

MARX Y EL MUNDO OCCIDENTAL

Evald Iliénkov

1. Para un planteamiento del problema

Pienso que los organizadores del simposio actuaron de una manera absolutamente correcta cuando propusieron analizar las ideas de Marx como tales, en su forma prístina original, abstrayéndose estrictamente con esto de todas las interpretaciones y aplicaciones político-prácticas más tardías de estas ideas.

Esto es algo muy difícil, si tomamos en consideración el enorme papel que desempeñan estas ideas en la tensa situación espiritual de nuestros días. Sin embargo, como un primer paso en el diálogo entre marxistas y no marxistas es necesario efectuar esta abstracción, pues en caso contrario el simposio se convertiría de inmediato en una caldeada polémica en torno a problemas de actualidad, se convertiría en algo así como una especie de filial de uno de los comités o subcomités de la Asamblea General y no cumpliría con su tarea específica.

Pero en tal caso mi propia ponencia, que fue planeada originalmente como una antítesis francamente polémica de las actuales interpretaciones europeo-occidentales y norteamericanas de las ideas de Marx, entraría en contradicción con la intención fundamental de la discusión. Por eso me veo obligado —si bien no por la esencia, al menos por la forma de la exposición — a apartarme un poco del tema que se me había propuesto directamente, tal y como se expresa en el título de la ponencia.

No deseo construir el texto de mi ponencia como una franca polémica con unas u otras objeciones que existen en contra de las ideas de Marx, con unos u otros contraargumentos concretos. Considero que el mejor modo de refutación polémica consiste en exponer positivamente la posición que se pone en duda.

A esto me inclina también otra razón: el hecho de que yo personalmente no conozco, ni con mucho, todos los contraargumentos actuales que han sido desarrollados en la bibliografía existente en Europa Occidental y en Norteamérica, y mucho menos los que se desarrollan en las ponencias presentadas aen este simposio. Ahora bien, la forma de exposición positiva brinda la posibilidad de tomarlos en consideración implícitamente, aunque de la manera más general. Pues si es cierto que toda negación es una afirmación, cierto es también el planteamiento inverso: afirmar una idea significa rechazar su antítesis.

2. Marx y la “cultura occidental”

Estoy plenamente de acuerdo con la afirmación de la que han partido los autores del prospecto del simposio que nos ocupa, a saber, que Marx es tan “hijo de Occidente” como Platón y Aristóteles, como Descartes y Spinoza, como Rousseau o Hegel, como Goethe o Beethoven. En otras palabras, el sistema de ideas que se denomina “marxismo” es, naturalmente, el resultado maduro del desarrollo de las tradiciones de la “cultura occidental”, o para ser del todo exactos, de la civilización europeo-occidental. De esa misma civilización que, en virtud de diferentes causas y circunstancias, ha sido a lo largo de las últimas centurias (aproximadamente desde los siglos XV-XVI) la avanzada indiscutible de toda la civilización terrestre, de la totalidad de la cultura técnico-material y teórico-espiritual del globo terráqueo.

Por consiguiente, la renuncia a Marx por parte de la “cultura occidental”, es su renuncia a las conocidas —y según nuestro punto de vista, a las mejores — tradiciones de avanzada de su propio pasado.

3. Los conceptos de “mundo occidental” y “cultura occidental”

Estos son los conceptos que hace falta precisar ante todo. Claro está que no se trata en lo absoluto de conceptos geográficos. Es verdad que Cuba se encuentra hacia el oriente de los EUA, pero la URSS está ubicada “más al occidente” que Japón, en tanto que, por su parte, Corea del Norte no está ni un milímetro más cerca del “Oriente” que Corea del Sur.

El mundo se divide hoy en “occidental” y “oriental” de acuerdo con otro criterio: este criterio es *la forma de propiedad*.

Comprendidos de esta manera, los términos “Occidente” y “Oriente”, pese a toda su desconcertante imprecisión, pueden ser empleados. Sobreentendemos por “mundo occidental” aquella parte del mundo actual cuya vida toda está organizada sobre la base de la propiedad privada, y por “mundo oriental”, aquella mitad del mismo que ha tomado la vía de la socialización de la propiedad, es decir, la vía del socialismo y del comunismo.

La alternativa de la que realmente se trata no es la alternativa entre el mundo “occidental” y el “oriental” con sus respectivas tradiciones. El ser o el no-ser de la propiedad privada: he aquí el problema. Tal es el severo dilema, la inexorable alternativa ante la que se encuentra al fin y al cabo en nuestros días cualquier país, cualquier nación y, en resumidas cuentas, hasta cualquier individuo. Y resulta indiferente donde sea: en el Occidente o en el Oriente.

De manera que la frontera entre el “Occidente” y el “Oriente” no pasa en lo absoluto por el Elba ni por el “muro” de Berlín. Dicha frontera se encuentra

en un nivel mucho más profundo: la grieta atraviesa el corazón mismo de toda la cultura actual y no coincide en lo absoluto con los límites geográficos y las fronteras; pasa no sólo entre los partidos que existen dentro de un mismo país, sino que frecuentemente atraviesa incluso la mente y el corazón de una misma persona.

Ante esta alternativa nos encontramos también nosotros, los teóricos. Y nuestro deber es comprenderla en su esencia, en términos puramente teóricos que sirvan o puedan servir de base a la elección de una de las dos posiciones.

De manera que la alternativa de la que verdaderamente se trata no es la alternativa entre el mundo “occidental” y el “oriental” y sus culturas. Es la divergencia orgánica interna que existe dentro del propio “mundo occidental”, es decir, para hablar con mayor rigor, dentro de aquella parte del mundo que a lo largo de los últimos quinientos años ha desarrollado su cultura sobre el cimiento (la “base”) de la propiedad privada; o, empleando una terminología que resulta más halagüeña para este mundo, aunque es mucho menos rigurosa, sobre la base de la “libertad de empresa”.

Fue precisamente sobre la base de este mundo y dentro de él que surgió el marxismo, como uno de los modos de solucionar los propios problemas de este mundo, como la salida teóricamente hallada de sus contradicciones.

Rusia, donde en virtud del modo como se conformaron las circunstancias, el marxismo se consolidó por primera vez como ideología oficialmente legitimada, era parte integral del “mundo occidental”, y la revolución de 1917 se vio obligada a resolver un problema típicamente “occidental”. Precisamente por eso fue Lenin que era tan “hijo de Occidente” como el propio Marx, quien se convirtió en su teórico y su líder.

No era en lo absoluto casual el hecho de que los opositores políticos de Lenin lo acusaran precisamente de profesar un franco “occidentalismo”, de alimentar el anhelo antinatural de plantar en terreno ruso ideas “alemanas” que le eran supuestamente ajenas. Los más vulgares y rabiosos de ellos lo calificaban sin más rodeos de “saboteador alemán” y de “agente de Wilhelm”. A ellos Marx o Wilhelm les daba lo mismo: ambos eran igualmente “alemanes”.

