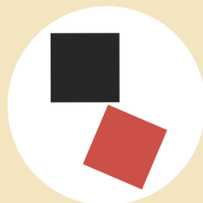


CONCIENCIA Y REVOLUCIÓN EN LA FILOSOFÍA SOVIÉTICA



EDICIONES
DOSCUADRADOS



Spomenik: memorial dedicado a los partisanos caídos en la batalla del Sutjeska

**CONCIENCIA Y REVOLUCIÓN EN LA
FILOSOFÍA SOVIÉTICA**

De los bolcheviques a Évald Iliénkov

DAVID BAKHURST

Traducción y Prefacio de
LOUK.

Portada: Dos Cuadrados
Diseño interior y maquetación: Dos Cuadrados
Traducción: Louk
CC BY-NC-SA

Primera edición en inglés: 1991

Título original en inglés: Consciousness and revolution
in soviet philosophy

Impreso en Madrid, Estado español
Primera edición
Noviembre de 2022

ÍNDICE

PREFACIO: Los ojos y oídos de nuestros amigos, Louk	7
1. INTRODUCCIÓN	21
Presentando a Iliénkov.	25
Ortodoxia e historia	31
Iliénkov y la tradición angloamericana	37
El legado de Iliénkov en la era de la <i>glasnost</i> y la <i>perestroika</i>	41
2. DEBORINISTAS, MECANICISTAS Y BOLCHEVIQUES	45
Los inicios de la filosofía soviética	47
La composición de los dos bandos	51
El fondo del debate	54
La derrota de los mecanicistas	67
Las consecuencias del debate: la derrota de los deborinistas	69
¿Cómo fueron posibles los bolchevizadores?	72
La importancia filosófica de la controversia	74
Conclusión	78
3. VYGOTSKI	81
La crítica del clima imperante	84
El funcionalismo de Vygotski	88

Pensamiento, habla y “análisis de unidad”	91
La tesis de la independencia	95
La internalización y la convergencia del pensamiento y el habla	99
La internalización y la crítica a Piaget	105
El habla interior y el pensamiento	108
Conclusión	110
4. LENIN Y LA ETAPA LENINISTA EN LA FILOSOFÍA SOVIÉTICA	117
La etapa leninista en la filosofía soviética	118
La crítica de Lenin al empiriocriticismo	125
El materialismo de Lenin	135
Ambigüedad en el materialismo de Lenin	138
La filosofía de Lenin como política	152
Conclusión	163
5. ILIÉNKOV Y EL MÉTODO DIALÉCTICO	165
El método de ascenso de lo abstracto a lo concreto: Una sinopsis	168
Iliénkov contra el empirista	174
Totalidad concreta y materialismo	186
Universales concretos, historicismo y particularismo	189
Iliénkov sobre la contradicción	199
Conclusión	205

6. EL PROBLEMA DEL IDEAL	209
Idealidad, propiedades morales y la “prohibición del antropocentrismo”	210
La idea de los artefactos	216
La agencia y la humanización de la naturaleza	221
Alienación y objetivación	225
La idealidad y la posibilidad del pensamiento y la experiencia	231
Iliénkov, el realismo radical y la crítica a la “epistemología de los dos mundos”	237
El materialismo y la refutación final del idealismo	249
Conclusión	252
7. EL INDIVIDUO SOCIALMENTE CONSTITUIDO: REPENSANDO EL PENSAMIENTO	255
Meshcheryakov y los ciegos-sordos	260
<i>Cerebro y mente</i> : Dubrovski contra Iliénkov	265
<i>Mente y cerebro</i> : La respuesta de Iliénkov a Dubrovski	270
Iliénkov sobre el ideal: La desestimación de Dubrovski	275
La defensa de las tesis del antirreduccionismo y del antiinnatismo	283
Conclusión: Lo polémico y lo político	294
8. CONCLUSIÓN	299
REFERENCIAS	307

Prefacio



LOS OJOS Y OÍDOS DE NUESTROS AMIGOS

Louk

Nuestra intención, en este prefacio, es contextualizar la obra de dos de los filósofos soviéticos más importantes que vivieron la Revolución y trabajaron por ella, en su intento por pensar en una nueva humanidad que florecía tras Octubre, y que estaba luchando por destruir el viejo mundo al mismo tiempo que construía el nuevo. Nos referimos a Lev Vygotski (del que trataremos en el primer capítulo, ayudándonos de la práctica de Makarenko) y, bastantes años después, a Évald Iliénkov (le trataremos en el segundo capítulo, ayudándonos en este caso de Meshcheryakov).

La crítica al mecanicismo: la pedagogía soviética y Vygotski

Tras la Revolución de Octubre de 1917, comienza en Rusia un periodo de transformación no sólo de las relaciones económicas sino también de las propias relaciones sociales y de la forma de entender el mundo. Estamos en un momento de grandes cambios, e inevitablemente también de grandes discusiones acerca de los aspectos de este nuevo Estado, de grandes debates teóricos, vacilaciones y dudas. Las ideas de Marx y de Engels comienzan a extenderse y a cobrar gran protagonismo en estos debates, convirtiéndose así en una fuente a la que recurrir para dirimir disputas.

En esta línea, buena parte de la psicología soviética, entre quienes destacaremos por sus propios méritos a Bédjterev, Blonski y Kornilov, se dedicaron a buscar en las obras de los clásicos del marxismo referencias acerca del funcionamiento de la conciencia, para hallar así una solución a las disputas en el campo de la psicología. Recurrir a textos inacabados y generales de hace cincuenta años y trasplantarlos en las discusiones

de la época era una actitud recurrente en estos debates. Para estos importantes psicólogos soviéticos la conciencia no era más que una superstición idealista, que emana directamente de su base material, sin ninguna mediación posible: se tomó aquí la expresión de Marx «el ser social determina la conciencia» (Marx, 2012, p.176) y se entendió como una determinación inmediata, unilateral y abstracta. De esta forma, el problema de la conciencia se resolvía desprendiéndose de ella, considerándola una mistificación ideológica en contraposición a una ciencia de las conductas (es decir, la conciencia se entendía como algo subjetivo de lo que desprenderse, y las conductas como algo objetivo que nos permite hacer ciencia).

Entender “lo material” y “lo ideal” como dos formas de existencia separadas y, bien hacer derivar una de la otra, bien desechar la última como una superstición idealista, fue una actitud bastante popular en los años de la Rusia postrevolucionaria, así como en la tradición que derivó de la II Internacional. La tradición hegeliana-spinoziana, de la que bebió Marx y de la que beberían Vygotski e Iliénkov, quedaba mutilada y abandonada a favor de una versión descafeinada de positivismo. Se comienza a entender la mente humana como una suma de conductas objetivas que pueden ser analizadas (es decir, descompuestas en elementos más sencillos) y cuantificadas, y el problema de la unidad y actividad de la conciencia quedó reducido a una serie de puntos comunes y se recurrió al mantra de “lo material” como explicación abstracta de este problema.

Para comprender el alcance de esta postura, hay que observar contra qué se dirige: su enemigo no es otro que el subjetivismo mentalista de la introspección en el sujeto, de la autoobservación. Este subjetivismo es atacado en la Unión Soviética desprendiéndose de la conciencia y analizando hechos objetivos de la conducta: aquí encontramos la reflexología de Bédterev y Pavlov como intento de construir una psicología objetiva partiendo de los reflejos y unificando todos los fenómenos fisiológicos, psicológicos y sociales. Para Vygotski tanto el conductismo objetivista como el subjetivismo mentalista son las dos caras de una misma moneda, ya que ambos enfoques utilizan los mismos argumentos mecanicistas y únicamente se distinguen en a qué se le da prioridad para establecer relaciones unilaterales (Bakhurst, 1991, p.63). Vygotski, en vez de darle prioridad a la conducta o a la conciencia, le dará priori-

dad a la conexión de ambas. Por tanto, la esencia es buscada en la mediación, y no en uno de los polos de la relación. De esta forma, la unidireccionalidad reactiva se rompe.

El 6 de enero de 1924 se celebra en Leningrado el Segundo Congreso Psiconeurológico y, en este, un joven Vygotski defenderá que la psicología científica no puede ignorar los hechos de la conciencia. No basta con una teoría conductista como la defendida por los reflexólogos de la época, es necesario atender a la «construcción» erigida sobre el fundamento de la conducta, es decir, a la conciencia. El objeto de estudio de la psicología sólo puede ser la conciencia: su ignorancia supone cerrar los caminos para averiguar la organización y orientación del comportamiento del ser humano. La tarea de la psicología, por tanto, sólo puede ser materializar los hechos de la conciencia (Kozulin, 2010, p.14). En este contexto, la defensa de la conciencia que hace Vygotski se entiende como una vuelta a un idealismo mentalista que se cree superado, y no encuentra prácticamente respaldo. Únicamente el psicólogo Luria se interesará por el planteamiento vygotskiano.

Como superación tanto de la posición subjetivista como de la objetivista, Kornilov propuso la reactología, como investigación de las reacciones humanas ante estímulos. Las reacciones, a diferencia de los reflejos, no son fisiológicas ni inmediatas, pero eso no quita que la reactología deba separarse del conductismo: «Sólo el lado objetivo de un experimento –afirma Kornilov– constituye garantía suficiente de su autenticidad. Los datos subjetivos sólo poseen significación en la medida en que están corroborados por los hechos objetivos» (Kornilov, 1930, p.162). Pese a reconocer la influencia de la conciencia en la psicología humana (existe cierta reciprocidad, la determinación no es unilateral), Kornilov acaba cayendo presa de los mismos problemas que el objetivismo conductista. Al hablar de conductas biológicas deja la puerta abierta a un innatismo que, al igual que en Piaget, permitirá justificar el origen biológico y natural de los fenómenos sociales, y así perpetuarlos. El ser humano adquiere así, en Kornilov, una concepción estática, pasiva, meramente contemplativa e incapaz de transformar la realidad, reducido a unos parámetros biológicos.

En cambio, las investigaciones de orientación psicosocial de Vygotski y Luria trascienden este plano contemplativo y feuerbachiano del ser humano al afirmar la doble dimensión del ser humano como producto de la historia y como sujeto activo de las relaciones sociales:

por decirlo de forma más clara, la conciencia (y el resto de procesos psicológicos superiores) tiene una base histórica y social, nace y se desarrolla a través de las interacciones con el entorno cultural. Sólo a partir de esto se puede entender la unidad dialéctica entre pensamiento y habla, tal como la formula Vygotski. Esta no es un mero reflejo como en el mentalismo (palabra como reflejo de la idea) ni una mera negación como en el conductismo, sino un proceso mediado, una relación interna. El pensamiento es social, está atravesado por la forma del lenguaje comunicativo: el desarrollo es un proceso de interiorización de las relaciones del niño con todo su entorno social.

Para explicar esta idea, Vygotski pondrá el ejemplo de la cuchara: esta es uno de los primeros objetos culturales que el niño se encuentra en su vida. Cuando un adulto socializado se la muestra, este acto va más allá del acto instintivo de comer y nutrirse, es un instrumento culturizador (en Zumalabe, 2006, p.33). El niño no sólo aprende la función física de una cuchara (transportar pequeñas porciones de comida), aprende su función social a través del adulto, quien la utiliza de un modo concreto, con movimientos muchas veces exagerados para facilitar la emulación. Este es el primer paso para alcanzar un desarrollo de las formas psicológicas superiores, para llegar a entender la cuchara no como un objeto natural dado sino como un producto, una encarnación de la cultura de generaciones y sociedades que, mediante el trabajo, llegaron a elaborar ese objeto cultural. Por así decirlo, el proceso de socialización que comienza cuando un adulto muestra a un niño una cuchara (y todos los rituales que este conlleva, desde pedirle que abra la boca hasta juegos como el avión), se extiende en el tiempo hasta llegar a entender la función cultural e importancia histórica de la cuchara como instrumento.

La tesis de Vygotski, que sería desarrollada por Luria y que hemos resumido en el ser humano como producto de la historia y agente activo de las relaciones sociales, es que el desarrollo neuropsicológico del ser humano se logra a través de la actividad social, en relaciones sociales con otros seres humanos. La estructura de la psicología es, por tanto, dinámica: la actividad hace que surjan las facultades, de las cuales se manifestarán unos tipos determinados de actividad, y así se produce un desarrollo en espiral en el que ambas partes están interconectadas recíprocamente. En palabras de Lenin: «el conocimiento humano no es (o no sigue) una línea recta sino una curva que se aproxima infinitamente

a una serie de círculos, a una espiral» (Lenin, 1974, p.349). Pensamiento y lenguaje no pueden estudiarse como elementos, como una escisión desconectada, sino desde un análisis unitario e integrador: en vez de descomponer la totalidad, la unidad de análisis contiene las propiedades y determinaciones de pensamiento y lenguaje sin destruirlas, sin caer en una suerte de reduccionismo mecanicista (Vygotski, 1995, p.68). En palabras del propio Vygotski: «la psicología, que pretende un estudio de los sistemas globales complejos, debe sustituir el método de análisis de elementos por el método de análisis de unidades» (Vygotski, 1995, p.71). Y, más desarrollado, podemos leer en Luria:

La descomposición de formaciones complejas en sus componentes elementales puede llevar a la pérdida de lo que es esencial para los fenómenos estudiados y a empobrecer el conocimiento del objeto, por lo que limita la investigación científica [...]. El objeto de la ciencia es, ante todo, el sistema de conexiones y relaciones, en el cual los fenómenos, cosas y acontecimientos pueden entrar y en cuyos aspectos particulares estas cosas, fenómenos, etc., deben ser estudiadas (Luria, 1976, p.631).

Aquí podemos rastrear las posiciones de Spinoza y de Hegel contra la metafísica tradicional: desde los tiempos griegos, la metafísica ha operado mediante descomposiciones y cortes en la realidad (como ejemplo, Parménides desde las oposiciones pensar/ser, ser/no ser). El monismo dialéctico como posición fuerte no interpreta la realidad a través de cortes, de elementos, sino a través de unidades de significación, a través de procesos y de interrelación. Su método de conocimiento es, un camino de lo abstracto a lo concreto, un proceso de profundización que tiene como resultado la creación de formaciones cualitativamente nuevas en la conciencia. Esto también implica entender la identidad no de forma abstracta, como exclusión de las diferencias (Hegel, 1971, p.192). Por tanto, hablamos de una sustancia única en la cual están contenidas las diferencias en su aspecto concreto: las diferencias y propiedades particulares no tienen sentido por ellas mismas sino sólo en relación al resto, en relación al todo.

El propio Vygotski (1995), a la hora de analizar el enfoque reduccionista de la descomposición y el enfoque dialéctico de la integración de

las diferencias, pondrá el ejemplo del agua: si descomponemos la molécula de agua en hidrógeno y oxígeno, las propiedades del todo se pierden. El agua extingue el fuego, pero el hidrógeno por sí mismo arde, y el oxígeno alimenta y mantiene el fuego (p.70). Otro ejemplo que podemos encontrar es, en matemáticas, intentar descomponer figuras y llegar a los límites y a las derivadas. La identidad abstracta otorga inmediatamente a las partes las propiedades del todo, olvidando precisamente que muchas propiedades del todo son nuevas, y surgen gracias a la combinación de estas partes. Alterar una parte es, en definitiva, alterar el todo. Sin la mediación concreta de las partes, el todo no pasa de ser una identidad abstracta y homogénea. Por ello, un conocimiento científico sólo podrá venir de integrar las diferencias y estudiar las relaciones entre las partes.

Y aquí es donde entra, en el esquema de Vygotski, la conciencia. La conciencia es considerada como «la totalidad de las capacidades psicológicas más elevadas, no debe ser entendida ni como algo reductible a la actividad ni como algo lógicamente distinto de ella, sino como un “principio organizativo”» (Bakhurst, 1991, p.65). Es decir, la conciencia es el elemento vertebrador, la guía que nos permitirá estudiar el desarrollo del resto de funciones psicológicas: recordemos la cita de Marx que nos decía que la anatomía del ser humano nos da la clave de la anatomía del mono. Sin conocer la conciencia, la psicología será incapaz de comprender hasta las funciones más básicas de la mente humana. En *Dialéctica de lo abstracto y lo concreto en El capital de Marx*, Évald Iliénkov hablará del concepto de valor como elemento vertebrador del análisis económico, como aquello que permite llegar a la esencia de la realidad económica y exponerla criticándola.

Para cerrar este primer capítulo queremos hacer referencia a la obra de otro pedagogo ruso que, aunque sus planteamientos parezcan totalmente opuestos a los de Vygotski, creemos que existen algunos puntos de continuidad interesantes entre ambos. Nos estamos refiriendo a Antón Makarenko, que destacó por dirigir y llevar adelante casas cooperativas para huérfanos de la guerra civil (entre las que destacó la Colonia Gorki, sobre la que escribiría su célebre *Poema pedagógico*), casas en las cuales los y las estudiantes convivían y se formaban. Desde su comienzo, la obra de Makarenko también tiene un carácter *outsider*, es decir, su metodología pedagógica se opone a ese corpus doctrinal de la «pedagogía oficial», un corpus totalmente alejado de la práctica social,

al que calificaría de «las cumbres del Olimpo pedagógico» (Makarenko, 1981, p.21). Esta pedagogía oficial es descrita como teorícista al hundir sus raíces filosóficas y metodológicas en el individualismo y en la tradición metafísica occidental, en un contexto general de debilidad de la teoría materialista dialéctica frente a las desviaciones positivistas hegemónicas, vinculadas a la tradición de la II Internacional.

La educación, para Makarenko, sólo puede entenderse desde el contacto con los demás: el colectivo es el elemento educador, el elemento conformador del individuo y de su personalidad. A través de la tradición y del contacto con los demás se forja esta personalidad. Pero esto no significa que se defienda un dogmatismo unilateral. Esta colectividad en ningún momento debe convertirse en una institución abstracta liquidadora de lo particular, sino que debe garantizar en todo momento la expresión libre de las diferencias de cada individuo. En palabras de Makarenko: «la tarea pedagógica debe tratar de armonizar las perspectivas individuales con arreglo a una previsión de conjunto» (Makarenko, 1981, p.27).

En el desarrollo y maduración de los estudiantes, Makarenko pone el énfasis en todo lo relativo al aspecto social. En este sentido, hablará de disciplina (en su significación positiva de disciplina interna), de responsabilidad junto a los demás, o de coordinación del trabajo compartido. Incluso las atribuciones que lleva a cabo a la hora de analizar la efectividad de una práctica educativa, siempre son atribuciones de tarea y nunca atribuciones personales: «debiera hablarse de métodos deficientes y no de personas deficientes [...]. Para mí, la pedagogía es una obra social» (Makarenko, 1981, p.65). Para observar este valor extremo que Makarenko otorga a la colectividad, podemos leer el fragmento del *Poema pedagógico* en el que se cuenta el momento en el que un estudiante (Uzhikov) roba comida común. Este acto es considerado el peor ataque posible contra la colectividad. Contra peticiones de expulsión por la gravedad de la situación Makarenko resolverá el problema exigiendo al estudiante un proceso de autocrítica que terminará con la transformación individual del estudiante y la aceptación de la propia colectividad.

Respecto de la disciplina, Makarenko pone mucho cuidado en no igualarla a la disciplina autoritaria y vacía propia de la vieja sociedad burguesa. La disciplina debe entenderse, aquí, como disciplina consciente, como interacción entre acción comunicativa y colectividad.

Debe estar unida a una exigencia que sea consecuente y firme, y por supuesto concreta (es decir, entender que la exigencia no puede ser igual para cada individuo y dependerá de sus circunstancias y nivel de desarrollo personal). La disciplina no puede consistir únicamente en la realización de tareas fáciles y agradables, sino que cobra su máximo sentido en lo que se refiere a tareas difíciles.

Respecto de la responsabilidad, Makarenko también pondrá cuidado en no igualarla a la responsabilidad de mera dirección y acatamiento de órdenes. Se valora especialmente la templanza, el no dejarse llevar por nervios. Esta guarda una relación muy importante con la propia colectividad: Makarenko hablará de dependencia responsable, de un lazo de responsabilidad común por el trabajo, por la participación común en la labor de la colectividad (Makarenko, 1981, p.141). También insistirá en la rotación constante en las funciones de dirección y responsabilidad: todo miembro de una comunidad debe estar preparado para desempeñar funciones de dirección, y esto sólo es posible si ha tenido la práctica previa. Todo miembro de la nueva sociedad debe ser, al mismo tiempo, dirigente de la revolución.

Respecto de la coordinación de trabajos colectivos, Makarenko hablará de la necesidad de adquirir hábitos colectivos que proporcionen una mayor motivación y permitan superar problemas como el absentismo o el abandono escolar. En la Colonia Gorki se practicaba la coeducación, una actividad de aprendizaje cooperativo. Este aprendizaje a través de los demás contribuyó positivamente al desarrollo de cada estudiante, especialmente, en términos de «entusiasmo sereno y planteamiento de perspectivas futuras» (Makarenko, 1981, p.212).

El carácter social del aprendizaje, su aspecto concreto y su oposición a las pedagogías oficiales abstractas que se imponían desde arriba, fueron puntos en común de Makarenko y Vygotski. Ambos pensadores, uno en su vertiente más teórica y otro en su vertiente más práctica, intentaron desarrollar un modelo pedagógico que tuviera como referencia el carácter histórico y genético de las funciones psicológicas humanas, que tuviera como punto de referencia el desarrollo concreto de la vida contra la “gris abstracción de la teoría” en términos de Goethe.

En el segundo capítulo queremos hablar de otro teórico crucial, Évald Iliénkov, y del experimento de Meshcheryakov (1963-1974), por su gran importancia y relación con el pensamiento desarrollado por

Vygotski. El propio Vygotski ya había llevado a cabo experimentos respecto del habla egocéntrica y de su función en el desarrollo de la conciencia humana, pero este experimento mencionado tuvo una relevancia teórica sin precedentes, al profundizar y desarrollar las ideas que décadas antes había formulado Vygotski.

La conciencia social: Iliénkov y el experimento de Meshcheryakov

Alexander Meschcheryakov, discípulo de Luria y seguidor a su vez de los planteamientos de Vygotski, llevó a cabo en el periodo de años comprendido entre 1963 y 1974 un experimento en el hogar de niños de Zagorsk, con la colaboración del filósofo Évald Iliénkov. Para este, al igual que para Vygotski, las funciones mentales superiores, vertebradas por la conciencia, no son innatas, sino que se adquieren. Estas no brotan de un proceso espontáneo o natural, sino que deben ser creadas a través de la mediación social. «Los niños se convierten en sujetos pensantes al ser socializados por sus mayores dentro de las formas comunitarias de actividad vital» (Bakhurst, 1991, p.218).

Se trata por tanto de un proceso de internalización de lo social, que tiene una implicación fuerte para Iliénkov: si entendemos que las funciones superiores de la mente son, tanto en su génesis como en su esencia, formas y modos internalizados de la actividad humana como ser social, tenemos que aceptar la tesis de que estas funciones no pueden ser de ninguna manera capacidades cerebrales heredadas. Es decir, no existe ninguna ventaja biológica a priori a la hora de desarrollar con más o menos facilidad estas funciones superiores. Por tanto, queremos formular así esta tesis fuerte de Iliénkov, que deriva directamente de los planteamientos vygotkianos: en niños con cerebros no dañados, los factores genéticos no tienen ninguna influencia esencial en el curso del desarrollo de las funciones mentales superiores.

El experimento de Meshcheryakov consistió en, partiendo de esta base teórica, contribuir a la educación de niños ciegos y sordos, niños que por sus condiciones se encontraban totalmente aislados del mundo que les rodeaba. Hasta la segunda mitad del siglo XX el tratamiento y educación de personas con diversidad funcional física se nutría de es-

pectaculares y aisladas historias de éxito, en las cuales estudiantes aislados llegaban a un prodigioso nivel de educación gracias al enorme trabajo de sus profesores. Destacamos entre estas historias el caso de la estadounidense Helen Keller, o de la soviética Olga Skorokhodova: casos que se volvieron mediáticos y se presentaron a la opinión pública como milagros. El caso de Skorokhodova removi6 por completo la Uni6n Sovi6tica y desat6 multitud de debates e investigaciones. La tarea que se propuso Meshcheryakov fue, precisamente, la de desarrollar una contribuci6n que permitiera sistematizar un m6todo gracias al cual la educaci6n de ni6os ciegos y sordos no se redujera a casos milagrosos ocasionales, sino que estos se produjeran en una escala masiva.

Los resultados del experimento fueron increíbles: en 1963 se comenz6 a desarrollar el m6todo de ense1anza en la escuela de Zagorsk. En 1977 cuatro estudiantes de esta escuela se estaban graduando en psicología por la Universidad de Moscú. Se demostraba que, a pesar del hándicap inicial, los ni6os eran capaces de tener una vida normal, y que su desarrollo era cualitativamente idéntico al desarrollo de los ni6os sin estos problemas. La diferencia era precisamente que, en ausencia de estos sentidos primarios, los ni6os ciegos y sordos estaban totalmente aislados de la interacci6n social. En cuanto se estableciera una forma apropiada de interacci6n (forma bastante compleja, como veremos despu6s), los ni6os eran capaces de alcanzar un desarrollo normal de las funciones psicol6gicas. Si no se había producido este desarrollo de las funciones mentales superiores era precisamente por la ausencia de la interacci6n social, a la que estos ni6os eran sometidos por sus características.

Los ni6os que participaban en este proceso de formaci6n presentaban siempre tres características comunes previas: en primer lugar, no participaban en nada que pudiera ser llamado una actividad orientada hacia un fin (incluso, estos ni6os no mostraban muchos de los reflejos incondicionados que forman la base del comportamiento de cualquier animal). Los ni6os, antes de la intervenci6n pedag6gica, permanecían pasivos e inm6viles, en una especie de condici6n vegetal que a veces era atravesada por descargas anárquicas de energía. La segunda característica es que estos ni6os carecían de lo que los pavlovianos llamaron «reflejo de orientaci6n de búsqueda»: es decir, el interés en manipular objetos y la posibilidad de orientarse. Estos ni6os no tenían ningú n sentido de la identidad de sus propios cuerpos ni de otros cuerpos externos.

Y la tercera característica que presentaban era una falta de propensión a comunicarse. Ni siquiera mostraban las expresiones faciales que consideramos más “naturales”, más “normales”: a estos niños debía enseñárseles incluso a sonreír.

Como vemos, estas tres características tienen todo que ver con el aislamiento del entorno social circundante. Estos niños ciegos y sordos se pueden definir, según la tesis fuerte de Iliénkov, como niños sin conciencia. Pero esto no quiere decir que estos niños sean anormales, sean distintos del resto. La única diferencia estriba en la capacidad de acceder al mundo social. Todo niño, sea cual sea su condición, reproduciría estas características descritas si se viera sometido a un aislamiento continuo y total respecto de la comunidad. Esto le permitirá a Iliénkov formular la tesis vygotskiana de la internalización en todo su esplendor: todo el mundo nace sin conciencia, y esta no brota espontáneamente sino que debe ser creada en el proceso de socialización. La conciencia no es un regalo de la naturaleza, es un producto de la sociedad (citado en Bakhurst, 1991, p.224).

La metodología que se seguía en la escuela de Zugorsk destacaba por su complejidad y por su carácter concreto y adaptado a la coyuntura. Todo el proceso tanto de comunicación como de educación era social. Se creó de cero un sistema de comunicación a través del tacto, mediante presiones y dibujos en las manos. El proceso de aprendizaje del habla se convirtió en algo social, tocando cuerdas vocales ajenas, captando las vibraciones y reproduciéndolas. Niños y niñas que nunca habían podido ver ni escuchar nada, tras un proceso de educación eran capaces de hablar y escribir en ruso perfectamente, y tenían un desarrollo de la conciencia totalmente normal. Las funciones cognitivas fueron reordenadas en base a las condiciones existentes, mostrando la enorme plasticidad de la mente humana y la capacidad de adaptación.

Iliénkov obtendrá cuatro conclusiones a partir de este experimento, que ya han sido dejadas entrever: el ser humano no nace con conciencia, la mente no se desarrolla espontáneamente en un proceso análogo al crecimiento físico (como puede ser, por ejemplo, el aumento de estatura), las capacidades mentales humanas no se heredan genéticamente sino que se crean en el proceso de socialización, y, por último pero no menos importante, que el análisis de este proceso en el cual los niños ciegos y sordos son llevados a una vida consciente revela de forma concreta las condiciones a través de las cuales tiene lugar este proceso de

internalización de las funciones mentales superiores, proceso ya descrito décadas atrás por Vygotski.

Ocurrió una historia preciosa con este experimento, que creemos que muestra muy bien su espíritu. Cuando comenzaron a verse los resultados de la escuela, multitud de psicólogos, pedagogos y ciudadanos soviéticos mostraron un enorme interés, lo que desencadenó una serie de entrevistas y presentaciones en numerosos congresos y ciudades. En uno de ellos, cuenta Derry (2013), una persona lanzó una pregunta a Iliénkov: «¿este experimento no refuta la vieja tesis del materialismo que dice que no hay nada en la mente que no haya sido antes una sensación? Estos niños no ven ni escuchan nada, pero entienden las cosas mejor que nosotros». Iliénkov, en vez de contestar, le tradujo la pregunta a uno de sus estudiantes, permitiéndole responder a él. Una vez traducida, el estudiante contestó: «¿quién le ha dicho que no vemos ni escuchamos nada? Vemos y escuchamos con los ojos y oídos de nuestros amigos, de nuestros hermanos, de la Humanidad» (p.120).

Este constructivismo social de la conciencia tiene repercusiones muy interesantes a la hora de plantear un posicionamiento político antiesencialista, el que Mamedov y Shalatova (2017) llaman «teoría comunista-queer», que sitúan en la interconexión de tres aspectos clave: el antiesencialismo, la consideración de la exclusión y el estigma, y un radicalismo ético y político. Sobre el primer aspecto clave, la teoría queer defenderá que las nociones de género y sexualidad, al igual que cualquier otra identidad, no son ni naturales ni innatas, sino que únicamente son fenómenos sociales que dependen de condiciones concretas (tanto históricas como culturales). De esta forma, la teoría queer se opondrá a las políticas más identitarias del radfem y al biologicista feminismo de la diferencia. Respecto de la exclusión y el estigma, la teoría queer destaca la conexión entre identidad y estigma: «en sentido político, defender la teoría queer significa oponerse al sistema social de distribución de privilegios basado en una política de la identidad que define la identidad propia como “normal”, mientras que ve la de los demás como “desviada”» (Mamedov y Shalatova, 2017, p.3). La normalización se entiende en esta teoría de forma hostil. Además, esta teoría también exige, contra la neutralización que lleva a cabo el posmodernismo, la acción colectiva desde un radicalismo ético y político: no se trata de mejorar el sistema de división de género para hacerlo más inclusivo, sino

de destruir esa construcción social llamada género, no de cambiar el sistema sino de derribarlo, no de poder elegir un género sino acabar con la distinción de género. Y esto no puede llevarse desde lo individual (estaríamos cayendo en planteamientos subjetivistas como el de Piaget), sino desde lo colectivo.

Esta teoría, defienden Mamedov y Shalatova, encaja perfectamente con este constructivismo sociogenético defendido por Iliénkov y Vygotski, al defender un enfoque monista colectivo en el proceso de educación, y aquí entra de lleno la vertiente ética-política del planteamiento: la responsabilidad que conlleva la tarea de la educación de las y los niños recaerá de lleno en la sociedad, en la colectividad. El desarrollo de la personalidad debe crearse huyendo del reduccionismo psicológico vinculado a la biología y las categorías cerradas, y la educación debe orientarse hacia «un desarrollo multifacético y armonioso de la personalidad» (Mamedov y Shalatova, 2017, p.7). La conciencia, la personalidad, el desarrollo de las funciones mentales (tanto superiores como básicas), son productos sociales, constructos sociales. Aquí es donde toma pie la dialéctica de la libertad, que entronca con el pensamiento de Spinoza: para ser libre, el ser humano debe construir rigurosamente la libertad, no de forma individual sino a través de los esfuerzos de toda la sociedad. La conciencia no viene dada de forma metafísica, es necesario construirla: esta no es más que la expresión individual de todo un sistema de relaciones con el resto de seres humanos constituido históricamente a través de la actividad social. La libertad no existe de forma abstracta, sino que existe sólo como resultado de un proceso revolucionario. En este modelo la función precede, tanto lógica como históricamente, a la estructura: la estructura cerebral es determinada por la función social y no a la inversa, es decir, la función construye el órgano.

La conocida expresión de Iliénkov «el ser humano es un 101% social» levantó cierta suspicacia y acusaciones de reduccionismo entre sus colaboradores y distintos teóricos y psicólogos, tanto soviéticos como del resto del mundo. Contra esto, se proponía un enfoque más integrador, que hablara de una interpretación socio-biológica del ser humano. En realidad, Iliénkov considera la biología, el factor genético, como una precondition natural más, igual de importante que el resto de condiciones naturales. Por tanto, si se quisiera ser totalmente consecuente con este enfoque integrador, no tendríamos que hablar de una interpretación socio-biológica del ser humano sino de una interpretación socio-

bio-química-electrofísica-micro-cuántica-mecánica del ser humano. Realmente las precondiciones naturales están ahí, pero la génesis y desarrollo de las formas de la conciencia no puede reducirse a estas.

Si permitimos la entrada del positivismo biologicista en la explicación de la mente humana, si permitimos un apriorismo por pequeño e insignificante que parezca, estaremos dejando la puerta abierta a la justificación de relaciones sociales a través de falacias naturalistas, y eso es precisamente lo que Iliénkov pretende evitar a toda costa. En sus propias palabras:

Algunos camaradas tienen miedo de que tal posición teórica pueda desembocar en la práctica a la subestimación de las características biológicas, genéticas e innatas particulares, o incluso a una estandarización de estas. Sus miedos no se sostienen. Para mí, por el contrario, cualquier concesión –incluso la más insignificante– a la ilusión naturalista cuando explicamos la mente humana y la actividad vital humana desembocará, tarde o temprano, a la rendición de todas las posiciones materialistas [...]. Aquí podemos decir: quitad las garras y todo el pájaro habrá desaparecido. Se empieza con argumentos acerca de la genética y las variaciones individuales de origen al hablar de cualquier capacidad humana, y se termina concluyendo que esas capacidades son naturales e innatas, lo que finalmente lleva a la perpetuación de los (históricamente construidos y transmitidos) modos de división del trabajo (Iliénkov, 2007 p.67).



INTRODUCCIÓN

¿Por qué estudiar la filosofía soviética? La mejor razón para estudiar una tradición filosófica distinta es que nuestra propia filosofía se beneficie; no podría haber un incentivo más fuerte para considerar la obra de los filósofos soviéticos que la perspectiva de ampliar el ámbito del conocimiento filosófico en general. Sin embargo, el estudio de la filosofía soviética rara vez se defiende por estos motivos. Por el contrario, la opinión predominante en Occidente es que los filósofos de la Unión Soviética no han producido nada intelectualmente sustancial. Se suele creer que lo que ha pasado por filosofía en la URSS no es más que la elaboración de la doctrina marxista-leninista, una mezcla de tópicos y *non sequiturs* que, al menos hasta hace poco, formaban la ideología gobernante del Partido Comunista soviético. La “filosofía soviética”, se bromea a veces, debe ser poco menos que una contradicción en los términos.

La prevalencia de estas opiniones explica el carácter de la escasa literatura occidental sobre la filosofía soviética. El estudio de la filosofía soviética ha recaído tradicionalmente en estudiosos de orientación “sovietológica”, que han considerado que su tarea principal es el análisis de la ideología de una superpotencia extranjera¹. Los escritos de los filósofos soviéticos más creativos se citan a veces para mostrar cómo el dogma marxista-leninista puede ser interpretado inteligentemente

¹ Los padres fundadores de la sovietología filosófica son Gustav Wetter (véase especialmente 1958) y J. M. Bochenski (véase especialmente 1961, 1963a-c). La disciplina se desarrolla en Dahm, Blakeley y Kline (1988).

para preservar una apariencia de actividad intelectual, pero rara vez se argumenta que estos escritos contribuyen a la filosofía como disciplina². No es de extrañar, por tanto, que las contribuciones de la soviología filosófica hayan sido poco más que una mera curiosidad para los filósofos occidentales.

