de producción, independientes de su voluntad, las que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas materiales de producción. La totalidad de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva una superestructura jurídica y política, y a la cual corresponden determinadas formas sociales de conciencia. El modo de producción de la vida material condiciona en general el proceso de la vida social, política y espiritual. No es la conciencia de los hombres la que determina la realidad, sino por el contrario, es la realidad social la que determina su conciencia. Durante el curso de su desarrollo, las fuerzas productoras de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o sea, lo que no es más que su expresión jurídica, con las circunstancias de la propiedad dentro de las cuales aquellas se habían movido hasta entonces. De formas evolutivas de las fuerzas productoras que eran, tales circunstancias se convierten en una traba de estas fuerzas. Entonces se abre una era de revolución social. El cambio que se ha producido en la base económica trastorna más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura. Al considerar tales trastornos importa siempre distinguir entre el trastorno material de las condiciones económicas de producción —el que se debe comprobar fielmente con ayuda de las ciencias físicas y naturales— y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas bajo las cuales los hombres adquieren conciencia de este conflicto y lo resuelven. Así como no se juzga a un individuo por la idea que él tenga de sí mismo,

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

tampoco se puede juzgar tal época de trastorno por la conciencia que ella tenga de sí misma; es preciso, por el contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas sociales productoras y las relaciones de producción. Una sociedad no desaparece jamás antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productoras que ella pueda contener, y las relaciones de producción nuevas y superiores no las sustituyen nunca antes de que las condiciones materiales de existencia de esas relaciones hayan sido incubadas en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso la humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver, pues, mirando más de cerca, se verá siempre que el problema mismo no se presenta más que cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o se encuentran en vías de existir... Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso de producción social, no en el sentido de un antagonismo individual, sino en el de un antagonismo que nace de las condiciones sociales de existencia de los individuos; las fuerzas productoras que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa crean, al mismo tiempo, las condiciones materiales para resolver este antagonismo”<sup>22</sup>.

Por “relaciones de producción” debemos entender, de acuerdo a las precisiones de Marx, el estado de los medios técnicos de que se puede según los casos disponer y que son requeridos para satisfacer las necesidades primarias de la vida, así como el modo en que los productos son apropiados, distribuidos y librados al consumo, es decir que se trata, en cada caso, de la técnica de producción y el orden que ésta

<sup>22</sup> *Critica de la Economía Política*, págs. 45 y 46, ed. cit.

establece para los productos mismos. Es justamente la técnica de producción y el orden en que los productos son elaborados por ella los que determinan el modo de estructurarse y articularse de las sociedades, condicionando todos los procesos de la vida jurídica, política y hasta puramente espiritual, y esto en la medida en que tal estructuración y articulación social se "transmutan en ideas en la cabeza de los hombres". Afirmar, con la evidencia que proporcionan los hechos, que la forma de producción condiciona los procesos de la vida jurídica, política y espiritual no significa, en ningún momento, desconocer que exista de parte de la superestructura un influjo reactivo sobre la base económica. El noventa y cinco por ciento de las críticas de que es objeto la concepción materialista de la historia no enfocan a ésta en el sentido doctrinario y alcance que Marx y Engels le asignaron, sino que la malentienden tomándola como un materialismo económico rigurosamente determinista.

"Materialismo histórico" es el término acuñado por Engels para designar la doctrina de Marx sobre los factores determinantes y el carácter de la evolución de las sociedades humanas y sus mutaciones históricas. Acerca del materialismo histórico, el que se funda en la concepción marxista de la dialéctica, Engels aporta en tres de sus cartas, de verdadero valor doctrinario, una explicitación clara y precisa. En una a J. Bloch, de fecha 21 de setiembre de 1890, previniendo contra el error de tomar al factor económico como el único determinante y de desconocer el papel que representa la superestructura, escribe: "Según la concepción materialista de la historia, el elemento determinante de la historia es *en última instancia* la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto; por consiguiente si alguien lo tergiversa transformándolo en

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

la afirmación de que el elemento económico es el *único*, determinante, lo transforma en una frase sin sentido, abstracta y absurda. La situación económica es la base, pero las diversas partes de la superestructura —las formas políticas de la lucha de clases y sus consecuencias, las constituciones establecidas por la clase victoriosa después de ganar la batalla, etc.— las formas jurídicas —y en consecuencia inclusive los reflejos de todas esas luchas en los cerebros de los combatientes: teorías políticas, jurídicas, filosóficas, ideas religiosas y su desarrollo ulterior, hasta convertirse en sistemas de dogmas— también ejercen su influencia sobre el curso de las luchas históricas y en muchos casos preponderan en la determinación de su *forma*. Hay una interacción de todos esos elementos, en el seno de la interminable *multitud* de accidentes (es decir, de cosas y hechos cuyo vínculo interno es tan lejano o tan imposible de demostrar que los consideraremos como inexistentes y que podemos despreciarlos), y a través de los cuales el movimiento económico termina por hacerse valer como necesario. Si no fuese así, la aplicación de la teoría a cualquier período de la historia que se elija sería más fácil que la solución de una simple ecuación de primer grado... Nosotros hacemos nuestra historia, pero en primer lugar con premisas y condiciones muy determinadas. Entre éstas, las económicas son en definitiva las decisivas. Pero las condiciones políticas, etc., e inclusive por cierto las tradiciones que obseden a la mente de los hombres, también desempeñan un papel, aunque no decisivo... Marx y yo tenemos en parte la culpa de que los jóvenes escritores le atribuyan a veces al aspecto económico mayor importancia que la debida. Tuvimos que subrayar este principio fundamental frente a nuestros adversarios, quienes lo negaban, y no siempre tuvimos tiempo ni oportunidad de hacer justi-

cia a los demás elementos participantes en la interacción”<sup>23</sup>.

En la carta a Conrad Schmidt, de fecha 27 de octubre de 1890, Engels, después de señalar que, en la interacción de los elementos desiguales, el movimiento económico se abre camino, pero que también debe sufrir reacciones del movimiento político, dice: “El reflejo de las relaciones económicas en la forma de principios jurídicos es necesariamente invertido: se produce sin que la persona que actúa sea consciente de él; el jurista se imagina que opera con principios *a priori*, en tanto que en realidad son sólo reflejos económicos; de manera que está cabeza abajo. Y me parece evidente que esta inversión —la que, mientras no es descubierta, constituye lo que llamamos concepción ideológica— reaccúe a su vez sobre la base económica y pueda, dentro de ciertos límites, modificarla”<sup>24</sup>. Luego de mostrar con ejemplos lo que acontece en los dominios de la ideología, y particularmente en la esfera de la filosofía, con relación al movimiento económico, Engels agrega: “Considero que también en estas esferas está manifiesta en última instancia la supremacía del desarrollo económico, pero ésta actúa dentro de las condiciones impuestas por la propia esfera particular: en filosofía, por ejemplo, por efecto de influencias económicas (las que también aquí, sólo actúan en general bajo disfraces políticos, etc.) sobre el material filosófico existente, transmitido por los predecesores. La economía no crea aquí absolutamente nada nuevo (*a novo*), pero determina la forma en que el material intelectual existente es alterado y desarrollado, y también ello

<sup>23</sup> Marx y Engels, *Correspondencia* (Selección del “Instituto Marx-Engels-Lenin”), págs. 486, 487 y 488, ed. cast., Buenos Aires 1947.

<sup>24</sup> Op. cit., pág. 493.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

la mayoría de las veces indirectamente, porque son los reflejos políticos, jurídicos y morales los que ejercen la mayor influencia directa sobre la filosofía”<sup>25</sup>.

En la tercera carta, la dirigida a H. Starkenburg, de fecha 25 de enero de 1894, Engels torna a explicar con claridad y precisión, aportando para ilustrar sus afirmaciones ejemplos bien significativos, lo que Marx y él entienden por condiciones económicas y por la interacción de la base económica y la superestructura. Starkenburg le había formulado estas dos preguntas: “¿En qué medida actúan *causalmente* las condiciones económicas?; ¿qué papel desempeñan el elemento *racial* y el *personaje histórico* en la concepción de la historia de Marx y Engels?” En respuesta a ellas éste escribe: “Lo que entendemos por condiciones económicas —a las que consideramos base determinante de la historia de la sociedad— son los métodos por los cuales los seres humanos de una sociedad dada producen sus medios de subsistencia e intercambian los productos (en la medida en que exista división del trabajo)... Consideramos que las condiciones económicas son lo que en última instancia determina el desarrollo histórico. Pero la raza misma es un factor económico... El desenvolvimiento político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., se basa sobre el desarrollo económico. Pero interactúan entre sí y reaccionan ambos también sobre la base económica. No es que la situación económica sea la *causa*, y la *única activa*, mientras que todo lo demás es pasivo. Hay, por el contrario, interacción sobre la base de la necesidad económica, la que *en última instancia* siempre se abre camino... Los propios hombres hacen su historia, pero hasta ahora no la hacen con una voluntad colectiva o de

<sup>25</sup> Op. cit., págs. 494-495.

acuerdo a un plan colectivo, ni siquiera dentro de una sociedad dada perfectamente definida. Sus esfuerzos se entrechocan, y por esta razón todas esas sociedades son gobernadas por la *necesidad*, la que es complementada por el azar y aparece en forma de azar. La necesidad que aquí se impone, en medio de todos los accidentes, es nuevamente y en última instancia la necesidad económica. Es aquí donde interviene la cuestión de los llamados grandes hombres. El que tal hombre determinado, y precisamente este hombre, surja en un momento preciso en un país dado, es, por supuesto, puro accidente. Pero suprimase, y habrá demanda de un sustituto, y éste será encontrado, bueno o malo, pero a la larga se le encontrará... Lo mismo ocurre con todos los demás accidentes y accidentes aparentes de la historia. Cuanto más alejado está de la esfera económica el dominio particular que investigamos, acercándose al de la ideología puramente abstracta, tanto más lo hallaremos exhibiendo azares en su desarrollo, tanto más zigzagueante será su curva. Así y todo... la medida de esta curva será cada vez más casi paralela a la del desarrollo económico, cuanto más largo sea el período considerado y cuanto más amplio sea el campo tratado" <sup>26</sup>.

En uno de los párrafos de esta carta, Engels ha sintetizado con estricta claridad el papel preponderante del factor económico dentro del plexo social en estas palabras: "...No es, como se imaginan algunos por comodidad, que la situación económica produzca un efecto automático. Los hombres hacen su propia historia, sólo que en un medio dado que la condiciona, y en base a relaciones reales ya existentes, entre las cuales las relaciones económicas —por mucho que puedan ser influidas por las políti-

<sup>26</sup> Op. cit., págs. 527, 528 y 529.



## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

cas y las ideológicas— siguen siendo las que deciden en última instancia, constituyendo el hilo rojo que las atraviesa y que es el único que conduce a comprender las cosas”<sup>27</sup>.