De manera que tratar de explicar el triunfo de las ideas de Marx en la Rusia del año 1917 por las particularidades específicas de la “psique oriental”, significa simple y llanamente querer hacer pasar lo negro por blanco.

Quienes se aferraban a estas “particularidades específicas” y a las llamadas “tradiciones” del espíritu ruso eran justamente los opositores del marxismo,

y el “atraso” del desarrollo económico y cultural no sólo no contribuyó a la consolidación de las ideas del marxismo en terreno ruso, sino fue precisamente, por el contrario, la fuerza más retrógrada que se opuso a esto por todos los medios posibles. Con el “atraso” no estuvo vinculada la “facilidad” sino, al revés, la dificultad que tuvo que enfrentar la realización de estas ideas tanto en la conciencia, como en la economía.

La victoria de las ideas de Marx en Rusia fue la consecuencia directa del hecho de que Rusia —pese a todo su atraso— había sido arrastrada hacia la órbita de las más agudas contradicciones del mundo de la propiedad privada. Fue precisamente el mundo de la propiedad privada el que convirtió por entonces a Rusia, que se encontraba en la “periferia” geográfica del mundo occidental, en el centro y el punto de convergencia de todas las antinomias immanentes de este mundo. Y fueron justamente dichas antinomias las que provocaron el estallido revolucionario.

Por supuesto, el hecho de que el marxismo, en tanto extracto ideológico-teórico de la “cultura occidental”, haya tenido que ser llevado a la realidad por vez primera en la “periferia del mundo occidental”, es decir, en los países que estaban menos preparados para ello tanto en lo que se refiere a su desarrollo técnico-material, como a su desarrollo cultural, le impuso ciertos matices al proceso de realización práctica de las ideas del comunismo científico.

Y esos fenómenos negativos que hasta ahora sigue hiperbolizando con todo empeño la propaganda anticomunista en Occidente, no dimanaron precisamente de las ideas del marxismo. Justamente sucedió al revés: ellos fueron consecuencia de la retrógrada resistencia ejercida por el material que hubo que transformar para llevar a la realidad estas ideas. Dichos fenómenos se explican enteramente como el resultado de la “refracción” que sufrieron estas ideas a través del prisma de la “especificidad” y de las tradiciones heredadas de la Rusia prerrevolucionaria: a través del prisma de los “vestigios del pasado”, como nosotros los llamamos.

(Entre paréntesis debemos señalar que estos “vestigios” no son del capitalismo, sino más bien de las formas preburguesas, precapitalistas de reglamentación de la vida que tenían en la Rusia prerrevolucionaria una fuerza especialmente estable de tradición. Si se quiere, es justamente a ellos a los que se les podría denominar esa herencia “específicamente oriental” que no ha tenido ni tiene ninguna relación con la esencia del socialismo y del comunismo. Esta herencia con sus tradiciones fue precisamente la que obstaculizó aquí la consolidación de las verdaderas ideas de Marx y de Lenin, fue precisamente ella la que condujo en una serie de conocidos casos a la “tergiversación” de esas ideas).

Pero nosotros convinimos al inicio en no hablar de las vicisitudes históricas ulteriores y las “interpretaciones históricas más tardías” de las ideas de Marx. Volvamos pues al tema: a la cuestión de la relación que guardan las “ideas originales” de Marx con aquella cultura sobre cuya base, tanto desde el punto de vista histórico, como desde el punto de vista de la esencia, nacieron, es decir, con la llamada “cultura occidental”.

4. La “cultura occidental” y la propiedad privada

El que toda la “cultura occidental” se desarrolló y floreció sobre la base de la “propiedad privada” es un hecho históricamente fidedigno. La “Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano del año 1789” y la “Declaración de independencia” de Jefferson que fijaron jurídicamente esta forma de propiedad como principio fundamental de toda la legislación, fueron documentos de enorme importancia revolucionaria. Ellos liberaban de las cadenas de la reglamentación burocrático-estamental los colosales recursos de las capacidades humanas y creaban marcos más amplios para la iniciativa personal. En este sentido, toda la cultura técnico-material y científico-técnica de Europa y de Norteamérica le debe su existencia a la propiedad privada como su condición *sine qua non*. Esto no lo ha negado ni lo niega ningún marxista en su sano juicio. Por el contrario, la teoría marxista siempre ha valorado con justicia el papel progresista que desempeñó en la historia la propiedad privada y, al hacerlo, ha subrayado las ventajas que tiene en comparación con las formas preburguesas, feudales-estamentales, de organización de la actividad vital-humana.

Tanto Marx como Engels dieron inicio a su trayectoria vital su biografía justamente como los teóricos más radicales de la democracia burguesa, como los más decididos defensores del principio de la “propiedad privada” que se fundía por entonces, a sus ojos, con el principio de la libertad plena e incondicional de la iniciativa personal.

Como líder de la democracia revolucionaria, Marx, naturalmente, se pronunciaba en contra de la idea de “socializar la propiedad”. “La *Reinische Zeitung*, que no le reconoce ni siquiera una *realidad teórica* a las ideas comunistas en la forma que tienen actualmente y que, por consiguiente, aún menos puede desear su *realización práctica* o aunque sea considerarla posible; la *Reinische Zeitung* someterá estas ideas a una crítica bien fundamentada”.¹

Aquí —era el año de 1842— el joven Marx interviene aún como un representante típico del principio de la “propiedad privada”, que a sus ojos se funde con el principio de la “libertad de iniciativa personal” plena e incondicional en cualquier esfera de la vida, trátase de la producción

material o de la producción espiritual. Es precisamente por eso que rechaza el comunismo como una doctrina teórica que le parece un intento reaccionario de galvanizar el “principio corporativo”, el ideal de Platón.