Cuando a principios de la década de 1980 pasé un tiempo considerable entre filósofos en Moscú, llegué a sentir que la típica concepción occidental de la filosofía soviética era inadecuada. Es cierto que me encontré con muchos ideólogos que vendían un marxismo burdo y dogmático. Además, parecía que se esperaba que todo el mundo mostrara

² Los comentaristas a menudo afirman que la filosofía soviética es interesante “por derecho propio”, pero sus presentaciones rara vez dan verosimilitud a esta afirmación. Por ejemplo, es difícil entender cómo Bochenski puede decir de la filosofía soviética que «gran parte de ella es filosóficamente interesante» (1963b: 2) cuando también afirma que sus «doctrinas principales no son más que una expresión robusta y ligeramente sistematizada del simple sentido común», que sus «técnicas, la gama de sus problemas y sus formulaciones son abismalmente primitivas» y que «ningún problema filosófico verdadero se plantea clara y correctamente, y mucho menos se resuelve» (1963a: 116-17). Recientemente, autores de una corriente más comprensiva han intentado desafiar esta percepción, pero con poco éxito. Por ejemplo, el libro de James Scanlan *El marxismo en la URSS* (1985) pretende expresamente demostrar que la filosofía soviética es más fértil e intelectualmente atractiva de lo que se cree. Sin embargo, el libro pinta de hecho la imagen habitual de una comunidad filosófica preocupada principalmente por la elaboración de un dogma incoherente. Scanlan subraya la pluralidad de puntos de vista entre los filósofos soviéticos, pero encuentra la fuente de este pluralismo no en la lógica del debate filosófico, sino en el hecho de que la filosofía oficial soviética es o bien tan vacía que los filósofos pueden sostener una variedad de posiciones mientras mantienen su lealtad verbal a la ortodoxia, o bien tan incoherente que son libres de optar por cualquiera de los lados de una contradicción. Sin embargo, establecer que los «pensadores soviéticos no apoyan todos la misma doctrina monolítica porque las ambigüedades, los malentendidos y otros impedimentos para la unanimidad surgirán en cualquier comunidad intelectual» (Scanlan 1985: 28) y porque los «dispositivos orwellianos de control del pensamiento» no se han aplicado de forma exhaustiva y eficaz en la URSS (313-15) no es en absoluto demostrar que la filosofía soviética esté «marcada por la búsqueda y la disputa fundamentales» (9). Por el contrario, la impresión general del libro de Scanlan es que la filosofía soviética está en bancarrota intelectual.

lealtad a esta doctrina de “manual” y que realizara investigaciones compatibles con sus principios. Sin embargo, esto dista mucho de ser la historia completa. A pesar de todo el dogma, también había una verdadera cultura filosófica viva en Moscú. Además, los representantes de esta cultura no eran en absoluto figuras disidentes. Por el contrario, estaban unidos por un compromiso con un marxismo crítico, pertrechado por la filosofía de Hegel y la tradición clásica alemana. Estos filósofos consideraban que la renovación de ese marxismo “genuino” en la cultura política soviética era un requisito esencial para el rejuvenecimiento de la sociedad soviética.

Aunque las ideas de estos “marxistas críticos” (como podemos llamarlos) parecían formar parte de una tradición filosófica distintivamente soviética, era una tradición asediada. Su generación actual había realizado el trabajo más desafiante a principios de la década de 1960, pero había perdido impulso cuando el “deshielo” de aquellos años comenzó a recongelarse. Estos filósofos mantenían ahora una relación incómoda con un *establishment* filosófico que a menudo veía con desconfianza el pensamiento crítico y la erudición académica. Las relaciones también eran tensas con los pensadores soviéticos que creían que la filosofía clásica alemana era oscurantista y reaccionaria, lo que inhibía la deseada alianza del marxismo con las ciencias naturales. Estos pensadores se apartaron de la filosofía dialéctica y buscaron un marco más progresista en el rigor de la tradición analítica. Así, paradójicamente, el llamamiento de los marxistas críticos a una “vuelta a Marx” parecía demasiado radical para los dogmáticos que se consideraban verdaderos guardianes de la doctrina marxista, pero demasiado ortodoxo para los que pretendían animar la filosofía soviética abriéndola a los debates occidentales. Acosados por esta oposición, pocos filósofos de esta corriente crítica ocuparon posiciones de fuerza.

Sin embargo, fueron las ideas de los marxistas críticos las que parecieron más originales y las que parecían influir de forma interesante en los debates de la tradición angloamericana. Además, sus ideas tenían evidentemente una larga historia en la filosofía soviética; dominarlas exigía comprender el desarrollo de la filosofía soviética desde la Revolución de 1917. El estudio de estos marxistas críticos prometía, por tanto, revelar mucho sobre el carácter de la tradición filosófica soviética y las fuerzas, intelectuales y políticas, que habían impulsado su desarrollo.

Sin embargo, estaba claro que estos pensadores no podían ser estudiados con los métodos soviéticos tradicionales. La soviología filosófica está escrita casi por completo desde la perspectiva del observador externo. El soviólogo resume las posiciones soviéticas, pero no se compromete con ellas de manera que revele cómo su contenido filosófico podría importar a quienes las sostienen, y mucho menos cómo podría importarnos a nosotros. Por el contrario, una perspectiva interna es lo que se requiere si se quiere entender una cultura filosófica que parece tan distante de la nuestra, tanto en su enfoque de la investigación filosófica como en su visión del papel de la filosofía en la vida pública. Por ello, este libro rechaza el método soviético en favor de una forma de “etnografía filosófica”, que intenta transmitir cómo aparece la cultura filosófica soviética desde dentro.

Para lograr esa perspectiva interna, propongo centrarme en un pensador concreto cuya obra reúne muchos de los temas dominantes dentro de la tradición soviética: Évald Vasilevich Iliénkov. Iliénkov es ampliamente estimado en la URSS como un erudito de gran integridad que hizo una importante contribución a la renovación del marxismo soviético después de Stalin. Muchos de los que trabajaron con él personalmente (como Batishchev, Lektorsky, Lifschitz y Mikhailov, y los psicólogos Leontiev, Meshcheryakov y Davydov) lo describen como el principal filósofo de su generación, un orador brillante y un profesor inspirador. Algunos dirían que sus mejores escritos no tienen parangón en la filosofía soviética³.

Reconstruir la filosofía de Iliénkov como un todo significativo y situarla dentro de la tradición a la que contribuye requiere un ejercicio de identificación simpática. Por ello exploro la motivación filosófica de su posición trabajando con sus ideas, defendiéndolas y desarrollándolas cuando sea necesario. Este proyecto exige sensibilidad hacia el contexto social e histórico de la contribución de Iliénkov, no simplemente como

³ Una muestra de la estima que se tiene a Iliénkov es la emotiva reunión de amigos y colegas que se celebra cada año en el aniversario de su nacimiento. Tras una reunión matinal junto a la tumba de Iliénkov, se celebra una tarde dedicada a la discusión y evaluación de su obra en el Instituto de Filosofía. Por la noche, en la casa de la familia Iliénkov, en la calle Gorki, se celebra una fiesta más desenfadada.

un catálogo de hechos de fondo, sino como una influencia viva, que estimula o frena sus ideas. Esperemos que, al entrar en el debate como participantes, alcancemos un punto de vista desde el que el pensamiento filosófico soviético, así como su enmarañado entorno social y político, se sitúen en perspectiva.

En este capítulo se ha preparado el terreno. La siguiente sección ofrece un esbozo biográfico de Iliénkov. A continuación, se describe el carácter de la “filosofía oficial soviética” en la época en que escribió y se explica la posición de su contribución en la historia de la filosofía soviética. Después, discuto brevemente la relevancia del proyecto de Iliénkov para los debates actuales en la tradición angloamericana. El capítulo concluye considerando la importancia de la obra de Iliénkov en la era de la *glasnost* y la *perestroika*.

Presentando a Iliénkov

Iliénkov nació en Moscú en 1924. Su primer artículo apareció en 1955, y siguió publicando ampliamente hasta su prematura muerte en 1979. Se han publicado varias obras de forma póstuma, y otras están por salir a la luz. Al igual que muchos de sus contemporáneos, Iliénkov se sintió más inspirado a principios de la década de 1960, cuando se esforzó por inyectar nueva vida a la filosofía soviética tras la anquilosada ortodoxia de la era de Stalin. En este periodo, produjo obras que sentarían las bases de todo su pensamiento posterior.

Puede parecer sorprendente que la época en la que se formó Iliénkov produjera algún filósofo serio. A finales de la década de 1930, la intelectualidad bolchevique establecida por la Revolución había sido prácticamente eliminada en las purgas de Stalin. Ya sea por oportunismo o por prudencia, la nueva generación de académicos puso sus disciplinas al servicio de la ideología del Estado. En la Universidad de Moscú, por ejemplo, donde Iliénkov estudió después de la Segunda Guerra Mundial, la filosofía parece haberse reducido en gran medida a la exposición e interpretación de los escritos de Stalin, centrándose en su sinopsis del materialismo dialéctico e histórico en el Curso Corto de 1938 (véase Yakhot 1981: 208, y el inicio del capítulo 4). La vida universitaria en la Unión Soviética había tocado fondo.

A pesar de ello, la disciplina de la filosofía sobrevivió. Esto se debió, en parte, a la presencia de algunas personas distinguidas e inspiradas,

como Asmus, Losev y Lifschitz, que consiguieron seguir enseñando en Moscú. Además, siguieron existiendo algunos centros académicos aislados, como el Instituto de Estudios Filológicos y Literarios de Moscú (MIFLI), donde Iliénkov tuvo la suerte de estudiar filosofía durante un año antes de ser llamado al servicio activo en 1942. (Lamentablemente, el MIFLI se disolvió inmediatamente después de la guerra). Además, irónicamente, los estudiantes de filosofía reflexivos encontraron un incentivo para la investigación intelectual en el contraste entre el dogma que se les enseñaba y los textos que se les asignaban. Estos estudiantes se buscaban entre sí y volvían juntos a los clásicos de la filosofía, sobre todo a Marx. Así, con el paso del estalinismo, surgió una nueva generación de jóvenes filósofos, deseosos de restablecer un enfoque erudito y riguroso de su herencia marxista.

En consecuencia, en 1960, Iliénkov produjo un importante libro sobre el método de Marx, *La dialéctica de lo abstracto y lo concreto en El Capital de Marx*. Esta obra es un hito en la erudición marxista soviética. Dos años más tarde, publicó un notable artículo sobre la explicación de la filosofía marxista de los fenómenos no materiales, *El ideal*, que apareció en la Enciclopedia Filosófica de cinco volúmenes, una obra maestra del renacimiento cultural después de Stalin. Los escritos de Iliénkov ejercieron una importante influencia sobre sus contemporáneos, y en 1965 se le concedió el premio Chernyshevsky “por la investigación de cuestiones vitales de la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico”.

Sin embargo, el reconocimiento oficial del trabajo de Iliénkov fue limitado. Las reformas de la era Jruschov, que tanto habían prometido, no consiguieron eliminar la vieja guardia de filósofos. Esto fue un desastre para pensadores como Iliénkov, que, en sus esfuerzos por desafiar el legado del estalinismo, se ganaron rápidamente enemigos entre los académicos de alto nivel. Inmediatamente después de la muerte de Stalin, Iliénkov perdió su puesto en la Universidad de Moscú tras un intento infructuoso de persuadir a sus colegas de que la filosofía soviética debía repensarse⁴. En 1953, fue nombrado en el Instituto de

⁴ Esto lo hizo leyendo una serie de *Tesis sobre Filosofía* en una reunión de la cátedra (cátedra) del materialismo dialéctico en la Universidad de Moscú. Lamentablemente, las tesis se han perdido [N.d.T.: las tesis no se han perdido

Filosofía de Moscú. Aunque siguió ocupando un puesto allí hasta su muerte, sus enfrentamientos regulares con la dirección del Instituto hicieron que su situación no fuera nada feliz. Un ejemplo de las dificultades con las que se encontró Iliénkov se encuentra en el prefacio editorial de su obra *Marks i zapadnyi mir* (*Marx y el mundo occidental*) (1965), un artículo publicado recientemente por primera vez en ruso por la revista *Voprosy filosofii* (*Cuestiones de filosofía*). En este prefacio, A. G. Novokhat'ko explica cómo, en 1965, Iliénkov fue invitado a contribuir a un simposio internacional en la Universidad de Notre Dame. El simposio, que se centró en la contribución de Marx al “mundo occidental”, se organizó principalmente para fomentar el diálogo entre intelectuales comunistas y no comunistas. Aunque la ponencia de Iliénkov se discutió en el simposio, no pudo participar en persona, aparentemente porque estaba “hospitalizado” en ese momento (Lobkowicz 1967: xii). Sin embargo, el prefacio de Novokhat'ko da a entender que la razón por la que Iliénkov no asistió fue que el Instituto de Filosofía se opuso a su participación (Novokhat'ko 1988:98). Además, poco después de que se publicara su artículo en las actas de la conferencia (Iliénkov 1967c), Iliénkov fue objeto de una “campaña de acusaciones políticas”, y su artículo fue atacado por su orientación “antimarxista” (Novokhat'ko 1988: 98).

Curiosamente, esta obra es una de las pocas que Iliénkov dedicó exclusivamente a la filosofía política. Como tal, ofrece una ventana a las complejas relaciones entre la filosofía y la política en el mundo que él habitaba. En este artículo, Iliénkov sostiene que el rasgo más básico de la cosmovisión comunista es el compromiso con la propiedad social de los bienes; por tanto, lo que divide a los mundos “occidental” y “oriental” son sus diferentes formas de propiedad (1967c: 392). Volviendo a la crítica de Marx a la propiedad privada, Iliénkov subraya que Marx apreció plenamente la influencia positiva de la propiedad privada en el desarrollo de la «cultura tecnológica y científica de Europa y Norteamérica», reconociendo su poder para estimular la iniciativa personal y liberar los recursos humanos «de la vigilancia de la regimentación burocrática» (1967c: 395 [1965: 102]). En consecuencia, la socialización de la propiedad no significa que todo sea propiedad y esté administrado por un aparato estatal central. Por el contrario, la propiedad estatal no es

realmente, fueron descubiertas en 2016 por Elena Illesh y traducidas al inglés por el propio Bakhurst].

más que una fase de transición: En el comunismo plenamente desarrollado, sin embargo, la propiedad social es, al mismo tiempo, «la propiedad de cada persona, de cada individuo por separado» (1967c: 400). La socialización de la propiedad requiere, pues, la desaparición del Estado, lo que a su vez exige la abolición de la división del trabajo, para que cada individuo pueda alcanzar el desarrollo integral esencial para la soberanía popular.

Puede resultar difícil para un observador occidental comprender plenamente las críticas que provocó el artículo de Iliénkov. Para los no iniciados, parece un modelo de ortodoxia soviética. Todas sus ideas centrales pueden encontrarse en los clásicos marxistas, es optimista sin reservas sobre el eventual florecimiento del comunismo soviético y desperdicia pocas oportunidades para criticar las interpretaciones occidentales de Marx. ¿Cómo puede pensarse que un artículo así es “anti-marxista”?

Hay varias razones por las que los colegas de Iliénkov pueden haber encontrado fallos en su posición. La primera es el antiestatismo radical de Iliénkov, que, aunque formalmente es coherente con la ideología oficial soviética, no está edulcorado por una descripción apologética del gobierno soviético existente como un “estado de todo el pueblo”. Por el contrario, el artículo implica que la propiedad estatal soviética (en particular su apropiación de la propiedad a través de la colectivización) ni siquiera es una forma embrionaria de organización comunista, sino que es realmente incompatible con la soberanía popular propiamente dicha. En segundo lugar, en su discusión sobre el empleo de las ideas “occidentales” de Marx en el entorno ruso, Iliénkov ofrece algo más que la opinión estándar de que el atraso de la economía rusa inhibía la aplicación de la teoría marxista. El texto también da a entender que el carácter peculiar del contexto ruso ha conducido a veces a “una gran ilusión” sobre las ideas marxistas (400) e incluso a su malinterpretación intencionada (394). Por último, el tono del artículo de Iliénkov puede haber provocado hostilidad. Iliénkov no escribe como un delegado soviético que presenta una línea oficial, sino como un académico autónomo que aborda las preocupaciones específicas del simposio con su propia voz. Por lo tanto, nos quedamos con la paradójica conclusión de que el ensayo que provocó acusaciones de antimarxismo era una obra de erudición marxista, que abordaba con simpatía cuestiones de suma impor-

tancia para la realidad soviética⁵. Tales paradojas son demasiado familiares en el mundo académico soviético. Como confirma Novokhat'ko (98), la controversia sobre *Marx y el mundo occidental* no fue en absoluto un incidente aislado en la carrera de Iliénkov⁶.

⁵ Una característica interesante del artículo de Iliénkov es su rechazo clarividente de la idea, entonces tan influyente en el marxismo occidental, de una “ruptura” entre el Marx “humanista” temprano de los *Manuscritos de 1844* y el Marx “económico” maduro de *El Capital* (Iliénkov 1967c: 401-6). Iliénkov insiste en que, dado que la visión de la emancipación del comunismo exige una transformación humana además de económica, la economía política de Marx está incompleta a menos que se considere que conserva la antropología filosófica del primer Marx.

⁶ Los escritos de Iliénkov estaban, por supuesto, sujetos al tipo de interferencia editorial que era, hasta hace muy poco, omnipresente en todo el mundo académico soviético. Sin embargo, en la actualidad debemos basarnos en rumores para medir el efecto de dicha censura. Por ejemplo, una vez me sugirieron que la última obra de Iliénkov, *La dialéctica leninista y la metafísica del positivismo* (1980, 1982), pretendía mostrar que el positivismo del supuestamente desacreditado oponente de Lenin, Alexander Bogdanov, seguía persistiendo dentro de la política y la filosofía soviéticas, pero que el mensaje de Iliénkov quedó oscurecido cuando su discusión sobre el positivismo soviético moderno fue extirpada de la obra (el ensayo de Iliénkov se analiza en el capítulo 4).

Otro ejemplo bastante diferente de interferencia editorial lo ilustra la publicación de un extracto de Iliénkov (1977a) en *Sputnik*, una revista popular similar a *Reader's Digest*. En este extracto, Iliénkov escribe: «Como decían los antiguos: “No cites el nombre de tu maestro, presenta tus propios argumentos”. Pero como la mente dogmática es incapaz de conceptualizar de forma independiente un hecho o acontecimiento que ha provocado una controversia, tal persona intenta ampararse en una “solución estándar”. Esto le lleva a seguir caminos trillados. Si no lo consigue, empieza a comportarse de forma histérica» (Iliénkov 1978: 78). En el original, esta observación figura como una crítica al sistema educativo soviético. Sin embargo, publicado en Occidente, el pasaje tiene el efecto contrario. Iliénkov aparece como portavoz de la política educativa soviética, sus palabras evidencian el carácter no dogmático de la educación soviética.

Sin embargo, también hay que tener en cuenta que, a pesar de todas las sospechas sobre su trabajo dentro del mundo académico soviético, Iliénkov disfrutó en ocasiones de considerables privilegios editoriales. Tenía un amigo, L. K. Naumenko, en el consejo de redacción de *Kommunist*, la principal revista teórica del Partido Comunista soviético, y en sus páginas publicó en dos ocasiones

Sin embargo, el peligro constante de suscitar controversia no disminuyó la determinación de Iliénkov de hacer que su filosofía fuera relevante para los problemas políticos y sociales de la época. Su efecto fue más bien hacer que Iliénkov redefiniera su público. A medida que el breve renacimiento de la erudición soviética fue perdiendo impulso, Iliénkov se alejó del mundo académico para dirigirse a un público más amplio. En 1968 publicó *De ídolos e ideales*, un libro que aborda muchos de los temas de *Marx y el mundo occidental* en un tono más popular. Una vez más, Iliénkov se centra en la relación entre la soberanía popular y el yo, pero en lugar de promover la interpretación académica de Marx, su objetivo aquí es estimular el debate sobre el deber del sistema educativo soviético de crear individuos capaces de participar en el autogobierno comunista. En este contexto, *De ídolos e ideales* introduce un tema que iba a preocupar a Iliénkov durante el resto de su trayectoria: la crítica a las burdas concepciones reduccionistas del individuo. Iliénkov sugiere que los filósofos y psicólogos soviéticos, en su euforia por la “revolución científico-técnica” de la década de 1960, se estaban dejando cautivar por los modelos cibernéticos de la mente que retrataban a los individuos humanos como simples máquinas sofisticadas autorreguladas. Esta regresión al “materialismo premarxista”, argumentaba Iliénkov, fomentaba la opinión de que, dado que la actividad psicológica es simplemente una función de la “mecánica” del cerebro, las capacidades intelectuales de cada individuo están determinadas principalmente por consideraciones biológicas. En consecuencia, amenazaba con reforzar una peligrosa tendencia a la especialización en la educación soviética: Si algunos niños están “programados” con aptitudes para las matemáticas, otros para la música y otros para el trabajo manual, ¿por qué desperdiciar recursos en su desarrollo “integral”? Esa especialización, argumentaba Iliénkov, sólo perpetuaba la división del trabajo y, por tanto, pospondría la realización de la soberanía popular. Iliénkov y otros “marxistas críticos” iniciaron una guerra contra el reduccionismo, llevada a cabo en una serie de escritos populares y polémicos,

importantes artículos. Iliénkov es también uno de los filósofos soviéticos más traducidos. Muchas de sus principales obras han aparecido en lenguas europeas (Iliénkov [1960a] también se publicó en japonés). Desgraciadamente, algunas de las traducciones al inglés violentan su prosa; las mejores son Iliénkov (1967c, 1977c, 1982b).

que trataban de contrarrestar su influencia tanto en la cultura popular como en el mundo académico (por ejemplo, Arsen'ev, Iliénkov y Davydov 1966; Iliénkov 1968b, 1970).

Iliénkov veía estos escritos populares como un medio para transmitir a un amplio público cómo una forma instruida de filosofía marxista podía ser llevada a cuestiones importantes de la vida pública. Sin embargo, no fue un foro que facilitara el desarrollo de sus opiniones filosóficas. Su único libro teórico de la década de 1970 fue *Lógica dialéctica* (1974a; trad., como 1977e; 2ª ed. revisada y ampliada 1984a), una colección de ensayos que desarrollan una “fenomenología de la mente” materialista, trazando la concepción evolutiva de la mente como un fenómeno esencialmente encarnado en un mundo material. Aunque el libro no es en absoluto un fracaso, los argumentos que contiene recapitulan las posiciones que Iliénkov había forjado una década antes. Su entorno ya no le exigía innovaciones, ni le ofrecía nuevas cotas que alcanzar. En marcado contraste con sus primeros trabajos, Iliénkov buscaba ahora principalmente la aceptación de un viejo mensaje.

Al final de su carrera, Iliénkov volvió a abordar el “problema del ideal”, el tema de su trabajo más innovador a principios de los años sesenta. El resultado fue un largo artículo (1979a), publicado a regañadientes por *Voprosy Filosofii* tras la repentina muerte de Iliénkov. El ensayo es uno de los mejores escritos de Iliénkov, elegantemente compuesto y con argumentos convincentes. Sin embargo, una vez más, representa esencialmente una reiteración de su postura anterior. Por tanto, constituye un triste comentario sobre el clima intelectual del periodo de Brezhnev, subrayando lo poco que esos años habían facilitado el desarrollo del pensamiento de Iliénkov.

Ortodoxia e historia

Es difícil apreciar la contribución de Iliénkov sin comprender el contexto social y político en el que se desarrolló. Sin embargo, en la época en que escribió, este contexto no era objeto de debate en la propia literatura filosófica soviética. Dado que los filósofos eran reacios hasta hace poco incluso a citar los nombres de sus oponentes soviéticos, no es de extrañar que no debatieran de forma crítica el papel de la filosofía en la vida pública o las maniobras del mundo académico soviético. De ahí

que haya poca documentación a partir de la cual estudiar con minucioso detalle la situación de Iliénkov.

Una de las características de su mundo que se desprende de la literatura soviética es, por supuesto, la doctrina marxista-leninista “oficial” que, según se dice, constituye las premisas compartidas por todos los filósofos soviéticos. A lo largo de la carrera de Iliénkov, esta doctrina fue una presencia constante en el debate soviético. Dominaba los libros de texto filosóficos, los numerosos diccionarios y enciclopedias filosóficas y las introducciones a la filosofía soviética publicadas en Occidente⁷.

Según este marxismo-leninismo de “manual”, la filosofía es la ciencia de las leyes universales [*vseobshchii*: lit. “común a todos” y *zakonomernost*: “regularidad” o “ley que gobierna”] que rigen tanto el “ser” (es decir, la naturaleza y la sociedad) como el “pensar”. Así, la “cuestión básica” de la filosofía se concibe como la relación del ser con el pensar, de la materia con la conciencia. Se dice que la filosofía responde a esta pregunta desde el más alto nivel de generalidad, invocando las leyes más generales del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, expresadas por medio de conceptos o “categorías” universales. Este relato general de la relación del ser y la conciencia constituye una “visión del mundo”. Se argumenta que una cosmovisión filosófica se distingue de las cosmovisiones religiosas o tradicionales porque ofrece fundamentos racionales y teóricos para sus principios. Como la filosofía marxista-leninista es la única capaz de justificar adecuadamente sus conclusiones, se dice que es la primera cosmovisión verdaderamente científica.

La doctrina de los manuales de texto sostiene que las respuestas a la cuestión básica de la filosofía se presentan sólo de dos formas: materialista e idealista. Mientras que el materialismo sostiene que el ser es anterior y primario al pensamiento, el idealismo sostiene lo contrario, ar-

⁷ Véase, por ejemplo, *Filosofskii slovar'* (1975); Afanasyev (1980); *Fundamentos de la filosofía marxista-leninista* (1982; una obra colectiva [*sbornik*] escrita bajo la dirección general de F. V. Konstantinov); *Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'* (1983); y Spirkin (1983). Scanlan 1985 es el mejor comentario sobre la doctrina del manual tal y como era a finales de los años 70 y principios de los 80 (véase la primera sección de cada capítulo).

gumentando que el mundo es (en algún sentido) idéntico o una consecuencia del pensamiento, la conciencia o la idea. Se dice que los filósofos soviéticos apoyan unánimemente el punto de vista materialista. La prioridad del ser sobre el pensamiento tiene dos dimensiones. En primer lugar, el ser es primario sobre el pensamiento en el sentido de que mientras el mundo material existe antes e independientemente del pensamiento, el pensamiento no puede existir independientemente de la materia. La conciencia, y de hecho todas las propiedades no materiales, se sostienen como resultado de los estados del mundo material. En segundo lugar, el materialista sostiene que la conciencia está determinada por las condiciones materiales en las que vive el sujeto pensante: es decir, los contenidos de la mente de cada sujeto se forman en el proceso de su interacción con el mundo material y sólo son explicables a la luz de esa interacción.

El materialismo soviético toma su concepción de la materia de Lenin (1909a). La materia constituye una realidad objetiva que existe independientemente de los sujetos pensantes y que se les presenta en forma de sensación. Se dice que esta realidad objetiva es en principio plenamente cognoscible; es decir, que la materia no es un reino de “cosas en sí” incognoscibles. Además de su independencia y su cognoscibilidad, se sostiene que la materia tiene otras propiedades generales: movimiento, espacio, tiempo, infinitud e “inagotabilidad en profundidad”.

Los filósofos soviéticos subrayan que su materialismo es dialéctico. En los libros de texto, el carácter dialéctico de la filosofía soviética se expresa como un compromiso con ciertos principios y leyes. Los principios de la dialéctica son los siguientes:

- (a) Los fenómenos de la realidad están interconectados.
- (b) El mundo está en un estado constante de cambio y desarrollo.
- (c) Este desarrollo se produce a través de la resolución de contradicciones.

En su compromiso con estos principios, el materialismo dialéctico se contrapone al materialismo metafísico, que considera los fenómenos aislados unos de otros y ofrece una concepción ahistórica de la realidad como algo inmutable y estático.

Sobre la base de estos principios, el materialismo soviético sostiene tres leyes dialécticas que se dice que rigen todo el desarrollo, ya sea en el ámbito de la naturaleza, la sociedad o el pensamiento:

1. La ley de la transformación de la cantidad en calidad: En cualquier proceso, la acumulación gradual de cambios cuantitativos acaba dando lugar a un cambio cualitativo en el fenómeno en desarrollo; tales cambios cualitativos adoptan la forma de un “salto” abrupto hacia una nueva etapa de desarrollo.

2. La ley de la unidad y la lucha de los opuestos (una elaboración de (c)): Todos los fenómenos y procesos son unidades de opuestos; es decir, contienen contradicciones internas, cuya lucha y resolución constituye el desarrollo.

3. La ley de la negación de la negación: el desarrollo es un proceso de “negación” de una etapa por la siguiente. Sin embargo, en la negación “dialéctica” existe una relación especial entre las etapas de un proceso, de modo que parte de una etapa anterior (su “contenido progresivo”) se conserva en las etapas posteriores. La ley de la negación de la negación a veces se considera que implica que el desarrollo procede en forma de espiral: El estadio p es “negado” por el q , pero reaparece transformado en el estadio r .

El estudio de la dialéctica se subdivide en dos disciplinas: la dialéctica objetiva, la aplicación de los principios y leyes de la dialéctica al desarrollo de la realidad objetiva, y la dialéctica subjetiva, la dialéctica de la cognición o “gnoseología” (epistemología). Una vez más, el materialismo dialéctico de manual de texto toma su epistemología de Lenin (1909a). Se sostiene que nuestro conocimiento del mundo es un reflejo exacto del mismo: por lo tanto, la verdad objetiva es posible. Sin embargo, aunque nuestro conocimiento es objetivo no es absoluto, pues el conocimiento absoluto sería el conocimiento de “todo lo que hay en el mundo”. En principio, el ser humano es capaz de tener ese conocimiento, pero en la práctica el conocimiento humano sólo contiene una parte de lo que figuraría en un relato absoluto del mundo. Así, en cualquier etapa del desarrollo del conocimiento humano, nuestra imagen del mundo es sólo relativamente verdadera.

Una noción importante en la epistemología soviética, también tomada de Lenin, es el esquivo concepto de *partiinost* [lit. partidismo]. La falta de consenso entre los filósofos soviéticos sobre la naturaleza del “partidismo” de la filosofía se refleja en los propios libros de texto, que ofrecen una variedad de interpretaciones superpuestas. Se dice que la filosofía es “partidista” en uno o varios de los siguientes sentidos:

(a) Dado que sólo hay dos respuestas a la pregunta básica de la filosofía, cualquier filósofo es miembro del “partido” de los materialistas o del “partido” de los idealistas.

(b) Lo que los filósofos creen está determinado por su posición de clase, de modo que podemos asociar ciertas posiciones filosóficas con la visión del mundo de ciertas clases. (Combinado con (a), esto produce la opinión de que el idealismo es la visión del mundo de la burguesía, el materialismo la visión del mundo del proletariado).

(c) Las teorías filosóficas no sólo reflejan los intereses de clase, sino que pueden ponerse al servicio de los mismos: La filosofía es un arma en la guerra de clases.

(d) No existe un punto de vista libre de prejuicios (es decir, una “visión de Dios” o un punto de Arquímedes) desde el que el filósofo pueda construir y evaluar las teorías filosóficas: Nuestra comprensión de la realidad siempre se forma, y sólo es inteligible dentro de la perspectiva de una comunidad, sociedad, tradición o clase.

Las tres primeras interpretaciones han prevalecido tradicionalmente. Aunque el concepto de *partiinost* se desarrolla a veces para sugerir que la verdad objetiva puede ser discernible sólo desde una determinada perspectiva cultural, se ha invocado más a menudo en argumentos destinados a desacreditar a los filósofos mostrando que su trabajo sirve a los intereses de la burguesía. En este sentido, la vaguedad del concepto ha contribuido a su amenaza política.

Estos son los fundamentos del materialismo dialéctico tal y como se presentaba en los manuales de texto soviéticos en la época en que Iliénkov escribía. Como disciplina, el materialismo dialéctico aborda cuestiones que, en la tradición angloamericana, entran dentro de la metafísica, la epistemología y la filosofía de la mente. Los problemas de la filosofía moral y política entran en la rúbrica del “materialismo histórico”, que se interpreta como la aplicación de los conceptos, principios y leyes del materialismo dialéctico a los fenómenos sociales e históricos. El materialismo dialéctico y el histórico, así entendidos, constituyen conjuntamente la dimensión filosófica del marxismo-leninismo soviético.

Como posición oficial del *establishment* filosófico soviético, esta doctrina de manual de texto ha constituido la moneda común del debate. Para ser apoyados por las universidades y otras instituciones de educa-

ción superior, y para obtener acceso a las revistas filosóficas y a las editoriales académicas, los filósofos soviéticos han tenido que representar su trabajo como en armonía con el punto de vista respaldado por el Estado. Ningún plan académico quinquenal sería aprobado si desafiara la posición oficial de manera sustancial. La existencia de esta doctrina representa, por tanto, un factor institucional crucial que afecta no sólo al curso de las carreras de los filósofos, sino a la propia formación de sus intereses filosóficos y a la forma en que expresan sus ideas.

Sin embargo, aunque la influencia de esta “filosofía oficial soviética” nunca debe ser ignorada, su relevancia para nuestro proyecto actual puede ser fácilmente sobrestimada. La ortodoxia de los libros de texto ha gozado de tal dominio institucional que resulta tentador tratar de entender las opiniones de cualquier filósofo soviético con referencia a ella, analizando el grado en que su pensamiento se ajusta o se aparta de la doctrina oficial. Este enfoque sería tedioso y poco informativo. En lugar de ser la estrella en torno a la cual gira toda la filosofía soviética, la doctrina oficial debe considerarse sólo un elemento del mundo filosófico soviético y, además, uno que pasa a un segundo plano una vez que entran en escena otros elementos significativos. Por ejemplo, Iliénkov extrajo muchos de los problemas que consideró, y los recursos con los que los abordó, no de la ortodoxia de los manuales de texto, sino de la compleja historia de la tradición soviética. Ya hemos observado que la obra de Iliénkov debe considerarse, al menos en parte, como una reacción a la filosofía soviética bajo Stalin. Sin embargo, es significativo que su respuesta al estalinismo recree temas de períodos aún más tempranos de la filosofía soviética, temas que se habían perdido o distorsionado durante las décadas de 1930 y 1940. Por ejemplo, la obra de Iliénkov reintroduce los temas centrales del debate entre los “mecanicistas” y los “deborinistas”, que desgarraron dramáticamente el mundo filosófico soviético en la década de 1920. Además, la concepción de la mente de Iliénkov, culminación de sus investigaciones, puede considerarse descendiente de la posición concebida por el psicólogo Vygotski a finales de los años veinte y principios de los treinta, y desarrollada posteriormente por los pensadores de la escuela “sociohistórica”. Por último, el énfasis constante de Iliénkov en la importancia de la contribución de Lenin a la filosofía nos devuelve al periodo prerrevolucionario, cuando los fundamentos de la filosofía soviética fueron sentados por Lenin y sus oponentes “empiriocríticos”. La obra de Iliénkov constituye, pues,

un prisma a través del cual se refractan diversos temas de la historia de la filosofía soviética.

El proyecto de captar la “perspectiva interna” de la filosofía de Iliénkov coincide, pues, con el proyecto de reconstruir la historia de la filosofía soviética. Debemos observar, sin embargo, que los escritos de Iliénkov no abordan directamente ninguna de las continuidades históricas que son tan cruciales para entender su pensamiento. Desde la década de 1930, los filósofos soviéticos han sido reacios a escribir, no sólo sobre el contexto político de su trabajo, sino también sobre la historia de su propia tradición⁸. Así, en marcado contraste con la literatura occidental, el corpus publicado de la filosofía soviética no puede ser visto como la memoria de la tradición. Por el contrario, la tradición se conserva en una compleja cultura oral: en anécdotas y reminiscencias, en formas de leer los textos y de relatar las posiciones, y en la manera en que cada generación de filósofos ha entendido y racionalizado sus preocupaciones.

Este libro pretende, por tanto, explicitar los antecedentes históricos de la aportación de Iliénkov. Así, la discusión de las ideas de Iliénkov va precedida de tres capítulos históricos, que exploran el debate Deborinismo-Mecanicismo, la psicología filosófica de Vygotski y la contribución de Lenin a la filosofía. Este material histórico no pretende ser una interpretación enciclopédica de “cómo eran las cosas”. Más bien, mi tratamiento trata de destacar aspectos de estos temas que el propio Iliénkov habría destacado previamente, y que más tarde emergen en su propia contribución. El resultado es una historia de la filosofía soviética escrita desde una perspectiva iliéncoviana.

Iliénkov y la tradición angloamericana

La contribución de Iliénkov puede iluminar no sólo la historia de la filosofía soviética, sino también los debates contemporáneos en la filosofía angloamericana. Los últimos quince años han sido testigos de una creciente desilusión en la tradición analítica con un conjunto de ideas

⁸ Aunque algunos periodos han recibido tratamientos interesantes (por ejemplo, Joravsky [1961] y Yakhot [1981], ambos sobre la controversia mecanicista-deborinista), todavía no ha aparecido ninguna historia adecuada y completa de la filosofía soviética, ya sea de un autor soviético u occidental.

heredadas de la filosofía de la Ilustración. Las teorías de la mente y el lenguaje con raíces en el siglo XVIII han suscitado fuertes críticas, y se ha reconocido ampliamente la poderosa influencia de dichas teorías en nuestro pensamiento ético y político. Iliénkov comparte esta hostilidad hacia la filosofía de la Ilustración, aunque las raíces de su crítica se encuentran en Hegel y Marx más que en las ideas wittgensteinianas que han inspirado gran parte del reciente debate occidental.

El principal enemigo de Iliénkov puede describirse como una forma de “empirismo”, aunque representa mucho más que la opinión de que todo el conocimiento se deriva en última instancia de la experiencia sensorial. Para Iliénkov, el empirismo (o “positivismo”, como lo llama a veces) forma un conjunto de ideas interrelacionadas, cada una de las cuales refuerza a las demás, muchas de las cuales derivan en última instancia de un pensador que no era él mismo un empirista: Descartes. Estas ideas presentan una imagen del sujeto pensante individual y su relación con el mundo, el objeto de su pensamiento. Según esta imagen, cada mente individual o “yo” es una entidad discreta, un mundo autocontenido de pensamientos y experiencias. Se cree que estos yoes “atómicos” gozan de una independencia especial de todos los demás yoes y del propio mundo exterior. Aunque, de hecho, existen en constante interacción con otras mentes y objetos externos, se considera que su existencia es “lógicamente independiente” de la existencia de otras entidades; es decir, es concebible que tales yoes puedan existir aunque no haya otras mentes ni un mundo externo.