### 3. BASE ECONÓMICA Y SUPERESTRUCTURA IDEOLÓGICA

Ahora ya sabemos a qué atenernos en cuanto a la manera en que debe entenderse e interpretarse el materialismo histórico. Ante todo hay que distinguirlo con todo rigor del materialismo económico, que es la concepción de la historia en que ha anclado el “marxismo vulgar”. El materialismo económico, que afirma erróneamente que la economía es la exclusiva fuerza que mueve el proceso de la evolución social, niega, como consecuencia de esta tesis, todo valor eficiente a las instituciones políticas, ideas y teorías en el desarrollo histórico. Antonio Labriola fué quien puso de manifiesto la diferencia fundamental que media entre la “interpretación económica de la historia” y la “concepción materialista” de la misma, señalando el grueso error que implica el confundirlas y en el que con tanta frecuencia han incurrido e incurren aún sociólogos, expositores y economistas. La primera opera unilateralmente por abstracción de los distintos aspectos de la vida social, haciendo de uno de sus factores el único determinante, con desconocimiento y en detrimento de los demás. Para la segunda, en cambio, la economía se resuelve en el flujo de un proceso unitario. Ella trata de conceptualizar el desenvolvimiento de la vida social en su unidad y totalidad, apuntando a una concepción orgánica de la historia.

<sup>27</sup> Op. cit., pág. 528.

Para el materialismo histórico, las diversas formas de conciencia social, concepciones políticas, jurídicas, filosóficas, científicas, artísticas, religiosas no han surgido *ex nihilo*, por obra de la mera actividad de un "espíritu" hipostasiado, sino que, en última instancia, dependen de las relaciones de producción que dominan en un grupo humano. Se trata de formas que pueden variar y que cambian de raíz con la modificación del régimen económico en que se articula un tipo determinado de relaciones de producción. El materialismo histórico no niega el influjo reactivo que las instituciones políticas, concepciones ideológicas y teorías tienen sobre las relaciones de producción; por el contrario, destaca particularmente esta influencia. Y esto lo separa radicalmente del materialismo económico, que se ampara en la teoría de los sedicentes "factores históricos" y con el cual es solito confundirlo. Con relación a la creencia en tales factores, abstractivamente aislados del todo unitario del proceso social, y de la cual ha surgido, también desconectado del resto, el factor económico, explica Labriola: "...Esta opinión corriente se ha vuelto... una *semidoctrina*, que fué adoptada varias veces como argumento decisivo contra la teoría unitaria de la concepción materialista. Está ya tan arraigada la creencia y tan difundida la opinión de que no puede entenderse la historia sino como un encuentro e incidencia de diversos factores que muchos de aquellos que hablan de materialismo social, sea en favor o en contra, creen salir de cualquier apuro cuando afirman que toda esta doctrina consiste en último término en atribuir la primacía o la acción decisiva al *factor económico*... Aquellos factores concurrentes que la abstracción excogita y después nos permite aislarlos, nunca se vió que obraran cada uno por

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

sí, porque antes operan por modo de eficacia que da lugar al concepto de acción recíproca”<sup>28</sup>.

Como ya lo hemos hecho notar, para la concepción materialista de la historia, hay una acción recíproca entre la base económica y las superestructuras. En consecuencia, las instituciones políticas, las teorías y doctrinas sociales, las concepciones filosóficas, también influyen en el proceso económico. Cuando Marx nos dice que no es la conciencia del hombre la que determina el ser, es decir, el conjunto de las cosas y de las relaciones humanas, el entero desarrollo de las condiciones materiales de la vida social, sino, a la inversa, que es el ser social el que determina su conciencia, está muy lejos de querer significar que las concepciones e instituciones políticas, las ideas y teorías de carácter científico o filosófico no graviten en la vida de la sociedad, y no posean una influencia reactiva sobre el proceso en que están involucradas las condiciones materiales de la vida colectiva. Aunque la actividad espiritual de la sociedad refleja las condiciones de la vida material de la misma, el materialismo histórico no niega, sino que, por el contrario, destaca la importancia del papel que las teorías filosóficas, jurídicas e instituciones políticas desempeñan en la vida de toda sociedad y en la historia. En el curso de la evolución histórica, según explica Marx, las fuerzas productivas de la sociedad han experimentado un desarrollo y una serie de cambios, y, de acuerdo con éstos, también han cambiado y se han desarrollado las relaciones de producción y económicas entre los hombres y entre los grupos humanos. Hay, por tanto, diversas formas fundamentales de relaciones de producción, que se

<sup>28</sup> *La Teoría de los Factores Históricos y la Concepción Materialista de la Historia*, en *El Materialismo Histórico* (vol. colectivo), págs. 109 y 114, México, 1939.

han dado y se dan en la historia. Tales formas o regímenes son: el comunismo primitivo, la esclavitud, el feudalismo, el capitalismo y el comunismo, al que, conforme a la prognosis del materialismo histórico, se encamina, impelida por sus contradicciones inmanentes, la evolución social de la humanidad actual.

Estas etapas del proceso económico las ha precisado Engels en su conocida obra *El origen de la Familia, de la Propiedad Privada y del Estado*, de 1884. Engels las enfoca teniendo en cuenta los aportes, que él complementa, de las investigaciones de Morgan y Bachofen. La obra de Lewis Morgan, *La Sociedad Primitiva - Investigaciones en la Línea del Progreso Humano Desde el Salvajismo, a Través de la Barbarie, a la Civilización*, de 1877, tuvo un decisivo influjo en la apreciación de la índole y estructura de dichas etapas en la línea evolutiva que va desde los pueblos primitivos hasta la sociedad de nuestra época, es decir, hasta esta etapa de alta civilización que supone la industrialización, la que hace posible y caracteriza la acumulación y el incremento de la producción.

Engels comienza por determinar la manera en que se ha operado la transformación de las formas del matrimonio y de la familia en consonancia con el desarrollo económico de la sociedad y como resultado del constante incremento de la producción. El punto de partida de Engels, en la elucidación de este largo proceso, es, pues, la producción; el carácter que ésta ha asumido a través del mismo y cuáles son los medios de producción que se han sucedido constituyen dos aspectos esenciales de su enfoque sistemático de la cuestión. Sobre esta base hace luego el análisis del proceso a través del cual se ha producido la desintegración del régimen gentilicio primitivo y nos muestra cómo se ha cumplido este

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

fenómeno en los griegos, en los romanos y los alemanes (los primitivos germanos). Tal desintegración ha obedecido a causas económicas. En la primera época estudiada, la del régimen gentilicio, no existía la propiedad privada, ni clases ni Estado; la forma de este régimen era el comunismo primitivo. Mas viene el aumento de la productividad del trabajo y, con ésta, aparece la división del mismo, factores que dieron origen al intercambio y a la propiedad privada, surgiendo así las clases sociales. Pero éstas entraron en colisión y sus contradicciones y antagonismos dan lugar al nacimiento del Estado, que se organiza como instrumento de la clase poseyente, la que, por medio de él, afirma su dominación sobre las clases desposeídas. A este respecto, Engels nos dice que "como el Estado ha nacido de la necesidad de dominar los antagonismos de clases y al mismo tiempo él ha surgido en medio del conflicto de estas clases, en consecuencia es el Estado de la clase más poderosa, la que mediante él llega a ser la clase también políticamente dominante, y de este modo conquista nuevos medios para la represión y explotación de la clase oprimida"<sup>29</sup>.

Las conclusiones que extrae Engels son las siguientes: 1) que la propiedad privada, las clases y el Estado han aparecido históricamente en una determinada fase del desarrollo económico, a partir de la sociedad primitiva, en la cual ellos no existieron; 2) que así como nacieron, las clases desaparecerán inevitablemente; 3) que con ellas también desaparecerá el Estado. En este esquema están implícitos los principios sustentados por el materialismo histórico, los que informan el proceso social y económico. De

<sup>29</sup> *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, pág. 180, ed. cit.

acuerdo con él, la evaluación económica de las etapas del desarrollo de la sociedad nos muestra que una forma de relaciones de producción es reemplazada por otra. Esta sustitución de una forma anterior y, a su vez, establecimiento de la nueva forma de producción tienen lugar mediante una subversión revolucionaria de las viejas relaciones de producción. Es siguiendo esta línea que, según Marx y Engels, se ha pasado del régimen del comunismo primitivo al régimen esclavista, de éste al régimen feudal, del régimen feudal al régimen burgués (y a la economía capitalista), y de este último se pasará al régimen comunista de producción. En los regímenes esclavista, feudal y burgués, la sociedad está dividida en clases, cuya oposición es manifiesta: esclavistas y esclavos, señores feudales y siervos de la gleba, burgueses y proletarios. La transición de un estadio a otro asume, en virtud de la negatividad dialéctica que impele todo el proceso y la transformación de cantidad en cualidad, el carácter de ruptura de la continuidad y de subversión revolucionaria. Este tránsito es el que ya destaca el *Manifiesto Comunista*, en el cual se muestra, conforme al trámite dialéctico ínsito en el desarrollo procesal, cómo la existencia de una clase supone necesariamente su antagonista, y los factores inmanentes a que obedecen los cambios históricos: "A la burguesía se le sustrae bajo sus pies la base sobre la que ella produce y se apropia los productos. Ante todo, ella engendra sus propios enterradores" (*Sie produziert vor allem ihren eignen Totengräber*)<sup>30</sup>.

En Marx hay una afirmación fundamental: la transición a un estado social que supere un régimen de

<sup>30</sup> *Manifiest der Kommunistischen Partei*, en Marx, *Die Frühschriften*, pág. 539, ed. cit.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

tipo clasista implica la abolición de las clases, la que es el "salto en el reino de la libertad" como posibilidad que la historia ofrece al hombre para acceder a su humanidad. La historia transcurrida hasta esta etapa decisiva ha sido una historia de la pugna económica de clases y de ideologías "no libres", las que no son más que el mero reflejo de tales antagonismos y luchas. Toda esta historia pasará, según Marx, a ser prehistoria cuando se realice el tránsito a la sociedad sin clases, asegurando, así, el terreno para la realización del hombre total.

### 4. LAS IDEAS DOMINANTES

Las ideas dominantes como expresión de las concepciones filosóficas, teorías jurídicas, artísticas, religiosas, etc., constituyen la superestructura ideológica, la que está en función de la base económica. Pero es el caso que las ideas dominantes son las ideas de la clase que monopoliza la propiedad de los medios de producción. "Las ideas de la clase dominante —nos dice Marx— son en cada época las ideas dominantes, es decir, la clase que es el poder *material* dominante de la sociedad es al mismo tiempo su poder *espiritual* dominante"<sup>31</sup>. De ahí que, como explica Marx, la clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone, a la vez, sobre los medios para la producción espiritual. "Las ideas dominantes no son nada más que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, esto es, de las relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por consiguiente, son las relaciones que hacen justamente de una clase la clase dominante y, en consecuencia, establecen las ideas de su domina-

<sup>31</sup> *Deutsche Ideologie*, pág. 373, en op. cit.

ción”<sup>32</sup>. En la clase dominante, la división del trabajo —la que se manifiesta como una de las potencias principales de la historia transcurrida hasta ahora— se expresa precisamente como división del trabajo material y del espiritual. Así, dentro de esta clase, una parte de ella, muy mínima, aparece como la de los pensadores, y éstos son, según la gráfica expresión de Marx, los “ideólogos conceptivos” de la misma, que hacen su principal oficio, para vivir, de la fabricación de las ilusiones que esta clase se forja de sí misma. La otra parte de la clase dominante “se comporta con relación a estas ideas e ilusiones más pasiva y receptivamente porque ella en realidad está constituida por los miembros activos de esta clase, los que además tienen poco tiempo para hacerse ilusiones e ideas sobre sí mismos”<sup>33</sup>.