Sin embargo, el hecho de la difusión de las ideas comunistas Marx lo aprecia como un síntoma, como una forma teóricamente ingenua de expresión de la colisión completamente real que madura dentro del organismo social de los países avanzados de Europa: es justamente en este sentido que él valora al comunismo como “una cuestión actual, sería en grado sumo para Francia e Inglaterra”.²

El que esta colisión existe lo demuestra sin lugar a dudas el hecho de que el *Periódico de Ausburgo* utiliza la palabra “comunismo” como un término ofensivo, como un espantajo. La posición del periódico es caracterizada por Marx de la siguiente forma: “Emprende la huída ante la faz de los embrollados acontecimientos actuales y piensa que el polvo que levanta al hacerlo, al igual que las ofensivas palabras que por miedo musita entre dientes en su huída, ciegan y desorientan al incompaciente fenómeno actual de la misma manera que al complaciente lector”.³

Para la posición de Marx resulta aquí extraordinariamente característica la siguiente confesión: “Nosotros estamos firmemente convencidos de que lo verdaderamente *peligroso* no son los *ensayos prácticos*, sino la *fundamentación teórica* de las ideas comunistas; pues a los ensayos prácticos, si es que se hacen *masivos*, se les puede responder *con cañones* tan pronto como se vuelven peligrosos; pero *las ideas* que se apoderan de nuestro pensamiento, que someten nuestras convicciones y a las que la razón encadena nuestra conciencia, son, en cambio, lazos de los que no podemos desembarazarnos sin destrozar nuestro propio corazón, son demonios que el hombre sólo puede vencer sometiéndosele...”.⁴

A las ideas, en general, no se las puede reprimir ni con cañones, ni con palabras ofensivas. Por otra parte, los ensayos prácticos desafortunados de realización de las ideas no constituyen aún, en lo absoluto, argumentos en contra de estas mismas ideas. Y si a ustedes no les gustan determinadas ideas, lo que deben hacer es analizar el fundamento real sobre el que estas ideas surgen y se difunden, es decir, encontrar la solución teórica de esa colisión real, de ese conflicto real dentro del que ellas aparecen. Muestran de qué manera se puede solucionar la tensa necesidad social que se expresa en la forma de estas ideas. Sólo entonces —y no antes— desaparecerán también las ideas que a ustedes les resultan antipáticas...

² *Ibidem*, p. 115.

³ *Ibidem*, p. 116.

⁴ *Ibidem*, p.118.

¹ Carlos Marx y Federico Engels: *Obras completas*, t. 2, p. 117 (en ruso).

En esto radica la esencia de la posición del joven Marx. Esta no es la posición de un comunista, ni la de un marxista desde el punto de vista de la manera como se comprenderá más tarde esta palabra. Esta es simplemente la posición de un teórico sensato y honesto.

Es por eso precisamente que en el año de 1842 Marx no recurre al análisis formal de las ideas comunistas de su tiempo (ellas eran de hecho bastante ingenuas), ni tampoco a la crítica de los ensayos prácticos de realización de las mismas (estos ensayos eran de hecho bastante débiles), sino al análisis teórico de esa colisión real que existía dentro del organismo social y que engendraba estas ideas, al esclarecimiento de aquella necesidad real que se expresaba en la forma de las ideas del socialismo utópico y del comunismo.

La cuestión se planteaba ante Marx de la siguiente forma: ¿es acaso posible —y si lo es ¿de qué manera?— resolver las colisiones del desarrollo de la propiedad privada sobre la base de la propia propiedad privada? “Por vía pacífica”. Esta, una vez más, no era aún la posición de un comunista. Pero esta era una posición teórica que ya contenía en sí la posibilidad de pasar a las posiciones del comunismo.

Esta posición presuponia un análisis crítico absolutamente objetivo y audaz, que no se detuviera ante nada, de la situación social que se conformaba en el mundo de la propiedad privada y, justamente, en aquellos países en los que la iniciativa particular había sido liberada ya al máximo de toda reglamentación externa —jurídica—, a saber: en Inglaterra y en Francia.

De manera que la crítica de las ideas comunistas, por cuanto era concebida por Marx como una crítica teórica seria y no como una crítica ideológico-demagógica, se convirtió en la crítica de las condiciones reales de vida dentro de las que surgen y se difunden estas ideas.

A Marx desde el propio inicio —incluso cuando estas ideas le resultaban antipáticas— le fue ajeno el punto de vista de acuerdo con el cual la amplia difusión de unas u otras ideas podía ser explicada por la actividad de agitadores mal intencionados. Marx consideraba —y yo pienso que esto sigue siendo justo hasta el día de hoy— que solo obtienen simpatía y difusión aquellas ideas que concuerdan con las necesidades sociales reales que han madurado independientemente de estas ideas, en categorías más o menos amplias de la población. En caso contrario, incluso la idea más hermosa y seductora no encontrará acceso a la conciencia de las masas y éstas se mantendrán sordas con respecto a ella.

Precisamente por esto, Marx valoraba el hecho de la difusión de las ideas comunistas en Francia y en Inglaterra como un síntoma de la colisión real

que maduraba en las entrañas del organismo social de estos países, en los que la propiedad privada había logrado la máxima libertad de desarrollo de todas sus posibilidades, allí donde a la propiedad privada la habían librado de todos los obstáculos. Precisamente por eso, el “comunismo” era concebido por el joven Marx como una corriente de ideas generada por el movimiento de la “propiedad privada”. Es por ello que la crítica consecuente del comunismo se convierte en una crítica de la propiedad privada como la “base terrenal” de las ideas comunistas.

Justamente este plan de análisis crítico se convierte en central para Marx y se hace el tema fundamental de sus *Manuscritos económico-filosóficos*. Y precisamente este trabajo lo lleva a la conclusión de que esas colisiones empírico-reales sobre cuya base surge la simpatía por las ideas del comunismo no representan un fenómeno casual, característico únicamente de la Inglaterra y la Francia de aquellos días, sino el resultado necesario del movimiento de la propiedad privada como principio internacional y universal de organización de toda la vida social. En el curso de este análisis, Marx se convence de que las colisiones que se observan en Francia y en Inglaterra son las consecuencias necesarias que dimanar de la propia “esencia de la propiedad privada”, se convence de que estas se encuentran contenidas implícitamente en el propio principio de la propiedad privada.

Pero si esto es así, entonces el desarrollo ulterior de este principio, su difusión a nuevas esferas de actividad y a nuevos países conducirá, de manera ya inevitable, al aumento de las proporciones y de la agudeza de las colisiones indicadas y, así mismo, a la ampliación de la “base empírica del comunismo”, al incremento de la masa de personas que son capaces de entusiasmarse con las ideas del comunismo y que ven en ellas la única salida posible de las oscuras antinomias de la propiedad privada.

Es por eso precisamente que Marx acepta las ideas comunistas como un fenómeno necesario del movimiento de la propia propiedad privada, a pesar de que estas ideas siguen siendo para él, como antes, inaceptables desde el punto de vista del “programa positivo” que en ellas se expresa.