La admisión de la independencia lógica del yo establece la agenda de esta filosofía, determinando tanto los problemas que el filósofo debe abordar como los métodos que pueden utilizarse para resolverlos. Por ejemplo, la independencia del yo plantea los espectros del solipsismo y el escepticismo. Si el yo puede funcionar independientemente de todo lo demás, ¿cómo podemos estar seguros de que no lo hace? ¿Cómo podemos estar seguros de que realmente hay entidades más allá de la mente y que, si las hay, son como la mente supone que son? En este contexto, el filósofo sólo puede aspirar a responder a estas preguntas mediante un análisis de los contenidos y las operaciones de la propia mente individual.

En este marco, la relación entre el “sujeto” y el “objeto”, la mente y la realidad, es por tanto una relación entre dos ámbitos distintos: el mundo mental autónomo del individuo y el mundo externo de las cosas

más allá de la mente. Como resultado de la interacción entre los dos ámbitos, el sujeto recibe ideas por medio de los sentidos, ideas que teje en una concepción del mundo de los objetos. El oponente empirista de Iliénkov identifica el proyecto de comprender la naturaleza del mundo tal y como es independientemente de nuestras mentes con la ciencia. Todo lo que no está incluido en los relatos científicos acerca de la realidad debe, en última instancia, su origen a nuestras mentes. Dado que la imagen científica del mundo no hace referencia a los significados ni a los valores, el empirista concluye que ni unos ni otros son constitutivos de la realidad en sí misma; las mentes son la fuente del significado y del valor. Por lo tanto, resulta que el mundo del yo y el mundo exterior son ámbitos totalmente diferentes. (De hecho, son tan diferentes que algunos empiristas pierden la confianza en que un mundo externo, así concebido, sea algo que pueda estar en relación con una mente. Así, surgen variantes idealistas del tema empirista que evitan la idea de una realidad independiente de la mente, representando el mundo externo como una “construcción” de la mente).

Este esbozo del principal enemigo de Iliénkov no es más que una caricatura aproximada. En capítulos posteriores afinaremos nuestra comprensión de esta posición a medida que consideremos las formas que ha adoptado en la historia de la filosofía soviética y las críticas que ha provocado. Por el momento, sin embargo, sólo tenemos que observar que varios rasgos de la imagen a la que se opone Iliénkov también han sido cuestionados recientemente por miembros de la tradición angloamericana. Por ejemplo, un renovado interés en la posibilidad del “realismo moral” ha llevado a varios filósofos a atacar la idea de que la ciencia proporciona el único criterio legítimo de objetividad, negando que las únicas propiedades que son constitutivas de la realidad objetiva sean las que son inteligibles sin referencia a nosotros (por ejemplo, Wiggins 1976; Mc Dowell 1978, 1983; Lovibond 1983; McNaughton 1988). Atacar este criterio de objetividad ha abierto la perspectiva de admitir no sólo los valores morales, sino también otras propiedades antropocéntricas (como las cualidades estéticas y los colores) en el “tejido del mundo” (véase, por ejemplo, McDowell 1983, 1985). Además, Wittgenstein (especialmente en 1953), Davidson (1985), Quine (1960, 1961) y muchos filósofos inspirados en ellos han cuestionado la idea de que los significados están “en la cabeza”, argumentando que el significado no puede entenderse como una propiedad intrínseca de las entidades mentales, o

como una relación entre el sujeto y los contenidos de su mente. La idea de que el significado es un fenómeno “público” sostenido por la actividad de una comunidad de hablantes ha provocado la sugerencia adicional de que, puesto que el significado de las proposiciones está determinado por las comunidades y los estados mentales son actitudes hacia las proposiciones, la comunidad está (de alguna manera) esencialmente implicada en la determinación de los contenidos de los pensamientos de cada individuo (Kripke 1982; Davidson 1985). Esta sugerencia representa un audaz desafío a la idea empirista del yo diferenciado y autocontenido. Otras críticas a la concepción “atomista” del individuo por parte del empirismo provienen del ámbito de la filosofía política, donde su influencia nociva en nuestro pensamiento político puede verse como un tema en la obra de Taylor (por ejemplo, 1979), MacIntyre (1981, 1988) y Sandel (1982, 1984). Aunque Iliénkov se expresa en un lenguaje alejado de la filosofía analítica, su obra anticipa muchas de estas críticas y propuestas.

Además, aunque la coincidencia entre las preocupaciones de Iliénkov y los intereses de algunos filósofos analíticos es interesante, el contraste entre ellos es igualmente significativo. En la filosofía angloamericana, la refutación del cuadro de la Ilustración ha sido una “muerte por mil cortes”. Aunque cada aspecto de la misma ha sido cuestionado por separado en diferentes áreas de la filosofía por diferentes pensadores, los filósofos rara vez han tratado de atacar el cuadro en su conjunto. Además, incluso entre aquellos que lo han hecho (por ejemplo, Rorty 1980), es raro encontrar una teoría filosófica sustantiva que se presente como alternativa. Dado que, como hemos observado, el marco de la Ilustración establece una agenda para la investigación filosófica, algunos filósofos concluyen que su refutación supone la muerte de la propia filosofía. Por el contrario, la obra de Iliénkov se ocupa tanto de cuestionar la imagen de la Ilustración en su conjunto como de articular una alternativa positiva en forma de una teoría holística de la relación entre la naturaleza, la sociedad y el individuo pensante. Para Iliénkov, aunque la creación de una teoría de este tipo supone un alejamiento de la filosofía tal y como se entiende tradicionalmente, no representa la desaparición de la filosofía, sino su elevación a un nuevo estadio “científico” (aunque el relato de Iliénkov sobre lo científico difiere radicalmente del de su oponente empirista).

Si bien las críticas de Iliénkov son a menudo más burdas que los argumentos de sus homólogos de la tradición angloamericana, su visión positiva es audaz y desafiante. Iliénkov rechaza el dualismo fundamental en el corazón de la imagen de la Ilustración, argumentando que la relación entre el sujeto y el objeto no es una relación entre dos mundos, sino una unidad realizada dentro de un único mundo: el mundo material en el que está inmerso el sujeto pensante individual. Sin embargo, la unidad de sujeto y objeto sólo puede entenderse, según Iliénkov, si llevamos al centro del escenario filosófico un concepto que hasta ahora ha sido descuidado por la tradición analítica: el concepto de actividad. Así, aunque Iliénkov tiene suficientes puntos en común con algunos miembros de la tradición angloamericana para que sea posible un diálogo entre la filosofía occidental y la soviética, su enfoque sigue siendo lo suficientemente ajeno como para sugerir que el diálogo sería provocador y gratificante.

Por último, debemos observar que la filosofía analítica no es el único ámbito del mundo académico occidental en el que son relevantes las opiniones de Iliénkov. En los últimos años ha habido un creciente interés en Occidente por el legado de la tradición sociohistórica de la psicología soviética. En Inglaterra y América, este interés se ha centrado en gran medida en la importancia de Vygotski para la psicología del desarrollo, mientras que en Europa continental la atención se ha centrado más en la aplicación de la “teoría de la actividad” de Alexei Leontiev, no sólo a la teoría de la educación, sino también a la psicología del trabajo. Los escritos de Iliénkov ayudan a articular las premisas filosóficas de la más teórica de las escuelas psicológicas.

El legado de Iliénkov en la era de la *glasnost* y la *perestroika*

En el momento de escribir estas líneas, la Unión Soviética de Gorbachov está inmersa en un proceso de cambio social y político masivo. Los intentos de reorganizar la economía han ido acompañados de reformas gubernamentales casi impensables hace sólo unos meses. En consecuencia, la noción de una economía racionalmente planificada y administrada por un Estado de partido único ha sido completamente socavada, y casi todos los pensadores soviéticos buscan ahora en el “libre mercado” una solución a los crecientes problemas económicos del país.

La libertad de expresión se está convirtiendo en una realidad, y el pueblo soviético está empezando a enfrentarse al carácter del pasado de su país. Muchas repúblicas claman por su independencia [N.d.T.: esta parte ha envejecido bastante mal, recordemos que el libro es de 1991].

Pero más dramáticas son las reformas que las iniciativas de Gorbachov han precipitado en los países que eran formalmente “satélites” soviéticos. Con la reunificación de Alemania y las elecciones libres que han provocado el rechazo de los antiguos regímenes comunistas, todas las antiguas certezas de la relación entre “el mundo occidental” y “el bloque oriental” se han evaporado. No está claro qué encontraremos en su lugar.

Como era de esperar, el mundo filosófico soviético se ha movido con estos cambios. Las revistas filosóficas contienen muchas discusiones de “mesa redonda” sobre el curso futuro de la filosofía soviética y, por primera vez, están apareciendo trabajos que discuten abiertamente el carácter de la filosofía de la era de Stalin (por ejemplo, Kapustin 1988). Existe ahora un apasionado interés por reeditar las obras de los filósofos rusos que habían sido desestimados como idealistas (por ejemplo, Solov'ev, Fedorov y Shestov) y una nueva disposición a tomar en serio la filosofía no marxista. Además, la enseñanza de la filosofía en la URSS se está reformando gradualmente. No es de extrañar que un efecto inmediato de la glasnost en la filosofía soviética fuera la reevaluación crítica de la doctrina oficial y, de forma significativa, la producción de un nuevo e importante libro de texto diseñado para transmitir el carácter abierto de la disputa filosófica y promover una evaluación equilibrada y no dogmática de las posiciones filosóficas tanto marxistas como no marxistas (la obra se adelanta en Frolov, Stepin, Lektorsky y Kelle [1988]). Ahora se anima a los estudiantes de filosofía a pensar por sí mismos y a considerar su asignatura como un recurso para la discusión de cuestiones tanto sociales como personales.

Podría considerarse extraño, con tales acontecimientos en curso, dedicar este libro a un filósofo que produjo gran parte de su obra en los años de Brezhnev, la época que ahora se conoce como “el período de estancamiento”. Iliénkov puede parecer un pensador de una época pasada cuya obra puede revelar poco sobre el carácter del pensamiento soviético actual. En respuesta, podemos observar que el estado de ánimo de gran parte de la literatura filosófica soviética reciente ha sido

hasta ahora de reconstrucción, no de abandono, del marxismo soviético. Los clásicos del marxismo están siendo abordados de nuevo, las contribuciones positivas de los filósofos soviéticos están siendo distinguidas públicamente del trabajo de los ideólogos, y el marxismo soviético se está abriendo al debate crítico con otras tradiciones. Además, este proyecto de reconstrucción de la cultura intelectual y política soviética se considera esencial para el proceso más amplio de democratización del Estado y de reforma de la economía.

Si el rejuvenecimiento de la filosofía soviética se concibe de este modo, entonces Iliénkov es una figura totalmente apropiada en la que centrar el debate. Su legado representa un poderoso recurso para la tradición marxista soviética, que ésta nunca ha apreciado ni desarrollado plenamente. Además, como he argumentado, es imposible recuperar la contribución de Iliénkov sin enfrentarse a la historia de la filosofía soviética, y es difícil comprender los límites y las decepciones de su carrera sin abordar el carácter del entorno en el que trabajó. De hecho, esta es precisamente la razón por la que *Voprosy filosofii* ha tratado de renovar el debate sobre la vida y la obra de Iliénkov mediante la publicación de *Marx y el mundo occidental* y, más recientemente, una poderosa reminiscencia personal de su amigo y colega Felix Mikhailov (1990)⁹.

Sin embargo, este diagnóstico de la escena filosófica contemporánea en la Unión Soviética puede ser recibido con cierto escepticismo. Se podría argumentar que las publicaciones de revistas como *Voprosy filosofii*, que siempre han sido bastiones de la ortodoxia marxista, ya no pueden considerarse un índice del estado de ánimo de la comunidad filosófica soviética. Independientemente de lo que encontremos en sus páginas, la realidad de la situación actual en la URSS es que la *glasnost* y la *perestroika* traerán finalmente, no la revitalización del socialismo en Rusia, sino su rechazo total. Cuando esto ocurra, los actuales desarrollos dentro del mundo filosófico soviético se verán no como tanteos hacia un nuevo comienzo, sino como el capítulo final de la historia de la filosofía soviética.

⁹ Lamentablemente, el artículo de Mikhailov apareció demasiado tarde para que yo pudiera incorporar sus numerosas reflexiones a este relato.

Sin embargo, esta cruda posibilidad no hace que la presentación del pensamiento de Iliénkov sea menos importante. Si el socialismo soviético se derrumbara finalmente, la obra de filósofos como Iliénkov podría perderse para siempre, sobre todo teniendo en cuenta la propensión soviética a comenzar una nueva etapa borrando el pasado. Sería una tragedia que lo mejor de la filosofía soviética nunca fuera considerado y que la historia de la tradición soviética nunca se escribiera desde la perspectiva de los filósofos que trabajaron en ella. Es demasiado pronto para decir con certeza lo que significa la *perestroika*. Sin embargo, signifique lo que signifique, tenemos mucho que aprender de la vida y la obra de Evald Iliénkov.



DEBORINISTAS, MECANICISTAS Y BOLCHEVIQUES

En el capítulo 1, sugerí que la contribución de Iliénkov puede resultar atractiva para aquellos filósofos de la tradición angloamericana que comparten su hostilidad hacia la “lógica del empirismo”. Sin embargo, como vimos, las raíces de la filosofía de Iliénkov se encuentran en un terreno muy ajeno a la tradición “analítica”: el materialismo dialéctico soviético. Para Iliénkov, ser un materialista dialéctico es sostener que la comprensión científica de la realidad sólo puede alcanzarse mediante la transformación materialista de la dialéctica de Hegel. En consecuencia, negó con vehemencia el principio “positivista” de que las ciencias naturales son las únicas que pueden dar cuenta completa de la realidad objetiva¹.

¹ La lengua rusa permite a Iliénkov argumentar que las ciencias naturales no pueden dar cuenta de la realidad por sí solas sin que parezca que se produce una paradoja. El término ruso para “ciencia”, *nauka*, al igual que el alemán *Wissenschaft*, denota una clase más amplia de disciplinas que las ciencias naturales, que se denotan con los términos *estestvoznanie* y *estestvonauka* (véase Alekseev 1983). Lo que hace que una práctica sea científica [*nauchnyi*] en este sentido más amplio es una cuestión importante, especialmente a la luz de las afirmaciones soviéticas de que el marxismo es la única teoría verdaderamente científica del “ser humano, la naturaleza y la sociedad”. Sin embargo, no admite una respuesta sencilla. Como definición de trabajo podemos decir que una disciplina es “científica” en sentido amplio si ofrece una explicación com-

Iliénkov no fue el primer marxista soviético que defendió lo que consideraba un verdadero materialismo dialéctico contra un cientificismo considerado teóricamente desastroso y socialmente pernicioso. Tampoco fue el primero en encontrar una oposición sostenida a sus puntos de vista dentro de la propia filosofía soviética. Los debates entre las versiones dialéctica y positivista del marxismo, cada una de las cuales reclama la ortodoxia, tienen una larga historia en el pensamiento soviético. Este capítulo nos remonta al nacimiento de la filosofía soviética en la década de 1920, al primero y más famoso de estos debates: la controversia Deborinismo-Mecanicismo.

La influencia de esta controversia en el curso de la filosofía soviética es a menudo subestimada o malinterpretada. Mientras que los propios soviéticos rara vez se refieren a ella, los comentaristas occidentales suelen preocuparse por la importancia histórica del debate como preludio del ascenso de los “bolcheviques”, que formaron la “nueva dirección filosófica” bajo Stalin². En consecuencia, la sustancia filosófica de la controversia entre los deborinistas y los mecanicistas suele tener un papel secundario en un drama principalmente político. Esto es un error porque, en primer lugar, el contenido filosófico del debate es en sí mismo un componente significativo de la historia y la política y, en segundo lugar, los argumentos de la década de 1920 son esenciales para entender la evolución posterior de la filosofía soviética. Si no nos tomamos en serio la filosofía, no entenderemos del todo cómo fue posible el surgimiento de los bolcheviques y cómo la siguiente generación, al reaccionar ante el estalinismo, reabrió cuestiones muy similares a las que dividieron a los filósofos soviéticos en los años veinte. Aunque los filósofos

pleta de su objeto de investigación mediante la aplicación de un método sistemático y riguroso. Volveremos sobre esta cuestión en el capítulo 5, cuando examinemos la concepción de Iliénkov sobre el método dialéctico.

² Los dos libros que tratan el tema son Joravsky (1961) y Yakhot (1981); ambos son excelentes obras. Como este último sólo se ha publicado en Occidente, lo considero parte de la literatura occidental, aunque Yakhot es un emigrante que realizó gran parte de su investigación en Moscú. Los relatos más breves son los de Hecker (1933: caps. 13-15), interesantemente escrito desde la perspectiva de los bolchevizadores; Wetter (1958: caps. 6-8); Ahlberg (1962); Kolakowski (1978: vol. 3, cap. 2); Lecourt (1983); Zapata (1983b); y Bakhurst (1985a). Los mejores relatos soviéticos son Ksenofontov (1975) y el reciente primer libro del quinto volumen de *Istoriya filosofii v SSSR* (1985: 204-69).

soviéticos contemporáneos no se consideren a sí mismos como recreadores de las primeras controversias, la continuidad es innegable. Esto es particularmente cierto en el caso de Iliénkov, que puede considerarse heredero del proyecto de los deborinistas³.

Los inicios de la filosofía soviética

La filosofía soviética comenzó con un espíritu de gran optimismo. En los años intelectualmente fértiles que siguieron a la Revolución, *Bajo la bandera del marxismo* (*Pod znamenem marksizma*), la recién fundada revista de filosofía soviética, inculcó a los filósofos la importancia de su tarea. Los artículos programáticos de sus primeros números, escritos por autoridades como Lenin (1922) y Trotsky (1922), instaban a los filósofos soviéticos a explorar y desarrollar el materialismo de Marx, tan crucial para su método, pero tan enigmáticamente presentado en sus escritos. Se consideraba que esta era una tarea de mayor importancia que la meramente académica: se argumentaba que estaba en juego el éxito mismo de la revolución. Los bolcheviques sostenían que la difusión de la visión materialista del mundo derrocaría la ideología supersticiosa y religiosa que amenazaba con interponerse entre las masas rusas y el reconocimiento de sus verdaderos intereses. También creían que sólo una sólida base teórica protegería a los jóvenes revolucionarios de la “vanguardia del proletariado” de los efectos desorientadores de los rápidos cambios de la política bolchevique al adaptarse a las cambiantes demandas de la joven revolución (Trotsky 1922: 6). Finalmente, la propia política bolchevique debía estar constantemente guiada por la filosofía marxista. Un materialismo filosófico integral, aliado a las ciencias naturales en rápido desarrollo, debía formar la base teórica del nuevo orden. Al profundizar en este materialismo y elevarlo a la autoconciencia, los filósofos soviéticos debían hacer posible una nueva unidad de teoría y práctica.

El entusiasmo, sin embargo, se vio rápidamente atenuado. El desarrollo de la filosofía soviética se enfrentaba a graves obstáculos organizativos. En particular, la escasez de “especialistas rojos” obligó a las instituciones recién fundadas, como la Academia Comunista y el Instituto

³ El paralelismo entre la contribución de Iliénkov y el trabajo de los deborinistas se observa tanto en Yakhot (1981: 195-6) como en Scanlan (1985: 121).

de Profesores Rojos, a invitar a los no bolcheviques a impartir cursos de marxismo⁴. En consecuencia, muchos de los encargados de formar la “dirección filosófica” asumieron sus cargos en un ambiente de sospecha. Por ejemplo, hubo una considerable oposición al nombramiento de los antiguos mencheviques A. M. Deborin y Lyubov Akselrod para ocupar puestos en la Universidad Comunista (Sverdlov) en 1921, y aunque el propio Lenin intervino para asegurar su nombramiento, aconsejó ominosamente que “había que vigilarlos” (Lenin 1958-69: vol. 52, 393). Además, apenas se fundó Bajo la Bandera del Marxismo, su programa fue atacado con el argumento de que la idea misma de la filosofía marxista era una confusión. Esta acusación no provenía de los opositores al régimen, sino del propio marxismo soviético⁵. Así, los filósofos soviéticos se vieron obligados a defender su disciplina contra quienes sostenían que el marxismo podía lograr la deseada unidad de teoría y práctica sin la ayuda de la filosofía.

La tendencia “liquidacionista” más importante fue la encabezada por S. K. Minin⁶. El argumento polémico de Minin era el siguiente: la teoría de la ideología de Marx nos invita a preguntar qué papel funcional desempeña cualquier aspecto de la superestructura ideológica. Si

⁴ Las nuevas instituciones filosóficas establecidas por los bolcheviques se describen en Zapata (1983b: 323-7) y en el curso de Joravsky (1961) y Yakhot (1981). La literatura de los primeros años de la Revolución de 1917 abunda en acalorados debates sobre cómo debía formarse la nueva generación de filósofos soviéticos. Ejemplos de estos artículos son Akademik (1922), Materialist (1922) y Partiets (1922).

⁵ A principios de 1922, los principales filósofos rusos no marxistas, como Berdyaev y Lossky, ya habían sido apartados de la escena filosófica soviética. Ese mismo año fueron expulsados de la Unión Soviética.

⁶ El artículo inicial de Minin (1922a) apareció primero en una desconocida revista provincial, *Ejército y Revolución* (*Armiya i revolyutsiya*). Más tarde se volvió a publicar en Bajo la Bandera del Marxismo. Cuando Minin objetó que los editores habían destrozado su texto, se le permitió una nueva aparición en esta última revista (1922b). Ambos artículos fueron publicados con respuestas de Rumii (1922a,b). Véase Joravsky (1961: 93-6) e *Istoriya filosofii v SSSR* (1985: vol. 5, 218-21) para los detalles de otras tendencias liquidacionistas, como la “Nueva Biología” de Enchmann y la campaña de Lyadov para eliminar la filosofía del programa de estudios de la Universidad Comunista, de la que era rector.

preguntamos esto a la filosofía, encontramos que es un fenómeno intrínsecamente burgués que funciona exclusivamente para preservar las relaciones económicas capitalistas. La necesidad de la filosofía se deriva de la incómoda relación del capitalismo con la ciencia. El capitalista acoge la innovación tecnológica que aporta la ciencia, pero teme el poder que ofrece a su enemigo de clase, el proletariado. Por ello, recurre al filósofo para ocultar el potencial liberador de la ciencia y legitimar el monopolio de la clase dominante sobre la difusión de las ideas. La filosofía logra esto fomentando puntos de vista religiosos y morales que justifican la división de la sociedad en trabajadores mentales y manuales, una división reproducida en la conciencia de las clases dominantes como la división entre filosofía y ciencia. Minin sostiene que el comunismo no necesita ni el papel coercitivo y legitimador de la filosofía ni la división entre conocimiento positivo y especulativo que perpetúa. Si los soviéticos aspiran a una nueva síntesis, deben poner fin a este absurdo “juego preliminar” con la filosofía.

Las consignas liquidacionistas —“¡La ciencia al frente, la filosofía por la borda!” y “¡La ciencia es su propia filosofía!”— ganaron bastante adeptos, sobre todo entre los estudiantes, y el establishment se movilizó para cortar de raíz el “mininismo” (véase Rumii 1922a,b). Los oponentes de Minin negaron que la filosofía sólo pueda ser un “arma espiritual” en la guerra de clases. Al igual que la filosofía es anterior a la aparición del capitalismo, la filosofía puede sobrevivir a su explotación por la burguesía y servir al proletariado. Después de todo, continuaron los críticos de Minin, los marxistas están de acuerdo en que el materialismo es un componente esencial tanto de la ciencia natural como del propio marxismo. Pero el materialismo es una “visión del mundo”, y ¿qué es eso sino una posición filosófica? Por lo tanto, son los filósofos soviéticos quienes deben defender y desarrollar el materialismo. Al mismo tiempo, los oponentes de Minin trataron de socavar el apoyo que su posición podría parecer extraer de los clásicos del marxismo. Argumentaban que era sólo la filosofía idealista la que Marx y Engels despreciaban; el materialismo dialéctico, aunque sea lo contrario del idealismo, sigue siendo, no obstante, una forma de filosofía.

Los oponentes de Minin se concentraron en atacar su hostilidad hacia la filosofía e ignoraron la dimensión positiva de su teoría, su visión del papel de la ciencia bajo el comunismo. Para Minin, la ciencia bajo el

capitalismo está monopolizada por una pequeña minoría y su desarrollo está dominado por los intereses de clase. Por lo tanto, nuestras teorías del mundo permanecen fragmentadas y dislocadas. La verdadera ciencia, sin embargo, sería el conocimiento del mundo material en su unidad, una imagen de la realidad como un todo sin fisuras. La teoría de Marx, por primera vez, ha proporcionado el “amplio y sólido fundamento” para tal ciencia, que, según Minin, sólo puede florecer en la sociedad comunista (Minin 1922b: 195). Poco a poco, a medida que las capas ofuscantes de la ideología burguesa sean eliminadas y la ciencia se convierta en el ámbito de todos, la realidad se volverá transparente para la humanidad. Así, la ciencia salvará el abismo entre los seres humanos y la naturaleza, un abismo que encuentra tanto su reflejo como su legitimación en la filosofía. De este modo, el desarrollo de la ciencia tiene un enorme significado emancipador, y está en consonancia con la liberación política de la humanidad del capitalismo. Una vez que haya aprovechado las “fuerzas externas” tanto de la naturaleza como de la sociedad, el individuo comunista será un sujeto verdaderamente autodeterminado, en armonía con el medio ambiente. Así, la ciencia comunista no necesita ser complementada por otras disciplinas, es tan “unificada y completa”, tan “omnicomprensiva y autosuficiente”, como la realidad misma (Minin 1922b: 195). De hecho, en última instancia no tendrá sentido hablar de “ciencia” en absoluto, porque ya no habrá otras formas de comprensión que contrastar con la ciencia. Minin escribe:

La ciencia comienza con el proletariado y culmina (*zavershat*) en la sociedad comunista sobre la base de la producción colectiva y la liquidación de las clases sociales. “Culmina” [...] no en el sentido de que se agote la cantidad de material para la cognición —es inagotable— sino en un sentido cualitativo, es decir, en el sentido de que la inmensa mayoría (y, posteriormente, toda) de la humanidad adquiere la destreza, la capacidad y el deseo ilimitado de captar (tanto práctica como teóricamente, *begreifen*) el mundo tanto en su conjunto como en cada una de sus mínimas partes componentes, materialmente, dialécticamente, científicamente.

La culminación significa el fin. Y en la sociedad comunista (aunque no sea a corto plazo) el fin de la ciencia, la negación

original y más elevada (*svoeobraznyi*) de la misma, se producirá realmente, en el sentido que conocemos.

La ciencia dejará de ser un objeto de asalto y un arma de batalla. La ciencia, en la práctica del trabajo y de la cognición, se convertirá en algo tan natural y obvio para nosotros como el aire que respiramos (Minin 1922b: 195).

A medida que la ciencia se convierte en todo, también se marchita.

Este aspecto de la contribución de Minin es difícil de cuadrar con la imagen de un antiintelectual filisteo pintada por sus oponentes y adoptada por sus sucesores (por ejemplo, Deborin 1961: 11). Más bien aparece como un hijo de su tiempo, atrapado en el fervor de la época y esforzándose por dar sentido al poder liberador de la ciencia dentro de una tradición que incluye no sólo a Saint Simon y Comte, sino también a los escritos de Marx y Engels⁷.

Minin lanzó un llamamiento para dar sentido a la relación de la filosofía y la ciencia. Para negar su concepción positiva, sus oponentes debían articular el sentido en el que la filosofía tiene un papel, y preferiblemente uno indispensable, que desempeñar junto a la ciencia. Es significativo que no estuvieran a la altura de este desafío, y que eligieran atacar a Minin desde una cortina de humo de citas de los clásicos marxistas en lugar de abordar la cuestión real. Porque aunque Minin desapareció, la cuestión que planteó no lo hizo: volvió con fuerza dos años después en el centro del debate mecanicismo-deborinismo.

La composición de los dos bandos

Entre 1924 y 1929, los mecanicistas y los deborinistas discutieron sus diferencias en la literatura filosófica y en encuentros de instituciones académicas. Los mecanicistas incluían una variedad de pensadores con antecedentes e intereses opuestos. Entre ellos se encontraba el activista

⁷ A Minin le debió gustar la observación de Marx y Engels en *La ideología alemana* de que «la filosofía y el estudio del mundo real tienen la misma relación entre sí que la masturbación y el amor sexual» (1845-6: 103). En muchos aspectos, su visión positiva de la ciencia anticipa los *Manuscritos económicos y filosóficos* de Marx de 1844 (especialmente el tercer manuscrito), que no se publicaron hasta 1927.

del partido y propagandista antirreligioso Skvortsov-Stepanov, un grupo de científicos con sede en el Instituto Timiryazev dirigido por A. K. Timiryazev (hijo del distinguido biólogo que dio nombre al Instituto), y varios filósofos, entre ellos el activista húngaro emigrado S. Var'yash, el ucraniano S. Yu. Semkovsky y V. N. Sarab'yanov. También se asociaron al mecanicismo Alexander Bogdanov y la eminencia bolchevique Nikolai Bujarin.

Es difícil identificar la posición común que compartían estos diversos pensadores. La mayoría de los mecanicistas adoptaron el punto de vista de que los recursos explicativos de la ciencia son capaces de proporcionar una explicación completa de la realidad objetiva. Sostenían que la ciencia emplea procedimientos reductores capaces, en principio, de revelar exhaustivamente la naturaleza no sólo de los objetos físicos, sino también de los organismos vivos y los fenómenos psicológicos. Mientras que Minin había operado con una vaga concepción de la ciencia como todo conocimiento “positivo”, contraponiéndola a los métodos de comprensión supuestamente especulativos, los mecanicistas adoptaron una idea más familiar de la ciencia. Para ellos, la ciencia era la ciencia natural. También a diferencia de Minin, los mecanicistas no querían abolir la filosofía, sino sólo preservar la autonomía de la ciencia. Sostenían que el dominio propio de la filosofía es la elucidación de los conceptos y leyes más generales empleados por la ciencia, y que la dialéctica es una “metodología científica general”, que extrae sus conclusiones por generalización de la práctica científica. Por lo tanto, negaron que los filósofos puedan adoptar un punto de vista independiente de la ciencia desde el que emitir un juicio sobre sus afirmaciones: La filosofía deja a la ciencia donde está.

Sin embargo, no todos los mecanicistas mantenían una posición tan radical. Algunos, como Lyubov Akselrod, se sintieron atraídos por el mecanicismo más por el recelo con los deborinistas que por la confianza en el poder explicativo global de la ciencia natural. Pero los mecanicistas acogían a todos los que simpatizaban con su causa y, aunque Deborin se burlaba de ellos como una «asamblea mecanicista» de eclécticos, veían el desacuerdo dentro de sus filas como una fuente potencial de debate productivo y no como una debilidad (Deborin 1926a: 315).

En contraste con los mecanicistas, el grupo de Deborin era notablemente homogéneo. Casi todas sus figuras destacadas, como Y. E. Sten, N. A. Karev e I. K. Luppol, eran productos del seminario de Deborin en

el Instituto de Profesores Rojos. Estaban unidos tanto en su fidelidad a la filosofía de Deborin como en su admiración por él como líder. Tal vez en virtud de su mayor homogeneidad, los deborinistas pudieron consolidar el control de *Bajo la Bandera del Marxismo* y de las principales instituciones filosóficas, y llegaron a considerarse representantes del *establishment* filosófico soviético y portavoces de la ortodoxia marxista.

Los deborinistas sostenían que el principal proyecto de la filosofía soviética era emprender una reelaboración materialista de la dialéctica hegeliana. Sólo una comprensión materialista de la concepción de Hegel sobre la relación entre el pensamiento y el ser podría, según ellos, explicar las categorías bajo las que los seres humanos conocen la realidad y la relación en la que esas categorías se encuentran con la realidad misma. Dado que, en su opinión, la filosofía dialéctica busca comprender la posibilidad misma de los métodos científicos de cognición, los deborinistas sostenían que tal comprensión no podía lograrse mediante la generalización de la práctica científica real. Por lo tanto, descartaron el optimismo de los mecanicistas sobre el potencial explicativo global de la ciencia natural. Sin la filosofía, argumentaban, la ciencia no sería capaz de entenderse a sí misma.

La diversidad de los mecanicistas los convirtió en un blanco móvil, y Deborin y su grupo se esforzaron por identificar una posición mecanicista definitiva que atacar. Al hacerlo, los deborinistas eran a menudo culpables de distorsionar los puntos de vista de sus oponentes. A cambio, los mecanicistas se negaban a interpretar a los deborinistas con simpatía. En consecuencia, el debate se desarrolló en un ambiente de engaño y mal rollo. El tono del debate ha influido mucho en la forma en que se ha percibido. En efecto, fue tal el grado de tergiversación de los dos bandos que algunos comentaristas han sugerido que la disputa fue en realidad sólo «una guerra de palabras» (Yakhot 1981: 139). Se argumenta que, aunque había una diferencia entre la posición de cada bando y las opiniones que atribuía a sus oponentes, el contraste entre las posiciones reales de las dos escuelas era insignificante (véase Yakhot 1981: cap. 5). Para evaluar esta interpretación debemos examinar los detalles del debate.

El fondo del debate

Como hemos visto, el punto de partida de la “corriente principal” del mecanicismo es la opinión de que los recursos explicativos de las ciencias naturales pueden, en principio, dar completa cuenta de la realidad objetiva. Para muchos mecanicistas, la base de esta afirmación era el principio:

M: Todos los fenómenos son, o pueden reducirse, a entidades cuya naturaleza puede explicarse apelando a las leyes de las ciencias naturales.

Sostenían que *M* se derivaba simplemente de la visión materialista de que la realidad era materia en movimiento, y que *M* tenía que ser cierto si la visión de Marx de una única ciencia holística de la realidad estaba bien fundada. Sin embargo, los mecanicistas estaban divididos sobre cómo debía interpretarse *M*. Algunos presionaron por un reduccionismo muy fuerte, sosteniendo:

Ms: Todos los fenómenos son, o pueden ser reducidos, a fenómenos físicos, cuya naturaleza puede ser explicada exhaustivamente en términos físicos.

Aunque el alcance de este reduccionismo pretendía ser auténticamente universal, sus partidarios solían restringir la discusión a lo psicológico y lo sociohistórico:

La ciencia está ciertamente en camino de revelar que los procesos psicológicos son la transformación de energía de una forma en otra (Stepanov 1928: 9).

Teóricamente y en último término, también los fenómenos sociales están abiertos no sólo al análisis cualitativo (sociológico), sino también al cuantitativo (físico-químico-biológico) [...]. Los intentos infructuosos en el pasado no demuestran la imposibilidad en principio de construir una base mecánica dialéctica cuantitativa materialista bajo la sociología (Bosse 1925: 63-4).

No había una visión mecanicista unívoca sobre el vocabulario en el que la ciencia expresaría sus explicaciones reduccionistas. Mientras que la mayoría hablaba vagamente de la explicación en términos “fí-

sico-químicos”, algunos pensaban que la clase de leyes científico-naturales era más amplia que la físico-química (porque, por ejemplo, sospechaban de la reducción de lo biológico a lo físico-químico), y otros pensaban que era más estrecha (porque lo físico-químico se reduciría en última instancia, digamos, a lo termodinámico). A los mecanicistas no les perturbaba esta incertidumbre, pues creían que la propia ciencia acabaría decidiendo qué términos eran los básicos. A pesar de la forma en que fueron retratados por sus oponentes, pocos mecanicistas creían que las leyes de la mecánica resultarían ser las leyes físicas básicas (cf. Deborin 1926a: 340-1). Sin embargo, a veces adoptaron engañosamente el término “mecanicista” para describir los términos, sean cuales sean, en los que la ciencia explicará finalmente todos los fenómenos. (Los llamaré simplemente términos “físicos”).

Algunos mecanicistas, sin embargo, no podían aceptar este reduccionismo extremo, adoptando la posición más débil de que, si bien algunos fenómenos no pueden ser estrictamente reducidos a lo físico, pueden ser comprendidos sobre el modelo de los fenómenos físicos. Desde este punto de vista, los acontecimientos sociales y los fenómenos psicológicos pueden explicarse mediante leyes análogas a las físicas⁸. Podemos formular esta variante débil de *M* de la siguiente manera:

Mw: Todos los fenómenos, o bien son reducibles a fenómenos que pueden ser explicados en términos físicos, o son fenómenos que pueden ser entendidos en el modelo de los fenómenos físicos bajo la influencia de las leyes físicas.