Tal escisión dentro de la clase dominante, determinada por la división del trabajo, a veces ha llevado al sector de los filósofos, escritores y literatos, en una palabra, a los ideólogos, a oponerse y hasta enemistarse con el sector productivo material de la burguesía, pero tal desacuerdo ha desaparecido tan pronto ésta se ha visto en peligro por la acción de la clase revolucionaria, cuya existencia efectiva ha encontrado adecuada expresión en ideas reivindicatorias clara y enérgicamente formuladas. Al cancelarse, en tales circunstancias, el desacuerdo entre ambos sectores de la clase dominante, también se esfuma hasta la apariencia, cuidadosamente mantenida antes de esa periférica oposición, de que “las ideas dominantes no fuesen las ideas de la clase dominante y ellas tuviesen un poder diferente del poder de esta clase”<sup>34</sup>. La historia nos enseña, y esto Marx lo

<sup>32</sup> Op. cit., págs. 373-374.

<sup>33</sup> Op. cit., pág. 374.

<sup>34</sup> Op. cit., pág. 374.



## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

destaca con toda precisión, que tal apariencia o ficción de que la hegemonía de una clase determinada —la esclavista o feudal o burguesa— sólo es el predominio de ciertas ideas, desaparece naturalmente por sí misma tan pronto la dominación de clase deja de ser la forma del orden social y cuando ya no es necesario erigir un interés particular como interés universal, o simplemente “lo universal” como dominante. Como nos dice Marx, una vez que se ha llegado al resultado “de que en la historia siempre hay ideas dominantes, es muy fácil de estos pensamientos diferentes abstraer ‘el pensamiento’, la idea, etc., como la dominante en la historia y, por consiguiente, tomar todas estas ideas y conceptos particulares como ‘auto-determinaciones’ del concepto que se desarrolla en la historia”<sup>35</sup>. No otra cosa es lo que ha hecho en el dominio filosófico-histórico la filosofía especulativa de Hegel, que es a la que Marx concretamente se refiere aquí.

Semejante procedimiento es el que ha empleado Kant en su filosofía práctica para llegar a la formulación de la “ley moral” sobre la base de una voluntad sedicentemente pura. El sujeto supraindividual que él erige como instancia de la legalidad universal de la ética tiene que concebirlo como un “yo inteligible”, extraño a todo nexo efectivo, directo, con los otros sujetos y con lo social. En este aspecto del problema moral, el Hegel de la época juvenil supo ir más allá de Kant y superar la aparente objetividad de éste. Esta ficción de la problemática moral de Kant fué puesta al descubierto ciertamente por Marx. Sobre ella, en su desmenuzadora refutación del individualismo de Marx Stirner, escribe: “Las condiciones de Alemania a fines del si-

<sup>35</sup> Op. cit., pág. 376.

glo XVIII se hallan perfectamente reflejadas en la *Critica de la Razón Práctica*, de Kant. La burguesía francesa había ascendido al poder por obra de la más formidable revolución que conoce la historia, invadiendo victoriosamente el continente europeo; la burguesía inglesa, ya políticamente emancipada, había revolucionado la industria, sometido a la India a su cetro político y subyugado comercialmente a todo el resto del mundo; pero la burguesía alemana, impotente, no podía acreditar más que "buena voluntad". Kant se conformó con esta buena voluntad, aunque se quedara en pura intención; la realización de esa buena voluntad, la instauración de un régimen de armonía entre las necesidades y los impulsos de los individuos se lograría en un mundo mejor. La "buena voluntad" de Kant se hallaba perfectamente a tono con la impotencia, con la sumisión y esterilidad de los ciudadanos alemanes, cuyos pequeños intereses eran incapaces de desarrollarse sobre una escala general hasta convertirse en los intereses de una clase, razón por la cual los burgueses de las demás naciones los explotaban constantemente..." "El liberalismo francés, basado en los intereses reales de clase, asumió una forma peculiar al pisar el suelo de Alemania. También las obras de Kant sirven aquí de ejemplo. Ni él ni los ciudadanos alemanes, cuyo pensamiento interpretaba, advertían que por debajo de aquellas ideas teóricas de la burguesía fluían intereses materiales y una voluntad específicamente determinada por las condiciones materiales de la producción. Por eso, Kant separaba la expresión teórica de los intereses, que él expresa, y hacía de las determinaciones materialmente motivadas de la voluntad de la burguesía francesa autodeterminaciones puras del 'libre albedrío', de la voluntad incondicionada del querer humano. De este modo, convertía a éste en determinaciones puramente ideológicas del concepto y en

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

postulados morales. De aquí que la pequeña burguesía alemana se replegase horrorizada ante el expeditivo liberalismo burgués tan pronto como éste comenzó a manifestarse en el reinado del terror y en la batida franca contra la riqueza".

Parejo trámite lleva fácilmente a escindir las ideas de la clase dominante, que lo son por motivos empíricos y bajo condiciones empíricas, de los individuos materiales que la constituyen y ejercen la dominación, introduciendo así, como lo subraya Marx, el imperio de ideas o ilusiones en la historia.

La interacción entre la base económica y la superestructura ideológica resulta manifiesta del hecho innegable que "la producción de ideas o representaciones de la conciencia está implicada ante todo en la actividad material y en el intercambio material de los hombres, que es el lenguaje de la vida real. El representar, el pensar, el intercambio espiritual entre los hombres aparecen aquí aún como la más directa emanación de su comportamiento material. Otro tanto acontece con la producción espiritual tal como ella se presenta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, la religión, la metafísica, etc., de un pueblo"<sup>36</sup>. Es que los hombres, pero los hombres reales y operantes, son, en primera y última instancia, los productores de sus representaciones, ideas, teorías filosóficas y jurídicas, y lo son tal como están condicionados mediante un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y del correlativo intercambio, hasta las formas más amplias, elevadas y complejas que éstos puedan asumir.

En síntesis, las teorías y concepciones ideológicas, cualquiera que sea su índole, no están, como se ha pretendido, desconectadas de la base económica y del

<sup>36</sup> Op. cit., pág. 348.

complejo de las relaciones materiales de producción. La reflexión filosófica, y la inteligibilidad lógica, como su forma peculiar, que pretende ser poseedora de la clave para la comprensión de la historia, no es independiente del proceso histórico del pensar ni tampoco de las relaciones materiales de producción tal como éstas, en los diferentes estadios de su desarrollo, condicionan a dicho proceso. Acontece, por el contrario, que la reflexión filosófica, con las formas en que ella ha cuajado, ha surgido en el movimiento mismo de la historia, como resultado de su proceso integral, es decir, material y espiritual. Es así que todo pensamiento, todo sistema filosófico y formulación ideológica están históricamente condicionados, expresan un momento del desarrollo en la integralidad de su plexo. La validez y vigencia de una filosofía, o ideología determinada, cuando es fundamental, es decir, expresiva del acaecer real, abarca siempre un horizonte epocal. Toda filosofía, lo mismo que toda concepción jurídica y moral, tiene su germen en un pasado, módulo inicial de su desarrollo, y una prospección fundada en el desenvolvimiento y consolidación de una base económica, de los cuales depende su influjo y fertilidad social.

Se explica que para los pensadores y teóricos quede, en cierto sentido, velada la fuente en que toman su origen las ideas dominantes, cuyo sistema global, operante en cada época determinada, constituye lo que Marx y Engels designan con el nombre de *ideología*, adscribiendo a la palabra una acepción precisa, pero muy diferente de la que le dió a ella Destutt de Tracy. El fenómeno que apuntamos ha sido perfectamente aclarado, en su génesis, por Engels. En carta a Mehring, de fecha 14 de julio de 1893, escribe: "La ideología es un proceso que el llamado pensador cumple conscientemente, es cierto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas motrices que lo impulsan per-

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

manecen para él desconocidas, pues de lo contrario no sería un proceso ideológico. De ahí que imagine motivos falsos o aparentes. Porque es un proceso mental, deriva su forma y su contenido del pensamiento puro, sea el suyo propio o el de sus predecesores. Trabaja con material meramente intelectual, que acepta sin examen como emanando sólo del pensamiento, y no indaga en busca de un proceso más lejano, independiente del pensamiento; su origen le parece evidente, porque como todo acto se verifica por intermedio del pensamiento, también le parece estar basado en última instancia en el pensamiento”<sup>37</sup>.

### 5. FUNDAMENTACIÓN DE LA PRÁCTICA COMO TEORÍA REVOLUCIONARIA

Posponer la interpretación, la teorización, del mundo (es decir, del mundo histórico de las relaciones de producción y su superestructura) y aplicar la palanca para transformarlo, tal es el punto básico de partida de la teoría revolucionaria. Pero esta tarea no significa entregarse a una acción ciega, sino que semejante *modus operandi*, por la finalidad implícita en él, se convierte, según Marx, en teoría de la revolución. Esta teoría, que tiene su expresión filosófica en el materialismo histórico, sólo puede, a su vez, convertirse en práctica social revolucionaria cuando ella prende en las masas y se corporiza en poder material. De ahí que Marx nos diga: “El arma de la crítica no puede reemplazar a la crítica de las armas, el poder material tiene que ser derrocado mediante el poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto ella

<sup>37</sup> Marx-Engels, *Correspondencia*, págs. 521-522, ed. cit.

arraiga en las masas. La teoría es apta para captar a las masas, tan pronto ella demuestra *ad hominem*, y demuestra *ad hominem*, tan pronto ella deviene radical. Ser radical es asir la cosa en la raíz. Pero la raíz para el hombre es el hombre mismo”<sup>38</sup>.

Las masas a que se dirige la teoría están constituidas por el proletariado. La pregunta que surge en virtud de la situación histórica de éste es la siguiente: ¿En qué consiste y cuáles son las condiciones de la posibilidad de emancipación del proletariado? La respuesta que Marx da a esta interrogación es bien concreta y filosóficamente fundada. Pone de manifiesto que la formación de una clase radicalmente encadenada, de un estamento que es la disolución de todos los estamentos y que no es una clase de la sociedad burguesa, de una esfera que posee carácter universal porque su sufrimiento es también universal —clase que no reclama ningún derecho particular porque no es víctima de ninguna injusticia particular, sino de la injusticia por antonomasia—, que el hecho de la existencia de tal clase subleva no simplemente a título de su existencia histórica, sino sólo, y aún más, por razones humanas. Esta clase no se puede emancipar sin emanciparse de las restantes esferas de la sociedad y por consiguiente emancipar también a las demás esferas de la sociedad. Porque el proletariado, esta clase, “en una palabra es la *pérdida completa del hombre*, ella sólo puede reconquistarse a sí misma mediante la *completa recuperación del hombre*”<sup>39</sup>. La existencia del proletariado y su situación infrahumana es el acta de acusación contra un orden social que supone, en su basamento clasista, la deshumanización del hombre, la pérdida de la esencia humana, impe-

<sup>38</sup> Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Einleitung), en *Die Frühschriften*, pág. 216, ed. cit.