Ese comunismo real —“burdo”, como él lo denomina— que se presenta como el producto directo del movimiento de la “propiedad privada”, es analizado aquí por Marx como un movimiento que entiende mal sus propios objetivos y tareas, como un movimiento que se encuentra privado aún de una verdadera autoconciencia teórica. Por haber nacido del movimiento de la propiedad privada como su antítesis directa, este comunismo espontáneo de masas, no puede ser otra cosa que esa misma propiedad privada, sólo que de signo contrario, antecedida por un signo de negación. Este comunismo simplemente lleva hasta el fin, hasta su más consecuente expresión, todas las tendencias inmanentes del desarrollo de la propiedad

privada. Por eso es precisamente en el “comunismo burdo”, es decir, en la orientación espontánea de las ideas que es provocada por la presión de las antinomias de la propiedad privada, que el Marx de los años 1843-1844 ve ante todo una especie de espejo de aumento que le refleja al mundo de la propiedad privada sus propias tendencias llevadas hasta el fin, hasta su expresión más pura. (El comunismo “en su primera fase es sólo la *generalización* y la *culminación* de la relación de propiedad privada”, “en los primeros tiempos se presenta como una propiedad privada universal...”⁵

Sin embargo, aunque toma en consideración todo “lo vulgar y lo irreflexivo” de esta forma primitiva de comunismo, el carácter en extremo abstracto de su programa positivo, Marx la valora como *el único primer caso posible* que se puede dar por la vía de la liquidación de la “enajenación” creada por el movimiento de la propiedad privada, como la única salida de la situación impuesta por este movimiento.

La conclusión de Marx es la siguiente: aunque “el comunismo como tal no es el objetivo del desarrollo humano, no es una forma de sociedad humana”, sin embargo, justamente el comunismo “constituye... para la etapa más próxima del desarrollo histórico un momento necesario de la emancipación humana y de la reconquista del hombre. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio enérgico⁶ del futuro más próximo”.⁷

Marx —el teórico— se vio obligado a llegar a esta conclusión a pesar de todas las antipatías que sentía por el “programa positivo”, por los ideales “del comunismo burdo e irreflexivo”. Es precisamente por eso que en 1844 adopta abiertamente las posiciones del comunismo, las posiciones de la “negación de la propiedad privada” y que comienza a ver su tarea especial como teórico en apertrechar al movimiento comunista real con una autoconciencia verdaderamente teórica, es decir, con una autoconciencia que permitiera a este movimiento no sólo reconocer los objetivos y las tareas más cercanos que le son dictados por la situación en que se encuentra directamente, sino también tener clara conciencia de cuáles son sus objetivos finales y de cuáles son los deberes que ha contraído ante toda la civilización humana.

⁵ Carlos Marx y Federico Engels: *De las obras tempranas*, Moscú, 1956, p. 586 (en ruso).

⁶ “Der Kommunismus ist dien otwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft...” Parece que Marx, quien era un excelente conocedor y admirador del pensamiento de Aristóteles, utiliza aquí el adjetivo “enérgico” en el sentido que el mismo tiene en la obra de este filósofo, a quien él denominara el “Alejandro de Macedonia de la filosofía griega”, es decir, parece utilizarlo en el sentido de lo “enérgico” como lo “actual”, en contraposición a lo “dinámico” como lo “potencial”.

⁷ Carlos Marx y Federico Engels: *De las obras tempranas*, ed., cit., p. 598 (en ruso).

La tesis fundamental que se perfila claramente aquí a través de una fraseología filosófica abstracta (que se remonta a Hegel y a Feuerbach) consiste, según me parece, en lo siguiente: la simple “negación de la propiedad privada”, su negación *jurídica formal* y la institución de la propiedad social sobre la riqueza creada por la sociedad, es realmente el primer paso necesario, la primera etapa del camino del progreso social. Y son las colisiones del mundo de la propiedad privada las que empujan y obligan inexorablemente a las personas a dar este paso y a consumir esta acción político-jurídica.

El comunismo “burdo e irreflexivo”, es decir, ese movimiento que surge de una manera absolutamente espontánea e independiente de toda teoría, cualquiera que ella sea, y que no ha sido iluminado por la luz de la reflexión teórica, es precisamente esa orientación de ideas que está dirigida en forma pragmática a la resolución de la tarea más próxima que le dicta la situación en que se encuentra directamente. El surgimiento de esta orientación de ideas ha sido provocado por la presión absolutamente espontánea que ejerce la enajenación impuesta por el movimiento de la propiedad privada.

Por este “comunismo burdo” que reconoce de manera correcta su objetivo más próximo, a saber, la negación de la propiedad privada, se combina con la ilusión de que, supuestamente, esta acción puramente negativa constituye la “resolución positiva” de todos los problemas de la civilización actual.

Dicho de manera más simple, esta ilusión consiste en asumir la idea de que, supuestamente, la transformación puramente formal de la riqueza material y espiritual que figura como propiedad de personas particulares (de “propietarios”) en “propiedad social”, en propiedad de toda la sociedad, elimina ya también, de manera automática, la enajenación y de que en esto es que estriba la “esencia del comunismo”.

(Esta ilusión, como es natural, puede reproducirse también en la actualidad, en las cabezas de los participantes directos de las revoluciones socialistas).

Ahora bien, según Marx, “la socialización jurídico-formal de la propiedad” que es instituida por la revolución política, no es nada más que el primer paso (aunque tenga que ser por necesidad el primero), es sólo la primera etapa de la real “socialización”. Este paso crea únicamente las condiciones formales —jurídicas y políticas— *sine qua non* de la real “asimilación por el hombre de la riqueza que le ha sido enajenada”.

Pero la verdadera tarea que constituye la “esencia del marxismo” sólo aquí se plantea ante él en toda su magnitud, aunque en la primera etapa, de esta tarea puede no tenerse, en general, clara conciencia. Esta tarea consisten

en que *cada individuo* asimile realmente toda la riqueza que ha sido acumulada dentro de los marcos de la “propiedad privada” (es decir, que ha sido “enajenada de él”).

Al propio tiempo, la “riqueza” que aquí se tiene en cuenta no es el conjunto de “cosas” (de valores materiales) que se poseen formalmente, sino la riqueza de aquellas capacidades activas que se hallan “cosificadas”, “objetivadas” —y en las condiciones de la propiedad privada, “enajenadas”— en estas cosas.

Convertir la “propiedad privada” en propiedad “de toda la sociedad”, significa convertirla en una propiedad real *de cada individuo, de cada miembro* de esta sociedad, pues en el caso contrario “la sociedad” se concibe aún como algo abstracto, como algo distinto del conjunto real de todos los individuos que la componen.

En esto consiste precisamente la verdadera diferencia que distingue al comunismo teórico de Marx (que no es en lo absoluto sólo del “joven” Marx, sino también del Marx “viejo”) de ese comunismo “burdo e irreflexivo” que supone que el comunismo se reduce a la conversión de la propiedad privada en propiedad “de la sociedad como tal”, es decir, de un organismo impersonal que se le opone a cada uno de los individuos que lo constituyen y que tiene su personificación en el “Estado”.

En relación con esto, quisiera tocar un importante fenómeno sobre el que en los últimos años se discute tanto en la literatura marxista como en la no marxista. Me refiero a ese fenómeno que en la literatura occidental es valorado como el “retorno” efectuado por una serie de marxistas, de las ideas del “Marx viejo” a las ideas del “Marx temprano”, como un original “renacimiento” de las tendencias humanistas que, supuestamente, fueron olvidadas por el propio “Marx viejo”. En este fenómeno ven a veces (y así lo aprecian incluso algunos marxistas) una tendencia a “complementar”, a “completar” las ideas del Marx maduro con las ideas del Marx “temprano”, de Marx como autor de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, interpretados a la manera existencialista.