Un ejemplo de este pensamiento “analógico” es la aplicación de Bujarin de la noción de “equilibrio” a la teoría de la historia de Marx. Para Bujarin, el malestar social y la revolución deben entenderse como consecuencia de una “perturbación del equilibrio” causada por una dislocación entre el nivel tecnológico de una sociedad y sus relaciones de producción. Según este punto de vista, la historia es un proceso de constante perturbación y restauración del equilibrio hasta que el comunismo establece una correspondencia estable entre la tecnología y las relaciones de producción (Bujarin 1921; véase Kolakowski 1978: vol. 3,

⁸ Vasil'ev (1927) describe el uso de esta analogía por parte de los mecanicistas soviéticos y de sus predecesores del siglo XVII. Aunque publicó en *Dialektika v priroda*, el “anuario” de los mecanicistas, Vasil'ev, experto en Hegel, fue muy crítico con el mecanicismo “dominante”.

56-63; para la desaprobación de la posición de Bujarin por parte de otro mecanicista, véase Sarab'yanov 1922: 70).

La “sociología marxista” de Bujarin es bastante burda comparada con las sofisticadas teorías de Bogdanov en las que se basaba. Bogdanov tomó el hecho de que el funcionamiento de las leyes naturales puede proyectarse fructíferamente no sólo en los sistemas sociales sino también en los psicológicos (conjuntos de creencias, concepciones del mundo) como prueba de que lo natural, lo mental y lo social son aspectos de una única estructura autoorganizada regida por el mismo conjunto de principios organizativos. Intentó expresar estos principios en una nueva ciencia: La “tectología”, precursora de ciencias generalizadoras modernas como la teoría de sistemas y la cibernética (véase Iliénkov 1980: 85n; *Istoriya filosofii v SSSR* [1985: 207-8]). Bogdanov consideraba la ciencia cuantitativa pura de las matemáticas como la base última de la tectología:

Mi punto de partida consiste en que las relaciones estructurales pueden generalizarse con el mismo grado de pureza formal que las relaciones de magnitudes en las matemáticas, y sobre esta base los problemas de organización pueden resolverse con métodos análogos a los de las matemáticas (Bogdanov 1925-9: vol. 3, 209).

Adoptando una epistemología empirista extrema, Bogdanov sostenía que el material al que se aplican en última instancia los principios organizativos de la tectología es la experiencia; la realidad, el “mundo externo”, es simplemente “la experiencia socialmente organizada”. Por tanto, se le consideraba partidario de una versión de *Ms* en lugar de *Mw*: Todos los fenómenos se tratan como construcciones de la experiencia analizables apelando a la ciencia única, la tectología, cuyas leyes son las que rigen la organización de la experiencia. Esta posición provocó la objeción de que, para Bogdanov, la realidad dependía de la mente. Por lo tanto, sus puntos de vista fueron ampliamente considerados incompatibles con el materialismo y fue frecuentemente denunciado como “idealista”, “relativista” y “subjetivista”.

El hecho de que el propio Lenin hubiera atacado a Bogdanov en estos términos ya en 1909 animó a la mayoría de los mecanicistas a distan-

ciarse de la posición de Bogdanov⁹. Los deborinistas, sin embargo, afirmaban que sus oponentes sufrían de propensiones idealistas y subjetivistas similares a las que Lenin había discernido en Bogdanov. A primera vista, esta afirmación es sorprendente, ya que muchos mecanicistas parecen aceptar un realismo simple, sosteniendo que la ciencia aspira a una imagen del mundo tal como es en sí mismo, independiente de las mentes humanas. Pocos mecanicistas compartían la pasión de Bogdanov por la epistemología, sino que suscribían irreflexivamente un empirismo lockeano básico según el cual conocemos una realidad independiente de la mente a través de las ideas que provoca en nosotros. ¿Cómo podrían argumentar los deborinistas que, a pesar de estos supuestos, los mecanicistas se encontraban comprometidos con el punto de vista de que la realidad (o al menos demasiado de ella) es dependiente de la mente, que puesto que la verdad es «una forma ideológica... un reflejo en nuestras cabezas... no hay ninguna verdad fuera del propio ser humano, ninguna verdad no subjetiva» (Hecker 1933: 172, citando al mecanicista Sarab'yanov)?

La base de la acusación de los deborinistas era un argumento de este tipo: la imagen científica de la realidad, que el mecanicismo dominante considera que capta todo lo real, representa que el mundo “es en sí mismo muy diferente de como lo consideramos habitualmente”. Por ejemplo, mientras que la ciencia trata la realidad como una colección de partículas discretas, cualitativamente indistintas, en miniatura, en movimiento bajo la influencia de fuerzas físicas, nuestra concepción cotidiana del mundo lo considera compuesto por objetos sólidos que poseen una serie de propiedades cualitativamente diversas que no tienen cabida en la imagen científica (por ejemplo, colores, valores, significados). Por lo tanto, los mecanicistas están obligados a dar cuenta de la relación entre las concepciones científicas y las cotidianas que explique cómo el mundo parece tener las propiedades que la concepción cotidiana le atribuye. Los deborinistas supusieron que los mecanicistas

⁹ Bogdanov, que sostenía que la “visión mecanicista del mundo” era la base de su “tectología” (Bogdanov 1921: 52-5), describió así su relación con el grupo mecanicista: “No encontrarás gente tan estúpida como para citarme; es perjudicial... Hay unidad, pero no me citan” (citado en Joravsky [1961: 136]). En el capítulo 4 se trata con más detalle la filosofía de Bogdanov.

apelarían a una teoría lockeana de las cualidades secundarias para explicar el estatus de aquellas propiedades incluidas en la concepción cotidiana pero excluidas de la científica¹⁰. Según este punto de vista, tales propiedades no son constituyentes de la realidad tal como es en sí misma, sino que sólo parecen serlo en virtud de la naturaleza de nuestras mentes: Nuestra forma cotidiana o “precientífica” de ver la realidad es una consecuencia de la interacción de una realidad independiente con los tipos de mentes y órganos sensoriales que tenemos. Este enfoque lockeano ya hace que gran parte de nuestro mundo tenga que depender de la mente, para satisfacción de los deborinistas. Además, los deborinistas habrían sostenido que tal teoría está destinada a colapsar en el idealismo. Habrían dudado de que la teoría dejara lo suficiente en la realidad tal y como es «en sí misma para explicar cómo esa realidad podría interactuar con nuestras mentes de una manera que produjera nuestra concepción cotidiana de la misma». Así, los deborinistas pensaban que los mecanicistas se verían obligados en última instancia a negar que el contraste entre las concepciones científicas y las cotidianas sea un contraste entre la realidad tal como es y la realidad tal como nos parece en virtud del carácter particular de nuestros mecanismos perceptivos y cognitivos. En lugar de ello, en el marco de su empirismo básico, llegarían a sostener que las concepciones científica y cotidiana son sólo dos construcciones diferentes a partir de los datos de los sentidos.

Los deborinistas, entonces, sostenían que los mecanicistas estaban comprometidos con un reduccionismo flagrante y un subjetivismo tácito, y se propusieron atacar ambos. Sostuvieron que *M*, ya sea en su versión fuerte o débil, era falsa para amplias clases de fenómenos. En particular, negaron que se pudieran dar explicaciones completas sobre la naturaleza de lo sociohistórico o lo psicológico en términos puramente físicos. Aunque la existencia de los fenómenos psicológicos y sociohistóricos es, en cierto sentido, consecuencia de los físicos, ninguno de ellos puede reducirse a los fenómenos físicos ni explicarse según el modelo de los fenómenos físicos:

Reducir lo mental a lo físico es borrar la cualidad específica y especial de lo mental. Entre lo mental y lo físico no hay ninguna

¹⁰ La teoría de las cualidades secundarias forma parte de la posición empirista esbozada en la penúltima sección del capítulo 1.

oposición metafísica insuperable; tienen la misma raíz, una y la misma fuente, en la unidad de la materia. Sin embargo, lo mental comprende una propiedad original [*svoeobraznyi*], una cualidad especial de la materia, que es distinta de lo que llamamos lo físico¹¹. Entre lo mental y lo físico hay unidad, hay semejanza [*skhodstvo*], pero también hay diferencia, particularidad cualitativa... En nuestra opinión, el pensamiento es una cualidad particular de la materia, el lado subjetivo de los procesos objetivos, materiales, es decir, fisiológicos, con los que no es idéntico y a los que no se puede reducir (Deborin 1926a: 320-1).

Así, para los deborinistas, los fenómenos mentales y sociohistóricos son auténticos constituyentes de la realidad objetiva.

Este “objetivismo” acerca de lo sociohistórico y lo mental era una expresión del fuerte realismo de los deborinistas. Mientras que el reduccionismo de los mecanicistas los comprometía con la idea de que en la realidad hay menos de lo que suponen nuestras concepciones cotidianas, los deborinistas negaban que la realidad objetiva pudiera ser radicalmente diferente de la forma en que nuestros conceptos se la representan. Más bien, nuestro esquema conceptual históricamente evolutivo (pensado como un sistema de conceptos y categorías universales) refleja la estructura objetiva de la propia realidad: estamos obligados a organizar nuestros pensamientos bajo sus categorías porque reflejan cómo es la realidad. Por tanto, no es que nuestro esquema conceptual aporte todo tipo de propiedades a nuestra imagen del mundo de las que deba disponer una comprensión científica. Más bien, nuestra imagen del mundo (de la que forman parte las ciencias naturales) puede reflejar, y de hecho lo hace, la realidad tal y como es. Por lo tanto, la ciencia existe no para derrocar nuestra concepción “cotidiana”, sino para profundizarla (véase Deborin 1925, 1926b: 167-8).

¹¹ No hay ninguna forma satisfactoria de traducir *svoeobraznyi* al inglés [N.d.T: ni al castellano]. Literalmente, significa “de su propia [*svoi*] forma [*obraz*]”, aunque *obraz* transmite más que “forma”, ya que también significa “imagen” e “icono”. El término expresa novedad y particularidad, “prototipicidad”. *Svoeobraznyt* es el adjetivo del sustantivo *svoeobrazie* y del sustantivo abstracto *svoeobraznost*. Este último es una de las categorías de la dialéctica.

La idea de los deborinistas de que lo mental constituye un reino de propiedades “originales” [*svoeobraznyi*] provocó la objeción de que eran culpables de “vitalismo”, es decir, de introducir en su relato supuestamente materialista peculiares fenómenos no materiales —extrañas entidades y fuerzas superfísicas— que la ciencia era incapaz de explicar¹². Los deborinistas, sin embargo, se mantuvieron firmes en que esto no era así. Sostenían que la génesis de lo mental forma parte del desarrollo del mundo material. Así, una explicación del origen de lo mental no necesita hacer referencia a entidades extrañas, no naturales. Lo mental es irreducible a lo físico, no porque sea una sustancia especial, sino porque los fenómenos mentales, aunque resultan de los fenómenos físicos o son “supervenientes” de éstos, surgen como propiedades “cualitativamente distintas” de las entidades físicas y, por tanto, no pueden ser captadas por un vocabulario puramente físico. Como dijo Deborin crípticamente, lo mental se reduce a lo físico «en génesis, pero no en forma» (1926a: 319).

En este punto de la exposición del debate, muchos comentaristas empiezan a perder la paciencia, pues la posición de los deborinistas no parece aquí diferente de la de muchos mecanicistas. Al menos algunos de los mecanicistas que apoyan el *Mw* en lugar del *Ms* sostienen teorías de lo mental similares a las de los deborinistas. Por ejemplo, la opinión de Sarab'yanov de que «los niveles superiores de la organización de la materia surgen de los inferiores, pero cada nivel tiene una cualidad especial que no es totalmente reducible a los niveles inferiores» parece idéntica a la posición desarrollada por el deborinista Karev (1926; citado en Joravsky 1961: 146). Así, puede parecer que, como mucho, los dos bandos estaban en desacuerdo sobre si podemos entender los fenómenos mentales según el modelo de los fenómenos físicos. Dado que ninguno de los dos bandos abordó esta cuestión de forma muy directa, ¿no

¹² La acusación de “vitalismo” se hizo originalmente contra la sugerencia de los deborinistas de que los relatos reductivos son incapaces de captar el fenómeno de la vida (véase, por ejemplo, Stepanov 1925: 51). Sin embargo, la acusación pronto se extendió a cualquier teoría sospechosa de invocar fuerzas y entidades extrañas más allá del ámbito de la ciencia natural. Se convirtió en una de las objeciones favoritas de los mecanicistas (véase, por ejemplo, Akselrod 1927b: 156).

deberíamos concluir que este aspecto de la controversia fue, de hecho, sólo una guerra de palabras?

Este juicio sería prematuro, ya que aunque los representantes particulares de los dos bandos pueden estar de acuerdo en si son posibles las explicaciones reduccionistas de alguna clase de fenómenos, discrepan fuertemente sobre cómo se puede decidir esto. Los mecanicistas querían dejar que la ciencia hablara: la prueba de que las explicaciones reduccionistas eran posibles en un ámbito concreto sólo se obtenía si la ciencia podía realmente producir las. Los deborinistas, sin embargo, pensaban que la posibilidad de la reducción era siempre una «cuestión de principio» [*printsipialnyi vopros*] que sólo podía resolverse mediante argumentos filosóficos (Deborin 1925: 224). Por lo tanto, el conflicto no era sólo sobre si la explicación por reducción es posible, sino también sobre los fundamentos legítimos para decidir si lo es.

Los mecanicistas estaban alarmados no sólo por la idea de que la filosofía pudiera decidir de antemano si ciertas especies de explicación científica pueden tener éxito, sino también por el tipo de argumentos filosóficos que los deborinistas producían para demostrarlo. Los deborinistas no presentaron consideraciones para mostrar que, para cada dominio particular en discusión, la naturaleza específica de los fenómenos en cuestión hace necesariamente imposible su reducción a lo físico. En su lugar, lanzaron argumentos muy generales que apelaban a las “leyes de la dialéctica”, en particular, a la “ley de la transformación de la cantidad en calidad”.

Encontramos esta ley en nuestra discusión del materialismo dialéctico soviético ortodoxo en el capítulo 1. Basada en las categorías de calidad, cantidad y medida de la *Lógica* de Hegel, sostiene que los cambios “cualitativos” en un objeto (es decir, los cambios en su “naturaleza”) son consecuencia de los cambios “cuantitativos” en sus partes componentes (es decir, los cambios descriptibles en términos puramente cuantitativos —por ejemplo, los cambios en su masa, volumen o la distribución de sus partes). Un objeto tolerará cambios cuantitativos dentro de ciertos límites sin que se produzcan cambios cualitativos. Estos límites circunscriben la “medida” del objeto. En el límite, o “nodo”, un nuevo cambio cuantitativo provocará la transformación cualitativa del objeto. Así pues, el desarrollo debe verse como un proceso de transformaciones cualitativas bruscas precipitadas por cambios cuantitativos graduales: el desarrollo procede a “saltos”. A menudo se cita el ejemplo

de un líquido como ilustración. El agua, por ejemplo, tolera cambios cuantitativos de temperatura entre (en condiciones normales) los límites de 0 °C y 100 °C; pero un cambio cuantitativo posterior en cualquiera de los dos sentidos provoca la transformación cualitativa repentina del líquido en un sólido (hielo) o en un gas (vapor). Así, los cambios en la cantidad producen cambios en la cualidad¹³.

Los deborinistas basaron su antirreduccionismo en la aplicación de esta supuesta ley al desarrollo del mundo material en su conjunto. Argumentaban que podemos concebir el desarrollo del mundo de forma puramente cuantitativa, describiendo el movimiento de la materia con fórmulas científicas y matemáticas. Sin embargo, en determinados nodos de este desarrollo cuantitativo se producen transformaciones cualitativas que introducen en el mundo propiedades que hasta ahora no estaban presentes (por ejemplo, propiedades mentales y sociohistóricas). Estas nuevas propiedades requieren un nuevo vocabulario y nuevas leyes para describirlas y explicarlas: los métodos cuantitativos de análisis son insuficientes por sí solos para captar la realidad cualitativamente transformada. La diversidad cualitativa de la naturaleza no es, pues, una proyección de la mente sobre la materia, sino una propiedad genuina de la propia realidad objetiva. No se explica apelando a entidades extrañas y extrafísicas, sino por la evolución del propio mundo físico: en el curso de su desarrollo, la naturaleza bruta, en virtud de los cambios que se pueden describir de forma puramente cuantitativa, ha sufrido una transformación cualitativa en un mundo en el que abundan las propiedades mentales, sociohistóricas y otras propiedades “ideales” (no materiales).

Los deborinistas apelaron así a la ley de la transformación de la cantidad en calidad, concebida como una “ley universalmente válida de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento”, para establecer una imagen de la realidad como una unidad de ámbitos cualitativamente diversos que, aunque unificados en sus orígenes en lo físico, se rigen por leyes

¹³ Este y otros ejemplos de la transformación de la cantidad en cualidad se dan en Hegel (1812-16: lib. 1, sec. 3; 1830a: 107-11) y Engels (1873-83: 61-8). La mayoría de las ilustraciones de la supuesta ley del canon “diamat” no resisten el escrutinio. La más absurda es el intento de Plejanov de discernir los cambios cualitativos en la aritmética: después de la cifra “9” supuestamente damos un “salto” a las dos cifras (Citado en Kolakowski [1978: vol. II, 341]).

específicas y exigen un vocabulario específico. A continuación, invocaron esta imagen para anular cualquier intento putativo de reducción de un ámbito a otro:

La aparición de nuevas formas está siempre relacionada con una ruptura de la continuidad, con saltos. La nueva forma surge de la antigua, y podemos establecer equivalencias cualitativas y a menudo incluso medirlas. Sin embargo, la nueva forma es una cualidad nueva que, como tal, no es idéntica a la antigua, y representa algo distinto de ella y a menudo incluso opuesto a ella. Es lo que llamamos unidad en la diversidad y diversidad en la unidad. La categoría de cualidad sirve para marcar la originalidad [*svoeobrazie*] de las cosas (Deborin 1926a: 318).

Los deborinistas apoyaban su teoría antirreduccionista de la mente casi exclusivamente en tales consideraciones generales.

Por su parte, los mecanicistas descartaron la idea de que la filosofía pueda determinar cómo es la realidad independientemente de la ciencia como el más puro apriorismo. Tales construcciones especulativas, argumentaban, nunca podrían constituir un rival para la concepción de la realidad de las ciencias naturales, pues ¿cómo podría un filósofo que predica la unidad constructiva de la filosofía y la ciencia —como hacían los deborinistas— argumentar que un científico debería rechazar las teorías establecidas por la aplicación de sus procedimientos en favor de la imagen del filósofo, si la evidencia, según las propias luces del científico, está en contra del filósofo? En resumen, ¿la concepción filosófica de la realidad entra en conflicto con la imagen científica o no lo hace. Si lo hace, entonces la imagen científica gana. Si no lo hace, la filosofía deja a la ciencia donde está. En cualquier caso, la ciencia debe proceder sin interferencia de los filósofos.

Los mecanicistas eran especialmente críticos con la concepción de los deborinistas sobre el papel de la dialéctica. Los deborinistas sostenían que «sin el cultivo de una dialéctica materialista habrá un estancamiento en la ciencia» (Deborin en *O raznoglasii*, 1930 [OR]: I, 38). Basaban este punto de vista en la afirmación de que, sin ayuda, la ciencia natural sólo ofrece una imagen parcial, unilateral y dislocada del mundo (Deborin 1926a: 341). Dado que el pensamiento sintético es

ajeno a la ciencia, los científicos siempre serán propensos a la especulación idealista para lograr una visión unificada de la realidad. Esto, argumentaban, ponía a la ciencia en grave peligro, ya que la aceptación generalizada del idealismo dentro de la comunidad científica impediría su desarrollo posterior. Concluyeron que sólo una dialéctica materialista, basada en una reelaboración de las categorías de la *Lógica* de Hegel, podría ofrecer una visión sintética de la realidad que no impugnara la integridad de la ciencia.

Los mecanicistas replicaron que no era la ciencia la que ofrecía una imagen fragmentada de la realidad, sino los propios deborinistas. Argumentaban que la obsesión de los deborinistas por la “síntesis” no era más que un reflejo de la falta de unidad real en su propia visión especulativa de la realidad como una amalgama de ámbitos cualitativamente diversos. Pero como esta visión era de hecho una consecuencia de la propia concepción dudosa de la dialéctica de los deborinistas, ¡estaban invocando la dialéctica para resolver un problema que la propia dialéctica había creado! No era cierto, continuaban los mecanicistas, que la ciencia fuera incapaz de hacer síntesis. Los deborinistas buscaban la síntesis en el lugar equivocado. Recurrieron a la especulación filosófica abstracta para producir lo que la ciencia logra en la práctica. Escribe Akselrod:

Sten reprocha a la ciencia natural contemporánea que el pensamiento sintético le es ajeno. “¿Dónde está la síntesis?”, exclama una y otra vez. Permítanme que me atreva a responder así: la síntesis está en el avión, en el receptor de radio y en todos los grandes resultados prácticos de la ciencia natural contemporánea. Puedo ser tan audaz porque no he olvidado la gran regla de Marx, de que se puede explicar el mundo de una u otra manera, pero lo más importante es transformarlo (Akselrod 1927b: 162).

La ciencia logra una imagen sintética de la naturaleza no en la teoría metacientífica, sino poniendo la naturaleza cada vez más bajo control humano.

Los mecanicistas no negaban que las “leyes” dialécticas tuvieran alguna aplicación en la naturaleza, pero se sentían frustrados por la incapacidad de los deborinistas de producir argumentos en apoyo de su punto de vista. Cuando se les cuestionaba, los deborinistas se limitaban

a apelar a la autoridad: para un marxista era “axiomático” creer que las leyes de la dialéctica eran verdaderas y reflejaban la realidad tal como es (véase Deborin 1926b). Los mecanicistas, por tanto, les acusaban de imponer arbitrariamente las categorías hegelianas a la naturaleza. Esto, según los mecanicistas, era una práctica peligrosa, ya que como la universalidad de las categorías de Hegel invitaba a su aplicación a cualquier materia, los deborinistas se creían autorizados a pronunciarse sobre asuntos de los que no tenían conocimiento concreto. Como dijo Akselrod:

Y así, gracias a la universalidad de las leyes de la dialéctica, es posible hablar de todo sin saber nada, hablar en términos abstractos, impartiendo una apariencia erudita a la pura falta de contenido. Observando este proceso, se puede decir que nadie puede ocultar su ignorancia tan bien y con tanto cuidado como un filósofo abstracto (Akselrod 1927b: 159).

Los deborinistas eran, pues, “formalistas”, que tejían redes dialécticas a partir de frases vacías, construyendo teorías en el vacío.

Para los mecanicistas, las leyes de la dialéctica adquirían la verdad que tenían como generalizaciones empíricas a partir de los hallazgos de la ciencia; pero, como tales, difícilmente podían utilizarse para derrocar la concepción del mundo de la ciencia natural, o para desafiar sus procedimientos explicativos. Mientras que los deborinistas insistían en que las leyes dialécticas tenían un enorme significado heurístico, los mecanicistas pensaban que era una cuestión abierta si la aprehensión consciente de tales leyes ayudaría a los científicos en sus investigaciones. La carga de la prueba recaía en los dialécticos, que, como decía A. F. Samoïlov, debían demostrar

que, aplicando el pensamiento dialéctico, el método dialéctico, pueden llegar más lejos, más rápidamente y con menos esfuerzo, que los que toman otro camino. Si pueden demostrarlo, entonces la dialéctica ganará su lugar en la ciencia sin una polémica superflua, infructuosa y ofensiva (Samoïlov 1926: 81).

Samoïlov no era marxista, era pesimista sobre la posible contribución que la dialéctica podría hacer a la ciencia. Otros mecanicistas, sin

embargo, como Lyubov Akselrod, veían un gran potencial en la dialéctica. Sin embargo, argumentaba que este potencial sólo podría realizarse si la dialéctica no se concebía como un conjunto de leyes o categorías abstractas. En su lugar, la dialéctica debe ser vista como un método, como una forma de hacer más “concreta” nuestra comprensión de algún tema específico. Akselrod contrastó su dialéctica “historicista” con el enfoque “formalista” de sus oponentes deborinistas:

El método dialéctico debe ser una herramienta para la cognición de la realidad, pero la dialéctica no debe inmiscuirse en la realidad, no debe prescribir a la realidad objetiva desde sus leyes formales. El propio Hegel, a pesar de su idealismo absoluto, es incomparablemente más empírico que el materialista “ortodoxo” y “militante” Deborin. A causa de su historicismo, Hegel tuvo que realizar su método en ámbitos concretos. Por lo tanto, en Hegel no encontramos categorías totalmente abstractas de la dialéctica, sino la aplicación de la dialéctica a la materia concreta, aunque de forma idealista: a la filosofía de la historia, a la filosofía del derecho [*Recht*], a la religión, al arte, etc. Es precisamente esta faceta de Hegel la que hace de él el antecesor de la dialéctica materialista [...].

La dialéctica sólo adquiere su verdadero significado cuando está íntima e indisolublemente ligada a los contenidos concretos [...] En cada esfera separada se manifiesta en formas diferentes precisamente como resultado del diferente contenido concreto de estas esferas. Pero si se aborda cada esfera con las fórmulas generales y abstractas “la negación de la negación”, “tesis-antítesis-síntesis”, entonces, como señala justamente Engels, es imposible hacer nada en ninguna esfera. Tal comprensión formal no es más que una resurrección de la vieja metafísica (Akselrod 1927b: 148-9, refiriéndose a Engels 1878: 49-56).

Así, para Akselrod, el método dialéctico es altamente particularista; no podemos, sobre la base de su aplicación a un dominio, formular principios que podamos aplicar automáticamente en otros lugares. Más bien, la forma en que la dialéctica nos guiará depende de los contornos particulares del tema que se estudie.

Concluyo, por tanto, que la controversia deborinista-mecanicista giró en torno a una cuestión de fondo real. Aunque, en algunos casos, sus puntos de vista sobre la explicación reductiva pueden haber convergido realmente, los mecanicistas y los deborinistas discreparon violentamente sobre si era la filosofía o la propia ciencia la que determinaba en última instancia la plausibilidad de tales explicaciones. En el curso de esta discusión, los dos bandos expresaron concepciones radicalmente diferentes de la naturaleza y el papel de la dialéctica.

La derrota de los mecanicistas

Poco después de iniciarse la controversia, quedó claro que ninguno de los dos bandos tenía la fuerza teórica necesaria para derrotar a sus oponentes. La apelación a la autoridad, el descrédito y las acusaciones de herejía sustituyeron a la argumentación, y la promesa de progreso filosófico se evaporó. En 1929, los deborinistas utilizaron su supremacía institucional para forzar la victoria en la Segunda Conferencia de Instituciones de Investigación Científica Marxista-Leninista de toda la Unión Soviética. Los mecanicistas fueron condenados oficialmente.

El mecanicismo fue derrotado no por nuevos argumentos filosóficos, sino por la acusación de que era una tendencia revisionista y, como tal, un peligro político. Los deborinistas habían intentado durante mucho tiempo desarrollar este tipo de argumentos contra sus oponentes. En 1926 Deborin había argumentado que, al atacar al establishment filosófico soviético (es decir, a los deborinistas), los mecanicistas habían creado un clima de “libre crítica” del marxismo, abriendo las compuertas a todo tipo de elementos reaccionarios. Como los mecanicistas no se habían levantado en armas contra estos “liquidadores del marxismo en Europa occidental”, se les acusó de formar tácitamente un “bloque” con ellos (véase Deborin 1926a: *passim*).

Deborin complementó estas acusaciones inverosímiles con la acusación de que el mecanicismo proporcionaba una justificación teórica para la política “gradualista”. Basó esta crítica en la sospecha de sus oponentes sobre la ley de la transformación de la cantidad en calidad:

La aparición de nuevas cualidades es el ámbito en el que lo cuantitativo se transforma en cualitativo y el “cambio continuo” conduce a los “saltos”. Así, el reconocimiento de sólo lo

cambios cuantitativos y la negación de la categoría de calidad conduce al reformismo [...].

[Para el mecanicismo] todas las cualidades son sólo el resultado de un crecimiento gradual y continuo o de la reagrupación de elementos cuantitativos, de su suma. No hay interrupciones, ni transiciones a nuevas cualidades producidas por, pero esencialmente diferentes de las antiguas. Por lo tanto, el socialismo crece dentro del capitalismo, representando sólo un cambio cuantitativo de éste (Deborin 1926a: 339).

Aunque el caso de Deborin era muy dudoso, en 1929 sus acusaciones habían llegado a suponer una amenaza especial. Dado el atraso de la economía rusa, el marxismo ruso siempre se había preocupado por el problema de si, como había argumentado Marx, la posibilidad del comunismo presuponia el pleno desarrollo del capitalismo. Mientras que la facción menchevique había aspirado a sustituir el zarismo por una democracia burguesa que estimulara el capitalismo y, con el tiempo, se convirtiera en socialismo, los bolcheviques de Lenin presionaban para que el socialismo se inaugurara inmediatamente. La toma del poder por los bolcheviques no resolvió esta cuestión. Tras casi cuatro años de economía centralizada del “comunismo de guerra”, los bolcheviques se vieron obligados a retroceder a la economía mixta de la “Nueva Política Económica” (NEP), que ofrecía un camino gradual hacia el comunismo a través de relaciones de producción capitalistas controladas en partes restringidas de la economía. En 1929, con el fracaso de la NEP, el partido rompió con esta política gradualista e inició el “Gran Salto Adelante” de Stalin; comenzó el drama de la colectivización. Con ello, el partido llevó a cabo una campaña contra el “desviacionismo de derecha” que aconsejaba perseverar en la vieja estrategia gradualista. Como el mecanicismo estaba asociado con Bujarin, el principal teórico de la NEP y el líder de la “oposición de derecha”, su metafísica supuestamente gra-

dualista y determinista lo convirtió en un blanco fácil como base ideológica del desviacionismo de derecha. Esto selló el destino del mecanicismo¹⁴.

Las consecuencias del debate: la derrota de los deborinistas

El triunfo de Deborin fue efímero. A lo largo de la década de 1920, los deborinistas habían sido acusados de renegar de su promesa de una síntesis de la teoría y la práctica, cultivando en su lugar una filosofía hegeliana abstracta y divorciada de los problemas de la vida real. Cuando el partido inició el Gran Salto Adelante, incluso los propios estudiantes deborinistas empezaron a expresar su impaciencia por el “academicismo” de sus tutores. En abril de 1930, un grupo de jóvenes activistas del Instituto de Profesores Rojos se quejó de que la “dirección filosófica” había mostrado un insuficiente “espíritu de partido”. Dos meses más tarde, tres de estos activistas, M. B. Mitin, V. N. Ral'tsevich y P. F. Yudin, expresaron sus quejas por escrito (Mitin, Ral'tsevich y Yudin 1930). El hecho de que este artículo —el notorio *statya trekh* (“artículo de los tres”)— se publicara en *Pravda* con el respaldo de los editores demostró que la jerarquía del Partido estaba detrás de los jóvenes “bolchevizadores”. Estaba en marcha una campaña contra los deborinistas. En una reunión del Presidium de la Academia Comunista en octubre de 1930, se rompió finalmente el control de los deborinistas sobre la filosofía soviética.

En esta reunión, transcrita de forma fascinante en el boletín de la Academia (*O raznoglasii*, 1930 [OR]), resurgió con fuerza el grito de “formalismo” de los mecanicistas: se acusa a los deborinistas de separar la teoría de la práctica. Habiendo identificado la dialéctica de “Marx-Engels-Lenin-Stalin” con la de Hegel, se dijo que los deborinistas habían hecho de la “teorización filosófica... una procesión de ideas completamente arrancada de su entorno concreto, histórico y de clase social”.

¹⁴ Para ser justos con los deborinistas, éstos subrayaron el vínculo entre el mecanicismo y el desviacionismo correcto sólo después de que los propios mecanicistas, de forma muy inverosímil, intentaran utilizar el mismo argumento contra ellos (véase Joravsky 1961: 51).

Como habían convertido «la dialéctica, de un método vivo de cognición, en un conjunto de fórmulas abstractas impuestas externamente a la materia», la filosofía había sido incapaz de aportar su contribución a la construcción del socialismo (Mitin en *OR I*, 59). Los deborinistas ni siquiera habían planteado, y mucho menos resuelto, ninguno de los problemas de la transición del capitalismo al comunismo. Aunque habían abordado a los mecanicistas, los teóricos del desviacionismo de derecha, los deborinistas no se habían dado cuenta de que el partido libraba ahora una “batalla en dos frentes”. En consecuencia, habían ignorado al otro enemigo del partido, la “Desviación de Izquierda” de Trotsky. Así, no se habían adherido al principio de *partiínost*, que exigía que la filosofía defendiera la línea general del partido contra los que se desviaban de ella. De hecho, dado que Sten y Karev se habían asociado con el trotskismo, sus oponentes llegaron a plantear la idea de que “la teoría del trotskismo había encontrado su reflejo” en la obra de los deborinistas (Milyutin en *OR: I*, 18). Finalmente, se acusó a los deborinistas de subestimar la importancia de Lenin como teórico. Ciegos a la relación orgánica de la teoría y la práctica, supuestamente habían tratado a Lenin sólo como actor político, sin comprender cómo su obra inauguraba una “nueva etapa” en la filosofía marxista.

Al principio, Deborin (*OR I*, 14; *I*, 23-89), S. Novikov (*OR I*, 72-6), Karev (*OR I*, 105-17) y Sten (*OR I*, 183-97) ofrecieron una vigorosa defensa. Afirieron que la acusación de “formalismo” de sus oponentes era en realidad una forma de desprecio por la teorización por se:

Pronto será imposible escribir un solo artículo teórico: todo se llamará formalismo. Este es un terrible peligro contra el que debemos luchar (Deborin en *OR: I*, 35).

Los deborinistas expresaron su asombro ante la idea de que la filosofía bolchevique debía ser “bolchevizada”, y sostuvieron que las sugerencias sobre cómo debía hacerse esto estaban tomadas de su propio programa (véase Hecker 1933: 181-2 para el programa de los bolchevizadores). Finalmente, la acusación de que habían infravalorado a Lenin se basaba, según ellos, sólo en unas pocas citas desafortunadas sacadas de contexto. Deborin concluyó que emprendería de buena gana la “autocrítica” si sólo pudiera entender lo que había hecho mal.

Lo que Deborin había hecho mal pronto quedó claro. Cuando el debate alcanzó su punto álgido, Skrypnik (en OK I, 87 y ss.) y Yaroslavsky (en OK I, 126-8) recordaron a la asamblea que Deborin, en sus días como menchevique, había criticado la línea bolchevique en filosofía. Deborin replicó airadamente que su crítica se había dirigido a Bogdanov, que en 1908 era ampliamente considerado como el filósofo del bolchevismo, y al que el propio Lenin estaba atacando en ese mismo momento. Cuando esta respuesta cayó en saco roto, Deborin finalmente se dio cuenta de que los argumentos racionales no iban a ganar la partida. En un discurso que contrasta con su ofensiva inicial, Deborin concedió la derrota a los bolcheviques. (Les concedió todos los puntos menos uno: se negó a admitir que había entendido mal la contribución de Lenin a la filosofía [OR II, 73-83]). El reinado de los deborinistas había terminado. Una vez que abrazó el espíritu de la autocrítica, Deborin nunca más desafió la contundencia del caso contra él. Incluso treinta años más tarde, en el prefacio de una colección de sus escritos, escribió elogiando «la conocida resolución del Comité Central del 26 de enero de 1931 sobre la revista *Bajo la Bandera del Marxismo*» (Deborin 1961: 18). Esa fue la resolución que finalmente sacó a la revista del control de Deborin.

Los deborinistas habían caído en la campaña de Stalin por la disciplina en el “frente ideológico”. En todas las esferas se pedía a los teóricos que justificaran la “línea general” del partido cuando éste se embarcaba en el Gran Salto Adelante. Por lo tanto, es apropiado que fuera el propio Stalin quien finalmente aplastara a los deborinistas cuando, en una entrevista con la ejecutiva del partido del Instituto de Profesores Rojos en diciembre de 1930, apodó a los deborinistas “idealistas menestrales”, un epíteto que encarnaba una mezcla adecuada de herejía política y filosófica. A lo largo de la década de 1930, se tejió una extraordinaria mitología en torno al idealismo menchevizante. Se “descubrió” que el idealismo menchevizante se había desarrollado a partir de los elementos pequeñoburgueses de la NEP para proporcionar “una cobertura ideológica a los dobles trotskistas, espías, traidores y agentes trotskistas en el frente filosófico”. Se dijo que los juicios habían revelado cómo «la mayoría de los idealistas menchevizantes [se habían] convertido en participantes de bandas mezquinas de terroristas trotskistas japoneses y alemanes, saboteadores, espías y agentes de los servicios secretos fascistas» (Berestnev 1938: 828-30). De los deborinistas, sólo el propio Deborin y un puñado de otros sobrevivieron a esos juicios.