<sup>39</sup> *Ibidem*, en op. cit., pág. 223.

## EL MÁRXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

dida en su posibilidad de afirmarse e interceptada en el proceso de su realización histórica. De ahí la razón de ser de la misión emancipadora con que humana e históricamente está investida la clase proletaria. "Si el proletariado —nos dice Marx— proclama la *disolución del actual orden universal* con ello sólo expresa el *secreto de su propia existencia*, pues él es la disolución de este orden universal" <sup>40</sup>.

La acción emancipadora del proletariado da concreción y fuerza a la teoría revolucionaria, aún más, la realiza, pero asimismo la filosofía que suministra el fundamento para la emancipación de la clase trabajadora se transforma en el vehículo espiritual de sus aspiraciones humanas. Marx ha formulado con fuerza de apotegma esta relación recíproca entre el proletariado y la filosofía: "Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, también el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*" <sup>41</sup>. La emancipación del proletariado es aporte y consecuencia de la filosofía, pero de una filosofía potenciada, que ha de transconsustanciarse en carne y sangre en y por obra de la clase proletaria. La filosofía —y para Marx ésta era la filosofía especulativa hegeliana en trance de reversión y disolución fecundas— es la mente, el espíritu de la emancipación proletaria y, con ésta, del rescate pleno del hombre, pero el corazón de la misma es el proletariado, cuyo brazo armado por la justicia por antonomasia consumará la síntesis dialéctica de pensamiento y acción en el decurso de un proceso histórico viviente. Por eso, Marx afirma: "La filosofía no se puede realizar sin la superación del proletariado, el

<sup>40</sup> *Ibidem*, en op. cit., pág. 223.

<sup>41</sup> *Ibidem*, en op. cit., pág. 223.

proletariado no puede superarse sin la realización de la filosofía" 42.

En la tarea que se le impone al proletariado de superarse a sí mismo se torna patente la contradicción fundamental de la sociedad burguesa, constituyendo ambos términos de la oposición un todo, pero internamente escindido en un estado de lucha latente. Como Marx explica, en primer lugar, proletariado y riqueza constituyen un contraste; ambos son formaciones del mundo de la propiedad privada. "La propiedad privada como propiedad privada, como riqueza, está obligada a conservarse a sí misma y por consiguiente a mantener en la existencia a su oposición, el proletariado. Ella es el lado positivo de la contradicción, la propiedad privada satisfecha de sí misma" 43. Pero la riqueza y las instituciones en que ésta se ha consolidado están involucradas en un proceso en el que las fuerzas antagónicas que ellas han engendrado van destruyendo y mutando las bases sobre las cuales ambas reposan. La riqueza y todo el andamiaje de principios económicos e instituciones políticas, que ella ha levantado, no son estáticos; están sujetos también a los cambios que experimentan las relaciones materiales de producción, de los cuales ellos han surgido. Tal cual señala Marx, en *Misere de la Philosophie*, en contra de Proudhon, que transmuta las realidades económicas en categorías metafísicas permanentes, y de los economistas, que hacen de las relaciones burguesas de producción, división del trabajo, dinero, crédito, etc., categorías fijas, eternas, "las categorías económicas son sólo las expresiones teóricas, las abstracciones de las relaciones sociales de producción... Los mismos hombres

<sup>42</sup> *Ibidem*, en op. cit., pág. 224.

<sup>43</sup> *Die Heilige Familie*, en op. cit., pág. 317.



## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

que dan forma a las relaciones sociales conforme a sus modos materiales de producción, estructuran también los principios, las ideas, las categorías de acuerdo a sus relaciones sociales”<sup>44</sup>. Y posteriormente, en el “Preliminar” a *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1849), destacará con más precisión el carácter histórico de las categorías económicas: “Cuando se estudia la marcha de las categorías económicas y, en general, de cualquier ciencia social histórica, conviene siempre recordar que el sujeto —la sociedad burguesa moderna en este caso— está determinado tanto en la mentalidad como en la realidad, y que las categorías, por consiguiente expresan formas de vida, determinaciones de existencia, y a menudo solamente aspectos aislados de esta sociedad...”<sup>45</sup>.

Si como ya vimos, la propiedad privada, la riqueza, por la propia inercia de sus intereses, tiende a mantenerse en su existencia y representa el lado positivo de la contradicción, en cambio, “el proletariado, inversamente, como proletariado, está obligado a superarse a sí mismo y, por consiguiente, a la oposición que lo condiciona, la que lo hace proletariado, la propiedad privada. Él es el lado negativo de la contradicción, y su intranquilidad en sí es la propiedad privada que se disuelve e incluso ya disuelta”<sup>46</sup>. El proletariado como término negativo de la contradicción, se encuentra alienado en la riqueza acumulativa en que se resuelve la propiedad privada, y de la cual él es el único productor. Pero esta autoalienación de lo humano en la riqueza tiene también su repercusión en el lado positivo del contraste. Tanto la clase poseyente como la clase prole-

<sup>44</sup> *Das Elend der Philosophie*, págs. 90 y 91, trad. de Bernstein y Kautsky, Stuttgart, 1895.

<sup>45</sup> *Crítica de la Economía Política*, pág. 35, ed. cit.

<sup>46</sup> *Die Heilige Familie*, en op. cit., pág. 317.

taria representan, en situación, sin duda diferente, la misma autoalienación, idéntica proscripción de lo humano en el hombre. "Pero la primera se siente bien en esta autoalienación, conoce y confirma la alienación como su propio poderío, y posee en ella la apariencia de una existencia humana; la segunda (la clase proletaria) se siente aniquilada en la alienación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana. Ella es, para emplear una expresión de Hegel, en la depravación, la rebelión contra esta depravación, una rebelión a la que ella necesariamente es impulsada por la contradicción de su naturaleza humana con su situación vital, la cual es la franca, decidida y amplia negación de esta naturaleza" <sup>47</sup>.

La propiedad privada, nos explica Marx, se encamina a su propia disolución a través de una evolución que se cumple independientemente de ella y en contra de su voluntad, evolución condicionada por la cosa misma. Tal acontece y tiene que acontecer en la medida en que aquella engendra el proletariado como proletariado, y éste hace de su miseria física y espiritual, miseria consciente, y de su deshumanización, consciente deshumanización y, por lo tanto, destinadas a superarse a sí mismas en la pugna dialéctica y en la lucha efectiva. "El proletariado ejecuta la sentencia que la propiedad privada pronuncia sobre sí misma por medio del proletariado creado por ella, como así también ejecuta la sentencia que el trabajo asalariado pronuncia sobre sí mismo produciendo la riqueza ajena y la propia miseria" <sup>48</sup>. Marx determina certeramente la consecuencia que se derivaría del caso en que el proletariado triunfase —esto que, en la época en que él escribía, era para el pensador

<sup>47</sup> *Ibidem*, en op. cit., pág. 317.

<sup>48</sup> *Ibidem*, en op. cit., pág. 318.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

claravidente una hipótesis verosímil, hoy es, para todos, una realidad que marcha a su culminación— al decirnos: “Si el proletariado vence, por ello, entonces, no ha llegado a ser de ningún modo el lado absoluto de la sociedad, pues él triunfa solo superándose a sí mismo y a su contrario”<sup>49</sup>. Es precisamente misión y destino histórico de la clase proletaria, al superarse a sí misma como clase, abolir la sociedad clasista, haciendo posible, por encima de la caediza diferencia entre burgueses y asalariados y de todas las parcelaciones del hombre, el advenimiento del hombre *humano* mediante el salto en el reino de la libertad. Jamás, en todo el transcurso de la historia, estirpe o estamento alguno ha tenido sobre sus sufridos hombros el peso de una misión más grande, más grávida de los dolores y anhelos de la mutilada humanidad, que la que ha asumido el proletariado moderno, misión directamente encaminada al rescate de la esencia humana del hombre. Si al proletariado se le atribuye este papel protagónico en la historia universal no es, como con profundidad y emoción conceptual, aduce Marx, porque se tenga a los proletarios por dioses, sino por todo lo contrario. Es en razón de que en el proletariado del todo maduro es prácticamente completa la abstracción de toda humanidad, aun la apariencia de humanidad; de que en las condiciones de vida del proletariado se han condensado en su inhumanidad extrema todas las condiciones vitales de la sociedad actual; de que el hombre se ha perdido en sí mismo, pero al mismo tiempo ha ganado no sólo la conciencia teórica de esta pérdida, sino también, y de modo inmediato, la de la necesidad absolutamente imperiosa de la rebelión contra esta inhumanidad. Es sobre esta base que el proletariado, para acceder a su huma-

<sup>49</sup> *Ibidem*, en op. cit., pág. 318.

nidad y dejar de ser un apátrida, puede y tiene que liberarse a sí mismo. “Pero —afirma Marx— él no puede liberarse a sí mismo sin superar sus propias condiciones de vida; y él no puede superar sus propias condiciones de vida sin superar *todas* las condiciones inhumanas de vida de la sociedad actual, las que se resumen en su propia situación”<sup>50</sup>. La finalidad que se propone el proletariado con su lucha “y su acción histórica está, con el correspondiente sentido, irrevocablemente prebosquejada en su propia situación vital, así como en la total organización de la actual sociedad burguesa”<sup>51</sup>.

#### 6. CRÍTICAS Y “REFUTACIONES” DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

Las reacciones polémicas y críticas, las exposiciones y las sedicentes refutaciones a que, de parte del sector de la intelectualidad burguesa, ha dado lugar el materialismo histórico como concepción objetiva de la historia, así como de la lucha de clases —que es la palanca de dicha concepción— forman un cúmulo inmenso, prácticamente inabarcable, de material bibliográfico.

La doctrina ha sido enfocada desde el punto de vista de la filosofía (tanto desde el de la gnoseología como de la inexistente “filosofía de la historia”), de la sociología, de la economía y también, con harta frecuencia, con el criterio dogmático de la moral confesional. Ha sido y es sólito entre filósofos, sociólogos y economistas encarar fragmentariamente el materialismo histórico, concentrando su atención en un aspecto de él, aislado del todo que integra, con descuido de los demás; o lo hacen consistir unila-

<sup>50</sup> *Ibidem*, en op. cit., pág. 318.