Con esta interpretación me permitiré no estar de acuerdo, aunque el propio fenómeno que le ha servido de base a esta interpretación indiscutiblemente tiene lugar. Resulta indudable que en la literatura marxista de los últimos diez a quince años se observa un redoblamiento del interés por el problema de la personalidad, de la individualidad, por el problema del ser humano como sujeto del proceso histórico, y también, en relación con esto, por el problema de la “enajenación” o, más exactamente, por el problema de “la reapropiación de la riqueza enajenada”, etc.

Desde el punto de vista formal, esto se expresa en particular en el hecho de que en la literatura marxista desempeñan un papel mayor que antes tanto la temática como la fraseología de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, de los “Resúmenes de las obras de los economistas” y de los demás “trabajo tempranos”. Esto es un hecho. Un hecho con el que yo también tengo que ver personalmente, pues veo en él una tendencia sana y fructífera dentro del pensamiento teórico marxista, que va de las ideas del “marxismo maduro” a las ideas del marxismo “inmaduro”. Yo veo en este hecho ante todo y exclusivamente la tendencia a alcanzar una comprensión más profunda y más exacta *precisamente del Marx maduro* como autor de *El capital* y de las demás obras relacionadas directamente con esta última.

Me permitiré afirmar que la interpretación del desarrollo recorrido por los puntos de vista de Marx, de los *Manuscritos económico-filosóficos* hasta *El capital*, que se encuentra sumamente difundida en Occidente y de acuerdo con la cual este desarrollo estuvo vinculado con una pérdida de interés por la problemática del humanismo, no es otra cosa que la más pura equivocación.

Si algo hay en este proceso que se pierde es únicamente cierta parte de la fraseología específicamente filosófica que se emplea en los *Manuscritos económico-filosóficos*, y se pierde esta precisamente en beneficio de una fraseología más concreta y, en este sentido, más exacta y rigurosa. Lo que tiene lugar no es una pérdida de conceptos, sino únicamente la pérdida de algunos términos que estaban vinculados con estos conceptos.

Demostrar este hecho no costaría ningún trabajo, se trataría de un procedimiento puramente formal, el procedimiento de citar prolijamente, con el que no quisiera agotar a las personas aquí presentes.

Claro que el Marx maduro ya no utiliza términos tales como “fuerzas esenciales del hombre” y prefiere usar en su lugar una expresión más exacta concerniente a las “capacidades del hombre para la actividad”; en lugar de *Entäusserung* prefiere usar *Vergegenständlichung* o sencillamente “la extinción de la actividad en el producto de la actividad”, etc. Es indudable que el Marx maduro utiliza el término de “enajenación” (*Entfremdung*) de una manera más económica (y más rigurosa), diferenciando con el mayor rigor este concepto del concepto de “cosificación”, de “objetivación” y de otros semejantes.

Pero para mí resulta tan indiscutible como esto el hecho de que toda la problemática real de las obras tempranas se reproduce aquí íntegramente y, además, en una forma terminológica más acabada.

Resulta del todo evidente que el proceso de “enajenación del hombre” en las condiciones del libre desarrollo de la “propiedad privada” (en el curso de la transformación de esta en propiedad privada capitalista), es analizado aquí de una manera mucho más detallada y concreta. De una manera mucho más concreta también es presentado aquí el problema de “la superación de la enajenación” y de la “reapropiación” por el ser humano de la riqueza que ha sido “enajenada de él” (por el movimiento de la propiedad privada). Es fácil demostrar que el Marx maduro conserva y concretiza su actitud crítica con respecto a ese “comunismo burdo e irreflexivo” que conserva aún los bien marcados “lunares” que delatan su procedencia del movimiento de la propiedad privada y que por eso sigue contaminado en muchos aspectos tanto por prejuicios morales, como por prejuicios teóricos (véanse, por ejemplo, los documentos que caracterizan la lucha que sostuvo Marx contra el “proudhonismo, contra el “comunismo cuartelero” de Bakunin y Niechaiev, etc., etc.). Tan evidente como esto es que ni Marx, ni después Lenin, concibieron nunca, en ninguna de las fases de sus biografías como teóricos, el acto de transformación de la propiedad privada capitalista en propiedad “estatal”, como el objetivo superior y último del movimiento comunista, sino que lo concibieron únicamente como el primer paso (aunque fuera necesariamente el primero) que había que adelantar en el camino hacia la creación de una sociedad sin Estado, sin dinero, sin formas jurídicas forzosas de reglamentación de la actividad vital humana, como el primer paso en el camino hacia la total liquidación de las formas “enajenadas” de trabajo cooperativo. Esas mismas formas que se conservan a lo largo de toda la primera fase (socialista) de su maduración, como síntomas e indicadores de su *inmadurez* histórica.

(Con esto, por cierto, hemos dado ya respuesta a la cuarta pregunta del “Prospecto del simposio”: la crítica “occidental” del comunismo actual, por cuanto en ella se contiene un meollo racional, resulta “implícitamente”, de principio a fin, una *autocrítica*. Ella es justa por cuanto su objeto son aquellas tendencias y fenómenos que no han sido superados aún por la sociedad comunista y que fueron heredados por esta sociedad del mundo de la “propiedad privada”.

Sin embargo, todo el asunto está en que estas tendencias son superadas por la evolución de la sociedad socialista, se encuentran allí en la línea de su extinción, en tanto que el elemento de la propiedad mercantil-capitalista y especialmente de la monopolista, las acentúa inevitablemente.

Por eso, por ejemplo, lo que dibujaban de hecho las pesadillas de Aldous Huxley y de George Orwel —independientemente de las ilusiones que hayan podido tener los propios autores de estas antiutopías— no es en lo absoluto la perspectiva de evolución de la sociedad socialista, sino justamente la amenazadora perspectiva de desarrollo que promete la forma

capitalista privada de propiedad. Cuando estos autores dibujan —*por los indicios y síntomas externos*— el “comunismo actual”, lo que de hecho hacen es esbozar *en esencia* la una línea de deriva o desvío del régimen mercantil-capitalista de vida. Es por eso precisamente que si estas pesadillas asustan a alguien es justamente al intelectual-humanista del “mundo occidental”. A nosotros no nos asustan. Nosotros comprendemos estas tendencias como nuestro ayer, aunque no hayamos podido sobrevivirlo aún definitivamente.