La derrota de los deborinistas fue un punto de inflexión en la historia de la filosofía soviética. Con el ascenso de los bolcheviques, la concepción que la filosofía soviética tenía de sí misma sufrió un cambio radical. Bajo la “nueva dirección filosófica” de Mitin, la misión de la filosofía dejó de ser la comprensión teórica sistemática de la realidad. La filosofía debía existir no para interpretar el mundo, sino para cambiarlo. Para ello, la filosofía entró en una relación simbiótica con el partido. La filosofía defendería la “línea general” del partido y, a cambio, el partido patrocinaría toda la filosofía que acudiera en su apoyo. Sobre esta base, Mitin podía burlarse de Deborin diciendo que si las críticas de los bolcheviques estaban “llenas de errores” era irrelevante: el hecho de que los bolchevizadores apoyaran al partido y de que el partido los apoyara era una prueba de la contundencia de su posición (Mitin en *OR*: I, 40). Así, para los bolchevizadores, la unidad de la teoría y la práctica significaba que la filosofía debía ser un «arma en nuestra guerra de clases» (Skrypnik en *OR*: I, 84). El reinado de los bolcheviques se erige, por tanto, como una curiosa expresión de la supuestamente desacreditada idea de Minin de que la filosofía es y sólo puede ser un arma de este tipo, salvo que ahora era el proletariado, y no la burguesía, quien pretendía esgrimirla.

¿Cómo fueron posibles los bolchevizadores?

Aunque el “gran viraje en el frente filosófico” fue diseñado por el partido, el triunfo de los bolchevizadores no puede atribuirse únicamente a maquinaciones políticas. Por el contrario, la naturaleza de su ascenso al poder debe mucho al debate entre mecanicistas y deborinistas que lo precedió.

Los bolchevizadores fueron posibles porque la controversia entre deborinistas y mecanicistas estaba en un estancamiento filosófico. En una tradición en la que el desarrollo de la filosofía soviética se consideraba esencial para el éxito de la revolución, una atmósfera de incertidumbre intelectual era intolerable. Por ello, los deborinistas se sintieron obligados a forzar la victoria con medidas extrafilosóficas. Sin embargo, al derrotar a los mecanicistas por motivos políticos, los deborinistas no hicieron nada para resolver las cuestiones filosóficas que estaban en el origen del bloqueo. En consecuencia, se expusieron a la acu-

sación de los bolchevizadores de que, en la primera década de la filosofía soviética, no se había conseguido nada más que el estancamiento. Peor aún, las tácticas que los deborinistas emplearon contra los mecanicistas socavaron la cultura filosófica que habían creado. Acusando a los mecanicistas de herejía política, negándoles el acceso a la prensa y distorsionando deliberadamente sus puntos de vista, y comportándose como si las disputas filosóficas pudieran resolverse instantáneamente con una cita de Marx o, en su defecto, con una votación, los propios deborinistas crearon los métodos de “argumentación” que los bolchevizadores se apresuraron a utilizar contra ellos. Así, las razones de los bolchevizadores para derrocar a los deborinistas, y los medios que emplearon para ello, sólo son inteligibles a la luz del estancamiento de la polémica anterior.

Algunos comentaristas pueden sugerir que el estancamiento entre deborinistas y mecanicistas fue el resultado de la vacuidad de su debate. Quiero cuestionar esta interpretación. Como hemos visto, el núcleo de la controversia mecanicista-deborinista es una disputa sobre la explicación. Los mecanicistas establecieron criterios globales para el éxito de la explicación: la explicación genuina era la explicación científico-natural, y la propia ciencia debía determinar qué explicaciones tenían éxito. A los deborinistas les resultó imposible convencer a los mecanicistas de que sus criterios eran inadecuados, ya que cualquier supuesto contraejemplo del mecanicismo era, desde la perspectiva de los mecanicistas, *ex hypothesi* no explicativo. Este problema tiene un doble filo, ya que el deborinismo invocaba igualmente criterios rígidos y globales para una explicación satisfactoria. Cuando dos teorías de este tipo entran en conflicto frontalmente, es de esperar que se produzca un estancamiento teórico, ya que desde la perspectiva de una teoría la fuerza explicativa de la otra es invisible.

Así, la controversia deborinista-mecanicista fue un choque de “dos lógicas”, una oposición aparentemente irresoluble de dos posiciones filosóficas globales, una basada principalmente en los procedimientos de la ciencia natural, la otra en el marxismo hegeliano. Sin embargo, los bolchevizadores no hicieron nada para resolver el estancamiento filosófico que les había llevado al poder. A pesar de la severidad de sus críticas a Deborin, la mayoría de los puntos de vista filosóficos de los bolchevizadores sólo se diferenciaban de los deborinistas por su mayor crudeza. Por ejemplo, heredaron el fuerte realismo de los deborinistas

sobre el mundo material, pero trataron la controvertida idea de que el mundo material es una unidad autodesarrollada de ámbitos cualitativamente diversos de forma totalmente acrítica. Los bolchevizadores atribuían cualquier entidad problemática a la rica diversidad del mundo material y apelaban al “autodinamismo” [*samodvizhenie*] de la materia como fuente de todo y como justificación de todo lo progresivo (véase Berdyaev 1933: 237-8). También defendieron la idea de los deborinistas de que el materialismo dialéctico debe guiar al científico en su investigación. El resultado fue que la autonomía de la ciencia se resintió exactamente de la forma en que los mecanicistas habían temido¹⁵.

El estancamiento filosófico entre mecanicistas y deborinistas ayuda, pues, a explicar cómo fueron posibles los bolchevizadores. He argumentado que para entender el punto muerto, debemos entender la naturaleza de la disputa filosófica entre los campos. Tomar en serio la filosofía es una condición para escribir correctamente la historia.

La importancia filosófica de la controversia

Incluso el más escéptico de los comentaristas podría estar de acuerdo en que la controversia deborinista-mecanicista es filosóficamente significativa en el sentido de que su contenido filosófico es relevante para la explicación de cómo los bolchevizadores llegaron al poder. Para concluir este capítulo, quiero preguntar si el debate fue filosóficamente importante en un sentido más sustancial. Como lo que nos interesa en última instancia es la importancia del debate para Iliénkov, abordaré esta cuestión examinando cómo podría haberla respondido el propio Iliénkov.

Aunque Iliénkov nunca escribió sobre la temprana controversia, creo que habría encontrado en ella dos cuestiones de la mayor importancia¹⁶. La primera es la cuestión del papel de la teoría filosófica marxista en la construcción de la nueva sociedad con la que soñaban los

¹⁵ Los ejemplos más conocidos son el apoyo del partido a la genética de Lysenko y la desestimación de la cibernética en los años 40 por considerarla una “ciencia burguesa”.

¹⁶ Mi análisis se basa en Iliénkov (1965), sus críticas al positivismo en Iliénkov (1980), sus escritos sobre el “materialismo militante” (1979b,f) y su crítica al neomecanicismo soviético de su época (por ejemplo, Iliénkov 1968a,b).

bolcheviques. A la luz de los acontecimientos posteriores, es fácil ser cínico sobre los primeros planes de los filósofos soviéticos para una gran síntesis de teoría y práctica. Sin embargo, hay que recordar que los bolcheviques creían que eran los primeros agentes históricos autoconscientes. La Unión Soviética iba a ser la primera sociedad en desarrollarse no de forma espontánea, sino consciente. Los teóricos de la URSS ya no debían seguir pasivamente la estela de los acontecimientos, interpretándolos a posteriori, sino que la teoría debía dictar el curso de la historia. Los seres humanos, informados por el relato marxista de las fuerzas que rigen el desarrollo de la sociedad, serían capaces de aprovechar esas fuerzas en la práctica. Este fue el clima en el que los deborinistas y los mecanicistas aceptaron la responsabilidad de desarrollar la filosofía soviética. Su éxito o fracaso como filósofos es, por tanto, importante no sólo para quienes, como Iliénkov, piensan que las esperanzas de los bolcheviques están justificadas y son realizables, sino para cualquiera que busque comprender y evaluar el ideal bolchevique original.

En segundo lugar, Iliénkov habría argumentado que las cuestiones que dividían a los dos campos eran filosóficamente profundas. En particular, a pesar de la insuficiencia de la filosofía de los deborinistas y de sus desastrosas consecuencias, Iliénkov habría estado en desacuerdo con el reciente veredicto de Yakhot de que los argumentos de los deborinistas contra los mecanicistas

no tienen un fundamento serio. Han sido refutados por el desarrollo posterior de la ciencia. Sólo hay una razón para repetirlos hoy en día: si se tiene un profundo interés en evitar que la verdad sobre los acontecimientos de aquellos años salga a la luz (Yakhot 1981:151).

A pesar de la sórdida historia de ataques políticos oportunistas de la filosofía soviética contra las posiciones filosóficas, la relación entre la filosofía y las creencias políticas (o, como él habría dicho, entre la “lógica” y la “visión del mundo”) siguió siendo un problema real para Iliénkov. Compartía la aversión de los deborinistas al “positivismo” (entendido como la opinión de que la ciencia natural puede proporcionar una explicación exhaustiva de la realidad objetiva), y a lo largo de su carrera se esforzó por articular su incompatibilidad con la política marxista. Iliénkov identificó dos peligros principales en el positivismo.

En primer lugar, temía que su obsesión por el poder explicativo de la ciencia natural condujera a una confianza ingenua en que la ciencia y la tecnología acabarían por dar solución a todos los problemas sociales y, lo que es más siniestro, que la responsabilidad organizativa, y en última instancia política, se delegara en los “expertos científicos” o en los sistemas técnicos. Estas ideas, en su opinión, eran especialmente perniciosas cuando se aplicaban a una sociedad caracterizada por una economía rígida y centralmente planificada. Por ejemplo, los bolcheviques hicieron suya la tesis de Marx y Engels de la “desaparición” del Estado: Bajo el comunismo, «el gobierno de las personas será [eventualmente] reemplazado por la administración de las cosas», por una planificación racional y armoniosa en todas las esferas de la vida social (Engels 1878: 341; véase Sypnowich 1990: cap. 1). Esta tesis es tan radical que es esencial que tengamos una concepción clara de su fundamento. Marx da una explicación funcional de las formas de gobierno capitalistas: Bajo el capitalismo, se argumenta, el Estado existe para mediar en el conflicto entre los intereses de los individuos que compiten entre sí; así, a medida que el comunismo suprime gradualmente la base del conflicto, el Estado se marchita. Este argumento suele basarse en la premisa de que todo conflicto social deriva de la lucha de voluntades egoístas por unos recursos escasos. Por lo tanto, su validez suele depender de si el comunismo puede abolir la escasez y de si, en caso de hacerlo, el egoísmo dará paso a una toma de decisiones altruista caracterizada por el acuerdo y la armonía (véase, por ejemplo, Campbell 1983; Sypnowich 1990: cap. 5). Sin embargo, en su forma clásica, el argumento contiene otra premisa que rara vez se hace explícita. Se trata de la idea de que la planificación racional será posible porque no habrá disputa sobre los hechos. La ciencia, en ausencia de barreras psicológicas para el consenso, garantizará el acuerdo en cuestiones de organización al hacer transparente cuál de las estrategias en competencia es la más eficiente. Esta idea suele estar implícita en la imagen mecanicista del poder de la ciencia¹⁷. Para Iliénkov, que luchó contra el resurgimiento de tales concepciones en la revolución “científico-tecnológica” de los años 60, tal visión era utópica. Creía que la verdad sólo puede alcanzarse a través de la lucha ideológica (véase Iliénkov 1977a: cap. 3). La ciencia nunca será

¹⁷ Se ve de forma gráfica en la utopía de ciencia ficción de Bogdanov, *Estrella Roja* (1908), que se analiza en el capítulo 4.

capaz de leer simplemente la verdad a partir de los hechos; la verdad sólo se hace evidente a partir de la lucha de perspectivas conflictivas, y sólo entonces de una manera que puede seguir siendo opaca para los ocupantes de algunas de ellas. Así pues, la extinción del Estado no puede depender de la suposición de que la “administración de las cosas” procederá sin conflicto. En la medida en que el positivismo soviético de los años veinte sostenía esa suposición, fomentaba un peligroso utopismo político que buscaba la abolición del Estado por razones equivocadas.

Para Iliénkov, el segundo peligro político de la filosofía positivista es que tiende a reducir las capacidades humanas a objetos que pueden ser comprendidos exclusivamente por la ciencia natural. Esta tendencia es clara en el concepto que los mecanicistas tienen del individuo humano. El mecanicismo trata al individuo como una máquina compleja, una máquina de alguna manera capaz de autodesarrollarse y autoorganizarse. Según Iliénkov, las consecuencias de esta visión se extienden más allá de la psicología y la filosofía de la mente y llegan al ámbito político. En primer lugar, esta concepción fomenta una burda teoría política; pero en segundo lugar, y más importante, son sus consecuencias para nuestra idea de la perfectibilidad humana. En la imagen mecanicista, las capacidades humanas se representan como funciones de nuestra organización física. La inteligencia de una persona, por ejemplo, se ve como una consecuencia de lo bien que funciona su cerebro. A su vez, se puede pensar que esta visión apoya dos tesis relacionadas:

1. La perfección humana puede lograrse alterando la constitución física de los individuos.

2. Los hechos relativos a la constitución física de los seres humanos pueden imponer limitaciones a su perfectibilidad y a la perfectibilidad de las sociedades en las que viven.

Iliénkov, que sostenía que las capacidades humanas estaban constituidas socialmente en un sentido muy fuerte, pensaba que estas dos ideas carecían de fundamento teórico y eran políticamente perniciosas.

En capítulos posteriores, veremos cómo Iliénkov desarrolló estas ideas en su crítica a Alexander Bogdanov (que era, como hemos visto, un compañero de viaje del bando mecanicista), y en las discusiones con los “neomecanicistas” de la era moderna. Sin embargo, los presento aquí para ilustrar que la controversia deborinista-mecanicista no fue en absoluto una mera riña entre facciones enfrentadas de los comunistas

soviéticos. Es un testimonio de la realidad de las cuestiones planteadas por la temprana controversia que resurgieron en el corazón de la filosofía soviética en el período posterior a Stalin.

Conclusión

En 1966, el marxista italiano Sebastiano Timpanaro escribió sobre una polarización en el pensamiento marxista occidental entre:

(a) un positivismo que sostiene que la tarea de la filosofía es sistematizar los métodos de la ciencia y generalizar sus resultados, y

(b) un marxismo hegeliano que, crítico con el agnosticismo y el idealismo del positivismo, insiste en la necesidad de una *Weltanschauung* [concepción del mundo] materialista dialéctica para combatir el eclecticismo y guiar el desarrollo de la ciencia.

Timpanaro sostiene que ambas posturas son fundamentalmente insostenibles. Mientras que el positivismo se hunde en una «teorización narcisista de la actividad del científico», al que concibe como «el legislador de la naturaleza», la alternativa hegeliana representa «un arcaísmo ostentoso [...] cuya concepción de la naturaleza fue regresiva al nacer», un arcaísmo que devalúa «no sólo lo mucho que hay de nuevo en el marxismo en comparación con Hegel, sino también de lo mucho que en la cultura prehegeliana, y en particular en la Ilustración, es más avanzado que Hegel» (Timpanaro 1975:36-7).

La polarización que Timpanaro describe en el marxismo occidental moderno recuerda sorprendentemente la división entre mecanicistas y deborinistas. De hecho, las críticas que plantea son idénticas a las que los deborinistas y los mecanicistas se hacían mutuamente. Esto sugiere que la relevancia de la controversia soviética no se limita al contexto específico del marxismo ruso. Si el diagnóstico de Timpanaro sobre la crisis del marxismo occidental es correcto, entonces el debate mecanicista-deborinista debe verse en un contexto más amplio, como la expresión de una tensión profunda y recurrente dentro de la tradición intelectual marxista.

Algunos sugieren que la polarización de la filosofía marxista en escuelas positivistas y dialécticas es la consecuencia inevitable de la incómoda alianza entre la ciencia de la Ilustración y la filosofía de Hegel en las teorías del propio Marx. Iliénkov, sin embargo, sostenía que la tensión entre estas influencias en el pensamiento de Marx no tenía por qué resultar irreconciliable. Creía que el choque de dos lógicas encontraba su resolución en una teoría social de la conciencia, una teoría que permitiría al marxismo evitar tanto el Escila del positivismo como el Caribdis del idealismo. Mientras los deborinistas y los mecanicistas estaban enfrascados en su controversia, el psicólogo Vygotski estaba trabajando en una teoría de este tipo.



VYGOTSKI

Es difícil creer que la impresionante contribución de Lev Semenovich Vygotski a la psicología soviética comenzara el mismo año y en la misma ciudad que la turbulenta controversia entre los mecanicistas y los deborinistas. Desde su debut en la escena psicológica soviética en 1924 hasta su muerte por tuberculosis sólo diez años más tarde, Vygotski produjo una serie de obras en las que abundan ideas creativas¹. A diferencia de sus contemporáneos filósofos, la carrera de Vygotski estuvo marcada por logros teóricos que han tenido una influencia directa y duradera. Hoy en día es habitual hablar de una “Escuela de Vygotski” en la psicología soviética (a veces conocida como escuela “sociohistórica” o “histórico-cultural”), que incluye a A. N. Leontiev y A. R. Luria, que trabajaron con Vygotski en su juventud, y a un grupo más joven de psicólogos educativos, de los que A. I. Meshcheryakov y V. V. Davydov son los más conocidos². Además, Vygotski tiene cada vez más seguidores en Occidente, donde Jerome Bruner, Michael Cole, James Wertsch y

¹ Vygotski apareció por primera vez en la escena psicológica soviética en enero de 1924, haciendo una espectacular contribución al Segundo Congreso Psiconeurológico Ruso en Leningrado (véase Luria 1979: 38-9). Ese mismo año ocupó un puesto en el Instituto de Psicología de Moscú. Siguió trabajando en Moscú hasta su muerte en 1934, aunque su grupo de investigación trasladó la base de sus actividades de la capital a la ciudad ucraniana de Járkov en 1931, ya que el clima político en Moscú se volvió intolerable (véase Bakhurst 1990: 212-16).

² Karl Levitin presenta un atractivo relato de la Escuela de Vygotski a través de los testimonios de sus principales miembros en *No se nace con personalidad*

otros han sugerido que sus ideas hablan de los dilemas y confusiones que acechan a la psicología occidental actual. Ahora que por fin ha aparecido una edición rusa de sus obras recopiladas, la influencia de Vygotski está llamada a crecer aún más³.

(1982). Levitin, que es periodista, se basa en diversos materiales, como entrevistas, correspondencia y recuerdos personales. El resultado es una obra rica en detalles, que ofrece una inusual visión de cómo, a finales de la década de 1970, la escuela se veía a sí misma y a su historia. El libro contiene (en el capítulo 1) el mejor esbozo biográfico de Vygotski hasta la fecha.

³ La obra maestra de Vygotski, *Myshlenie i rech'* (*Pensamiento y habla*) [N.d.T.: común y erróneamente traducida en castellano como *Pensamiento y lenguaje*], apareció de forma póstuma en 1934, pero tras la resolución del Comité Central del 4 de junio de 1936 contra la pedología, los escritos de Vygotski fueron archivados en la Unión Soviética hasta 1956, cuando se publicó una edición de escritos seleccionados (véase *Psikhologicheskii slovar'* 1983: 254-5; Valsiner 1987:104-5). Desde entonces, sus obras han ido apareciendo poco a poco, culminando en los recientes seis volúmenes de las *Obras Completas* (*Sobranie sochinenii*), que contienen mucho material inédito (1982a,b, 1983a,b, 1984a,b). El interés occidental por Vygotski se remonta a principios de la década de 1960, con la aparición de la traducción abreviada de Hanfmann y Vakar de *Myshlenie i rech'as* (1962). Aunque en 1971 se publicó una edición en inglés de La psicología del arte, *Pensamiento y lenguaje* de Hanfmann y Vakar siguió siendo la principal fuente occidental del pensamiento de Vygotski hasta la publicación de La mente en la sociedad en 1978, una composición de retazos hábilmente construida por Michael Cole y sus colegas a partir de varios escritos de Vygotski. Desde entonces, la cantidad de material traducido no ha dejado de crecer. Los artículos de Vygotski están incluidos en Wertsch 1981, y en muchos números de la revista *Soviet Psychology*. Recientemente, no sólo Alex Kozulin ha elaborado una versión ampliada de *Pensamiento y lenguaje* de 1962, sino que Norris Minnik ha proporcionado la primera traducción completa de *Myshlenie i rech'* en el primer volumen de una edición inglesa proyectada de las *Obras Completas*. La literatura crítica sobre Vygotski y la escuela sociohistórica también está creciendo rápidamente, y un número de psicólogos occidentales se consideran ahora como trabajando dentro de un marco vygotskiano (véase, por ejemplo, Kozulin 1984: cap. 5, 1986; Rogoff y Werstch 1984; Lee 1985, 1987; Werstch 1985a,b; Bakhurst 1986, 1990; Valsiner 1987: cap. 4; Cole 1988; y *The Quarterly Newsletter of the Laboratory of Comparative Human Cognition*, especialmente el vol. 9, no. 3 [julio de 1987] y vol. 10, no. 4 [octubre de 1988]).

El enfoque de la psicología de Vygotski destaca tanto por su intensidad teórica como por su vocación de acción. Vygotski creía que la psicología de su época tenía las características típicas de cualquier ciencia joven: estaba compuesta por una mezcolanza fragmentada de escuelas que competían entre sí y que empleaban métodos diferentes, y a menudo incompatibles. Argumentó que si la psicología iba a forjar una comprensión científica de la conciencia —su principal objeto de análisis— era imperativo que se desarrollara un marco teórico unificador para integrar sus ramas dispares. Sin embargo, al igual que los bolcheviques, Vygotski no estaba interesado en la teoría por la teoría misma. Creía que la psicología debía tratar no sólo de comprender la mente, sino de hacer posible su perfeccionamiento.

A finales de la década de 1960, cuando Iliénkov llegó a la obra de Vygotski a través de su asociación con Leontiev y Davydov, lo que le atrajo fue tanto la dimensión teórica como la práctica de la psicología de Vygotski. Iliénkov reconoció a Vygotski como un aliado cuyas ideas reforzaban su propia teoría de la mente. En poco tiempo, los conceptos vygotskianos, en particular la noción de internalización, entraron en los escritos de Iliénkov, que empezó a desempeñar el papel de portavoz filosófico de la Escuela de Vygotski (por ejemplo, Iliénkov 1970). En este papel, sin embargo, Iliénkov destacó no sólo la importancia filosófica de las ideas vygotskianas, sino también su importancia clínica, educativa y política. Su entusiasmo por la dimensión práctica de la psicología vygotskiana queda patente en su apasionada defensa del trabajo de Meshcheryakov con los ciegos-sordos, que defendió durante toda la década de 1970 (véase el capítulo 7).

Este capítulo presenta la perspectiva teórica de Vygotski a través de una exposición de los principales principios de su obra que revela sus relaciones mutuas. Los rasgos de su contribución que han atraído a los filósofos soviéticos —como Iliénkov y su contemporáneo menos conocido Felix Mikhailov— son especialmente destacados en mi relato. Empezaremos por considerar los puntos de vista de Vygotski sobre el método, y luego pasaremos a la aplicación del método a la relación entre el pensamiento y el habla, la relación que Vygotski consideraba la clave de la naturaleza de la conciencia.

La crítica del clima imperante

A Vygotski le preocupaba especialmente la cuestión de cómo la metodología de los psicólogos (incluidas las suposiciones teóricas generales) puede infectar el objeto de su análisis, y en todas sus obras principales trató de que la psicología fuera consciente de sus propios métodos explorando constantemente la breve historia del sujeto. Vygotski creía que, puesto que los psicólogos deben buscar un método adecuado a la naturaleza específica de su objeto, abordar las cuestiones metodológicas es al mismo tiempo indagar en la naturaleza del propio objeto. Escribire:

La búsqueda del método se convierte en uno de los problemas más importantes de toda la empresa de comprender las formas singularmente humanas de la actividad psicológica. En este caso, el método es simultáneamente prerequisite y producto, la herramienta y el resultado del estudio (Vygotski 1978: 65).

La preocupación de Vygotski por la metodología creció en respuesta a lo que él llamó la “crisis de la psicología contemporánea”. En los años 20, la psicología era un campo de batalla de escuelas enfrentadas. Vygotski creía que la psicología de la Gestalt, el psicoanálisis, el personalismo de Stern y las teorías “reflexológicas” de Pavlov y Bekhterev habían contribuido de manera perspicaz a nuestra comprensión de la mente. Sin embargo, argumentó que los diferentes principios explicativos empleados por estas teorías hacían imposible integrar sus resultados, lo que suponía una amenaza para la unidad de la psicología como ciencia. En respuesta a esta amenaza, cada teoría trató de establecer la unidad desbancando a sus rivales. Sin embargo, estas ambiciones coloniales quedaron en nada, ya que a medida que cada teoría aumentaba su alcance, sus principios explicativos se volvían vacíos.

Cada uno de estos cuatro enfoques es, en su propio lugar, extremadamente satisfactorio, valioso, fructífero y lleno de significado y sentido. Pero cuando se los eleva al rango de leyes mundiales, valen tanto unos como otros, son tan absolutamente iguales como los cerros redondos y vacíos (Vygotski 1927a: 308).

Vygotski sostenía que la vacuidad de estas cuatro teorías, y de los enfoques conductista y “subjetivo-empírico” también prominentes entonces en Rusia, era más evidente cuando aplicaban sus principios explicativos al análisis de las “funciones mentales superiores”⁴. Y mientras la psicología careciera de una teoría plausible de estas funciones, la naturaleza de la conciencia seguiría siendo un misterio.

Vygotski propuso que la psicología respondiera a esta “crisis” de tres maneras. La primera era que debía revisar radicalmente su comprensión de lo mental y de los métodos adecuados para su análisis. Vygotski creía que la psicología estaba atrapada entre dos enfoques de la mente que, aunque parecían ser las únicas alternativas, eran ambas insatisfactorias. La psicología rusa, por ejemplo, estaba dividida entre el enfoque “objetivista” de los conductistas y reflexólogos, y el introspeccionismo de la escuela “subjetiva-empírica”. Los primeros pretendían explicar todo el comportamiento humano en términos de “estímulo-respuesta”, que no hacían referencia esencial a los fenómenos mentales. Sostenían que hablar de lo mental, en la medida en que es relevante para la explicación del comportamiento, puede reducirse a hablar en términos de respuestas. Por el contrario, la escuela subjetiva-empírica, aunque reconocía la importancia del marco estímulo-respuesta para la explicación de la conducta, sostenía que ningún relato puramente objetivo puede captar la conciencia, la dimensión interna de la vida mental. Insistieron en que este reino interior sigue siendo un objeto legítimo de investigación psicológica, aunque en principio esté fuera del alcance del método científico, accesible al psicólogo sólo a través de los informes introspectivos del sujeto.

⁴ La noción de las “funciones mentales superiores” [*vysshie psikhologicheskie funktsii*], actualmente un concepto básico de la psicología soviética, debe su origen a Vygotski (véase *Psikhologicheskii slovar'* 1983: 65). Vygotski sostiene que sólo los seres humanos poseen estas funciones. Incluyen las operaciones mentales que la filosofía angloamericana suele tratar como “actitudes proposicionales”, es decir, el pensamiento, la creencia, el deseo, la memoria lógica, la intención, etc., así como otras capacidades psicológicas, como el habla, la atención y las formas superiores de clasificación. Para Vygotski, estas funciones forman un sistema interrelacionado de capacidades psicológicas que constituye la conciencia humana. (Lo que las convierte en “funciones” se discute en la siguiente sección).

Sin embargo, Vygotski consideraba que estos enfoques aparentemente opuestos eran las dos caras de una misma moneda. Argumentó que ambos trataban la conducta como un movimiento corporal explicable según el modelo estímulo-respuesta, y que ambos sostenían que la psicología es científica sólo en la medida en que emplea tales explicaciones mecanicistas. Su desacuerdo radicaba en si la psicología debía ocuparse de algo más que de la explicación de la conducta así entendida. E incluso en este punto los objetivistas estaban dispuestos a transigir: Bekhterev, el campeón de la reflexología rusa, admitía que su teoría del comportamiento humano dejaba abierta la cuestión de la existencia de “almas” o “mentes”. Así, ambos bandos sostenían la misma premisa dualista de que en principio es posible dar cuenta de la actividad humana sin referencia a la conciencia; la mente humana y las operaciones del cuerpo humano son ámbitos de investigación separables.

Lo más importante es que la exclusión de la conciencia de la psicología científica mantiene en un grado significativo todo el dualismo y el espiritualismo de la psicología subjetiva del pasado. V. M. Bekhterev afirma que la reflexología no contradice la hipótesis del “alma”. La premisa básica de la reflexología — la suposición de que es posible explicar sin resto todo el comportamiento humano sin recurrir a los fenómenos subjetivos— es el dualismo de la psicología subjetiva (su intento de estudiar una mente pura y abstracta) vuelto del revés. Es la otra mitad del viejo dualismo: allí teníamos la mente sin el comportamiento, aquí el comportamiento sin la mente, y en ambos, “mente” y “comportamiento” se entienden como dos fenómenos distintos (Vygotski 1925b: 80-1; véase también 1931a: 15).

Para Vygotski, el camino a seguir es rechazar la suposición de que el modelo estímulo-respuesta es el único medio para una comprensión científica de la actividad humana. Este modelo es inadecuado, argumenta, porque interpreta «la relación entre la conducta humana y la naturaleza como unidireccional reactiva» (1978: 61). Sin embargo, la característica distintiva del comportamiento humano es que, mediante el uso de herramientas y, especialmente, del lenguaje, los seres humanos son capaces de mediar entre el estímulo y la respuesta. El ser hu-

mano puede concebir un objeto o una situación como exigiendo un determinado curso de acción, cuestionar la corrección de su concepción a la luz de la experiencia previa y proyectar y evaluar procedimientos alternativos. La comprensión autoconsciente o “reflexiva” del sujeto sobre su relación con el mundo socava la idea de que alguna parcela particular de la experiencia, considerada en sí misma, puede ser vista como un estímulo que requiere alguna respuesta particular. Así, en el caso de los seres humanos, es imposible establecer correlaciones de tipo legal entre los estados de cosas concebidos como estímulos psicológicos y las actividades que esos estados de cosas precipitan. Sin embargo, las pretensiones científicas del modelo estímulo-respuesta se basan en la posibilidad de tales correlaciones legales.

Para Vygotski, esta objeción al modelo estímulo-respuesta sugiere cómo la psicología debe repensar su concepción de la mente (véase 1925b). Vygotski sostiene que la tarea del psicólogo es comprender cómo la actividad humana está mediada por el lenguaje y otras herramientas psicológicas. Propone que la psicología recupere el concepto de conciencia para entender esta mediación. La conciencia, concebida como la totalidad de las capacidades psicológicas superiores, no debe entenderse ni como algo reducible a la actividad ni como algo lógicamente distinto de ella, sino como su “principio organizador”. La psicología supera así el “viejo dualismo” con la visión de que la actividad humana y la conciencia, aunque distintas, no son inteligibles de forma independiente.

Para Vygotski, la segunda respuesta que la psicología debe dar a la crisis es evitar los métodos de investigación puramente a priori; el puro “análisis conceptual” no puede revelar la naturaleza de las capacidades psicológicas. Al mismo tiempo, sin embargo, Vygotski critica a quienes, como Piaget, rechazaron el a priori para concentrarse en la documentación de los hechos (1934: 25 [1986: 14]). Para Vygotski, la psicología no conoce ni los hechos puros ni los conceptos puros; la diferencia entre la investigación conceptual y la empírica es sólo “una cuestión de grado” (1927a: 315). Puesto que no podemos separar los hechos de su presentación en nuestros conceptos y teorías, no podemos abrir una brecha entre la evaluación de los hechos y el análisis de los conceptos. La psicología, por lo tanto, debe labrar un camino entre el apriorismo y el empirismo desnudo.

Vygotski también ataca una segunda forma de apriorismo: la idea de que las propias facultades psicológicas existen antes de la experiencia. Niega que el niño llegue al mundo naturalmente equipado con formas embrionarias de las funciones mentales superiores que posteriormente se desarrollan bajo la influencia del entorno. Por el contrario, sostiene que la psicología debe mostrar cómo estas funciones se crean a través de la relación del niño con su entorno (1978: 45 y ss.).

En tercer lugar, Vygotski sostiene que la psicología no debe intentar construir una teoría de las funciones mentales superiores a partir de la comprensión de mecanismos psicológicos más básicos (del tipo, quizás, con el que los animales y los niños humanos están dotados por la naturaleza). Las funciones mentales superiores, afirma, son irreductibles a sus antecedentes primitivos, ya sean filogenéticos u ontogenéticos. Así, critica a Pavlov y a los “zoopsicólogos” por intentar «reproducir [en la teoría] el camino que la propia naturaleza ha tomado» (1927a: 295). En cambio, Vygotski sostiene que lo complejo es la clave para la comprensión de lo simple. Sostiene que la comprensión adecuada de las capacidades mentales elementales se basa en la comprensión de las funciones mentales superiores y no a la inversa. Citando a Marx, Vygotski nos recuerda que «la anatomía del ser humano es la clave de la anatomía del mono» (1927a: 294).

El funcionalismo de Vygotski

La mejor manera de entender la crítica de Vygotski es considerar la alternativa que propone. En la primera página de *Pensamiento y Habla* (*Myshlenie i rech*), la obra que representa la culminación de su investigación, Vygotski señala que los psicólogos suelen hablar de boquilla de la unidad de la conciencia y luego proceden a tratar las funciones que constituyen la conciencia como procesos aislados y autónomos (1934: 10 [1986: 1-2]). Por el contrario, Vygotski sostiene que para entender la unidad de la conciencia debemos concebir las diversas capacidades psicológicas —pensamiento, memoria, habla, volición, atención, etc.— como si estuvieran en relaciones interfuncionales (*mezhfunktsionalnyi*) de determinación mutua. Las capacidades psicológicas deben ser analizadas funcionalmente. Cada capacidad debe ser caracterizada en términos de lo que hace: se piensa que se emplea, o se emplea a sí misma, para algún propósito en alguna actividad, y se dice que su naturaleza

radica en por qué y cómo entra en juego como lo hace⁵. Este funcionalismo básico está aderezado por la siguiente consideración. Determinamos qué función cumple una determinada capacidad mediante la observación y la experimentación. Sin embargo, cuando llegamos a considerar, por ejemplo, la capacidad del niño para clasificar objetos, vemos que la actividad que queremos llamar clasificación cambia según el nivel de desarrollo del niño (Luria 1979: 67-8). Vygotski afirma que sólo podemos explicar esta verdad tan conocida si nos concentramos en cómo el desarrollo de otras facultades ha provocado cambios en la capacidad de clasificación del niño. Aquí Vygotski ofrece algo más que un simple interaccionismo entre capacidades ya existentes: sostiene que la naturaleza de cada capacidad se transforma a través de las relaciones de desarrollo que mantiene con otras capacidades cambiantes. La idea es que cada función psicológica no posee su propia lógica inmanente de desarrollo, ya que sólo podemos identificar el comportamiento en diferentes etapas de desarrollo como manifestaciones de una única función prestando atención a la forma en que los desarrollos en otros hacen posibles los cambios en la que se está investigando. La esencia de cada capacidad se encuentra fuera de ella: Lo que es y lo que puede llegar a ser está determinado por el desarrollo de las demás funciones psicológicas⁶.

⁵ La idea de que una función “se emplea a sí misma” sólo pretende transmitir que, para Vygotski, las funciones mentales superiores no requieren un “yo”, que exista por encima de ellas, para ejercerlas. (Nótese que el funcionalismo de Vygotski no debe confundirse con la corriente, recientemente de moda en la filosofía occidental de la mente, que (a) analiza los estados mentales en términos de las relaciones causales que sus instancias mantienen con el entorno del sujeto y con otros estados mentales, y (b) representa las instancias de esas relaciones causales como realizadas por los estados físicos del cerebro [véase Smith y Jones 1986: 152-89].

⁶ De lo que se trata aquí es, por utilizar una expresión wittgensteiniana, del “criterio de igualdad” para las manifestaciones de determinadas capacidades en diferentes etapas de su desarrollo. A menudo es difícil ver lo problemático en este criterio. Esto se debe a que la mente proyecta sus capacidades psicológicas maduras sobre las etapas anteriores de su desarrollo: vemos las funciones mentales superiores en el comportamiento del bebé incluso cuando todavía no están presentes. Aunque esta proyección es crucial en el desarrollo infantil (Vygotski sostiene que tratar a los niños como si tuvieran capacidades que aún

El funcionalismo de Vygotski tiene dos consecuencias inmediatas e importantes. En primer lugar, sostiene que, si la mente se concibe como una totalidad de capacidades en evolución relacionadas interfuncionalmente, entonces su naturaleza sólo puede ser captada por una teoría histórica. Escribe:

Tenemos que concentrarnos no en el producto del desarrollo, sino en el propio proceso por el que se establecen las formas superiores... Abarcar en la investigación el proceso de desarrollo de una cosa determinada en todas sus fases y cambios —desde el nacimiento hasta la muerte— significa fundamentalmente descubrir su naturaleza, su esencia, pues “sólo en el movimiento un cuerpo muestra lo que es”. Así, el estudio histórico del comportamiento no es un aspecto auxiliar del estudio teórico, sino que constituye su base misma (1978: 64-5).

La psicología, por lo tanto, debe producir una reconstrucción histórica, o “genética” (*geneticheskii*, de “génesis”), del desarrollo de la mente que revele las relaciones cambiantes que sus funciones mantienen tanto entre sí como con el mundo en el que se encuentra el individuo.