<sup>51</sup> *Ibidem*, en op. cit., pág. 319.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

teralmente en uno solo de ellos, dejando recaer en éste, que es uno de sus elementos constitutivos, todo el peso de la crítica o de la presunta y fácil refutación. Desde luego que abundan las "refutaciones" y condenaciones de la doctrina en las encíclicas y pastorales, en cuya prosa quejumbrosa y ampulosa aparece siempre, como también es el caso en los "críticos" espiritualistas ramplones, la intencionada confusión del materialismo histórico con el materialismo metafísico. Asimismo es frecuente tomar erróneamente el materialismo histórico por un determinismo económico y por un determinismo histórico, desconociendo que su médula es la dialéctica y que ésta implica la unidad de sujeto-objeto, operante en el proceso del acontecer. Ante la extraordinariamente abundante bibliografía promovida por la obra de Marx y Engels —sin contar con lo fundamental, el movimiento social universal desencadenado por su pensamiento— cabe decir, con relación a estos dos monarcas del pensamiento y de la acción, lo que Schiller, el kantiano entre los poetas, glosó acerca de la obra de Kant y sus innúmeros exégetas y críticos: "Cuando los reyes edifican, los carreros tienen qué hacer" (*Xenien*, 53). No nos referiremos ni a la más mínima parte —y no sólo por razones de imposibilidad— del material de acarreo que los expositores e impugnadores han transferido a sus manuales desde la cantera marxista, a cuya ingente veta central no supieron llegar. Tan sólo a modo de ejemplificación tomaremos en cuenta someramente las objeciones críticas movidas contra el materialismo histórico, en el sector filosófico y sociofilosófico, por Georg Simmel y Benedetto Croce, y, en el de la sociología, por Wilfrido Pareto y Pitirim Sorokin.

*Simmel* enfoca la concepción materialista de la historia, desde el punto de vista gnoseológico, con un

criterio formalista, que está muy de acuerdo con la conocida línea filosófica de su pensamiento. Para él, "no está absolutamente en cuestión en qué medida el principio (del materialismo histórico) se puede verificar de modo plausible al hilo de los hechos de la historia... Se trata más bien, y exclusivamente, de la estructura gnoseológica de la teoría, de las hipótesis que... en ella concurren"<sup>52</sup>. Como vemos, Simmel escinde, en el materialismo histórico, el momento de la práctica del de la teoría, los cuales están indisolublemente unidos, y pasa por alto la dialéctica, que es el nervio mismo de la doctrina. No obstante atribuir a ésta infundadamente el carácter de una mera interpretación psicológica unitaria del acaecer histórico, por el hecho de que Marx tiene en cuenta los procesos anímicos elementales, subyacentes al mismo, reconoce que "la grandeza de la doctrina reside en querer mostrar, detrás de las contradicciones y cambios de la historia, el resorte que por su elemental simplicidad es adecuado para representar la unidad en el enorme mecanismo de la vida histórica"<sup>53</sup>.

Después de considerar otro mérito del materialismo histórico, el haber hecho comprender que los desarrollos de la economía y los de los valores ideales, los que parecían discurrir separados unos de otros, están recíprocamente implicados en muchos puntos, Simmel, tomando subrepticamente la doctrina como materialismo económico y mediante la introducción de una hipótesis ajena a ella, nos dice: "Supongamos ahora manifiesta la implicación tanto conforme a los hechos como a las leyes, a través de todo el proceso; entonces la consecuencia es sin duda, que al hilo del desarrollo de la economía podrían ser des-

<sup>52</sup> *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, pág. 162, ed. cit.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, pág. 163.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

plegados todos los contenidos históricos”<sup>54</sup>. Además, por enfocarla y enjuiciarla sólo con un interés gnoseológico, separa artificiosamente en la doctrina su contenido de los principios heurísticos que en ella tendrían en vista, según él, sólo el conocimiento del objeto histórico. Operado este análisis disociador, le es fácil a Simmel ver una ilusión en el significado gnoseológico del método, en el que parece, a veces, hacer consistir lo fundamental del materialismo histórico. En virtud de este trámite discriminativo, que desintegra y falsea la doctrina, afirma que esta “confunde... la estilización de la imagen del acaecer, forjada por los intereses del conocimiento, con la inmediatez de su curso natural”<sup>55</sup>. Lo que Simmel concibe como el curso del acaecer histórico es algo intocado por la dialéctica y en el que, por tanto, tampoco incide la unidad sujeto-objeto; un curso aprocesal, privado de toda dinámica. Muy lejos, no ya sólo de Marx, sino incluso de Hegel, Simmel ni siquiera se plantea el problema de la estructura misma del curso que él llama “natural”, es decir del proceso del ser histórico. Sin embargo, torna a destacar que el “gran mérito del materialismo histórico es haber mostrado la recíproca extrañeza o antagonismo que separa nuestras series de intereses, según su sentido y su valor internos, en el estrecho nexo de su realización histórica y de su proceso”<sup>56</sup>. Como se ve, la “estilización” de la imagen del acaecer no es tanta que, por esquematizarlo en demasía o desfigurarlo, impida comprender su sentido y determinar su rumbo. De modo que, por parte del materialismo histórico no existe la confusión de la imagen estilizada del acaecer con el decurso inme-

<sup>54</sup> Op. cit., pág. 164.

<sup>55</sup> Op. cit., pág. 166.

<sup>56</sup> Op. cit., págs. 166-167.

diato del mismo, que le atribuye Simmel. La confusión sólo reside en las continuas oscilaciones del pensamiento de éste, de su tendencia formalista y analíticamente disgregadora, entre los principios metodológicos y heurísticos, que él supone centrales y, en este caso, el contenido viviente de la doctrina, que escapa a Simmel por no haberse percatado que ella parte de la comprobación de la estructura dialéctica de la realidad histórica, a la que trata de ceñirse estrictamente. Es que a Simmel, como espíritu ultraanalítico que es, le ocurre con harta frecuencia, tras haber distinguido con perspicuidad los elementos o aspectos de una doctrina, no ver a ésta en su unidad concreta, funcional, diríamos, y en su relación con el objeto a que ella se refiere y el todo unitario del problema que implica; ni más ni menos como el que separa las partes que integran un rompecabezas, las clasifica meticulosamente, pero no acierta con el busilis en que consiste precisamente el rompecabezas como unidad artificiosamente lograda, inventada.

*Benedetto Croce*, el filósofo italiano del liberalismo del siglo XIX, desde sus primeros ensayos sobre el marxismo (1896-1897), recogidos en volumen bajo el título *Materialismo Storico ed Economia Marxista* hasta *La Storia come Pensiero ed Azione* y su breve artículo *La Filosofia Juvenil de Marx y la Detencion de su Desenvolvimiento* ha venido reiterando, con creciente exacerbación polémica, una interpretación bastante periférica del marxismo, con relación a su verdadero meollo.

Ya en el punto de partida de su crítica, Croce, amputando la concepción de Marx, sólo quiere ver en ella, o meramente "un cánón de interpretación histórica", que "aconseja volver la atención al llamado sustrato económico de la sociedad para com-



## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

prender mejor sus configuraciones y sus cambios",<sup>57</sup> o una serie de postulados que son susceptibles solamente de una valoración teórica. Así, nos dice: "Lo que nos interesa sobre todo es comprender los diferentes modos posibles de interpretación de las cuestiones y las soluciones excogitadas por Marx y Engels, para escoger, entre estas últimas, mediante la crítica, las que nos parecen teóricamente verdaderas y sostenibles"<sup>58</sup>.

Ante todo, es de hacer notar que Croce, por interpretar a Hegel de acuerdo a los principios de la conciencia histórico-liberal del idealismo, desconociendo y hasta negando el otro aspecto que también entrañaba la filosofía especulativa hegeliana, el de la conciencia histórico-materialista en su devenir dialéctico, queda determinado en aquel sentido el punto de vista de su interpretación de Marx.

El materialismo histórico, con su dialéctica real, no es, como pensaba Croce, sólo un "cánon de interpretación histórica" o una teoría, que quepa enjuiciar desde una posición meramente conceptual, teórica, sino además una *praxis* transformadora del hombre y de sus circunstancias sociales, la que está avalada por la estructura misma de la realidad histórica. Si bien él, como doctrina, se originó en una concepción filosófica determinada, ha venido a rematar en principios doctrinarios en los que queda recogido y superado su punto de partida teórico. Es la consecuencia de una dialéctica real, que ha logrado aprehender el proceso histórico con un máximo de aproximación en lo que respecta a su sustancia y a su dinámica. Si la sociedad se encamina a una situación radicalmente modificada, en el sentido pre-

<sup>57</sup> *Di Alcuni Concetti del Marxismo (III)*, en *Materialismo Storico ed Economia Marxista*, pág. 85, Laterza, Bari, 1918.

<sup>58</sup> *Op. cit.*, pág. 88.

visto por Marx, no es por una necesidad ineluctable, emergente de un determinismo absoluto (necesidad que no fué afirmada ni por Marx ni por Engels), sino en virtud de una praxis histórica, que tiende a la configuración de un orden social que asegure a todos los hombres sobre el planeta una vida humana.

En el ya mencionado artículo, *La Filosofía Juvenil de Marx y la Detención de su Desenvolvimiento*, Croce insiste en su conocida actitud frente al marxismo, al que juzga de acuerdo a su interpretación de la filosofía hegeliana desde el consabido punto de vista de la conciencia histórico-liberal del idealismo. Afirma —afirmación sorprendente por no coincidir con la efectiva posición de Marx frente a Hegel, y, además, porque sus propios términos no se concilian entre sí— que Marx, en sus escritos económico-filosóficos de 1844, quería “rehacer el sistema hegeliano, conservando el encuadramiento y llenándolo de nueva materia e intereses: lo que equivalía a apegarse a la parte vieja y caduca de Hegel y descuidar la original y fecundísima, difícil y todavía velada, y cuya acción aún actúa en nosotros”<sup>59</sup>. Pasando por alto lo de que Marx quería “rehacer el sistema hegeliano” —aserción difícil de documentar con el texto de dichos “escritos”— nosotros no vemos, quizá por estar “todavía velada”, cuál sea esa parte “original y fecundísima” de la filosofía hegeliana (a la que Croce hace referencia), aunque sospechamos que eso del influjo de ella que “aún hoy actúa en nosotros” alude a la residual interpretación liberal idealista de Hegel por parte del perimido neohegeliano, y particularmente el de los filósofos alemanes e italianos, contándose entre estos últimos, en primer lugar, el propio Croce.

<sup>59</sup> *Logos*, pág. 13 (Revista de la ex Facultad de Filosofía y Letras), N° IX, Buenos Aires, 1951.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

Tan no quería Marx rehacer el sistema de Hegel, al que considera un sistema concluso, acabado, y el cual no es el producto de una evolución real, sino que, para él, no sólo es remate de una etapa del pensamiento, fin de una situación histórica, de la cual la filosofía especulativa hegeliana había ofrecido una transcripción conceptual, sino también el fin de un mundo y de la vigencia de sus estructuras sociales y superestructuras intelectuales. Pero como el devenir real no se deja cristalizar en los elementos fijos y universales del pensar, ni puede, como creía Hegel, sólo discurrir en las formas lógicas, tenía por fuerza que surgir la oposición a esa filosofía. El contraste se torna efectivo por obra de la dialéctica, en la cual él encuentra su formulación concreta y dinámica. La nueva filosofía, que surge en virtud de aquella oposición, afirma la primacía de la acción y de la vida. La acción, abriéndole cauce, ha de plasmar la vida, en lo económico, en lo social, en lo humano, en sus proyecciones planetarias. Pero esta tarea inmensa sólo puede alcanzar efectividad por medio de la *praxis*, de una *praxis* radicalmente transformadora de la estructura social. Una filosofía consignada a lo puramente teórico es impotente para realizarla. Las contradicciones teóricas, que surgen en su problemática, no pueden encontrar solución en el propio terreno teórico. Esto es lo que comprueba Marx ya en sus "escritos juveniles". De ahí que nos diga: "La solución de las oposiciones teóricas mismas sólo es posible de una manera práctica, y sólo mediante la energía práctica del hombre; de donde su solución no es de ningún modo solamente una tarea del conocimiento, sino una efectiva tarea vital, la que la filosofía no podía absolver, precisamente porque ella la tomaba como tarea teórica"<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> *National Oekonomie und Philosophie*, pág. 192, ed. cit.