Después de todo lo dicho, me permitiré afirmar que para la teoría del comunismo científico nunca ha surgido el problema de “redactar la obra de Marx maduro” en el espíritu del Marx “no maduro”. Si de algo se ha tratado y se trata es precisa y únicamente de convertir las ideas del “Marx maduro” en patrimonio personal, en “propiedad” personal de cada uno de los participantes del movimiento comunista real —y, por lo tanto, *de todo* el movimiento comunista— brindándoles el contenido filosófico-lógico y humanista-moral que realmente tienen estas ideas; y no sólo las conclusiones político-prácticas inmediatas y las consignas de lucha asimiladas con facilidad y rapidez por el movimiento espontáneo que surge en las entrañas del mundo de la propiedad privada, y que, en todo caso, pueden ser comprendidas con mayor facilidad que la fundamentación y el contenido filosófico-teórico que las sostienen.

Por cuanto de lo que se trata es precisamente de que cada uno de los participantes del movimiento comunista se “apropie” de estas ideas, de que estas se conviertan en la “autoconciencia” realmente teórica de todo el movimiento, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* pueden y deben desempeñar en esto un importante papel. Pues estos manuscritos fueron la primera aproximación de un pensamiento teórico educado sobre la base de la cultura clásica de la Europa occidental, a la comprensión del verdadero sentido y de las verdaderas perspectivas del movimiento comunista, fueron una etapa “natural” de tránsito de las posiciones aún indefinidas del “humanismo” y la “democracia” a ideas que implicaban una comprensión práctico-actuante y concreta de los destinos que habrían de correr el humanismo y la democracia en el mundo de la “propiedad privada”.

De los *Manuscritos económico-filosóficos*, de su aceptación, se puede marchar hacia adelante, hacia la comprensión real de *El capital* sin que se pierda nada del contenido de ellos, exceptuando la fraseología filosófico-abstracta. Pero, realmente, estos manuscritos pueden ayudar a distinguir en el propio texto de *El capital* aquellos momentos que en caso contrario también pueden perderse. Y si se pierden, entonces *El capital* parecerá de hecho sólo una “obra económica” en el sentido estrecho de esta palabra: un seco esquema económico-objetivo, purificado de toda huella de

“humanismo”... Pero este no será ya *El capital*, sino sólo su interpretación burda y superficial.

Lo cierto es que la orientación esencialmente humanista, se halla contenida ya en el propio método de pensamiento teórico del Marx maduro, en su interpretación de la dialéctica como un método de análisis crítico de las condiciones en que se desenvuelve la actividad vital del ser humano y no simplemente como la “objetividad” ajena a este.

Este momento del método de Marx, que lo diferencia radicalmente de la versión declaradamente “cientificista” de la dialéctica que ofrecía Hegel, se puede analizar con la mayor facilidad a través de los *Manuscritos económico-filosóficos*, pues es en ellos precisamente donde tiene lugar también el proceso de la interpretación humanista y humana de la Lógica hegeliana —como la “imagen enajenada del pensamiento enajenado (del hombre)—, el proceso de la “reapropiación” de la Lógica, enajenada del ser humano y de su actividad en la forma de un esquema: la estructura del “Espíritu” Absoluto, Suprapersonal e Impersonal.

V. I. Lenin tenía total razón al señalar que es imposible comprender plenamente *El capital* y especialmente su primer capítulo, sin haber estudiado a fondo y sin haber asimilado toda la Lógica de Hegel. Sin esta condición, la comprensión de *El capital* no pasa de ser una comprensión formal, es decir, dogmática por su tendencia.

Ahora bien, los *Manuscritos económico-filosóficos* son importantes precisamente para la asimilación crítica del contenido real de la *Ciencia de la Lógica* hegeliana, es decir, para quitarle su “forma enajenada”. Y es por eso que estos manuscritos son analizados de manera tan meticulosa en la literatura marxista de los últimos años.

Pero la animación del interés por la problemática de los *Manuscritos económico-filosóficos* tiene otro aspecto importante. Esta animación no se verificó en lo absoluto a partir del deseo que tenían personas aisladas de “humanizar el marxismo”, como suponen los autores existencialistas. Los deseos de personas aisladas pueden tener importancia a escala del proceso histórico, sólo en el caso de que concuerden con una necesidad que haya madurado en el movimiento amplio, objetivo, de las masas. Si esto no ocurre, nadie prestará atención a estos deseos.

La problemática relacionada con la “reapropiación”, con la tarea de “eliminar la enajenación” y con otras categorías semejantes, se ha planteado en toda su magnitud en el transcurso de los últimos años ante el propio movimiento comunista mundial.

El problema consiste, desde mi punto de vista, en que después de que el movimiento comunista realiza su primera acción —convierte por vía revolucionaria la “propiedad privada” en propiedad *de toda la sociedad*, es decir, en propiedad de todo el Estado y de todo el pueblo—, es que se plantea precisamente ante esta sociedad la segunda mitad de la tarea, a saber: la tarea de convertir la propiedad social ya instituida, en una propiedad real del “hombre”, es decir, expresándolo ya no con el lenguaje del Marx “temprano”, sino del Marx “maduro”, en propiedad personal de *cada individuo*. Pues es únicamente por esta vía que la transformación *formal* de la propiedad privada en propiedad social (de todo el pueblo) puede y debe convertirse en propiedad real “de toda la sociedad”, es decir, *de cada uno de los individuos* que constituyen la sociedad dada.

La resolución de esta tarea coincide justamente con la construcción del comunismo en la acepción plena y exacta de este concepto teórico, es decir, con la construcción de una sociedad sin dinero y sin Estado, sin esas imágenes “enajenadas” de la universalidad, de la verdadera “socialidad” de las relaciones del hombre con el hombre; presupone la eliminación de tales “cosas” mediadoras en las relaciones entre los hombres como el “dinero” o como los mecanismos especiales del poder estatal, los cuales son sustituidos por la organización de la *autodirección*.

Del lado del “individuo” esta tarea se plantea precisamente como una tarea de pedagogía social, como la tarea de convertir a cada individuo, de profesional unilateralmente desarrollado, esclavo de la división del trabajo existente, en una personalidad desarrollada multilateralmente, capaz de cambiar sus tipos de actividad sin la menor dificultad y sin que estos cambios constituyan tragedias personales para ella.

Esta es la tarea que se encuentra expresada en la fórmula planteada por Marx acerca de que la sociedad comunista liquida la “división del trabajo” y la sustituye por una racional “distribución de los tipos de actividad” que es, además, una distribución entre individuos en igual medida amplia y multilateralmente desarrollados, capaces de pasar con facilidad de un tipo de actividad a otro.

El asunto radica en que sólo tales individuos —los multilateralmente desarrollados—resultan capaces de llevar a cabo la organización de la autodirección y no necesitan ser dirigidos “desde arriba” por un aparato estatal especial que se les contraponga. Por otra parte, sólo individuos de este tipo quedarán libres del control ejercido por las fuerzas ciegas y espontáneas del mercado, por la forma mercantil de las interrelaciones entre los hombres, lo cual no está en condiciones de garantizar el mundo de la propiedad privada y, menos aún, el de la propiedad privada capitalista.