En segundo lugar, el funcionalismo de Vygotski fundamenta su afirmación de que las funciones psicológicas maduras son irreducibles a sus antecedentes primitivos. Según Vygotski, el desarrollo de cada capacidad psicológica está mediado por los desarrollos de las otras capacidades con las que se relaciona interfuncionalmente. Así, el desarrollo de cualquier capacidad no representa un proceso lineal de crecimiento constante, sino una serie “dialéctica” de transformaciones cualitativas bruscas precipitadas por los cambios en otras capacidades. Estos cambios cualitativos (o “saltos”) entre las etapas del desarrollo de una función significan que su naturaleza no puede reducirse a la forma en que aparece por primera vez (Vygotski 1978: 57).

no poseen es una condición necesaria para el desarrollo de esas capacidades), puede tener consecuencias perjudiciales para la psicología, al fomentar la opinión de que los niños poseen funciones mentales superiores desde el nacimiento.

Pensamiento, habla y “análisis de unidad”

Vygotski propone que la psicología comience su relato “genético” con un análisis de la relación central en el desarrollo de la conciencia, la relación entre el pensamiento y el habla. El tratamiento que hace Vygotski de esta relación en el primer capítulo de *Pensamiento y habla* ofrece una importante visión de su comprensión de las relaciones interfuncionales y de los métodos apropiados para su análisis. Debemos aclarar la referencia de los términos “pensamiento” y “habla” en esta discusión inicial. Por “pensamiento” [*мышление*], Vygotski entiende el proceso de pensar, la actividad cognitiva por la que el sujeto se forma una concepción del mundo y aprende a resolver problemas dentro de él. Por “habla” [*речь*], discurso o “palabra” [*слово*], se refiere al comportamiento lingüístico manifiesto, la producción intencional de ruido o movimiento para provocar una respuesta de otro a través del significado. Antes de investigar la relación entre el pensamiento y el habla, sería necesario ofrecer definiciones detalladas de los dos relatos. El objetivo de Vygotski es simplemente llamar la atención sobre un contraste básico del que debe partir la psicología de la conciencia: el contraste entre la actividad individual y mental del pensamiento y la actividad externa y física de nuestras prácticas lingüísticas y comunicativas.

Vygotski comienza señalando que los psicólogos suelen emplear uno de los dos enfoques erróneos de la relación entre el pensamiento y el habla. El primero trata la relación como una relación de identidad. Este punto de vista podría sostener, por ejemplo, que el pensamiento puede concebirse como “el habla menos el sonido”. Vygotski rechaza esta postura reduccionista alegando que

Aquel que dirige el pensamiento y el habla juntos cierra el camino a la cuestión de la relación del pensamiento y la palabra y, por lo tanto, hace que el problema sea insoluble de antemano. El problema no se resuelve, sino que simplemente se evita (1934: 12 [1986: 2-3]).

La segunda estrategia errónea trata el pensamiento y la palabra como dos fenómenos lógicamente independientes, representando «la conexión entre ellos como una dependencia puramente externa y me-

cánica entre dos procesos distintos» (1934: 12 [1986: 3]). Aquí el psicólogo intenta explicar la relación entre el pensamiento y el comportamiento lingüístico en términos de la interacción de las propiedades de dos componentes independientemente inteligibles. Vygotski denomina a este procedimiento “análisis en elementos” y, utilizando una analogía impulsada por Marx, sostiene que tratar de explicar así la relación entre el pensamiento y el habla es como intentar explicar por qué el agua apaga el fuego en términos de las propiedades de extinción de las sustancias que la componen: el hidrógeno y el oxígeno. Tal intento obviamente fracasa, ya que el hidrógeno quema y el oxígeno mantiene el fuego (Marx 1865: 206-7).

Vygotski contrasta el “análisis en elementos” con un procedimiento alternativo: el “análisis de unidad”. Una “unidad” [*edimitsa*] es «un producto del análisis que, a diferencia de los elementos, conserva todas las propiedades básicas del conjunto y que no puede dividirse más sin perderlas» (1934: 15 [1986: 5]). Por lo tanto, en la analogía química, es la molécula de H₂O, y no el hidrógeno y el oxígeno considerados por separado, la que debe tomarse como la unidad de análisis de la capacidad del agua para extinguir el fuego. Vygotski sostiene que el psicólogo debe buscar la unidad de análisis adecuada de los fenómenos psicológicos, en este caso, de la interrelación del pensamiento y el habla.

Se podría objetar que las recomendaciones de Vygotski sobre el análisis de unidades, por muy celebradas que sean por sus seguidores, no son más que especulaciones semi-científicas. Ofrece el análisis unitario como un método universal, pero ¿por qué debería funcionar un procedimiento así en todos los casos? ¿Y cómo, por ejemplo, puede el científico decidir qué debe contar como unidad? Independientemente del funcionalismo de Vygotski, el análisis unitario no proporciona ningún criterio para determinar las unidades relevantes, y leído a la luz de ese enfoque parece equivaler sólo a la perogrullada de que no debemos analizar “por debajo del nivel funcional”, deconstruyendo el sistema estudiado hasta el punto de que ya no podamos ver cómo sus partes contribuyen al todo.

Sin embargo, esta objeción es injusta⁷. Para comprender su idea, debemos volver a la falacia cometida al analizar el pensamiento y el habla

⁷ Esta objeción se ve alentada por algunos debates soviéticos sobre el análisis de unidades. Por ejemplo, V. P. Zinchenko propone una lista de criterios que

“en elementos”. Para Vygotski, este método fracasa porque trata el pensamiento y el habla como dos procesos distintos en interacción puramente “mecánica”. Por el contrario, Vygotski sostiene que la relación entre el pensamiento y el habla es una relación “interna [vnutrennyy]”. Esta metáfora de la “internalidad” implica que debemos reconocer una dependencia lógica entre el pensamiento y el habla. Su dependencia lógica se expresa en el hecho de que los criterios por los que individualizamos las dos facultades están inextricablemente entrelazados. Es decir, no podemos identificar algo como expresión del pensamiento (desarrollado) sin apelar a consideraciones sobre el modo en que ese pensamiento se manifiesta a los demás, el modo en que se expresa en la conducta; y a la inversa, no podemos identificar las expresiones lingüísticas independientemente de consideraciones sobre lo que expresan, sin verlas como manifestaciones del pensamiento. Es esta dependencia lógica la que nos inclina a interpretar la relación entre el pensamiento y el habla como una relación de identidad; pero lo hacemos en contra de una poderosa intuición de que el pensamiento y el habla representan dos capacidades distintas, dos procesos bastante diferentes⁸. El psicólogo debe ser capaz de preservar el dominio “reflexivo”, “interno”, “privado” y distintivamente mental del pensamiento, y contrastarlo con la naturaleza “externa”, “pública” y comunicativa de la expresión física del habla. En un tono dialéctico acorde con el universo del discurso de

cualquier unidad debe satisfacer («La unidad debe ser una parte viva del todo», «la unidad [...] debe ser capaz de desarrollarse, incluso de autodesarrollarse», etc.), pero no se dan razones de por qué estos criterios son apropiados. El lector se pregunta si se nos ofrecen principios sólidos, presumiblemente basados en algún tipo de lógica dialéctica, o reglas empíricas muy oscuras (véase Zinchenko 1985: 97-9).

⁸ La tensión entre (a) la tentación de reducir el pensamiento al habla y (b) el deseo de preservar la autonomía del pensamiento se refleja en las primeras secciones de Wittgenstein (1980): «la palabra “pensamiento” puede significar, a grandes rasgos, un hablar con un propósito, es decir, un hablar o escribir, un hablar en la imaginación, un “hablar en la cabeza” por así decirlo» (sec. 9). «No es cierto que el pensamiento sea un tipo de habla, como dije una vez (cf. *Cuadernos filosóficos* [de Wittgenstein] 12/9/1916). El concepto “pensar” es categóricamente diferente del concepto 'hablar'. Pero, por supuesto, el pensar no es un acompañamiento del hablar ni de ningún otro proceso» (sec. 7).

Vygotski, podríamos decir que el psicólogo se esfuerza por dar sentido a una unidad de opuestos.

Así, para comprender la naturaleza del pensamiento y del discurso, debemos analizar su relación “interna”. ¿Cómo podemos hacerlo? Puesto que esta relación se ha descrito como una relación “lógica”, y se cree que las relaciones lógicas se dan exclusivamente entre conceptos, puede parecer apropiado analizar la relación a priori, inspeccionando los conceptos de pensamiento y habla. Sin embargo, como hemos visto, Vygotski es hostil al análisis conceptual, y aquí esa hostilidad parece estar bien fundamentada, ya que el análisis conceptual del pensamiento y del habla requeriría un conocimiento superior de los dos conceptos del que dispone el psicólogo en esta fase de la investigación. No es que el contenido de los conceptos esté simplemente dado, dejándonos sólo trazar las relaciones entre ellos; la investigación debe determinar tanto el alcance de los conceptos como la naturaleza de su relación. Además, el análisis conceptual del pensamiento y el habla implica no sólo que podamos individualizar con éxito los conceptos relacionados, sino también que la relación entre ellos siempre permanece constante (o “estática”), una afirmación que Vygotski negaría.

Presentamos la interdependencia lógica del pensamiento y el habla como un hecho sobre los criterios de individuación de las dos funciones. Sin embargo, el modo en que nos sentimos obligados a individuar sus manifestaciones es en sí mismo un hecho que requiere una explicación. Para Vygotski, esta explicación debe buscarse no en el espacio puramente conceptual, sino prestando atención al modo en que el pensamiento y el habla se relacionan en el desarrollo real del individuo. El psicólogo se dirige al mundo. La investigación comienza con una hipótesis: que la relación interna entre el pensamiento y el habla es una relación de determinación mutua. Es decir, que sólo dentro de esta relación pueden desarrollarse las dos facultades. Si queremos tratarlas como dos procesos distintos, podemos hacerlo no como una condición previa de la relación entre ellas, sino como su consecuencia. El pensamiento debe su independencia al habla y viceversa. Vygotski sostiene que contar la historia del desarrollo y la determinación mutua de los dos relatos es dar una explicación de su naturaleza. Para ello, debemos preguntarnos qué factor explica la posibilidad misma de la relación entre el pensamiento y el habla. Captarlo proporcionaría una perspectiva desde la que es visible la identidad de los dos opuestos, desde la que se

expresa su “unidad en la diversidad”. Este factor es la “unidad”. No se invoca como receta dialéctica para una explicación instantánea, sino como respuesta al problema del análisis de las relaciones internas.

En *Pensamiento y habla*, Vygotski propone la noción de significado [znachenie] como unidad de análisis del pensamiento y el habla. Esta propuesta también es una hipótesis. No hay ningún procedimiento de decisión para determinar la unidad adecuada de antemano: la elección se basa simplemente en una sólida intuición. El significado es claramente una condición necesaria tanto del pensamiento como del habla, en todas sus formas excepto en las más primitivas; y es el poder del significado y la representación lo que transforma las operaciones mentales primitivas y el comportamiento del habla en la actividad intelectual y comunicativa humana tal y como la conocemos. Sin embargo, la elección de esta unidad no está respaldada por ninguna garantía lógica. La selección sólo se justifica por la fecundidad de la explicación genética en la que debe figurar la unidad propuesta.

La discusión de Vygotski sobre el método conduce, pues, inexorablemente a la cuestión “sustantiva” de cómo debe construirse el relato genético de la relación entre el pensamiento y el habla en la historia de la conciencia humana. Pasemos ahora a las propuestas de Vygotski para este relato.

La tesis de la independencia

Según el relato genético de Vygotski, el pensamiento y el habla existen inicialmente como facultades independientes que, en el curso de su desarrollo, acaban convergiendo. El concepto de significado (la unidad) entra en el punto de contacto de las dos líneas de desarrollo, ya que la convergencia se produce cuando el niño llega a emplear el habla como ayuda en la actividad intelectual; es decir, cuando empieza a explotar el poder simbólico del habla para resolver problemas. Así, en el punto de convergencia es posible pensar en los ruidos o movimientos que hace el niño como acciones dirigidas a otra persona con el objetivo de influir en su comportamiento en virtud de su significado. Para Vygotski, éste es el momento crucial de la ontogénesis, que hace posible la posterior determinación mutua de las dos facultades y facilita el desarrollo de las demás funciones mentales superiores.

Vygotski expone así su posición:

(1) En su desarrollo ontogenético, el pensamiento y el habla tienen raíces diferentes.

(2) En el desarrollo del habla del niño, podemos establecer con certeza una etapa preintelectual, y en su desarrollo del pensamiento, una etapa prelingüística.

(3) Hasta un determinado momento, ambos siguen líneas diferentes, independientemente el uno del otro.

(4) En un determinado momento estas líneas se encuentran, con lo que el pensamiento se convierte en verbal y el habla en racional (1986: 83 [1934: 105]).

Las cláusulas (1) a (3) forman la “tesis de la independencia” de Vygotski; la (4) plantea el problema de la convergencia de las dos líneas de desarrollo hasta ahora independientes. Antes de tratar el problema de la convergencia, debemos preguntarnos en qué se basa la tesis de la independencia.

En la tesis de la independencia, por “pensamiento prelingüístico”, Vygotski entiende formas primitivas de actividad de resolución de problemas que pueden describirse en términos intencionales, aunque sea de forma burda, mientras que por “discurso preintelectual” tiene en mente cualquier forma de hacer ruido o gesticular dirigida a algún público, aunque sea indeterminado, que comúnmente provoca alguna respuesta de ese público, aunque sea de tipo general. Vygotski afirma que es capaz de discernir estas funciones en las etapas más tempranas del desarrollo del niño.

Si Vygotski rechaza las definiciones a priori de las funciones psicológicas, ¿en qué basa estas definiciones? Algunas de las discusiones en *Pensamiento y habla* sugieren que Vygotski apelaría a una analogía entre el desarrollo humano y el animal. En primer lugar, establecemos la tesis de la independencia en el caso de los simios. Podemos demostrar experimentalmente que, aunque los chimpancés poseen tanto el intelecto primitivo como el “habla” preintelectual en el sentido definido anteriormente, su habla no desempeña ningún papel significativo en la actividad intelectual (es decir, en la resolución de problemas). A continuación, sugerimos que la relación entre el pensamiento y el habla en las primeras etapas del desarrollo del niño humano es análoga a la relación entre el pensamiento y el habla en los simios. Se considera que esta analogía es válida porque el nivel de desarrollo del pensamiento y del habla en los simios refleja el nivel de desarrollo alcanzado por estas

funciones en una etapa primitiva de la filogénesis humana, y que el desarrollo de cada individuo humano recapitula las etapas de la filogénesis de la especie humana⁹.

Sin embargo, el segundo paso de este argumento plantea un problema. Para Vygotski, la comprensión de la relación entre las funciones mentales humanas y animales debería ser una consecuencia, no una condición previa, de su análisis del pensamiento y el habla en los seres humanos. Ese análisis no puede, por tanto, comprometerse desde el

⁹ La opinión de Vygotski sobre la relación entre la filogénesis y la ontogénesis no está clara. Aunque Wertsch niega que Vygotski sostuviera que la ontogénesis recapitula la filogénesis, unas páginas más adelante sostiene que Vygotski «trató de incorporar los resultados de la investigación filogenética a su explicación de la ontogénesis utilizando los resultados de la investigación [de Kohler] sobre la actividad de resolución de problemas de los simios superiores. Su hipótesis era que la actividad de resolución de problemas de los simios se aproxima a lo que sería el funcionamiento mental elemental en la ontogénesis humana si este funcionamiento no estuviera influido por el desarrollo cultural» (Wertsch 1985a: 41-5; cf. Scribner 1985: 129-30). Creo que Vygotski sí pensaba que había una importante simetría entre la ontogénesis y la filogénesis, entre el desarrollo del individuo y el desarrollo de la raza humana. Sin embargo, negó (en contra de Hall) que la repetición de la filogénesis en la ontogénesis fuera una cuestión de herencia biológica, que el desarrollo del niño esté condicionado por un proceso causal heredado definido por el curso del desarrollo evolutivo de la especie (Vygotski 1927b). Más bien, la simetría debe entenderse de la siguiente manera: el logro crucial en la historia de la especie humana es el desarrollo de la capacidad de utilizar herramientas en la actividad de resolución de problemas, y lo más importante, la aparición del lenguaje como la herramienta más sofisticada de los seres humanos. La génesis del significado marca la transformación del *Homo sapiens* de animal a humano. Del mismo modo, el momento en que el niño capta las concepciones de significado y representación es la etapa vital de la ontogénesis que precipita el desarrollo del niño hacia un sujeto autodeterminado de conocimiento y moralidad. Sin embargo, los niños no heredan el logro filogenético biológicamente, sino socialmente. No se conserva en la estructura física de sus cuerpos, sino en las prácticas de la comunidad en la que nacen. Cada niño debe entonces hacer suyas estas prácticas, debe interiorizarlas. La asimetría significativa entre la ontogénesis y la filogénesis es que, mientras la primera presupone una comunidad previa que socializa a los niños en su forma de vida, la segunda obviamente no puede representarse como la apropiación de prácticas ya existentes.

principio con la analogía específica entre el desarrollo intelectual animal y el humano. Sin embargo, la apelación a dicha analogía no es el único medio para apoyar la tesis de la independencia. Tal vez sea más fructífero considerar que Vygotski ocupa un punto de vista similar al del “intérprete radical”, que figura de forma tan destacada en la filosofía de Quine, Davidson y sus seguidores¹⁰. Sin embargo, el intérprete radical vygotkiano se preocupa no sólo de atribuir determinados estados psicológicos a los hablantes como parte de una teoría de la traducción diseñada para hacer inteligible su actividad en su conjunto. El vygotkiano también tiene que determinar qué manifestaciones de la conducta del sujeto deben contarse como manifestaciones del mismo tipo. Debe decidir qué es pensar en estos fenómenos como entregas de, por ejemplo, la creencia, éstas de la memoria, etc. En un modelo así, aceptar la tesis de la independencia no es más que una buena interpretación radical. Las definiciones del pensamiento prelingüístico y del habla preintelectual deben considerarse como hipótesis que marcan unos criterios conductuales mínimos para la presencia de estas funciones primitivas. Estas hipótesis, sin embargo, no están respaldadas por ninguna garantía: En última instancia, sólo serán reivindicadas a posteriori, por la contribución que hagan a una teoría completa de las funciones mentales superiores.

Sin embargo, esta reconstrucción del argumento de Vygotski no debe ocultar su reconocimiento de la continuidad entre el desarrollo animal y el humano, tanto filogenético como ontogenético. Afirma:

Creo, basándome en un enfoque materialista dialéctico del análisis de la historia humana, que el comportamiento humano difiere cualitativamente del comportamiento animal en la misma

¹⁰ El “intérprete radical” (o “traductor radical”, como dice Quine) se imagina intentando desarrollar una teoría de la traducción para una lengua desde cero, basándose en las observaciones del comportamiento de la comunidad que interpreta. El ejemplo revela que para determinar lo que los hablantes quieren decir hay que determinar simultáneamente lo que creen, desean, esperan, pretenden, etc. Esto es igualmente válido cuando intentamos comprender a los hablantes de nuestra propia lengua. Así pues, el dispositivo del intérprete radical proporciona un marco fructífero para considerar los motivos por los que atribuimos estados psicológicos, o el ejercicio de funciones psicológicas, a los sujetos humanos (véase, por ejemplo, Quine 1960: cap. 2; Davidson 1985).

medida en que la adaptabilidad y el desarrollo histórico de los humanos difieren de la adaptabilidad y el desarrollo histórico de los animales. El desarrollo psicológico de los humanos forma parte del desarrollo histórico general de nuestra especie y así debe entenderse (1978: 60).

Dado que Vygotski sostiene que el salto cualitativo entre el desarrollo animal y el humano es consecuencia de los horizontes de desarrollo abiertos por la convergencia del pensamiento y el habla en los seres humanos, ve por tanto fuertes paralelismos entre la vida mental de los animales, los bebés y el “ser humano primitivo”. Así, no sería sorprendente que reforzara la tesis de la independencia con el tipo de argumento que hemos considerado y rechazado anteriormente. Pero aunque tales argumentos, bien entendidos, pueden ayudar a persuadir a los que ya simpatizan con la causa, no servirán para nada, ya que su “comprensión adecuada” se basa en la teoría vygotskiana que estamos tratando de establecer.

La internalización y la convergencia del pensamiento y el habla

Una vez establecida la independencia inicial del pensamiento y el habla, Vygotski pasa a analizar su convergencia. Escribe:

El momento más significativo en el curso del desarrollo intelectual, que da origen a las formas puramente humanas de la inteligencia práctica y abstracta, ocurre la convergencia del habla y la actividad práctica, dos líneas de desarrollo previamente independientes (1978: 24).

Vygotski afirma que el punto de contacto entre el pensamiento y el habla se produce cuando el habla se convierte en una herramienta en la actividad de resolución de problemas; es decir, cuando las palabras o los gestos del niño adquieren un carácter representativo y, por tanto, pueden emplearse para realizar los fines deseados. Así, el relato genético de Vygotski se ve obligado a explicar la génesis del significado, a decir cómo el niño llega a relacionarse con los ruidos y los movimientos como objetos significativos.

Vygotski propone la siguiente explicación. Sostiene que la relación simbólica entre el ruido o el gesto y el objeto o la acción sólo se establece en el contexto de las relaciones del niño con otras personas. Desde su nacimiento, el niño participa en situaciones en las que su comportamiento es significativo para los demás. Los adultos que le rodean atribuyen un significado a los movimientos (o a las expresiones) del niño. Sin embargo, aunque los adultos tratan algunos de los movimientos del niño como signos, el signo no entra en la situación como algo que tenga significado para el niño: adquiere su significado sólo en virtud de la función que el movimiento adquiere para los participantes adultos. Se dice entonces que esta función sufre un proceso de “internalización” en el que el movimiento (enunciado) a través del cual se realiza pasa a estar dotado de significado para el niño.

Vygotski ilustra su posición con el ejemplo del desarrollo de la capacidad del niño para señalar:

Llamamos internalización a la construcción interna de una operación externa. Un buen ejemplo de este proceso puede encontrarse en el desarrollo del gesto de señalar. Al principio, este gesto no es más que un intento infructuoso de agarrar algo, un movimiento dirigido a un objeto determinado que designa una actividad próxima. El niño intenta agarrar un objeto situado fuera de su alcance; sus manos, estiradas hacia ese objeto, permanecen en el aire. Sus dedos realizan movimientos de agarre. En esta fase inicial, la señalización está representada por el movimiento del niño, que parece señalar un objeto, eso y nada más.

Cuando la madre acude en ayuda del niño y se da cuenta de que su movimiento indica algo, la situación cambia fundamentalmente. Señalar se convierte en un gesto para los demás. El intento fallido del niño engendra una reacción no del objeto, sino de otra persona. En consecuencia, el significado primario de ese movimiento de agarre infructuoso lo establecen los demás. Sólo más tarde, cuando el niño puede relacionar su movimiento de agarre fallido con la situación objetiva en su conjunto, empieza a entender este movimiento como un señalamiento. En este momento se produce un cambio en la función de ese movimiento: de ser un movimiento orientado al objeto se convierte en un movimiento dirigido a otra persona, un medio

para establecer relaciones. El movimiento de agarre se convierte en el acto de señalar. Como resultado de este cambio, el propio movimiento se simplifica físicamente, y lo que resulta es la forma de señalar que podemos llamar un verdadero gesto. Sólo se convierte en un verdadero gesto cuando manifiesta objetivamente todas las funciones de señalar para los demás y es entendido por éstos como un gesto. Su significado y función son creados primero por una situación objetiva y luego por las personas que rodean al niño (1978: 56 [1931a: 145-4]).

Así, en este proceso de “internalización”, una actividad del niño que, en un contexto determinado, es significativa para los demás, se convierte en significativa para el niño. Siguiendo a Benjamin Lee, podríamos decir que, a través de la internalización, el significado de la acción del niño se convierte en parte de la causa de la acción y no sólo en su efecto (Lee 1985: 81). La internalización es, por tanto, la clave para entender la posibilidad de la convergencia del pensamiento y el habla, el proceso en el que los poderes de representación del habla se aprovechan para servir como herramienta en la actividad de resolución de problemas.

Vygotski sostiene que la internalización debe considerarse como «una larga serie de acontecimientos de desarrollo» en los que «una operación que inicialmente representa una actividad externa se reconstruye y comienza a producirse internamente» (1978: 56-7). Esta reconstrucción interna de la actividad externa representa el proceso en el que nacen todas las funciones mentales superiores. Por lo tanto, argumenta, es a través de la participación e internalización de las formas sociales de actividad que se crea la mente del niño:

Cada función en el desarrollo cultural del niño aparece dos veces: primero en el plano social y, después, en el plano individual; primero entre las personas (interpsicológico) y, después, dentro del niño (intrapicológico). Esto se aplica igualmente a toda la atención voluntaria, a la memoria lógica y a la formación de conceptos. Todas las funciones mentales superiores se originan como relaciones reales entre individuos humanos (1978: 57 [1931a: 145]).

Por lo tanto, para Vygotski, ni las funciones mentales superiores particulares ni el sistema de funciones mentales superiores concebido como un todo (es decir, la conciencia) se desarrollan a través de su propia lógica inmanente. Más bien, el desarrollo de la conciencia está constantemente mediado y transformado por la evolución de las relaciones entre el niño y el entorno social. En la posición de Vygotski, la interacción del niño con este entorno, su inauguración gradual en las prácticas sociales, se concibe no simplemente como el origen de creencias particulares, deseos, esperanzas, intenciones, etc., sino como la fuente de la capacidad misma del niño para creer, desear, etc. En palabras de Leontiev:

La conciencia no está dada desde el principio y no es producida por la naturaleza; la conciencia es un producto de la sociedad: es producida [...]. Así, el proceso de interiorización no es la transferencia de una actividad externa a un “plano de conciencia” interno preexistente: es el proceso en el que este plano interno se cultiva (Leontiev 1981: 56-7).

Así, para un vygotskiano, el proceso en el que el niño se ve obligado a apropiarse de las prácticas de la comunidad no es uno que limite o constriña la individualidad. Por el contrario, es el proceso en el que el niño se convierte en un sujeto autodeterminado y pensante. Para Vygotski, la socialización representa el proceso de génesis social del individuo.

La teoría de la internalización de Vygotski plantea muchas cuestiones importantes. Por ejemplo, ¿qué significa que una actividad social “externa” se “produzca internamente”? Cuando Vygotski dice que el niño de su ejemplo “interioriza” la acción de señalar, ¿quiere decir sólo que el niño ha aprendido el significado de su gesto, que ha adquirido el concepto de señalar, o quiere decir también que el niño es ahora capaz de llevar a cabo una especie de “señalamiento interno”, de señalar, por así decirlo, con el pensamiento? A la luz del papel crucial de la internalización en la teoría de Vygotski, es sorprendente que estas cuestiones hayan sido poco exploradas por sus seguidores. Me limitaré aquí a defender a Vygotski de una objeción que invita a su posición.

La objeción es la siguiente: En su ejemplo sobre el señalamiento, Vygotski parece implicar que, en alguna etapa del proceso que describe,

el niño se da cuenta de que su movimiento de agarre representa sus deseos para los adultos que lo rodean. Este “darse cuenta” es lo que constituye la adquisición del concepto de señalar: el niño ha interiorizado una regla lingüística primitiva (por ejemplo, “Cuando quieras x , señala x ”). Sin embargo, falta algo importante en esta explicación. Nos falta una explicación de cómo el niño es capaz de «vincular su movimiento de agarre infructuoso a la situación objetiva en su conjunto» (Vygotski 1978: 56). Es decir, Vygotski no explica cómo un movimiento puramente material se convierte de repente en algo significativo para el niño. Esta insuficiencia de la teoría de Vygotski se debe a que ofrece una explicación de la internalización totalmente externa, o en tercera persona. Tal explicación, continúa la objeción, inevitablemente descuida la cuestión real, ya que la forma en que el niño es capaz de ver sus propias acciones como significativas debe expresarse sin duda en la relación entre el niño y los contenidos de su mente. Debe ser algún acontecimiento en el mundo mental del niño el que constituya la génesis del significado, y tal acontecimiento no puede describirse desde la perspectiva de tercera persona de Vygotski.

Esta objeción hace dos suposiciones relacionadas y erróneas. En primer lugar, implica que cualquier relato satisfactorio de la internalización debe dar sentido a cómo es el proceso desde el punto de vista del niño. Sin embargo, aunque ciertamente podemos contar una historia en primera persona sobre “cómo es” que un sujeto que ya posee un lenguaje adquiera nuevos conceptos, tal relato en primera persona nunca podría ser apropiado en una teoría de la adquisición de los primeros conceptos por parte del niño. No tenemos ni idea de cómo es desarrollar la capacidad de imaginar, de cómo es llegar a ser capaz de pensar, de esperar, de querer, de creer. Y no tenemos esa idea no por falta de imaginación, sino porque no hay ninguna idea que tener. No hay una perspectiva en primera persona de la adquisición de esas capacidades porque, antes de su adquisición, el niño no tiene ninguna perspectiva. Por lo tanto, el salto cualitativo de una etapa de actividad primitiva de re-

solución de problemas a una conciencia plenamente desarrollada mediada por el lenguaje no puede ser salvado retrospectivamente por un acto de imaginación¹¹.

El segundo supuesto erróneo de la objeción es que el significado debe analizarse como una relación especial entre el sujeto (el niño) y los contenidos de su mundo mental. Desde este punto de vista, es un hecho de la mente del sujeto lo que determina lo que quiere decir. Por lo tanto, los hechos sobre el significado son hechos distintivamente subjetivos, que sólo pueden captarse desde un punto de vista subjetivo. En consecuencia, si pretendemos explicar la inauguración de esta relación, se nos exige que capturemos los hechos subjetivos relevantes; debemos “mirar dentro de la mente del niño”, donde se marcará de forma decisiva la diferencia que supone la internalización exitosa. Un buen ejemplo de esta posición es el empirismo clásico, que sostiene que las palabras o los signos tienen significado como nombres de ideas. Las ideas se conciben como entidades mentales privadas, que son como imágenes de objetos. Representan el mundo para el sujeto, que se refiere a los objetos del mundo a través de las ideas. Según esta imagen, la adquisición de conceptos se produce cuando el niño llega a asociar un determinado signo con una determinada idea: el niño llega a nombrar sus sensaciones. Pero, como ha demostrado Wittgenstein (1953), tal concepción está plagada de dificultades. Si una idea es tratada como una “imagen” mental, requerirá una interpretación para que el niño establezca la asociación correcta entre el signo y la idea. Esta interpretación, sin embargo, requiere poderes de abstracción y memoria, concepciones de relevancia y similitud, que no pueden asignarse correctamente a un niño que aprende una primera lengua. Estos poderes, tanto para Vygotski como

¹¹ Vygotski niega explícitamente que la psicología deba buscar siempre una comprensión en “primera persona” de los hechos psicológicos. En una interesante discusión sobre la visión de las hormigas, niega que, cuando tratamos de explicar la naturaleza de una forma de experiencia, debamos captar lo que es experimentar dicha experiencia: «Podemos estudiar cómo ve la hormiga, e incluso cómo ve cosas que son invisibles para nosotros, sin saber cómo le parecen estas cosas a la hormiga, es decir, podemos establecer hechos psicológicos sin partir en absoluto de la experiencia interna o, en otras palabras, de lo subjetivo. Incluso Engels, al parecer, no considera este hecho significativo para la ciencia: quien se preocupa por esto, dice, está solo» (Vygotski 1927a: 314n; cf. Engels 1873-83: 239-40).

para Wittgenstein, sólo los poseen las criaturas que ya tienen un lenguaje. Al empirista no le servirá de nada argumentar que alguna otra idea, en la mente del niño, determina cómo debe interpretarse la primera, porque esto inicia una regresión viciosa: la idea que interpreta requerirá a su vez una interpretación. Por lo tanto, parece que la única opción del empirista es sostener que las ideas ante la mente del niño no requieren interpretación porque son objetos mentales intrínsecamente representativos. Pero esto es un consejo de desesperación, ya que en el mejor de los casos la invocación de tales objetos es sólo una forma metafísica de decir que la interpretación debe terminar en algún lugar, y en el peor de los casos es el encantamiento del mismo prejuicio filosófico que Vygotski está desafiando: que el significado sólo puede ser entendido como una propiedad especial de los objetos mentales.

La internalización y la crítica a Piaget

Hasta ahora, hemos defendido la internalización como teoría de la adquisición de conceptos siguiendo la afirmación de Vygotski de que «el tipo más importante de internalización» es aquel en el que los niños «dominan las reglas de acuerdo con las cuales deben utilizarse los signos externos» (1931a: 184-5). Sin embargo, hay una segunda forma, relacionada con la anterior, en la que la internalización figura en su obra, y que surge en su crítica a la noción de Piaget de “habla egocéntrica” (1934: 23-79 [1986:12-57]).

El discurso egocéntrico es el parloteo con el que los niños de entre 3 y 7 años acompañan sus acciones. Según Piaget, ese discurso es una manifestación del “pensamiento autista” del niño; es decir, el niño habita una realidad onírica de su propia construcción que describe en un baluceo constante de discurso autodirigido, inteligible en última instancia sólo para el niño. Piaget sostiene que, a medida que el niño se involucra en formas de comunicación cada vez más sociales, el discurso egocéntrico disminuye y finalmente desaparece, “expulsado” por los modos sociales de discurso dominantes.

En contra de Piaget, Vygotski sostiene que el origen del habla egocéntrica no está en el pensamiento autista, sino en el propio discurso social. Para Vygotski, el discurso egocéntrico representa una etapa de la asimilación del discurso social por parte del niño. Esta afirmación, se-

gún él, se apoya en dos consideraciones. En primer lugar, Vygotski demuestra experimentalmente que el habla egocéntrica disminuye cuando el niño está solo, lo que sugiere que el habla egocéntrica es social en su forma: se dirige, al menos en parte, a un público. En segundo lugar, el hecho de que los niños realicen tareas con menos éxito cuando se les obliga a hacerlas en silencio revela que el habla egocéntrica cumple la misma función que Vygotski atribuye a las primeras formas de habla social propiamente dicha: facilita la actividad de resolución de problemas. Sin embargo, el habla egocéntrica no contribuye a la resolución de problemas del mismo modo que el habla social desarrollada. En el habla egocéntrica, el niño no pretende comunicar nada específico a un público (como, por ejemplo, una petición de ayuda). Tampoco el niño “habla consigo mismo” o “razona consigo mismo sobre el problema a resolver”. En cambio, en el habla egocéntrica el niño “habla por sí mismo” de sus acciones, su discurso figura como parte del objeto o la actividad en cuestión. Sin embargo, a pesar de esta diferencia de funciones, Vygotski sostiene que el habla egocéntrica sigue siendo una forma embrionaria del habla social.

Vygotski también cuestiona la concepción de Piaget sobre el destino del habla egocéntrica. Mientras que Piaget sostiene que el habla egocéntrica acaba siendo aniquilada por las formas sociales de discurso, Vygotski sostiene que su desaparición es sólo una desaparición de la vista. El habla egocéntrica, sostiene Vygotski, es de hecho la «raíz genética» del habla interior, la capacidad del sujeto de mantener un diálogo silencioso consigo mismo. Así, para Vygotski, el habla egocéntrica no se destruye sin más. Por el contrario, se interioriza y se transforma en una nueva función psicológica: el habla interior. Así, mientras que para Piaget la explicación procede de lo individual a lo social (pensamiento autista → discurso egocéntrico → discurso social), para Vygotski procede de lo social a lo individual (discurso social → discurso egocéntrico → discurso interior).

La discusión de Vygotski sobre los orígenes del habla interna introduce así una segunda concepción de la internalización. En este caso, la internalización se representa no como la asimilación de reglas lingüísticas específicas, sino de patrones de habla manifiestos. La defensa de esta concepción de la internalización dependerá del éxito de los experi-

mentos que exploren la supuesta transición del habla egocéntrica al habla interna¹². También dependerá de la inteligibilidad de la propia concepción de Vygotski del habla interna.

¹² El uso inventivo de los experimentos por parte de Vygotski es un aspecto importante de su obra que se ha descuidado en mi presentación. Vygotski rara vez emplea los tipos de herramientas asociadas a la psicología experimental ortodoxa: grupos de control, procedimientos de prueba estandarizados, “esquemas de codificación” explícitos para la interpretación de los datos, etc. Por lo tanto, su investigación empírica podría parecerle al lector moderno poco rigurosa y objetiva. Sin embargo, sería un error asumir que los esfuerzos de Vygotski representan un intento fallido de hacer psicología experimental tal y como se entiende ahora. Por el contrario, sus estrategias de investigación fueron creadas deliberadamente para el análisis de los fenómenos psicológicos tal y como él los concebía. Como hemos visto anteriormente, Vygotski sostiene que las capacidades psicológicas sólo pueden entenderse a través del análisis de su desarrollo. Se argumenta que este desarrollo procede a través de la internalización de actividades que se realizan por primera vez en la interacción pública con los demás. Esto llevó a Vygotski a la idea de que el desarrollo psicológico a veces puede estudiarse mejor si el analista interviene activamente en ese desarrollo, por ejemplo, ofreciendo a los sujetos nuevas herramientas psicológicas con las que realizar las operaciones investigadas (véanse los experimentos de memoria descritos en Vygotski [1929]; Bakhurst [1990]), o involucrando a los sujetos en actividades que se cree que precipitan la internalización, para observar la relación entre (a) lo que los sujetos pueden lograr sin ayuda, (b) lo que pueden lograr cuando son asistidos por otros, y (c) la trayectoria de su desarrollo posterior (véase Vygotski [1978: cap. 6] y la literatura sobre la “zona de desarrollo próximo”, por ejemplo, Rogoff y Wertsch [1984]). Además, Vygotski creía que la mejor forma de presentar los conocimientos obtenidos mediante el empleo de estas técnicas de intervención era describiendo casos particulares en detalle, en lugar de ofrecer datos estadísticos para una gran muestra de sujetos. Por último, su sensibilidad hacia el carácter teórico de toda investigación experimental le llevó a no hacer ninguna distinción formal en sus escritos entre la investigación teórica y la empírica. Por lo tanto, sus manuscritos se leen como argumentos sostenidos a favor de una teoría particular de la mente, ilustrada en mayor o menor medida por referencia a la investigación experimental. Sin embargo, en este sentido, a menudo teje la red de teoría y experimento con tanta fuerza que los lectores deben recordar que no se está refiriendo a convincentes experimentos de pensamiento, sino a hallazgos empíricos reales. (Para más detalles sobre los fundamentos experimentales del rechazo de Vygotski a Piaget, véase Wertsch [1985a: 116-21]).