En síntesis, la posición de Croce frente al marxismo, cuyos principios básicos no logró enfocar, responde en un todo a los supuestos liberales que informan su filosofía, a la cual se sobrevivió. Se había aferrado a aquella y reiteró con acritud más verbal que polémica su inicial apreciación del materialismo histórico, pronosticándole el fracaso en su proyección práctica, aunque todos los signos, después de la Segunda Guerra Mundial, configuraban el advenimiento de una situación epocal, en la que el marxismo afirmarí su influjo sobre ámbitos geográficos, políticos y étnicos cada vez más dilatados.

*Wilfrido Pareto*, sociólogo influido fuertemente por el positivismo, ideó un sistema mecanicista de la realidad social, en el cual se trata de conocer y determinar las fuerzas sociales y sus cambiantes estados de equilibrio para encauzar la marcha de los acontecimientos y dominarla. El órgano de este dominio serían las élites de instinto seguro y fuerte, a las que, según Pareto, incumbe mantener el Estado y regir el orden social. Cuando el primero languidece y el segundo no obedece al resorte de la conducción minoritaria, surge una nueva élite, encargada de rehacer y fortificar, en aquel, su molde, e imponerle al último un nuevo cauce. De modo que el proceso social-histórico no sería nada más que una continua renovación y circulación de las élites en la tarea de la conducción de masas mudas y pasivas, carentes de todo papel protagónico en la historia. De ahí su repulsa del materialismo histórico, para el cual a la historia la hacen las masas, el pueblo. No obstante, Pareto trató de situarse en un punto de vista que le permitiese una apreciación más o menos objetiva de la concepción materialista de la historia.

Distingue dos clases de interpretación del materialismo histórico: la popular y la erudita o científica.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

Digamos que la primera, acerca de una posición compartida emocional y políticamente por cientos de millones de hombres, es perfectamente explicable en la esfera de la acción práctica y de la larga lucha en que el proletariado está empeñado para vindicar la vida humana y en defensa de sus derechos e intereses vitales de clase oprimida. Pareto reprocha incomprensivamente a la interpretación popular del marxismo (a la que no hay que confundir con el "marxismo vulgar", falsificación con pretensiones doctrinarias) explicarlo todo por las condiciones económicas de un pueblo y en sustituir la mutua dependencia entre éstas y los demás fenómenos sociales por una relación de causa a efecto. Pareto atribuye erróneamente a la interpretación popular del materialismo histórico un causalismo de las condiciones económicas, pero es evidente que se está refiriendo al materialismo económico, al cual algunos teóricos de la II Internacional y los economistas dogmáticos consideraban como la verdadera concepción marxista de la historia.

En lo atinente a la que llama interpretación erudita, afirma Pareto que "la interpretación científica de la concepción materialista de la historia nos aproxima a la realidad y tiene todas las características de una teoría científica. Se confunde, de hecho, con el determinismo histórico y ve en la historia hechos cuyas relaciones se trata de descubrir. Desde este punto de vista, la concepción materialista de la historia es, simplemente, la concepción objetiva y científica de la historia"<sup>61</sup>. Por una parte se reconoce, aquí, que el materialismo histórico es la teoría científica y objetiva de la historia, y con esto se le rinde el mejor homenaje; pero, por otra parte, se lo confunde con el determinismo histórico, concepción

<sup>61</sup> *La Teoría Materialista de la Historia*, en *El Materialismo Histórico*, pág. 169, ed. cit.

cara al mecanicismo social de Pareto. Ya hemos señalado, en un acápite anterior, el craso error de tomar el materialismo histórico por un determinismo histórico o económico. El autor de *Les Systemes Socialistes* destaca la importancia capital de las condiciones económicas: "... Nada más común que observar, aún en nuestros días que los historiadores quieren explicar los hechos por las ideas de los hombres. Como si las acciones de los hombres no fueran más que la consecuencia de deducciones rigurosamente lógicas de ciertas premisas preexistentes en el espíritu de los mismos. ¡Como si las circunstancias en que se encuentran los hombres no influyeran sobre sus ideas!"<sup>62</sup>.

Pareto recusa infundadamente el nombre de *materialismo* histórico o concepción *materialista* de la historia —designación cuyo alcance preciso ya hemos fijado— porque lo confunde en su acepción con materialismo metafísico. Con respecto a éste, pero no con relación al materialismo histórico ni al materialismo dialéctico, le asiste razón al sostener que queda fuera de la exégesis científica.

*Pitirim Sorokin*, sociólogo ruso antimarxista, se desentiende expresamente de los aspectos histórico-gráfico, filosófico y económico del materialismo histórico, para encararlo, según nos dice, sólo desde el punto de vista sociológico. Ante todo es de hacer notar que mutila la doctrina, desde que la toma como teoría estática y congelada, escindiendo de ella lo que la integra orgánicamente: la *praxis*, para quedarse con un lado, el teórico, de la misma, privado del nervio que anima el todo. Aunque Sorokin cree haber prescindido, situándose en un punto de vis-

<sup>62</sup> *Ibidem*, en op. cit., pág. 170.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

ta criteriológico, de "la interpretación puramente dogmática de una 'revelación sagrada'", propia de marxistas sectarios, en realidad con lo que él se enfrenta es con esta interpretación, y no con el marxismo auténtico, el que precisamente no tiene nada de dogmático puesto que, como estructura doctrinaria viva y flexible, ha surgido en pugna con todo dogmatismo filosófico, económico, político; y lo que él se propone no es reiterar fórmulas cristalizadas, sino aplicar un método interpretativo eficiente para el análisis de las situaciones históricas y su mutación, y emplear una praxis transformadora de las condiciones sociales imperantes en determinado momento de la evolución.

Entre los graves defectos que, para Sorokin, tiene el materialismo histórico, el primero sería el de su concepción causal que, por su índole lo lleva a desembocar en el determinismo. "Es fácil darse cuenta —afirma Sorokin— que una expresión como 'el modo de producción determina el carácter general de los procesos de la vida social, política y espiritual', presupone una concepción antropomórfica y unilateral de la relación causal; la causa como algo activo, que determina unilateralmente, 'actúa', 'crea', 'produce' su resultado (*causa efficiens*, de la Edad Media), y el resultado, como algo inerte y completamente dependiente de la causa"<sup>63</sup>. Ya hemos hecho notar en qué consiste el error de tomar la concepción materialista de la historia por un determinismo económico causalista; en el desconocimiento o incompreensión de la influencia recíproca entre la base económica de los fenómenos sociales y la superestructura ideológica; de que esta última no es considerada por Marx y Engels como algo "inerte", como un re-

<sup>63</sup> *Teorías Sociológicas Contemporáneas*, trad. cast., pág. 580, Edit. Depalma, Buenos Aires, 1951.

sultado pasivo, tal cual falsamente supone Sorokin, al igual que otros impugnadores de la doctrina, sino que es algo operante, ejerciendo un influjo reactivo, muchas veces en forma decisiva. Reconocer que los hechos económicos, las relaciones de producción tienen un papel fundamental en el proceso histórico no es hacer de ellos una causa unilateral, exclusivamente determinante. Atribuir, en este sentido, al materialismo histórico la concepción de un determinismo causal es, a todas luces, injustificado; es falsear los supuestos de la teoría misma. Ya Engels, en carta a Conrad Schmidt, de fecha 27 de octubre de 1890, de la cual más arriba hemos citado unos párrafos precisamente sobre la formulación del materialismo histórico, refiriéndose al mismo o semejante error de interpretación en que incurrió Paul Barth (en *La Filosofía de la Historia de Hegel hasta Marx y Hartmann*, 1890), lo que prueba que el argumento del señor Sorokin no es muy original, en esa epístola decíamos, Engels pone en evidencia la carencia de todo fundamento en la atribución de un determinismo causal a la doctrina como asimismo en la afirmación —consecuencia de lo primero— de que lo superestructural es algo inerte: "... Si Barth supone que nosotros negamos todas y cada una de las reacciones de los reflejos políticos, etc., del movimiento económico sobre el movimiento mismo, simplemente embiste contra molinos de viento. No tiene más que ver *El 18 de Brumario* de Marx, que trata casi exclusivamente del papel particular desempeñado por las luchas y acontecimientos políticos, desde luego que dentro de la dependencia general de las condiciones económicas; o *El Capital*, el capítulo sobre la jornada de trabajo, por ejemplo, en que la legislación, que es seguramente un acto político, tiene un efecto tan decisivo... Lo que les falta a estos señores es dialéctica. No ven nunca otra cosa que causa por aquí



## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGIAS

y efecto por allá. El que esto es una abstracción vacía, el que tales opuestos polares metafísicos únicamente existen en el mundo real durante las crisis, en tanto que todo el vasto proceso se produce en forma de interacción (si bien de fuerzas muy desiguales, siendo con mucho el movimiento económico el más fuerte, el más elemental y decisivo), y el que todo es relativo y nada absoluto: esto nunca terminan de verlo. Para ellos Hegel nunca existió”<sup>64</sup>.

Sorokin, refugiándose en una concepción atomista de los factores históricos, arguye contra el materialismo histórico, escudado en el principio de contradicción de la lógica formal, que la teoría vulnera, “contradice” la relación uniforme de causa a efecto, puesto que “admite que la misma causa puede producir los resultados más opuestos y diferentes... Si A y no A son los resultados de la misma causa, E, es inútil tratar de descubrir cualquier regularidad o relación causal”<sup>65</sup>. Es decir, que, para Sorokin, en la doctrina de Marx, la base económica, constituida por las relaciones de producción, que aquel reduce al consabido “factor económico” como causa operante hipostasiada, produciría directamente como efecto todas las “formas de conducta”, todos los procesos sociales y estructuras ideológicas. Semejante simplificación, que induce a una apreciación unilateral y falsa de la concepción materialista de la historia, proviene de que Sorokin, profesor de la Universidad de Harvard, en parte por su *parti pris* contra la doctrina de Marx, en parte por su conocimiento harto fragmentario de los clásicos del marxismo, pasa por alto lo que éstos han reconocido expresamente: que, en los procesos sociales de carácter intelectual e ideológico, lo económico, aunque está

<sup>64</sup> Marx-Engels, *Correspondencia*, pág. 495, ed. cit.