En los países donde ha sido instituida por ley la forma social de la propiedad, como forma de propiedad de todo el pueblo sobre la totalidad de los bienes de la cultura, emerge inevitablemente la tarea de convertir esta forma en propiedad personal de cada miembro de la sociedad, es decir, de convertir la forma socialista de propiedad (que conserva aún *la división del trabajo* heredada del mundo de la propiedad privada y que, por eso, aún conserva tanto el dinero como la forma jurídica de reglamentación de la actividad, y también el Estado, como aparato especial para la dirección de las personas) en la forma comunista de propiedad que no necesita ya más de “cosas” mediadoras que se encuentren fuera del individuo.

La necesidad de que la forma socialista de propiedad se transforme en la forma comunista de las interrelaciones entre los seres humanos no es dictada aquí en lo absoluto por los intereses y el prestigio de una “doctrina”, sino por la presión que ejercen las necesidades reales que surgen en las condiciones del movimiento, de la “propiedad social”, de sus contradicciones específicas.

Para una sociedad que ha instituido y defendido con éxito el principio de la “propiedad social” esta es una perspectiva completamente real, no utópica.

Pero si, por el contrario, se conserva la “propiedad privada”, el sueño de “superar la enajenación” en todas sus formas no pasa de ser exclusivamente un sueño para cuya realización no sólo no existen condiciones político-jurídicas, sino tampoco condiciones económicas.

En esto precisamente se distingue por principio la posición de los marxistas-comunistas que plantean en nuestros días la cuestión de la “superación de la enajenación”, de la posición asumida por los existencialistas.

Los individuos que se han organizado directamente en cooperativas, es decir, que se han reunido conscientemente en torno a una labor común (colectiva), no sólo resultan capaces de asumir dentro de la actividad la realización de todas aquellas funciones que son enajenadas de ellos por el movimiento de la propiedad privada, sino que se ven también *obligados* a asumirla. A medida que madura la cooperación real (o la forma de comunicación (obshchenie), como la denomina Marx), “las formas enajenadas, es decir, ilusorias, de universalidad” comienzan a hacerse no sólo formaciones superfluas, sino francamente extrañas. El propio movimiento de la propiedad socializada empieza a chocar con ellas como con un obstáculo. Por eso el movimiento mismo de la propiedad social conduce a la necesidad de “superar” una forma de enajenación tras otra, transfiriéndolas a los propios individuos directamente organizados en cooperativa.

Esta es la tendencia objetivamente insuperable del movimiento de la forma social de propiedad: el restablecimiento de la plenitud del desarrollo individual: al propio tiempo que la tendencia, tan insuperable como esta, del movimiento de la propiedad privada, sigue siendo la perspectiva inversa: la de arrebatarse al individuo, unas tras otras, cada una de sus funciones como ser actuante en beneficio de la “totalidad” anónima de las instituciones y organizaciones sociales que se encuentran fuera de él.

Para el individuo estas son dos perspectivas polarmente opuestas. Precisamente por eso el comunismo tiene y puede proponerles a las personas un ideal y un objetivo real, terrenal, de su actividad colectiva independiente, en tanto que el mundo de la propiedad privada se ve obligado a apelar en este punto a una u otra forma de “universalidad ilusoria”: religioso-trascendente o moral-trascendente. El mundo de la propiedad privada se ve obligado a buscar un contrapeso a las tendencias deshumanizadoras del desarrollo objetivo forzoso, fuera de este desarrollo: en la religión y en la moral. El mundo de la propiedad social no se ve obligado a hacer esto pues este mundo resuelve la antinomia entre lo “personal” y lo “universal” por la vía del desarrollo de la propia forma de propiedad y no fuera de ella, no en los cielos de la religión y la moral. Que es, por cierto, donde justamente esta antinomia resulta irresoluble.

Es por eso precisamente que el comunismo marxista resulta en el siglo XX la única doctrina fundamentada racionalmente que puede proponer a las personas un “ideal” terrenal de la actividad independiente (samodietielnost) realizada colectivamente. Por eso, lo que se le contrapone al marxismo hoy no es “otra” doctrina teórica sino la *ausencia* de doctrina.

Justamente en esto encuentra su explicación plena el hecho de que personas orientadas hacia la realidad de manera racional, a fin de cuentas, después de vacilaciones más o menos prolongadas, o bien adoptan los principios del comunismo, o bien caen en un estado de pesimismo social que halla su expresión no sólo en la literatura teórica, sino en obras maestras de arte tales como *1984* de George Orwell o *El silencio* de Ingmar Bergman.

Yo personalmente prefiero el comunismo, que le abre a la humanidad una perspectiva real, aunque difícil.

Como conclusión, quisiera ofrecer brevemente mi respuesta a las cuatro preguntas que fueron formuladas en el prospecto del simposio:

1) ¿Qué elementos de la verdadera doctrina de Marx se han convertido en elementos inalienables de las tradiciones “occidentales” y por qué?

- Si por “tradiciones occidentales” se sobreentiende sólo las tradiciones relacionadas con la apología de la propiedad privada, entonces hay que decir que ninguno. En mi opinión, ni uno sólo de los elementos de la “verdadera doctrina de Marx” se puede hacer coincidir por principio con esta orientación.

2) ¿Qué elementos de la verdadera doctrina de Marx no entraron en la cosmovisión occidental, aunque puede que lo merezcan?

- Lo merece, en mi opinión, la doctrina de Marx en su totalidad y ante todo aquel principio de la misma de acuerdo con el cual la “propiedad privada”, con su propio movimiento inmanente, se “supera” a sí misma en el cuerpo de la “forma social de propiedad”. Todo lo demás son detalles que pierden sin este principio todo su sentido teórico.

3) ¿Qué elementos de la verdadera doctrina de Marx son rechazados por el comunismo actual y por qué?

- Si tenemos presente los postulados teóricos de principio y no unos u otros casos particulares de aplicación de los mismos que pueden ser explicados plenamente a partir de las cambiantes condiciones de tiempo y lugar, debo decir que yo no conozco en el cuerpo de la teoría de Marx ninguna tesis que el comunismo actual se vea obligado a rechazar. De manera que para mí esta pregunta carece de sentido.

4) ¿En qué medida la crítica occidental del comunismo, comprendida en su justo contenido, se vuelve contra el propio Occidente y sus tradiciones, es decir, resulta implícitamente una autocrítica?