El habla interior y el pensamiento

La discusión de Vygotski sobre el habla interior en el último capítulo de *Pensamiento y habla*, dictado en su lecho de muerte, es uno de los aspectos más interesantes, aunque menos concluyentes, de su contribución (1934: 295-361 [1986: 210-56]). Vygotski insiste en que el habla interior no puede concebirse enteramente según el modelo del habla vocal. El habla interior representa una función mental con su propia naturaleza específica.

El habla interna no es el aspecto interior del habla externa, sino que es una función en sí misma. Sigue siendo el habla, es decir, el pensamiento relacionado con las palabras. Pero mientras que el pensamiento externo se encarna en palabras, en el habla interior las palabras mueren al hacer surgir el pensamiento. El habla interior es, en gran medida, el pensamiento en significados puros [“sentidos” sería una traducción más coherente — D.B.]. Es algo dinámico, cambiante, inestable, que revolotea entre la palabra y el pensamiento, los dos componentes más o menos estables, más o menos firmemente delineados del pensamiento verbal (1986: 249; traducción ligeramente abreviada en [1934: 353]).

Sin embargo, Vygotski sostiene que, aunque el habla interna es irreductible al habla externa, no debe considerarse en absoluto como irremediablemente enterrada en el mundo cognitivo privado del sujeto, accesible al psicólogo sólo a través de la introspección. Por el contrario, Vygotski sostiene que el habla interior no es un fenómeno esencialmente privado. En primer lugar, el habla interior tiene su origen en una forma de habla pública: el habla egocéntrica. En segundo lugar, como forma transformada y reconstruida del habla social, el habla interior es capaz de expresarse públicamente. Vygotski sostiene que el habla interior se manifiesta en ciertas formas de discurso, especialmente en el arte y la poesía. El psicólogo puede así analizar la estructura específica del habla interior prestando atención tanto a su fuente pública como a su expresión pública.

La explicación de Vygotski sobre la estructura del habla interior se limita a algunas observaciones sobre sus características sintácticas y semánticas especiales. Basándose en la obra del formalista soviético Yakubinsky (1923), Vygotski sostiene que la peculiaridad sintáctica del habla interna es su «predicación» [*predikativnost*]; es decir, dado que el hablante supuestamente sabe de qué está “hablando”, «tiende a dejar fuera el sujeto y todas las palabras relacionadas con él, condensando cada vez más su discurso hasta que sólo quedan los predicados». Así, Vygotski concluye que «la predicación es la forma natural del habla interior; psicológicamente, consiste sólo en predicados» (1986: 243 [1934: 344]). La peculiaridad semántica del habla interior es que se piensa “en sentidos puros”. Para aclarar esta idea se basa en la distinción de Paulhan entre sentido y significado (véase Vygotski 1934: 346 y ss. [1986: 244 y ss.]). Esta distinción considera el “significado” de una palabra como su definición al estilo de un diccionario, mientras que su “sentido” es la suma de acontecimientos psicológicos suscitados en la conciencia por la palabra (véase Wertsch 1985a: 95). Mientras que el primero se dice que permanece siempre relativamente constante, el segundo está en continuo flujo. Esta esfera cambiante del sentido se invoca para explicar, en primer lugar, la riqueza de las “frases” del habla interior, que se dice que se forman a partir de la yuxtaposición y amalgama de “imágenes”, y en segundo lugar, el carácter único y subjetivo del habla interior de cada individuo, una subjetividad que hace que las expresiones del habla interior de otros sean tan difíciles de entender.

Las observaciones de Vygotski sobre la estructura del habla interior no son más que sugerencias para una teoría que no vivió lo suficiente para desarrollar. Sin embargo, su preocupación por la construcción de dicha teoría es en sí misma reveladora. Vygotski, que estuvo muy influenciado por la teoría literaria rusa, nunca perdió su temprano interés por el lenguaje del arte (véase Vygotski 1925b [1971]). En su relato sobre la semántica del discurso interior, vemos cómo se esfuerza por desarrollar un marco teórico que explique la capacidad del artista (y en particular del poeta) para transmitir un rico contenido semántico con pocos componentes lingüísticos. Mientras que los filósofos analíticos pueden burlarse de la distinción primitiva entre sentido y significado en la que se basa su relato, Vygotski, a su vez, habría despreciado la propensión de los filósofos analíticos a vincular el significado primario de las expresiones a rígidas condiciones de “asertividad” o “verdad” y a relegar las

cuestiones de “imagería” y “metáfora” a las regiones exteriores de la teoría del significado. Para Vygotski, estas cuestiones son fundamentales para nuestra comprensión de la naturaleza y la posibilidad de las expresiones más básicas del habla interior.

Detrás del plano del pensamiento verbal se encuentra un nivel más profundo que el del habla interior: el reino del pensamiento puro en sí mismo. Según Vygotski, «el flujo del pensamiento no va acompañado del despliegue simultáneo del habla» (1934: 354 [1986: 249]). Ese pensamiento puro no es idéntico a ninguna forma particular de su expresión; de hecho, puede resistirse fuertemente a la formulación verbal. El pensamiento desempeña el papel de fondo cambiante del mundo mental del sujeto contra el cual cualquier componente particular —creencia, deseo, intención— cobra sentido, y sólo contra el cual los enunciados del sujeto pueden tener significado. Este trasfondo debe verse no tanto como una representación pasiva de la realidad, una forma de ver el mundo, sino como una estructura motivacional, una forma de estar en el mundo. Vygotski escribe:

Cada frase que decimos en la vida real tiene algún tipo de subtexto, un pensamiento oculto detrás de ella [...]. Cada pensamiento crea una conexión, cumple una función, resuelve un problema [...]. El pensamiento no es engendrado por el pensamiento; es engendrado por la motivación, es decir, por nuestros deseos y necesidades, nuestros intereses y emociones. [Por lo tanto] detrás de cada pensamiento hay una tendencia afectiva-volitiva, que contiene la respuesta al último “por qué” del análisis del pensamiento (1986: 250-2 [construido a partir de 1934: 353-4, 355,357]).

Conclusión

Con este último “por qué”, llegamos al final de nuestra exposición de la posición de Vygotski. Hemos seguido su pensamiento desde su crítica al clima imperante hasta sus recomendaciones para una teoría de la conciencia basada en la idea de que las funciones mentales superiores se encuentran en relaciones interfuncionales de determinación mutua. En el camino, nos hemos encontrado con varias ideas importantes: el análisis unitario, la explicación genética, la internalización y el discurso

interno. He intentado mostrar cómo se relacionan estas nociones en una visión teórica unificadora.

Para terminar, quiero destacar dos aspectos del pensamiento de Vygotski que hicieron una contribución especial a la cultura intelectual soviética, ayudando a crear el universo del discurso en el que trabajaron Iliénkov y sus contemporáneos. El primero es el uso que hizo Vygotski del marxismo. Aunque ahora se reconoce ampliamente que el compromiso expresado por Vygotski de crear una “psicología marxista” era genuino, todavía esperamos un análisis adecuado de la deuda de Vygotski con Marx. Los comentaristas suelen contentarse con establecer paralelismos entre ambos pensadores. Benjamin Lee, por ejemplo, sostiene que “la solución de Vygotski a nivel psicológico era como la de Marx a nivel social” (Lee 1985: 68). Señala que tanto Marx como Vygotski sostenían “un punto de vista interaccionista de la relación entre la conciencia y la actividad” (67); ambos exploraban las relaciones interfuncionales dentro de sus respectivos objetos de investigación (68-70); y ambos sostenían que los principios que rigen el desarrollo de esos objetos son irreductibles a las leyes naturales (es decir, biológicas) (74). Sin embargo, aunque estos paralelismos son numerosos e incontrovertibles, su existencia no resuelve tanto el problema como lo plantea con mayor nitidez. Para entender la relación entre Vygotski y Marx necesitamos hacer algo más que enunciar los paralelismos entre ellos: Debemos explicarlos.

Como sugiere Lee en un artículo posterior, una conjetura plausible es que las similitudes entre las teorías de Marx y Vygotski se derivan del intento consciente de este último de aplicar a los problemas de la psicología el método dialéctico que Marx había desarrollado para el estudio del capitalismo (Lee 1987: 88, 95-6). Vygotski escribe:

Quiero averiguar cómo hay que construir la ciencia, para abordar el estudio de la mente habiendo aprendido todo el método de Marx [...]. Para crear una teoría-método de este tipo a la manera científica generalmente aceptada, es necesario descubrir la esencia del ámbito de los fenómenos, las leyes según las cuales cambian, sus características cualitativas y cuantitativas, sus causas. Es necesario formular las categorías y los conceptos que son específicamente relevantes para ellos — en otras palabras, crear su propio Capital (Vygotski 1978: 8).

La deuda de Vygotski con el método de Marx es más evidente en sus ideas sobre la explicación. Por ejemplo, no sólo su intento de dar una explicación genética de la mente se basa en el relato histórico de Marx sobre el desarrollo del capitalismo, sino que su propia sugerencia de que la explicación genética debe proceder a través de la investigación de una “unidad” de análisis apropiada se basa directamente en la identificación de Marx de la mercancía como punto de partida de su reconstrucción teórica del capitalismo (véase el capítulo 5). Por lo tanto, parece plausible que los paralelismos entre Marx y Vygotski se expliquen por su uso del mismo método.

Sin embargo, para que tal explicación tenga éxito, necesitamos entender tanto la naturaleza del método dialéctico de Marx, como por qué era apropiado para Vygotski aplicar ese método, forjado para el análisis de la economía política, a los problemas de la psicología. La discusión de la dialéctica en el capítulo 2 apunta a que, en la época en que Vygotski escribía, los pensadores soviéticos estaban divididos en esta cuestión. Los deborinistas, por ejemplo, habrían argumentado que, dado que todos los fenómenos se rigen en última instancia por las mismas leyes universales y dialécticas del desarrollo, el exitoso análisis de Marx sobre el desarrollo del capitalismo revela principios de explicación que pueden generalizarse y aplicarse en cualquier ámbito. Desde este punto de vista, se puede considerar que Vygotski abstraer esos principios generales de la obra de Marx y los aplica directamente a la psicología. El paralelismo entre los resultados de ambos pensadores se derivaría entonces del hecho de que todos los fenómenos, naturales, sociales y psicológicos, se rigen en última instancia por estos mismos principios. Sin embargo, algunos mecanicistas, como Lyubov Akselrod, argumentaron en contra de los deborinistas que el método dialéctico no puede formularse como un conjunto de principios universales, sino que debe verse como una técnica para seguir la naturaleza específica, o “lógica”, del objeto de investigación. Como tal, se dice que el método dialéctico está «indisolublemente ligado al contenido concreto», y que su aplicación se guía totalmente por los contornos particulares del objeto de investigación (Akselrod 1927b: 149). Desde este punto de vista, lo que Vygotski aprendió de Marx no puede reducirse a un procedimiento codificable, sino que debe verse como algo análogo a una habilidad o un oficio. En esta concepción del método dialéctico, al igual que en la primera, los

paralelismos entre los resultados obtenidos de la aplicación del método en diferentes dominios se explican en términos de la estructura similar de los diferentes objetos de investigación. Sin embargo, según el segundo punto de vista, esta similitud estructural no es, como suponían los deborinistas, algo inteligible independientemente de la aplicación del método; es algo que el método dialéctico revela.

La idea de Vygotski de que la búsqueda del método está intrínsecamente ligada al análisis del objeto mismo e implica la formulación de conceptos «específicamente relevantes» para la naturaleza de ese objeto, sugiere que él habría apoyado la concepción de Akselrod del método dialéctico en lugar de la «dialéctica objetiva» de los deborinistas (Vygotski 1978: 8). De hecho, el sagaz diagnóstico de Vygotski sobre la vacuidad que acosa a los marcos conceptuales cuando aspiran a un poder explicativo global es una razón para creer que habría despreciado el uso de la dialéctica por parte de los deborinistas (véase Vygotski 1927a, y la apertura de este capítulo). Por lo tanto, parece que lo que Vygotski se apropió de Marx se representa mejor como un método, concebido sobre el modelo de una habilidad o técnica para seguir la naturaleza específica del objeto de investigación.

Sin embargo, esta conclusión sólo es tan inteligible como la concepción del método dialéctico que invoca. A primera vista, esta concepción parece oscura. ¿Es realmente posible representar un método, que los filósofos soviéticos reclaman como científico, como una habilidad que se resiste a la codificación y que no puede ser entendida independientemente de su aplicación a algún dominio específico? Esta es una pregunta que los desarrollos posteriores de la filosofía soviética han ayudado a responder. En el capítulo 5, exploraremos el intento de Iliénkov de dar un contenido teórico real al método dialéctico, interpretado como un medio para seguir la lógica particular de cualquier objeto.

Una segunda característica de la contribución de Vygotski que plantea cuestiones de interés directo para los filósofos soviéticos contemporáneos es su opinión de que una psicología marxista debe concebir la conciencia como un “producto social”, creado en cada individuo a través de su socialización en las prácticas de la comunidad. Curiosamente, James Wertsch (haciéndose eco de las quejas formuladas por algunos de los contemporáneos soviéticos de Vygotski) ha afirmado recientemente que discierne una tensión entre esta concepción y algunas de las observaciones de Vygotski sobre la relación de las líneas de desarrollo

“natural” y “social”. Según Wertsch, las «afirmaciones teóricas» de Vygotski lo comprometen con un «interaccionismo emergente» en el que el desarrollo es una «fusión» de fuerzas naturales y sociales que «coinciden y se mezclan entre sí» (véase Wertsch 1985a: 43-7; cf. Vygotski 1960: 47). Sin embargo, a pesar de este supuesto compromiso, Vygotski no ofrece ningún análisis de las influencias naturales en el desarrollo mental, centrándose

casi exclusivamente en la forma en que las fuerzas culturales transforman la línea natural de desarrollo. Es decir, tendía a considerar la línea natural como una fuente de “materias primas” que luego son transformadas por las fuerzas culturales. No dijo prácticamente nada sobre cómo los cambios en la línea natural de desarrollo pueden afectar a las fuerzas culturales... [El resultado es] un sistema explicativo en el que los principios de la línea natural en realidad no juegan ningún papel (Wertsch 1985a: 43, 46).

En contraste con Wertsch, Iliénkov habría argumentado que el extremo énfasis en el desarrollo social de Vygotski era la gran fortaleza de su teoría y no su debilidad (Wertsch 1985a: 46). Iliénkov creía que, aunque el desarrollo adecuado de la “línea natural” es una condición necesaria para que se produzca la socialización, no podemos pensar en la vida mental del niño como un producto de la interacción de dos factores “iguales”, el natural y el social. La socialización representa la transformación de lo natural por lo social, su “negación”, cuyo resultado es un ser social, una persona [*lichnost*], que habita en un entorno cualitativamente diferente y está sujeta a influencias cualitativamente diferentes a las del bebé o el animal.

No todos los filósofos y psicólogos soviéticos comparten el optimismo de Iliénkov de que la teoría de Vygotski, así entendida, es la mejor manera de interpretar la famosa tesis de Marx de que la esencia del ser humano «es el conjunto de relaciones sociales» (Marx 1845: 29). De hecho, muchos sostienen que una comprensión tan radical de los orígenes sociales de la conciencia es contraria a la intuición, ya que implica absurdamente que la mente es creada por las fuerzas sociales como “de la nada”, o que los factores físicos no tienen ninguna influencia en el

desarrollo mental. En el capítulo 7, examinaremos cómo Iliénkov defiende su interpretación muy sólida de la idea de Vygotski de “la génesis social del individuo” contra tales críticas.

Nuestra discusión sobre Iliénkov promete iluminar tanto el método marxista de Vygotski como su teoría social de la mente. Sin embargo, antes de pasar a hablar del propio Iliénkov, debemos considerar la tercera influencia, y quizás la más importante, en su obra: la contribución de Lenin a la filosofía.



LENIN Y LA ETAPA LENINISTA EN LA FILOSOFÍA SOVIÉTICA

Ningún relato de lo que Iliénkov heredó de la historia de la filosofía soviética estaría completo sin un análisis de Lenin. Iliénkov veneraba la obra de Lenin como modelo de excelencia filosófica, admirando especialmente su convicción de que ciertas disputas filosóficas eran de tal importancia política que los revolucionarios no podían dejar de entrar en la arena filosófica. De hecho, Iliénkov creía que las disputas en las que había participado el propio Lenin no estaban en absoluto muertas, sino que seguían siendo de considerable relevancia tanto para la filosofía como para la política, y se consideraba a sí mismo como un defensor de la causa de Lenin (véase Iliénkov 1980: esp. 6-22).

En este capítulo, me propongo valorar críticamente el enfoque de Lenin sobre la filosofía y explorar su lugar en la cultura filosófica soviética, examinando en particular su importancia para Iliénkov. Aunque las principales obras filosóficas de Lenin, *Materialismo y Empiriocriticismo* y los *Cuadernos filosóficos*, fueron escritas antes de la Revolución de 1917, una parte importante del papel de Lenin en la tradición filosófica soviética no se formó hasta la década de 1930, cuando los bolchevizadores —la nueva dirección filosófica de Stalin— introdujeron la noción de una “etapa leninista en la filosofía soviética”. La idea de que la filosofía marxista había entrado en esta nueva etapa siguió siendo un tema destacado durante toda la era de Stalin. Dado que Iliénkov se formó en este periodo, invita a contrastar la idea de la etapa leninista

con la contribución real de Lenin, especialmente porque el propio Iliénkov se rebeló contra la ortodoxia estalinista defendiendo una posición que consideraba auténticamente leninista. Por lo tanto, comienzo este capítulo examinando el lugar de Lenin en la filosofía de la década de 1930. Luego me dirijo a la propia filosofía de Lenin para ver lo que Iliénkov podría haber encontrado allí. Espero mostrar que el legado de Lenin tiene un doble filo: Aunque la filosofía de Lenin ayudó a Iliénkov a definir su proyecto, contribuyó en la misma medida a la formación de los oponentes de Iliénkov.

La etapa leninista en la filosofía soviética

La sugerencia de que la obra de Lenin había precipitado una nueva etapa en la filosofía soviética está presente ya en el primer manifiesto de los bolchevizadores, el *statya trekh*. Aquí Mitin, Ral'tsevich y Yudin citan la contribución de Lenin a la dialéctica materialista como el anuncio de una nueva era en el pensamiento marxista:

Fue precisamente Lenin quien ofreció la comprensión más rica y completa de la dialéctica marxista. La obra de Lenin sobre la teoría de la dialéctica es una página excepcionalmente viva en el desarrollo de la filosofía marxista. La teoría de la dialéctica se eleva a alturas sin precedentes y, al mismo tiempo, se despliega el problema de cómo comprenderla concretamente. La obra de Lenin contiene el material más rico para la crítica de los revisionismos mecanicistas de la dialéctica y, al mismo tiempo, es un excelente modelo de crítica despiadada de la ruina escolástica y formalista de la dialéctica, que la transforma en una colección de frases y afirmaciones vacías que se conjuran de la nada (1930: 4).

La llamada de los bolchevizadores a que los filósofos soviéticos reconocieran esta nueva etapa fue un tema central en su caso contra los deborinistas, de quienes se decía que habían “subestimado tanto a Lenin como filósofo” que no habían reconocido la nueva época de la filosofía marxista que él había iniciado (véase el capítulo 2). A pesar de la debilidad de este argumento, el propio Comité Central respaldó la postura de los bolchevizadores en su resolución del 25 de enero de 1931 y

exigió una «elaboración [*razrabotka*] exhaustiva de la etapa leninista en el desarrollo del materialismo dialéctico» (*Zhurnale Pod znamenem marksizma*, 1930: 1-2). Esta “*razrabotka*” pronto se convirtió en la obsesión de la nueva dirección filosófica.

Sin embargo, a pesar del entusiasmo por la nueva era que supuestamente había introducido, los análisis perspicaces de la filosofía de Lenin son raros en la literatura de este periodo. Más bien, el nivel de discusión está tipificado por el relato esquemático de Mitin en su *Resultados de una discusión filosófica* (1930). Aquí, se dice que el logro de Lenin en filosofía, al igual que en teoría política, consiste en la extensión de los métodos marxistas a circunstancias no contempladas por Marx y Engels. Así como la teoría del imperialismo de Lenin da cuenta de las crisis de la nueva era del capitalismo, su teoría del conocimiento generaliza los resultados alcanzados por las ciencias naturales desde la época de Engels, explicando la “crisis profunda” de la nueva física desde el punto de vista de la dialéctica materialista. Además, la contribución de Lenin se considera novedosa por sus críticas a la reciente filosofía revisionista y antimarxista, por introducir la noción de *partiinost* en la filosofía marxista y por profundizar en la comprensión de la teoría marxista del conocimiento como dialéctica materialista, permitiendo una mejor comprensión de la relación entre Marx y Hegel¹.

Dadas sus grandes afirmaciones sobre la brillantez de la filosofía de Lenin, la pobreza del análisis de Mitin es desconcertante. Por ejemplo, no da ninguna razón por la que el materialismo de Lenin es tan innovador como, por ejemplo, su teoría del imperialismo. Sin embargo, tales razones son necesarias, ya que la mera extensión de la teoría marxista para cubrir un período que los propios Marx y Engels no vieron es, en sí misma, apenas suficiente para justificar que se hable de una nueva etapa en el pensamiento marxista. Más extraño aún, Mitin no logra ais-

¹ Paradójicamente, los bolchevizadores rara vez apelaron al conocido argumento de que la gran contribución de Lenin fue la transformación de la teoría marxista en práctica revolucionaria (una contribución digna, obviamente, de hablar de una “nueva etapa”). Dado que este argumento era popular entre los deborinistas, los bolchevizadores se vieron obligados a rebatirlo, alegando de manera inverosímil que presentaba a Lenin puramente como un práctico y subestimaba su contribución a la teoría.

lar los aspectos de la contribución de Lenin que los deborinistas ignoran. Para ellos, el “análisis” de Mitin sería una colección de obviedades (véase Yakhot 1981: 210-17).

El hecho de que los bolchevizadores no fundamenten sus afirmaciones sugiere que su preocupación por la etapa leninista estaba motivada por razones que no eran meramente intelectuales. Una pista está en la cita que introduce esta sección. Este pasaje es más que un simple elogio: contiene una apelación directa a Lenin para justificar la línea ideológica actual del partido, “la batalla en dos frentes en la filosofía” (véase el capítulo 2). Podría sugerirse que la verdadera motivación para hablar de una “etapa leninista” era establecer a Lenin como una autoridad especial a la que el partido podía apelar para justificar sus políticas. El mensaje era que, puesto que sólo Lenin había sido capaz de desarrollar el marxismo en Rusia de forma creativa, sólo aquellos que siguieran el “camino leninista” podrían conducir a la Unión Soviética a un futuro exitoso, y sólo el partido estaba tomando ese camino. Esta sugerencia ha sido desarrollada de forma persuasiva por Yakhot, que ofrece una explicación aún más elaborada de la motivación de los bolchevizadores (1981: 196-220). Para él, el verdadero objetivo de la etapa leninista no era Lenin, sino Stalin. Yakhot sostiene que la estrategia de presentar a Lenin como la máxima autoridad era un camuflaje para el culto a la personalidad que se estaba desarrollando rápidamente. Con la etapa leninista surgió la idea de que Stalin, «el mejor alumno de Lenin», «el mayor leninista de nuestra época», era el único capaz de interpretar y emplear la sabiduría de Lenin (Mitin 1931:51,1932:14). Cuanto mayor era la autoridad de Lenin, más suerte corría la concepción de que Stalin era “el Lenin de hoy en día”:

Cumpliremos nuestras tareas con más éxito cuanto mejor aprendamos la interpretación singularmente correcta del leninismo que el camarada Stalin nos ha dado y que desarrolla como una enseñanza viva, polifacética y creativa, en conexión inquebrantable con las tareas del proletariado en nuestra época especialmente revolucionaria (Kammari y Yudin 1932: 117).

De hecho, los bolchevizadores pronto perdieron incluso el interés formal por el análisis de la contribución de Lenin en favor de testimonios míticos sobre el genio de Stalin:

No hay duda de que nuestro partido, aplastando al trotskismo contrarrevolucionario, aplastando al oportunismo de derecha, rompiendo a los mecanicistas y a los idealistas menchevitzantes, podrá garantizar el desarrollo ulterior del trabajo teórico para que esté a la altura de esas grandes tareas que se presentan ante el proletariado. Esto está garantizado porque a la cabeza de nuestro partido se encuentra un destacado dialéctico, el líder de nuestro partido, el camarada Stalin (Yudin 1932: 127).

Y precisamente porque Stalin nos da un ejemplo de una comprensión y aplicación tan eficaz del marxismo, también nos da un ejemplo de la elaboración teórica posterior de las cuestiones de la dialéctica materialista. De hecho, basta con recordar los trabajos de Stalin sobre la cuestión de los equipos agrícolas, sobre los factores subjetivos y objetivos del desarrollo histórico, sobre las categorías de posibilidad y actualidad, su crítica a la teoría del equilibrio [...], para que quede claro el desarrollo teórico de la dialéctica materialista que nos ofrece (Mitin 1931: 51).

Así, la retórica de la “etapa leninista” es interesante no sólo por lo que revela sobre Lenin, sino también por la luz que arroja sobre la filosofía soviética bajo Stalin. La filosofía de la etapa leninista es, de hecho, la filosofía de la época de Stalin².

² Yakhot argumenta que, a pesar de la aparente atención en Lenin, era Stalin quien mandaba en los programas de estudios de filosofía: «Lenin apenas figura en el folleto del materialismo dialéctico publicado en 1937 [véase Proekt (1937)]. Stalin domina. En la bibliografía recomendada para una serie de temas no hay ni una sola obra de Lenin; a los estudiantes se les recomienda sólo Stalin y Beria [el entonces Ministro de Seguridad del Estado]. En dos lugares figura una colección conjunta de las obras de Lenin y Stalin, pero no Lenin únicamente. La careta cae finalmente. Se demuestra la destrucción de Lenin. El programa filosófico publicado en *Bolshevik* finaliza con el punto: “El desarrollo de la dialéctica materialista del camarada Stalin”. Pero nada de Lenin». (Yakhot 1981: 208). Esto es ciertamente una exageración. Si consideramos el folleto más completo publicado en *Pod znamenem marksizma*, vemos que de las 182 horas del curso proyectado, sólo 30 están dedicadas a la “etapa leninista-estalinista en el desarrollo de la filosofía marxista”, y de ellas, sólo 12 incluyen referencias

¿Qué caracteriza a la filosofía soviética bajo la bandera de la etapa leninista, aparte de su capricho con Stalin? El rasgo más llamativo es su codificación en una forma primitiva y estilizada. Los bolchevizadores habían lamentado durante mucho tiempo la ausencia de un libro de texto sobre el marxismo-leninismo adecuado para el consumo de masas. En 1938, sus súplicas fueron respondidas por la publicación de la *Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética (Curso Corto)*, que contenía en su cuarto capítulo un relato de la filosofía marxista supuestamente compuesto por el propio Stalin (Historia 1938: 105-31). Este artículo fue tratado inmediatamente no como una introducción esquemática y popularizada a una disciplina compleja y problemática, sino como la obra definitiva sobre el tema, el pináculo del razonamiento humano. Como tal, llegó a definir los parámetros de toda la discusión filosófica soviética.

El “Cuarto Capítulo” comienza con una caracterización del materialismo dialéctico como “la visión del mundo del partido marxista-leninista” (*Historia* 1938: 105). La dialéctica se contrapone a la metafísica. Mientras que esta última representa la realidad como una aglomeración accidental de entidades inmóviles que sólo cambian gradual y cuantitativamente, la dialéctica trata el mundo como un sistema de fenómenos interconectados en constante movimiento y desarrollo. Este desarrollo se produce a través de las contradicciones internas de los fenómenos y, tras periodos de cambio gradual, desemboca en su abrupta transformación cualitativa. El materialismo se contrapone al idealismo. Mientras que este último afirma que sólo existen nuestras ideas, que la realidad es la encarnación de una “idea absoluta” y que un mundo independiente de la mente es incognoscible, el materialismo sostiene que el mundo es materia en movimiento de acuerdo con las leyes naturales, que el mundo es una realidad objetiva que existe independientemente de nuestras mentes, que la materia es primaria para la conciencia y que el mundo es plenamente cognoscible.

a Stalin (incluyendo la conclusión que menciona Yakhot). Lenin es el protagonista de los otros 18. Es cierto que se cita a Beria, pero sólo una vez. No obstante, aunque Stalin no haya dominado el plan de estudios oficial, las entrevistas con filósofos que estudiaron en Moscú durante este periodo sugieren que los estudiantes de filosofía debían exponer e interpretar con frecuencia las obras de Stalin.

El materialismo histórico se presenta como los principios del materialismo dialéctico aplicados a la vida social. El “Cuarto Capítulo” argumenta que de la dialéctica se deduce que:

(a) todo sistema social debe ser evaluado, no desde una perspectiva “atemporal”, sino desde el punto de vista de las condiciones reales que dieron origen a ese sistema;

(b) no hay sistemas sociales inmutables;

(c) las revoluciones y la lucha de clases son fenómenos “naturales”.

Del materialismo se deduce que el desarrollo de la sociedad se rige por leyes con el estatus de verdades objetivas; por tanto, es posible una ciencia exacta de la sociedad. El materialismo implica además que la vida material es primaria, y la vida espiritual (*dukhovnoi*) secundaria. (Aunque no se deduce que las ideas sean inertes: pueden facilitar o retrasar el desarrollo social). Según Stalin, decir que las “condiciones de la vida material de la sociedad” son primarias significa que la influencia determinante en el desarrollo histórico es el modo de producción. El modo de producción puede destilarse, por un lado, en las fuerzas de producción y, por otro, en las relaciones de producción. Stalin ofrece una explicación funcionalista básica de su relación: los cambios en las fuerzas de producción requieren cambios en las relaciones de producción. Llega a la conclusión de que el desarrollo histórico de las fuerzas productivas ha dado lugar hasta ahora a cinco tipos de sociedad: comunal primitiva, esclavista, feudal, capitalista y socialista.

Una característica sobresaliente del “Cuarto Capítulo” es su cruda imagen de la relación entre el materialismo dialéctico y el histórico (114-16). Las relaciones dialécticas supuestamente discernidas en la naturaleza se trasladan, sin argumento, a la vida social en un intento de dar legitimidad cósmica a la teoría marxista del desarrollo social. Por ejemplo:

Si la conexión entre los fenómenos de la naturaleza y su interdependencia son leyes del desarrollo de la naturaleza, se deduce también que la conexión e interdependencia de los fenómenos de la vida social son leyes del desarrollo de la sociedad, y no algo accidental (114).

Esta indiferencia a la hora de argumentar sobre una cuestión tan controvertida distingue el “Cuarto Capítulo” de los escritos filosóficos

soviéticos tanto antes como después de Stalin. No hay que subestimar, por ejemplo, el grado en que representa un alejamiento del enfoque de Lenin, que, aunque dogmático, sostiene su energía polémica mediante la apertura a la argumentación. Lenin se esforzaba por proporcionar una base racional a la ciencia y oponerse a las conclusiones metafísicas descabelladas extraídas a raíz de una revolución científica; Stalin, en cambio, se limitaba a “exponer los hechos”.

Al hablar de la etapa leninista en su apogeo, las obras de filosofía se componían no tanto de argumentos como de ilustraciones del “pensamiento dialéctico” extraídas de los escritos y discursos de Stalin. Es esto, sobre todo, lo que confiere a la filosofía soviética “bolchevizada” su aterradora irrealidad. Un excelente ejemplo es el argumento de Mitin de que el análisis de Stalin de los diferentes tipos de “contradicciones internas” ha profundizado la dialéctica materialista. La base de la afirmación de Mitin es la distinción de Stalin entre:

(a) la lucha de clases antes de la formación de las granjas colectivas (entre los kulaks que poseen los medios de producción y los trabajadores agrícolas que producen), y

(b) la lucha de clases dentro de las granjas colectivas (entre aquellos que, todavía perseguidos por la mentalidad individualista y kulak, buscan utilizar las desigualdades en su propio beneficio, y aquellos que desean eliminar estas desigualdades).

Para Mitin, esta distinción mundana muestra

cómo el camarada Stalin revela una diferencia cualitativa entre la lucha de clases en el campo antes de las granjas colectivas y los elementos de la lucha de clases dentro de las granjas colectivas. Sólo poseyendo perfectamente el método de la dialéctica materialista, el método del análisis genuinamente concreto de la realidad compleja y concreta, sólo con la capacidad de aplicar las leyes más importantes de la dialéctica materialista de manera leninista —las leyes de la calidad, de la cantidad, de la medida, la ley de la unidad de los contrarios— puede dar un análisis tan claro de la naturaleza especial de las granjas colectivas [...].

Todas las obras del camarada Stalin contienen una suma inagotable de tales ejemplos de dialéctica materialista (1931: 52).

La institucionalización de este tipo de discurso, junto con la esquematización del marxismo-leninismo según el modelo del “Cuarto Capítulo”, son rasgos centrales de la filosofía “oficial” de la época de Stalin. Fue la filosofía de este período la que llevó al exiliado Berdyaev a argumentar exageradamente que

La filosofía soviética no es verdaderamente una filosofía [sino] una teología: Tiene su revelación, sus libros sagrados, su autoridad eclesiástica, sus maestros oficiales; presupone la existencia de una ortodoxia y de innumerables herejías. El marxismo-leninismo se ha transformado en una escolástica *sui generis* [...]. La distinción de las herejías ha alcanzado un grado de refinamiento difícil de imaginar para los no iniciados [...]. Las orientaciones del Partido Comunista son la base del trabajo filosófico, y este trabajo se lleva a cabo en una atmósfera de continuo nerviosismo por caer en la herejía [...].

El pensamiento filosófico creativo no puede florecer en un ambiente así, y esto explica ampliamente el barajado, la repetición interminable, la monotonía, la limitación de la filosofía soviética, sus pequeños sofismas, las acusaciones y denuncias recíprocas, la necesidad fundamental de mentir; ni el talento ni el genio pueden avanzar [...]. Hay que añadir con tristeza que todo esto es una horrible caricatura del Cristianismo (1933:211-12,215-16).

Para Iliénkov, la perversidad de la etapa leninista hacía inevitable un retorno a la contribución real de Lenin. Pasemos ahora a considerar lo que encontró allí.

La crítica de Lenin al empiriocriticismo

Evaluaré la contribución de Lenin a través de un análisis de *Materialismo y Empiriocriticismo*, la obra que, según se argumenta, inauguró la nueva etapa de la filosofía marxista (véase, por ejemplo, Kedrov 1961: 5). Esta elección también tiene controversia. Mientras que Iliénkov habla en nombre de la mayoría de sus contemporáneos filosóficos cuando

describe *Materialismo y Empiriocriticismo* como «un clásico del materialismo dialéctico, que dilucidó en forma general todos los contornos y problemas principales de esta ciencia» y «expuso completamente todo tipo de idealismo», muchos comentaristas occidentales estarían de acuerdo con Alain Besangan en que la obra no pertenece en absoluto a la historia de la filosofía (Iliénkov 1980: 4). Más bien, se considera una amalgama de elementos extraídos de los clásicos del marxismo y «pegados en una ideología particular» (Besangan 1981: 206), «una obra que huele a las intenciones principalmente pragmáticas y polémicas de su autor» (Liebmann 1975: 442). Incluso quienes simpatizan con Lenin suelen reconocer el carácter primitivo de *Materialismo y Empiriocriticismo*, argumentando que en los *Cuadernos filosóficos* posteriores rechazó el materialismo vulgar de su obra anterior por una posición más sofisticada, influida por lo que él llamaba el “idealismo inteligente” de Hegel³. *Materialismo y Empiriocriticismo* es ciertamente polémico. Tampoco es totalmente original, ya que se basa en gran medida en Engels y Plejanov. Sin embargo, me propongo tomar en serio su contenido filosófico para mostrar que una lectura más comprensiva de la obra explica mejor la naturaleza de su influencia en los desarrollos posteriores de la filosofía soviética. Podemos observar que esta lectura nos invita a ver una continuidad entre *Materialismo y Empiriocriticismo* y los *Cuadernos*, ya que el primer Lenin introdujo cuestiones que posteriormente llegó a considerar que tendrían más provecho desde un tratamiento más hegeliano. Desde este punto de vista, que es fiel a la interpretación del propio Iliénkov, no hay “ruptura” entre las obras, ya que la última es un intento de ampliar los recursos disponibles para tratar las cuestiones discutidas en la primera (véase Iliénkov 1980: esp.8-9).