<sup>65</sup> *Teorías Sociales Contemporáneas*, pág. 588, ed. cit.

presente con su influjo, no crea directamente nada; que las formas políticas, morales, filosóficas, jurídicas, etc., obran por sí, sin mediación alguna, en lo atinente a su propio desenvolvimiento y proliferación, de acuerdo a su acervo específico, conservado por tradición, que constituye el punto de arranque de su despliegue histórico; que existe una acción recíproca y constante, una interacción, entre la base económica y las superestructuras ideológicas. Engels es bien explícito y categórico al respecto, en la carta a C. Schmidt, ya citada, y uno de cuyos párrafos no está de más, en esta oportunidad, volver a citar: "... La filosofía de cada época, puesto que es un dominio especial de la división del trabajo, presupone un determinado material intelectual heredado de sus predecesores y del que toma su punto de partida. Y esta es la razón por lo cual los países económicamente atrasados pueden hacer de primer violín en filosofía: Francia, en el siglo XVIII en relación a Inglaterra, sobre cuya filosofía se basaron los franceses, y más tarde Alemania en relación a ambas... La economía no crea aquí (en filosofía) absolutamente nada nuevo, pero determina la forma en que el material intelectual existente es modificado y desarrollado, y también ello la mayoría de las veces indirectamente, porque son los reflejos políticos, jurídicos y morales los que ejercen la mayor influencia directa sobre la filosofía" <sup>66</sup>.

Sorokin, reduciendo cómoda y módicamente, la concepción marxista de la historia a la afirmación radical de la importancia y primacía excluyente de los "factores económicos" en la evolución de toda sociedad, esgrime contra ella el argumento de prioridad teórica, al cual, en cuestiones de esta índole, no acude

<sup>66</sup> Marx-Engels, *Correspondencia*, págs. 494 y 495.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

ningún pensador que se estime, ni tampoco, queremos creerlo, ningún manualista serio. Si desde "tiempos inmemoriales los pensadores estaban enterados del importante papel representado por los 'factores económicos' en la conducta humana", si ya en los sabios orientales Confucio y Mencio, en Budha, en *Los Libros Sagrados de la India*, *El Zend-Avesta*, la *Biblia*, Tucídides, Platón, en *La República y Las Leyes*, Cicerón y Tito Livio, etc., etc., "encontramos muchas afirmaciones que implícita y explícitamente señalan la importancia de las condiciones económicas" y "ofrecen una serie de generalizaciones concernientes a la influencia de las condiciones económicas sobre la conducta humana",<sup>67</sup> ¿quién puede sostener la originalidad de la doctrina de Marx, siendo éste, con su profundo y extenso conocimiento de la historia y su vasta y bien aquilatada cultura clásica, el primero en negarla en lo que respecta a reconocer simplemente la importancia de las condiciones económicas? ¿Como si la concepción marxista consistiese sólo en acentuar radicalmente la importancia y hasta la primacía de las condiciones económicas, y ella no se articulase orgánicamente con el devenir dialéctico del total proceso histórico! Y, ¿como si la dialéctica real del materialismo histórico, en su dinámica inmanente, estuviese ya fundamentada en Tucídides o en Polibio, o incluso en germen en la dialéctica platónica, o la genial precedencia de Hegel con respecto a Marx nada significase en materia de originalidad! Pero vengamos a la modernidad europea, donde encontraremos, en la erudición priorisista antimarxista del señor Sorokin, como en cajón de sastre, los aportes "probatorios" más heteróclitos en jerarquía y en validez, como quien dice algunos

<sup>67</sup> *Teorías Sociológicas Contemporáneas*, págs. 565 y 568, ed. cit.

botones y abigarramiento de hilos con restos de paño: "Entre los autores del siglo XVIII se puede mencionar los nombres de Garnier, Dalrymple, Möser, Reinhard, Mably, John Millar, Barnave Schlöser, Adelung (historiadores o economistas desconocidos ya, por olvidados), Adam Schmith, Turgot, y sobre todo, Raynal (algunos bonetes)... Finalmente si volvemos a los autores de la primera mitad del siglo XIX cuyas obras fueron publicadas antes o simultáneamente con las de *Karl Marx*, su número es tan grande que aquí sólo puedo enumerar sus nombres sin ningún intento de dar una idea del carácter de sus teorías. Desde el final del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, la 'atmósfera intelectual' ha estado saturada de la idea de la 'interpretación económica o materialista de la historia'. Algunos de los partidarios más ardientes de *Marx*, e incluso algunos de los escritores académicos más eminentes, han solido describir las teorías de *Marx* como un *Deus ex machina*, como si no hubiera tenido predecesor alguno o solamente unos pocos, tales como *Hegel*, *Feuerbach*, *Saint-Simon* o *L. Blanc*"<sup>68</sup>. Dejando de lado a predecesores "tales" como ¡*Hegel* y *Feuerbach*, ciertamente sin importancia en la perspectiva sociológica priorisista del señor *Sorokin*!, lo de "los escritores académicos más eminentes", que han hecho de la doctrina de *Marx* un *Deus ex machina* (lo que, en ellos, no es para asombrar), corre por su exclusiva cuenta.

Ni *Marx* ni *Engels*, pensadores dotados de un profundo y esclarecido sentido histórico, y avezados al más cuidadoso análisis del proceso de las ideas y su historia, jamás cayeron en la ingenuidad de considerar su doctrina, el materialismo histórico, como

<sup>68</sup> Op. cit., págs. 571-572.

## EL MÁRXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

un *Deus ex machina*, quizá porque, siendo realmente eminentes, ¡eran tan poco académicos! Y en cuanto a los gérmenes precursores de la teoría marxista, a su maduración histórica necesaria, no a la ridícula cuestión de prioridad "teórica" que mueve el señor Sorokin, Engels reconoce explícitamente, en carta a Starkenburg, anteriormente ya citada, de fecha 25 de enero de 1894, lo que podemos llamar los antecedentes de su gestación, con estas palabras: "Si bien es cierto que Marx descubrió la concepción materialista de la historia, Thierry, Mignet, Guizot y todos los historiadores ingleses hasta 1850 son la prueba de que se tendía a ella, y el descubrimiento de la misma concepción por Morgan demuestra que los tiempos estaban maduros para ella y que debía ser descubierta"<sup>69</sup>.

El materialismo histórico era, pues, el huevo de Colón, que venía rodando, y Marx, merced a una circunstancia histórica, su genio y la filosofía de Hegel —azar conjugado con la necesidad— supo pararlo, derivando la orientación teórica de la filosofía especulativa hegeliana hacia la *praxis* e integrando dialécticamente teoría y práctica. Su acierto doctrinario fué, pues, también un acto de inmensa trascendencia en lo que atañe al rumbo que, por su influencia, comenzaría a tomar el proceso histórico universal. En tratándose del huevo, aunque sea el del busilis resuelto por Colón (parecido al de la demostración del movimiento) sólo para algún sociólogo surge una cuestión de prioridad: ¿quién largó a rodar el huevo?, o sea ¿qué fué primero, el huevo o la gallina?, problema baldío. En materia de doctrinas, de destino de las grandes ideas, interesa no tanto el discutible y a veces no datable momento de

<sup>69</sup> Marx-Engels, *Correspondencia*, pág. 529, ed. cit.

su alumbramiento, como el de su gestación, de su maduración histórica, y, mucho más todavía, el de su incidencia transformadora en la vida de los hombres y de la humanidad.

## 7. EL MATERIALISMO HISTÓRICO NO ES UNA ESCATOLOGÍA

Desde fines del siglo pasado a algunos expositores del marxismo y sociólogos que intentaron su crítica les dió por asimilar el materialismo histórico a una escatología, creyendo con ello encontrar su flanco vulnerable, puesto que se negaba a la doctrina uno de sus aportes fundamentales: el conocimiento de las leyes objetivas a que obedece el proceso de la historia. Estas leyes, que definen las leyes de la dialéctica materialista, “las leyes generales de las dos fases (historia de la naturaleza y de la sociedad humana) de la evolución humana”, “se reducen —nos dice Engels— en lo principal a las tres siguientes: 1) la ley del cambio de la cantidad en cualidad; 2) la ley de la unidad de los opuestos; y 3) la ley de la negación de la negación”<sup>70</sup>. Lenin destaca como fundamental la segunda ley en razón de que “la identidad de los contrarios (su ‘unidad’...) es el reconocimiento (el descubrimiento) de las tendencias opuestas, contradictorias, *excluyéndose mutuamente*, en todos los fenómenos y procesos de la naturaleza (comprendidos en ellos los del espíritu y la sociedad). La condición de un conocimiento de todos los procesos del mundo en su ‘auto-dinámica’, en su des-

<sup>70</sup> *Dialektik der Natur*, pág. 500, Marx-Engels-Lenin Instituts (ed. de homenaje en el 40 aniversario de la muerte de Engels), Moskau-Leningrad, 1935.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

arrollo espontáneo, en su vida viviente, es su conocimiento en tanto que unidad de los contrarios”<sup>71</sup>.

Por desconocer tal aporte esencial se pretendía considerar al marxismo como una escatología más. Así, Pareto habla de “religión marxista”, expresión que desde los primeros decenios de nuestro siglo empieza a ser más frecuente en la pluma de sociólogos y hasta de filósofos, llegando los menos taxativos en sus juicios a incluir el marxismo entre las religiones encubiertas, que serían aquellas que anuncian una posibilidad oculta y jamás realizada, pero que, por un azar esotérico, se considera accesible dentro del mundo de las relaciones reales y del devenir histórico, o, en último caso, por la cesación de éste e irrupción de lo imaginativamente forjado por una *fe sui generis*. Simplemente, con el propósito de ejemplificar, nos referiremos a dos exponentes doctrinarios del punto de vista que enfoca a la concepción materialista de la historia como una escatología: Mircea Eliade, conocido historiador de las religiones y mitólogo, y Benedetto Croce.

Para Mircea Eliade, el marxismo tiene carácter escatológico porque, por su concepción de los acontecimientos humanos tiende a eliminar el “terror de la historia”, ese terror que las filosofías historicistas —las que periclitán en el nudo y concluso acontecimiento histórico, desconectado de todo plexo de sentido— ponen delante del hombre sin ayudar a éste a comprenderlo del todo ni a soportarlo. Pero el marxismo, que está muy lejos de ser una teodicea, no busca una clave trascendente para la opresión, la explotación del hombre por el hombre, las calamidades sociales, en una palabra, para los males de la historia, sino que en la contingencia misma que

<sup>71</sup> *Cahiers Philosophiques*, pág. 279, ed. cit.

pueden exhibir los acontecimientos ve la manifestación de leyes objetivas, un nexo de sentido y una estructura con sentido, todo lo cual le ha permitido formular su idea agonal de la lucha de clases que, latente o manifiesta según las épocas, atraviesa como un hilo rojo toda la historia. Pero, no por "conservar un sentido a la historia" —y no sólo conservárselo, sino incluso articularlo en una explicación coherente— promete a los hombres la salvación en un sentido escatológico, como infundadamente supone Eliade. "Al término de la filosofía marxista de la historia —escribe Eliade— se encuentra la Edad de Oro de las escatologías arcaicas. En este sentido, es verdadero decir que Marx no solamente 'ha vuelto a poner a la filosofía de Hegel los pies sobre la tierra', sino que también ha revalorizado a un nivel exclusivamente humano el mito primitivo de la Edad de Oro, con esta diferencia, que él coloca la Edad de Oro *exclusivamente al fin de la historia en lugar de ponerla también al comienzo*. Allí está, para el militante marxista, el secreto del remedio al terror de la historia: lo mismo que los contemporáneos de una 'edad oscura' se consuelan del aumento de sus sufrimientos diciéndose que la agravación del mal precipita la deliberación final, así también el militante marxista de nuestro tiempo, en el drama provocado por la presión de la historia, descifra un mal necesario, el prodromo del triunfo próximo que va a poner fin para siempre a todo 'mal' histórico"<sup>72</sup>.