- Esta es una pregunta sumamente interesante. Yo pienso que si lo que tiene en cuenta esta crítica son aquellos fenómenos empíricos dentro del mundo comunista actual que también desde el punto de vista de la teoría marxista tienen que ser condenados y superados (y es sólo a esta crítica a la que estamos de acuerdo en considerarla justa), entonces esta crítica inevitablemente rebota y, como un bumerang, se vuelve contra la “cultura occidental”, contra el principio de la “propiedad privada”.

El asunto está en que esta crítica, por regla general, no se dirige contra los principios del comunismo, a los que no toca en lo absoluto, sino ante todo contra aquellos fenómenos que en el cuerpo del comunismo actual representan el “legado” aún no superado del mundo de la enajenación, del mundo de la propiedad privada, es decir, se dirige contra los rasgos del “comunismo burdo e irreflexivo” que apenas acaba de nacer del mundo de la propiedad privada y que por eso lleva aún sobre sí las huellas de su nacimiento.

Quienes se alzan a hacer la revolución socialista son las amplias masas, cuya psicología se formó en las condiciones del mundo de la “propiedad

privada” y esta psicología se hace sentir todavía durante mucho tiempo después de la revolución, después del acto de socialización de la propiedad privada. Esto es lo que nosotros denominamos “la supervivencias de la propiedad privada” tanto en la economía como en la esfera moral.

Como ejemplo podemos mencionar los fenómenos relacionados con el “culto a la personalidad”, fenómenos que son ajenos por principio a la naturaleza del comunismo como tal, como principio de la *transformación* revolucionaria del mundo de la “propiedad privada”.

Es natural que el comunismo, en las primeras etapas de su maduración histórica, en el primer estadio de la socialización de la propiedad, se vea obligado a valerse de medios que no han sido creados por él mismo, sino por el movimiento de esa misma propiedad privada que él supera, se vea obligado a conservar aún formas de “reglamentación externa” tales como el estado, el derecho formal que se apoya en la violencia, el dinero y demás fenómenos semejantes.

Pero estos fenómenos van desapareciendo a medida que madura el comunismo, en tanto que el mundo de la propiedad privada los reproduce inevitablemente en proporciones ampliadas.

El comunismo se desarrolla en la dirección de la total liquidación de todas las formas “enajenadas” de reglamentación de la actividad individual, en tanto que la propiedad privada profundiza con su movimiento la enajenación.

Por eso todos aquellos momentos que resultan “justos” en la crítica del estadio presente, del estadio por el que pasa hoy día el desarrollo de la sociedad comunista, de sus “defectos” explicables históricamente que desaparecerán inevitablemente, se vuelven de manera ineluctable contra el mañana de la “propiedad privada”.

En el comunismo, el “estado” tiene la tendencia a desaparecer. En el mundo de la propiedad privada, por el contrario, el estado tiene la tendencia a fortalecerse, a desarrollarse en la dirección del “estado totalitario”: esto lo demostró con suficiente claridad la historia del fascismo alemán.

La evolución del comunismo conduce a que las funciones del Estado, como aparato especial que se contrapone a la “sociedad”, sean transferidas a la sociedad misma, al colectivo de individuos que aúnan sus esfuerzos en torno a tareas comunes que han planificado directamente.

Por el contrario, en el mundo de la propiedad privada, el “estado” se construye inevitablemente como el “contrapeso” necesario de la anarquía de

los intereses en concurrencia, como una fuerza que contrarresta las tendencias centrífugas de la “iniciativa particular”.

Y si lo que tenemos en cuenta son las perspectivas (y no sólo el día de hoy), entonces veremos que contra lo que se dirigen inevitablemente todos los momentos “justos” que podemos encontrar en la crítica “occidental” del comunismo actual, no es contra el comunismo como tendencia del desarrollo y como principio de transformación, sino precisamente contra el futuro del mundo de la propiedad privada, es decir, contra las tendencias insuperables que tiene hoy en día.

Este razonamiento se puede también invertir: la crítica comunista del “Occidente” no sólo tiene en cuenta el “Occidente”, sino asimismo aquellos fenómenos del mundo de la “propiedad privada” que, dentro de su propia estructura, él no ha logrado superar aún y que se encuentran en proceso de desaparición, pero que todavía, lamentablemente, no han desaparecido y por eso estorban desde dentro el proceso de maduración del comunismo.

Se trata, tanto de la anarquía de los intereses “privados” (locales y departamentales), como de la tendencia a la reglamentación formal-burocrática, y, además, de muchas otras tendencias que resultan orgánicamente ajenas a la naturaleza del comunismo, por cuanto han sido heredadas precisamente del mundo de la propiedad privada y de sus tradiciones.

Y cuanto más maduro se haga el comunismo actual, tanto menos fundamentos le proporcionará al Occidente para su “justa” crítica, con tanto mayor claridad se pondrá al desnudo la verdad de que la “crítica occidental del comunismo” constituye al ciento por ciento (por cuanto no es una crítica demagógica) una autocrítica del propio “Occidente”, una crítica de sus propias tendencias, conducentes al agravamiento y a la profundización de la enajenación, de la “deshumanización” y demás fenómenos semejantes.

La obra —teórica y práctica— del eminente filósofo soviético Evald Vasílievich Iliénkov (1924-1979) constituye uno de los más relevantes logros alcanzados por el pensamiento marxista en el siglo XX. En la historia del pensamiento marxista mundial pocos son los pensadores que han podido comprender el profundo mensaje implícito en la obra de Carlos Marx con el nivel de objetividad, maestría práctico-teórica y humanismo que cautiva, ilumina y deslumbra en la obra creadora de Iliénkov. Cuando el hombre que construye la sociedad comunista se sumerge en la lectura de sus páginas adquiere nuevo vigor, brío y claridad para la difícil empresa de saltar “del reino de la necesidad al reino de la libertad” y cada vez que

se sumerge en ellas es como si entrara en un nuevo “río”, porque, como en la metáfora de los antiguos, en el torrente de ideas de Iliénkov muchos hombres han encontrado y encuentran una fuente de autoconocimiento y autocomprensión y algunos, como los niños ciego-sordo-mudos que Evald Vasílievich cuidó, educó e “iluminó”, han hallado incluso la felicidad, la salud física y moral que cristaliza en el hombre cuando este ha logrado convertirse en la unidad orgánica de la belleza, el bien y la verdad. Ofrecemos al lector cubano (que conoce ya el nombre de este autor por la lectura de su *Lógica dialéctica*, editada en español por la editorial soviética Progreso y por la editorial cubana de Ciencias Sociales) otra muestra de su ideario: el texto original de la ponencia “Marx y el mundo occidental” que el filósofo soviético enviara al simposio de ese mismo tema celebrado en abril de 1966 en la Universidad de Notre Dame (E.U.A.). El texto de la ponencia se publica de acuerdo con su primera edición en ruso que apareció en la revista soviética “Voprosy filosofii”, No. 10 de 1988, pp. 98-112 [Nota de Gustavo Pita Céspedes, traductor].