Ante todo hay que hacer notar que, en lo dicho por Eliade, no tiene sentido atribuir, como éste lo hace implícitamente, a Marx la tesis de un fin o acabamiento de la historia, que no otra cosa significaría el advenimiento de una Edad de Oro a su

<sup>72</sup> *Le Mythe de L'Eternel Retour*, pág. 220, Gallimard, París, 1949.



## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

término. En todo caso, si en el marxismo se alude o se tiene metafóricamente presente una Edad de Oro sería la del comunismo primitivo de las culturas arcaicas, la que dialécticamente desaparece en virtud del proceso mismo de la historia, y no una como meta última y cese del decurso histórico. Que, por la superación de la lucha de clases, el salto del reino de la necesidad al de la libertad, de que nos habla Engels, pueda infundir en las masas e insuflar en "las formas populares del marxismo" la idea de que la lucha que permitirá conquistar ese reino de la libertad será la "lucha final", es perfectamente explicable como acicate emocional en un movimiento social revolucionario, potenciado por una mística política y un *ethos* de humana rebeldía, con raíces milenarias. Pero no es lícito considerar este resorte emocional y semejante temple pasional, que, fortificando una elemental convicción doctrinaria, impelen a las masas proletarias a la lucha y mantiene en ellas enhiesta la fe en el propio esfuerzo liberador, como elementos conceptuales de la doctrina misma. Desde el punto de vista estrictamente doctrinario, el salto en el reino de la libertad no significaría un estado final que, con el advenimiento de una Edad de Oro, implique que el devenir histórico alcanzará remate y cesación. Tan no lo pensó así Marx, que, por el contrario (en el *Manifiesto Comunista*), afirma que merced a ese tránsito la historia, la cual hasta entonces es una historia de lucha de clases e ideologías no libres, pasará a ser pre-historia, comparada con el desarrollo que tendrá lugar después del salto en el reino de la libertad. Este desarrollo, con el cual recién comenzará la verdadera historia, entrañará, sin duda, para el hombre, en una dimensión verdaderamente humana, una ingente tarea, movilizadora por nuevas antinomias dialécticas en todos los aspectos de su actividad específica, y en otro plano:

la de llegar a ser "hombre total", es decir, devenir universalmente humano.

Croce ya había también atribuido a Marx la idea de que el comunismo es la llegada de la edad definitiva,<sup>73</sup> lo que entrañaría una detención de la historia, desembocando ésta en una post-historia o en una supra-historia, caracterizada por una edad de oro intemporal. Pero es el caso que Marx, en contra de tal supuesto y pensando dialécticamente, escribe: "El comunismo es la posición como negación de la negación, y por esto el momento de la emancipación y rescate humanos para el próximo desarrollo histórico. El comunismo es la forma necesaria y el principio enérgico del más cercano futuro, pero el comunismo no es, como tal, el término de la evolución humana, la forma de la sociedad humana"<sup>74</sup>.

Idéntica idea, considerada en sus aspectos esenciales y afinada en la fluencia dialéctica del acaecer histórico, también ha sido expresada por Engels, con prieta y elocuente precisión: "La verdad —nos dice refiriéndose a lo que ésta significaba para Hegel— residía ahora en el proceso mismo del conocer, en la larga evolución histórica de la ciencia, que asciende desde los estadios inferiores del conocimiento hasta los superiores, pero sin llegar jamás, por el hallazgo de una llamada verdad absoluta, a un punto más allá del cual él no pueda avanzar más, en que sólo le reste cruzarse de brazos y admirar la verdad absoluta conquistada. Y lo mismo que en el dominio del conocimiento filosófico, también en el de cualquier otra especie de conocimiento y en el de la acción

<sup>73</sup> *La Filosofía Juvenil de Marx y la Detención de su Desenvolvimiento*, en *Logos*, Nº IX, pág. 12, ed. cit.

<sup>74</sup> *National Oekonomie und Philosophie*, pág. 199, ed. cit.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

práctica. Tanto menos que el conocimiento puede la historia encontrar un remate definitivo en un estado ideal perfecto de la humanidad; una sociedad perfecta, un 'estado' perfecto son cosas que sólo en la fantasía pueden existir; en realidad acontece lo inverso, todas las circunstancias históricas que se suceden unas a otras son sólo estadios transitorios en la indefinida marcha evolutiva de la sociedad humana desde lo inferior a lo superior. Todo estadio es necesario, por consiguiente, justificado para la época y las condiciones a las cuales él debe su origen; pero él deviene caduco y pierde su razón de ser frente a condiciones nuevas y superiores que gradualmente se desarrollan en su propio seno; él tiene que hacer lugar a un estadio más alto, el que a su vez entrará en el proceso de caducidad y decadencia" <sup>75</sup>.

Para Marx, el comunismo, como positiva superación de la propiedad privada, en la que se cifra la autoalienación humana, es, pues, la condición necesaria del "retorno del hombre para sí mismo como un hombre social, es decir humano. Este comunismo es, como consumado naturalismo, humanismo, y, como cumplido humanismo, es naturalismo, es el verdadero desenlace de la pugna del hombre con la naturaleza y del hombre con el hombre, el verdadero desenlace del conflicto entre la existencia y la esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y especie. Es el resuelto enigma de la historia, y se sabe como tal solución" <sup>76</sup>. En lo transcripto, hay que hacer notar que la igualdad naturalismo = humanismo resulta, para Marx, de la alienación superada. Y es en virtud de tal su-

<sup>75</sup> *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie*, pág. 5, ed. cit.

<sup>76</sup> *National Oekonomie und Philosophie*, pág. 181, ed. cit.

peración que "la relación del hombre con la naturaleza es directamente su relación con el hombre, así como la relación del hombre con el hombre es (por la relación de los sexos) directamente su relación con la naturaleza, su propio destino natural" <sup>77</sup>. La expresión "resuelto enigma de la historia", tomada aisladamente, como la toma y la destaca Croce, es de aparente resonancia escatológica, pero en el contexto de la frase en que es empleada por Marx, éste se refiere con ella a un problema que no ha sido visto ni en su verdadera dimensión problemática ni en la dirección implícita en que había que buscar su solución, y Marx quiere significar, con la misma, que la superación de las contradicciones que escinden y desgarran al hombre permitirá a éste retornar a su unidad humana, allanándole el camino para su afirmación como hombre total. Esto concuerda perfectamente con la tesis de Marx de que "el hombre se apropia su esencia universal de una manera universal, por consiguiente, como un hombre total" <sup>78</sup>. La abolición de la propiedad privada y el advenimiento de la sociedad sin clases, como etapa decisiva de la evolución social, no es la realización del hombre plenario, sino tan sólo el comienzo de esta tarea en la pluralidad de direcciones accesibles al hombre en la dimensión humana y dialécticamente ascendente de su historicidad.

El comunismo no es una forma definitiva de la sociedad, un estado final en que el proceso de la historia habría llegado al tope, y en el cual el desarrollo del hombre y de la sociedad cesaría. Contrariamente a esto, la abolición de la propiedad privada es —de acuerdo a los principios del humanismo mar-

<sup>77</sup> Op. cit., pág. 179.

<sup>78</sup> Op. cit., pág. 187.

## EL MARXISMO Y LAS ESCATOLOGÍAS

xista— la posibilidad que la historia ofrece a la libertad del hombre, rescatado en su identidad consigo mismo, para el desenvolvimiento universal de su ser, para el despliegue integral de sus aptitudes, en una palabra, para devenir un hombre total.

*Buenos Aires, diciembre de 1956.*

## Í N D I C E

	PÁG.
	—
<i>Prólogo</i> .....	7
<i>Introducción</i> .....	11
<b>CAPÍTULO I: <i>La escatología mítica</i></b> .....	21
1. Mito y devenir .....	24
2. Repetición y realidad .....	31
3. El mito y su fondo colectivo .....	32
<b>CAPÍTULO II: <i>La escatología de las culturas míticas americanas</i></b> .....	37
1. Concepción cosmogónica y ciclos .....	38
2. El devenir cíclico y las edades .....	40
3. El sentido escatológico y renacimientos .....	43
4. Cosmogonía y creacionismo .....	44
5. Régimen social de la "gens" americana .....	48

	PÁG.
CAPÍTULO III: <i>La escatología cristiana</i> .....	51
1. Escatología de la venganza .....	53
2. Venganza e intolerancia escatológicas .....	55
3. Inmortalidad del alma y penitencia .....	61
4. Fin del mundo, resurrección e infierno .....	63
5. Significado crematístico del infierno .....	67
6. El infierno cristiano y el dualismo maniqueo .....	69
7. Transferencia de la escatología católica al terreno social .....	74
CAPÍTULO IV: <i>La escatología del idealismo alemán</i> .....	79
1. Fin absoluto y providencia según Schelling .....	80
2. La concepción hegeliana de la historia .....	82
3. El "espíritu universal" como sujeto de la historia .....	87
CAPÍTULO V: <i>La escatología del eterno retorno de lo igual: Nietzsche</i> .....	93
1. Devenir sin meta final .....	96
2. Devenir y retorno de lo igual .....	99
3. El retorno de lo igual en sentido histórico y existencial .....	102
4. El hombre individual, desconectado de lo social .....	109
5. Decadencia burguesa y aristocratismo .....	112
CAPÍTULO VI: <i>La escatología del ser en la filosofía de Heidegger</i> .....	117
1. Alumbramiento e "historia del ser" .....	120
2. Poesía mítico-profética .....	123
3. Georg Trakl, profeta de "occidente" .....	126
4. "Comunismo" y "americanismo" .....	133
5. "Alienación" y "concepción marxista de la historia" .....	136

6. "Frenesí desconsolador": "U.R.S.S. y U.S.A."	139
CAPÍTULO VII: <i>Una escatología teológica de la historia: Toynbee</i> .....	
1. Civilización y cultura .....	146
2. Factores desintegrantes de las civilizaciones	149
3. Cisma en el alma y cisma en el cuerpo social	152
4. El "padre nuestro" .....	155
5. Transfiguración y estilos de vida .....	159
6. Toynbee y el <i>Salvation Army</i> .....	162
7. Unidad y evolución dialéctica de las culturas	166
CAPÍTULO VIII: <i>El materialismo histórico</i> .....	
1. Supuestos metodológicos. El materialismo dialéctico .....	171
2. Las premisas doctrinarias .....	183
3. Base económica y superestructura ideológica	191
4. Las ideas dominantes .....	197
5. Fundamentación de la práctica como teoría revolucionaria .....	203
6. Críticas y "refutaciones" del materialismo histórico .....	210
7. El materialismo histórico no es una escatología .....	228