Materialismo y Empiriocriticismo defiende una forma de materialismo dialéctico contra el idealismo filosófico. En particular, el objetivo de Lenin es el “empiriocriticismo” —la filosofía positivista, desarrollada a finales del siglo XIX por Ernst Mach y Richard Avenarius, que fue

³ A veces se argumenta que Lenin quiso incluirse a sí mismo entre los que no habían comprendido a Marx cuando escribió en sus *Cuadernos filosóficos* «es imposible entender completamente *El Capital* de Marx, y especialmente su primer capítulo, sin haber estudiado y comprendido a fondo toda la *Lógica* de Hegel. En consecuencia, ¡medio siglo después ninguno de los marxistas ha comprendido a Marx!» (Lenin 1895-1916:180).

muy influyente entre sectores de la intelectualidad radical rusa. Aunque entre los empiriocríticos rusos había mencheviques como P. S. Yushkevich y N. Valentinov, los más conocidos fueron las luminarias bolcheviques A. A. Bogdanov y A. V. Lunacharsky. En consecuencia, el empiriocriticismo se consideraba una filosofía bolchevique. Lenin trató de restablecer una posición más ortodoxa como credo teórico de los bolcheviques⁴.

Siguiendo a Engels, Lenin sostiene que todas las posiciones filosóficas son, en última instancia, o bien materialistas o bien idealistas (Lenin 1909a: 25 [32-3], 359 [338])⁵. Los dos campos están divididos en cuanto a sus explicaciones sobre la realidad del mundo externo, su independencia de los sujetos pensantes y el grado en que es posible su conocimiento. No hay una tercera opción: el “agnosticismo”, el punto de vista de que, dado que el conocimiento de la realidad es imposible, la cuestión entre el materialismo y el idealismo es nula, se derrumba en el idealismo⁶. Así, la táctica de Lenin es demostrar el compromiso del empiriocriticismo con el idealismo y enarbolar el argumento materialista contra él.

Sin embargo, como los empiriocríticos rusos pensaban que su doctrina era un complemento del marxismo, naturalmente negaban que fueran idealistas. Por lo tanto, debemos tener clara la naturaleza del idealismo que Lenin les atribuye. El idealista al que ataca Lenin está comprometido con tres principios principales:

1. El idealista sostiene que el conocimiento es inerradicablemente subjetivo; es decir, no puede decirse que tengamos acceso a la realidad

⁴ El interés bolchevique por el empiriocriticismo permitió a los mencheviques presentar a sus rivales como revisionistas. Plejanov se burló de los bolcheviques en este sentido ya en el Tercer Congreso del Partido en abril de 1905, y repitió la acusación en el Quinto Congreso dos años después. Lenin debió temer que toda la fracción bolchevique fuera vista como un grupo de “revisionistas” que habían renunciado a la ortodoxia marxista.

⁵ Las referencias entre corchetes corresponden a la edición inglesa (Lenin 1909b).

⁶ La línea soviética suele ser que el agnosticismo es una forma de idealismo (Marx y Engels 1968: 730n297), aunque a veces se admite, siguiendo al propio Engels, que puede aparecer como una forma velada de materialismo (véase *Fundamentos* 1982: 21nl).

o que lleguemos a comprenderla tal como es en sí misma, independientemente de las formas humanas de comprensión.

2. Lenin supone que el idealista es conducido a esta conclusión por su solipsismo metodológico, es decir, la opinión de que la investigación filosófica debe partir de la experiencia, concebida como la experiencia lógicamente privada del sujeto individual. Lenin sostiene que el solipsista metodológico se ve obligado a llegar a la conclusión escéptica de que, como sólo conocemos directamente la experiencia, nunca podremos alcanzar el conocimiento de un mundo externo “detrás” o “más allá” de la experiencia. Enfrentados únicamente a la realidad tal y como es “para nosotros”, estamos atrapados en un mundo de apariencias, aislados del mundo que tomamos como causa de nuestras experiencias y que está representado por ellas. Por tanto, debemos concluir que no tenemos motivos para creer que nuestras experiencias se parecen a los objetos realmente existentes que parecen representar. La elección es:

(a) concluir que la realidad en sí misma es incognoscible, o

(b) desechar el mundo exterior como una abstracción metafísica incomprendible y construir la realidad a partir de las apariencias. Despreciando el agnosticismo de (a), Lenin se ocupa del idealismo a ultranza de esta última vía.

3. Lenin sostiene que el idealista es necesariamente un antirrealista. Nuestras experiencias muestran regularidades familiares: pensamos en ellas como si estuvieran en varias relaciones regidas por leyes (por ejemplo, de causa y efecto, relaciones espacio-temporales) que la ciencia formula como “leyes de la naturaleza”. Estas leyes respaldan nuestra confianza en las regularidades de la experiencia al representarlas como, en cierto sentido, necesarias. El idealista de Lenin niega que podamos pensar en esta necesidad como una propiedad de la propia naturaleza. No podemos apelar a la estructura de la realidad «en sí misma para explicar la estructura de la experiencia». Más bien, el idealista sostiene que la experiencia está organizada como lo está, no porque la realidad misma tenga esa organización, sino porque nuestras mentes imponen la estructura a la experiencia. Como dijo Karl Pearson, «las leyes de la ciencia son productos de la mente humana más que factores del mundo externo [...]» (citado de Pearson 1900, en Lenin 1909a: 165 [160]).

¿Hasta qué punto es el empiriocriticismo ruso una forma de idealismo tal como lo entiende Lenin? Lenin cree que la evidencia textual

resuelve esta cuestión. Sin embargo, dado que los empiriocríticos renunciaron al propio marco de Lenin y desecharon la dicotomía materialista-idealista como un pseudoproblema, Lenin corre el riesgo de plantear la cuestión al tratar su oposición a ciertos principios materialistas como una lealtad positiva al idealismo. El empiriocriticismo es una filosofía difícil que atraviesa categorías ya consabidas. Por ejemplo, los empiriocríticos rusos podrían haber estado de acuerdo en que el conocimiento es inevitablemente subjetivo, pero han negado que, por tanto, estemos en algún sentido “separados de la realidad”. Se necesita un trabajo filosófico para mostrar que esta posición es incoherente, o que la realidad con la que se dice que estamos en contacto sólo puede entenderse según las líneas idealistas. Sin embargo, Lenin se apoya demasiado rápidamente en citas de carácter idealista.

Sin llegar a un análisis detallado del empiriocriticismo, debemos contentarnos con la modesta conclusión de que hay motivos razonables, aunque quizá no concluyentes, para asociar el empiriocriticismo con las doctrinas del idealista como hace Lenin. Comencemos por la concepción de la experiencia que ofrece el propio Mach. Las secciones iniciales de su *Conocimiento y error* presentan su idea de la visión del mundo, dada a todo sujeto, de la que debe partir toda indagación:

Ningún pensador puede hacer más que partir de esta visión, ampliarla y corregirla, utilizar la experiencia de sus antecesores y evitar sus errores lo mejor posible, en definitiva: volver a recorrer cuidadosamente el mismo camino por su cuenta. ¿Cuál es, entonces, esta visión del mundo? Me encuentro rodeado de cuerpos móviles en el espacio, algunos inanimados, otros vegetales, animales y hombres. Mi cuerpo, igualmente móvil en el espacio, es para mí un objeto visible y palpable de la percepción sensorial que ocupa una parte del espacio sensible junto a otros cuerpos y fuera de ellos [...]. En general, mi cuerpo se me presenta bajo una perspectiva muy diferente a la de todos los demás [...]. Además, encuentro recuerdos, esperanzas, miedos, impulsos, deseos, una voluntad, etc., de cuyo desarrollo soy tan inocente como de la existencia de los cuerpos de mi entorno. Las consideraciones anteriores y el movimiento del cuerpo definido que surge de esa voluntad marcan ese cuerpo como mío. Cuando observo el comportamiento de otros cuerpos humanos,

no sólo las necesidades prácticas, sino también una estrecha analogía, me obligan, incluso en contra de mi voluntad, a sostener que los recuerdos, las esperanzas, los temores, los motivos, los deseos y la voluntad similares a los asociados con mi cuerpo están vinculados a otros cuerpos humanos y animales [...]
(Mach 1976: 4-5).

El estilo cartesiano de estos pasajes —el modelo del individuo que construye una imagen del mundo mediante la reflexión sobre el contenido de su mente, y la idea de que conocemos la vida mental de los demás por una inferencia basada en la analogía de nuestro propio caso— sugiere fuertemente que Mach estaba comprometido con el solipsismo metodológico (véase Pannekoek 1938: 53). Además, Mach acepta abiertamente la conclusión que, según Lenin, se deriva inevitablemente del intento de construir el mundo a partir de la experiencia: «Es cierto», admite Mach, «que el mundo consiste en nuestras sensaciones» (Mach 1900: 8 [1914: 12]; véase también 1900: 20 [1914:29]).

Si es probable que Mach apoyara el solipsismo metodológico, lo que sí es cierto que era antirrealista en cuanto al problema de la necesidad. Siguiendo a Pearson, sostiene que no debemos pensar en las leyes de la naturaleza como descripciones de la realidad tal como es en sí misma, sino como dispositivos para leer el orden en la experiencia, «restricciones que bajo la guía de nuestra experiencia prescribimos a nuestras expectativas» (Mach 1976: 351). Ofrece una especie de relato darwinista de su origen, en el que la cognición es un proceso de adaptación del individuo al entorno: «[L]as leyes de la naturaleza son un producto de nuestra necesidad mental de encontrar nuestro camino en la naturaleza, para que no nos quedemos extrañados y desconcertados frente a los procesos naturales» (1976: 354).

La concepción de la experiencia de Mach parece, pues, conducir inexorablemente al idealismo. Por eso es significativo que fuera precisamente su concepción de la experiencia la que sus seguidores rusos encontraran atractiva. Los machistas soviéticos compartían la antigua preocupación de la intelectualidad rusa por la creación de una cosmovisión integral que combinara la explicación racional y científica de la historia con una concepción de los agentes humanos que les otorgara integridad ética (véase Kelly 1981: 89-90). Para ello buscaban un complemento epistemológico y ético al marxismo. Pero, a diferencia de la

otra corriente revisionista principal en Rusia, el “marxismo legal” de Struve y Berdyaev, que recurría a Kant para dar un fundamento filosófico al marxismo, los machistas despreciaban cualquier recurso a la filosofía trascendental y a los dictados intemporales del imperativo categórico, afirmando que el marxismo y la ciencia positiva debían ser el fundamento de la filosofía y no viceversa (Bogdanov 1905-6: lib. 3, xxii-xxiii). Buscando estar en sintonía con las ciencias, los empiriocríticos rusos rechazaron el realismo anticuado de la ortodoxia de Plejanov tan rápidamente como el misticismo de los marxistas legales, recurriendo a la concepción de la experiencia de Mach para obtener un fundamento no trascendente para la investigación científica.

Los machistas rusos estaban cautivados por la imagen de la ciencia, no como descripción de un reino más allá de la experiencia, sino como producción de formas progresivamente más adecuadas de organizar la experiencia. En primer lugar, consideraban que la imagen naturalista y neodarwinista de la concepción de Mach estaba en armonía con la concepción marxista de la ciencia como una forma de ideología en desarrollo histórico. En segundo lugar, la idea del conocimiento como “sistematización del contenido de la experiencia” parecía responder al llamamiento de Marx a concebir «la cosa [...] como actividad sensual humana, práctica» (Marx 1845: 28). Pero más que esto, fue la idea de que «el mundo de la experiencia ha sido cristalizado y continúa siendo cristalizado a partir del caos» lo que más capturó su imaginación (Bogdanov 1905-6: lib. 3, xxxiii; 1921: 1). La historia podía verse como el drama de la humanidad conquistando la naturaleza bruta (que Bogdanov identificaba con formas de organización primitivas y caóticas) a través de una serie de transformaciones en la organización de la experiencia. Así, Bogdanov llegó a ver las cuestiones de la revolución política como cuestiones técnicas sobre la naturaleza y la posibilidad de tales transformaciones de la experiencia. De su interés futurista por las cuestiones de planificación y tecnología nació la tectología, o “ciencia organizativa universal” (véase el análisis de Bogdanov como mecanicista en el capítulo 2).

Gran parte del peso teórico de la noción de organización de Bogdanov derivaba de su adopción del antirrealismo de Mach:

Las leyes no pertenecen en absoluto a la esfera de la experiencia inmediata; las leyes son el resultado de una reelaboración consciente de la experiencia; no están dadas en la experiencia, sino que son creadas por el pensamiento, como un medio de organizar la experiencia, de ponerla de acuerdo armoniosamente como una unidad ordenada (Bogdanov 1905-6: lib. 1,40).

Y a partir de este antirrealismo, Bogdanov fue conducido a la opinión de que la objetividad misma es un producto de la organización humana:

La objetividad de los cuerpos físicos que encontramos en la experiencia se establece en última instancia sobre la base de la verificación mutua y el acuerdo en los juicios [*vyskazivanie*] de diferentes personas. En general, el mundo físico es socialmente acordado, socialmente armonizado, en una palabra, la experiencia socialmente organizada [...] (Bogdanov 1905-6: lib. 1, 36).

Así, después de establecer un compromiso con el idealismo en la visión de la experiencia de Mach, hemos seguido el desarrollo de esa visión en manos de sus discípulos rusos para llegar a lo que parece una expresión del idealismo puro: la realidad es la “experiencia socialmente organizada”.

Bogdanov habría intentado rebatir esta acusación de idealismo. Para él, “materialismo” e “idealismo” eran términos de arte del anticuado dualismo de lo mental y lo físico que el empiriocriticismo supera. Los idealistas debían creer que la realidad era, en cierto sentido, fundamentalmente mental o ideal. Sin embargo, en la postura monista de Mach, los constituyentes básicos de la realidad son los “elementos” que se nos presentan en la experiencia. Nos referimos a algunos de estos elementos como “físicos” y a otros como “mentales”; pero esto simplemente marca una distinción entre los elementos que se dan a todos los sujetos y los que se dan sólo a uno. En términos de Bogdanov, la distinción entre lo mental y lo físico es la distinción entre la experiencia individual y la socialmente organizada. Así, lo mental y lo físico no son dos ámbitos básicos del ser, sino sólo elementos bajo descripciones diferentes (véase Mach 1900: 14 [1976: 13]). Dado que la distinción entre lo

mental y lo físico se establece dentro de la experiencia, no tiene sentido pensar en los elementos de la experiencia en sí mismos como mentales o físicos. Por tanto, decir que el mundo se construye a partir de la experiencia no es decir que no sea material.

La negación de Bogdanov de que la experiencia sea mental o física le obliga a decir algo sobre su estatus ontológico (aunque sólo sea que no se puede decir nada). A veces llama a los elementos de la experiencia “sensaciones”, lo que parece convertirlos en sucesos mentales en las mentes individuales (o, posiblemente, en sucesos físicos en los cerebros) después de todo. Sin embargo, más a menudo afirma que el empiriocriticismo trata la experiencia principalmente como algo supraindividual, una afirmación más fiel al espíritu de la defensa anterior. (Para una afirmación de ambas posiciones al mismo tiempo, véase Bogdanov 1905-6: lib. 3, xviii-xix.) Porque si Bogdanov considera que la experiencia es “colectiva” o “socialmente organizada”, entonces no puede ser un solipsista metodológico que conciba toda la experiencia según el modelo de la experiencia individual. Y una vez que se niega que todas las experiencias sean sucesos en las mentes individuales, entonces tal vez sea posible argumentar que la experiencia no es un fenómeno mental.

No obstante, el discurso de Bogdanov sobre la “experiencia colectiva” parece ser coherente con el solipsismo metodológico. Para él, decir que la experiencia de un objeto está “socialmente organizada” es decir que los datos relevantes para determinar si el objeto es “objetivo” o “real” incluyen necesariamente consideraciones sobre el comportamiento de otras personas. Para saber si un objeto es real necesito saber lo que otros consideran que es. Pero los datos sobre los que hago juicios acerca de las creencias de los demás son sólo los datos de la experiencia individual. Así, para Bogdanov, la experiencia colectiva no es un rival de la experiencia individual, sino un tipo de experiencia individual: no es más que una experiencia individual compartida. Por lo tanto, su punto de vista es compatible con la idea de que toda la experiencia es la experiencia privada de los sujetos individuales, y que construimos nuestra imagen del mundo sobre la base de esa experiencia. De hecho, no sólo es compatible con el solipsismo metodológico, sino que es un solipsismo metodológico, ya que el sentido de la apelación de Bogdanov a la experiencia socialmente organizada es explicar cómo, basándose únicamente en la experiencia individual, el sujeto adquiere el concepto de objetividad. La respuesta es que cada sujeto determina la objetividad de

los juicios apelando a sus experiencias del comportamiento de los demás, una respuesta que muchos solipsistas metodológicos han respaldado (por ejemplo, Russell 1948).

Por tanto, Lenin tenía motivos razonables para sospechar que Bogdanov, al igual que Berkeley, no puede dar sentido a la idea de un mundo que existe fuera de toda experiencia (véase esp. Bogdanov 1905-6: lib. 3, xix).

Aunque Lenin a menudo escribe como si una posición fuera refutada de manera concluyente simplemente mostrando que es idealista, se aventura a explicar por qué el idealismo del empiriocriticismo es erróneo. Por ejemplo, sostiene que el empiriocriticismo no puede dar una explicación adecuada de cómo la naturaleza existía antes de la humanidad y del papel del cerebro en la posesión de estados psicológicos (Lenin 1909a: 71-84 [75-86], 84-92 [86-94]). Además, sostiene que el empiriocriticismo tiene dos consecuencias filosóficas desastrosas. En primer lugar, como señalamos anteriormente, Lenin sostiene que el empiriocriticismo se derrumba en el solipsismo:

Si los cuerpos son “complejos de sensaciones”, como dice Mach, o “combinaciones de sensaciones”, como decía Berkeley, se deduce inevitablemente que el mundo entero no es más que mi idea. Partiendo de tal premisa es imposible llegar a la existencia de otras personas además de uno mismo: es el más puro solipsismo. Por mucho que Mach, Avenarius, Petzoldt y compañía abjuren del solipsismo, no pueden de hecho escapar de él sin caer en absurdos lógicos clamorosos (35-6 [42]; cf. 41 [47], 92-6 [94-7])⁷.

En segundo lugar, Lenin sostiene que el empiriocriticismo conduce al relativismo conceptual. Si negamos que la verdad consiste en una relación entre nuestras creencias y una realidad independientemente existente, entonces la verdad debe ser de alguna manera una función de la organización de nuestras creencias. Por ejemplo, los empiriocríticos sostenían que los conjuntos de creencias perturbados por la entrada de nueva información tienden al equilibrio, y que llamamos “verdaderas”

⁷ Bogdanov trató frecuentemente de rebatir esta acusación (véase, por ejemplo, 1905-6: lib. 3, xix-xx).

a aquellas creencias que dan a nuestro conjunto de creencias una mayor estabilidad, coherencia y economía. Pero, según Lenin, es posible que un subconjunto de creencias dé al conjunto total de creencias de un individuo una coherencia mayor de la que poseería de otro modo (y mayor de la que poseería mediante la inclusión de cualquier otro subconjunto disponible), y que, sin embargo, las creencias de este subconjunto sean (en su mayoría) falsas. De hecho, la teoría de la ideología de Marx requiere que esto sea así (Lenin 1909a: 125 [124]).

Estos argumentos pueden no ser concluyentes, pero es dudoso que Lenin creyera que podía haber argumentos de peso contra el idealismo y, a pesar de su estilo intransigente, podría haberse conformado con el efecto de desgaste de la crítica incesante en lugar de un golpe sólido (Lenin 1909a: 28 [35]). De hecho, la crítica del idealismo era una parte subsidiaria de la estrategia de Lenin. Concedió mucha más importancia a la proclamación del materialismo marxista positivo que describió como «fundido de una sola pieza de acero» (346 [326]). A la luz de esto, propongo pasar directamente a su relato positivo.

El materialismo de Lenin

El materialismo de Lenin es una forma de realismo filosófico, es decir, la creencia en la existencia de un mundo “externo”, material, como una realidad objetiva que existe antes e independientemente de los sujetos pensantes (1909a: 125-6 [124])⁸. El mundo material es la única realidad objetiva. Dado que el mundo externo es independiente de los seres humanos, podemos pensar en él como una “cosa-en-sí” o como una realidad de “cosas-en-sí”, cuyo “ser” no depende de nosotros. Sin embargo, Lenin, a diferencia del kantiano, no sostiene que las cosas-en-sí-mismas estén, en principio, fuera de nuestro alcance cognitivo. Por el contrario, el mundo material es una realidad conocible; a medida que adquirimos conocimiento del mundo lo transformamos de una cosa-en-sí en una cosa-para-nosotros (97-123 [98-122]). Así, para Lenin, el

⁸ Obsérvese que el propio Lenin rechaza el término “realismo” porque “ha sido ensuciado por los positivistas y otros farsantes que oscilan entre el materialismo y el idealismo” (1909a: 56 [60]). Yo prefiero, sin embargo, mantener el término en juego.

principal contraste en la epistemología no es el que existe entre lo conocible y lo incognoscible, sino simplemente el contraste entre lo conocido y lo desconocido (lo aún no conocido).

Lenin sostiene que los seres humanos llegan a conocer la realidad a través de la percepción de los sentidos: «[L]a primera premisa de la teoría del conocimiento es sin duda que la única fuente de nuestro conocimiento es la sensación» (126 [127]). Sobre la base de los sentidos, el sujeto pensante construye una concepción del mundo. Esta concepción se asemeja a la realidad misma como un retrato a su modelo, o una fotografía a su sujeto. Es decir, la adecuación de la imagen depende del grado en que se parezca, refleje o corresponda [*sovpadats*] a cómo son las cosas. Cuando nuestra concepción se corresponde con el mundo es verdadera. Así, podemos pensar en nuestras teorías del mundo como intentos de copiar la realidad (281 [265]).

Es fundamental para la posición de Lenin que los seres humanos sean capaces de construir teorías que reflejen adecuadamente cómo son las cosas: la verdad objetiva es posible (123-33 [122-31]). Aunque la verdad consiste en la correspondencia, el criterio de la verdad es la práctica: ponemos a prueba la verdad de nuestra concepción del mundo actuando sobre ella, ya que la explicación de por qué es posible vivir según una teoría incluye el hecho de que la teoría es una representación adecuada de cómo es la realidad (140-6 [138-43]). Por supuesto, en cualquier momento concreto de la historia las teorías que tenemos realmente son sólo relativamente verdaderas: son copias aproximadas de la realidad, que captan la verdad sólo parcialmente. Pero a medida que la historia avanza y nuestras teorías mejoran, tienden a la verdad absoluta (133-40 [131-8]).

Nuestras teorías representan los objetos del mundo material como si estuvieran en diversas relaciones entre sí, y su movimiento se rige por ciertas leyes naturales. Para Lenin, las leyes naturales reflejan la naturaleza de la realidad: las necesidades que codifican son necesidades reales de la naturaleza (157-95 [153-87]): «[E]l mundo es materia que se mueve en conformidad con la ley [*zakonomernyi*], y nuestro conocimiento, siendo el producto más elevado de la naturaleza, sólo está en condiciones de reflejar esta conformidad con la ley» (174 [169]).

Lenin es categórico al afirmar que su materialismo no está comprometido con ninguna explicación sustantiva de la naturaleza de la materia. La historia en constante desarrollo de la estructura de la materia es

competencia de las ciencias naturales y no de la filosofía. Se dice que el materialismo filosófico mantiene una mente abierta sobre todas las propiedades de la materia, excepto una: “la única 'propiedad' de la materia que el materialismo filosófico se compromete a reconocer es la propiedad de ser una realidad objetiva, de existir fuera de nuestra mente” (275 [260-1]). De hecho, el materialismo de Lenin, siguiendo a Engels, está comprometido con la tesis más fuerte de que la materia es “primaria” con respecto a la conciencia (39-40 [46]). Este es el punto de vista de que:

1. la conciencia es una propiedad de la materia altamente desarrollada, una función del cerebro vivo (véase 39-40 [46], 84-92 [86-94], y la discusión que comienza en 226 y ss. [237 ss.]);

2. el contenido de la conciencia está determinado por la influencia del mundo exterior sobre el sujeto.

Esto, en pocas palabras, es el materialismo de Lenin. Lenin está convencido de que, independientemente de lo que crean los científicos, la teoría que describe —con su imagen de la ciencia descubriendo gradualmente cómo son las cosas “ahí fuera”, su audaz optimismo epistemológico y su fe en la evidencia de los sentidos— es la posición filosófica adoptada intuitivamente por todos los científicos. Piensa que esta teoría es obvia y de sentido común, una expresión «del “realismo ingenuo” de cualquier persona sana que no haya sido reclusa de un manicomio o alumna de filósofos idealistas [...]» (54 [69]). Lenin resume los puntos fuertes de su posición en el siguiente pasaje:

A los machianos les encanta decir que son filósofos que confían plenamente en la evidencia de nuestros órganos sensoriales, que consideran que el mundo es realmente lo que nos parece, lleno de sonidos, colores, etc., mientras que para los materialistas, dicen, el mundo está muerto, carece de sonidos y colores, y en su realidad es diferente de lo que parece ser, etc. Pero, de hecho, los machianos son subjetivistas y agnósticos, pues no confían suficientemente en la evidencia de nuestros órganos sensoriales y son inconsecuentes en su sensacionalismo. No reconocen la realidad objetiva, independiente del ser humano, como fuente de nuestras sensaciones. No consideran que las sensaciones sean una imagen fiel de esta realidad objetiva, por lo que entran en conflicto directo con la ciencia natural y abren

la puerta al fideísmo. Por el contrario, para el materialista el mundo es más rico, más vivo, más variado de lo que parece, pues con cada paso en el desarrollo de la ciencia se descubren nuevos aspectos. Para el materialista, las sensaciones son imágenes de la única y última realidad objetiva, última no en el sentido de que ya ha sido explorada hasta el final, sino en el sentido de que no hay ni puede haber otra. Este punto de vista cierra irremediabilmente la puerta no sólo a todas las especies de fideísmo, sino también a esa escolástica profesoral que, aunque no reconoce la realidad objetiva como fuente de nuestras sensaciones, “deduce” el concepto de lo objetivo por medio de construcciones verbales artificiales como lo universalmente significativo [*obshcheznachimii*], lo socialmente organizado, etc., y que es incapaz, y a menudo no está dispuesta, a separar la verdad objetiva de la creencia en duendes y espíritus (130 [128-9]; véase también el “Suplemento al capítulo 4, sección 1” de Lenin, 381-4 [359-61]).

Ambigüedad en el materialismo de Lenin

El materialismo de Lenin suele considerarse claro e inequívoco. Sin embargo, argumentaré que no es así: la posición de Lenin es ambigua entre dos formas diferentes de realismo. Para ver esta ambigüedad, sin embargo, debemos considerar primero el marco general dentro del cual Lenin plantea las cuestiones centrales discutidas en *Materialismo y Empiriocriticismo*. Gran parte del debate se enmarca en un “modelo metodológico” distintivo, que podemos llamar “epistemología de los dos mundos”. El primer mundo en cuestión es el mundo mental del sujeto: el mundo de los pensamientos, las sensaciones, las emociones, las creencias, las intenciones, los deseos, etc., de los que se piensa que el sujeto individual es el centro. El sujeto sólo tiene acceso “directo” a los contenidos de este mundo. El segundo es el mundo objetual de las cosas materiales, que existe independientemente del pensamiento y que de alguna manera se representa para el sujeto en el pensamiento. En este modelo dualista, la principal tarea filosófica es proporcionar una imagen de cómo pueden encontrarse los dos mundos, y la epistemología,

en particular, se ocupa de cómo puede haber un contacto cognitivo entre el sujeto y el objeto. Sin embargo, dentro de los términos del dualismo, esta tarea no es fácil, ya que la distinción lógica de los dos mundos da lugar a una serie de problemas escépticos familiares. Por ejemplo, el acceso privilegiado del sujeto a los contenidos de su propia mente se obtiene a un precio: el sujeto sólo tiene un acceso indirecto al mundo de los objetos, con el que sólo está familiarizado a través de las ideas. Sin embargo, ¿no necesitamos un acceso independiente tanto a las ideas como a los objetos si queremos asegurarnos de que nuestras ideas son representaciones adecuadas de los objetos tal y como son en realidad? De hecho, sin ese doble acceso, ¿cómo podemos saber que existe realmente un mundo de objetos? Estas cuestiones constituyen el lenguaje filosófico de *Materialismo y Empiriocriticismo*.

Este dualismo sujeto-objeto, o “dos mundos”, se debe, en su forma moderna, a Descartes. Sin embargo, muchas posiciones filosóficas posteriores se enmarcan en su lógica. Una de ellas es el empirismo de Locke. Para Locke, los sentidos, única fuente de conocimiento, presentan al sujeto “ideas”. Estas ideas son los objetos primarios de conocimiento. El sujeto es consciente de las cosas más allá de la mente sólo en virtud de su conciencia más inmediata de las ideas: «la mente, en todos sus pensamientos y razonamientos, no tiene otro objeto inmediato que sus propias ideas, que sólo ella contempla o puede contemplar» (Locke 1689: IV.i.1). A menudo se acusa a la teoría de Locke de permitir que nuestras representaciones del mundo se interpongan entre nosotros y el mundo mismo. Como dice Bennett, «Locke pone el mundo objetivo, el mundo de las “cosas reales”, fuera de nuestro alcance, al otro lado del velo de la percepción» (Bennett 1971: 69). Y Berkeley, por supuesto, es cogió como su objetivo la teoría de la experiencia de Locke⁹.

⁹ Soy consciente de que esta sencilla exposición corre el riesgo de ser injusta con el propio Locke. La acusación de que su teoría de la experiencia pone el mundo real fuera de nuestro alcance cognitivo se basa a veces en la idea de que Locke sostenía que nunca somos conscientes de los objetos en sí, sino sólo de las ideas. En realidad, es más correcto considerar que ofrece una teoría de la percepción como una doble conciencia de la sensación (directamente) y del objeto (indirectamente).

Otra versión del dualismo se encuentra en muchas lecturas de Kant del siglo XIX y principios del XX¹⁰. Locke nos ofrece una visión de la percepción como recepción pasiva: «en la recepción de las ideas simples, el entendimiento es sobre todo pasivo» (Locke 1689: II.i.25). La mente recibe las ideas del modo en que la cera recibe la impresión de un sello. Pero este punto de vista, combinado con el empirismo extremo de Locke, está abierto a serias objeciones. Por ejemplo, la reflexión sobre las ideas que recibimos pasivamente de los sentidos por sí sola no puede explicar el origen de muchas ideas que dan una estructura esencial a

¹⁰ El “kantiano” que figura en este capítulo (y que más tarde reaparece como adversario de Iliénkov en el capítulo 6) es una figura familiar en la epistemología de los siglos XIX y XX y en muchos debates filosóficos soviéticos. Sin embargo, es una cuestión viva la relación de esta posición kantiana con los puntos de vista del Kant real. Aunque Kant escribe como si pudiéramos tener conocimiento sólo de las “apariencias” y no de “las cosas como son en sí mismas”, es engañoso leerlo como si representara la relación sujeto-objeto como una entre dos mundos, el primero un mundo subjetivo de “meras” apariencias, el segundo un mundo “real” de cosas-en-sí-mismas incognoscibles que de alguna manera “subyacen” a las apariencias. Cuando Kant escribe “apariencia”, no se refiere a una entidad mental que representa algo que permanece oculto para nosotros, sino a la cosa que nos parece, es decir, al objeto real e independiente de nuestro pensamiento. De hecho, su proyecto es entender qué es conocer esas cosas reales y no las meras apariencias, y piensa que su filosofía muestra que podemos tener conocimiento de los objetos que componen nuestro mundo, no sólo conocimiento de las apariencias de los objetos. Kant sostiene, por supuesto, que este proyecto sólo puede llevarse a cabo desde la perspectiva posible de un sujeto. Por lo tanto, nuestros pensamientos de las cosas tal y como son, independientemente de la perspectiva posible de un observador — es decir, nuestros pensamientos de las “cosas-en-sí” — carecen de contenido. Son pensamientos consistentes pero vacíos. Así, para el Kant histórico, el contraste entre “apariencia” y “cosa-en-sí” no es el contraste entre un mundo de “apariencias” y un mundo de cosas reales pero trascendentes, sino un contraste entre el mundo caracterizado desde la perspectiva de la experiencia posible (experiencia que puede revelar cómo es realmente ese mundo) y el pensamiento vacío de una concepción sin perspectiva de ese (mismo) mundo. De hecho, como me ha sugerido Raymond Geuss, esta lectura más refinada de Kant puede no ser muy distinta de la posición que defiende Iliénkov en su “teoría del ideal”. Sin embargo, es el Kant más crudo, el de los “dos mundos”, el que es el objetivo aquí.

nuestra concepción de la realidad, como las ideas de necesidad y del yo. Mientras que Hume se contentó con acomodar este hecho dentro del empirismo, el kantiano propone una solución diferente. Sostiene que la experiencia, tal como la concibe el empirismo, es un medio demasiado pobre para constituir la base de todo nuestro conocimiento. Más bien, deberíamos admitir que los sentidos no producen más que un “múltiple” caos de impresiones, una masa de “inputs” no organizados y pre-conceptualizados. Para explicar cómo nuestra experiencia emite una concepción del mundo, la solución kantiana es rechazar el modelo pasivo. Es la contribución activa del sujeto a la cognición la que hace posible esta concepción. Así, el kantiano trata la cognición como la amalgama necesaria de, por un lado, “datos” brutos, “lo dado”, contenido puro, aportado por el mundo objetual y, por otro, un esquema conceptual aportado por el sujeto a través del cual se filtran los datos. Nuestra concepción del mundo surge de la imposición de este esquema sobre los inputs en bruto de los sentidos. Es la unidad indisoluble de dos elementos. Como dice el propio Kant, “los pensamientos sin contenido son vacíos, las intuiciones sin conceptos son ciegas” (Kant 1788: A51 =B75).

Esta versión racionalista del dualismo sujeto-objeto, “el dualismo del esquema y del contenido”, también engendra preocupaciones escepticas. De nuevo, parece que nos negamos el acceso cognitivo a la realidad en sí misma. Nuestra mente sólo puede llegar a la realidad una vez que el contenido que nos ofrece ha sido procesado a través de un esquema conceptual. Pero esto es llegar sólo hasta las cosas-como-son-para-nosotros; el mundo anterior a la operación de nuestros conceptos, el mundo de las cosas-en-sí-mismas, permanece desconocido para nosotros. Otro peligro aparente es el relativismo. La naturaleza de nuestro esquema conceptual está, sin duda, ligada a nuestra naturaleza. Tal vez las criaturas suficientemente diferentes a nosotros posean un esquema diferente. ¿Qué significa entonces que nuestro esquema conceptual es la única forma válida de sintetizar los datos de los sentidos?

En *Materialismo y Empiriocriticismo*, Lenin parece asumir que sus oponentes están comprometidos con el dualismo esquema-contenido. Sobre esta base, argumenta que sus puntos de vista son presa del escepticismo y el relativismo. Sin embargo, es mejor considerar que el empiriocriticismo pretende superar el dualismo, más que defenderlo. Los empiriocríticos rusos creían que la preocupación de la intelectualidad por los temas filosóficos clásicos, como el “escepticismo”, el “problema

mente-cuerpo” y las “otras mentes”, era un síntoma de su fragmentación y distanciamiento. Eran problemas, argumentaban, que el dualismo sujeto-objeto había creado, y que seguirían siendo insolubles mientras se mantuviera el dualismo. Por tanto, los empiriocríticos instaban a rechazar el dualismo en todas sus formas, proclamando el monismo como condición necesaria de una visión integral del mundo. (De ahí que Bogdanov llamara a su teoría “Empiriomonismo”).

¿Cómo intentaron entonces los empiriocríticos superar el dualismo? Esencialmente, su estrategia consistió en borrar una mitad del mismo: el mundo externo de las cosas-en-sí-mismas. En lugar de plantear una realidad material que existiera de algún modo más allá de la experiencia, los empiriocríticos representaron la realidad como una construcción a partir de la propia experiencia. De este modo, no había lugar para, por ejemplo, las dudas escépticas sobre nuestro acceso a la realidad. Si el empiriocriticismo es una filosofía idealista, este movimiento es la raíz de su idealismo, la fuente de la idea de que “la realidad es una experiencia socialmente organizada”.

En este amplio marco, un realista materialista puede dar dos respuestas opuestas al empiriocriticismo. Quiero sugerir que la posición de Lenin es ambigua entre las dos. La primera opción, “conservadora”, es tratar de restablecer el mundo externo dentro de los términos del dualismo sujeto-objeto. El realista conservador insiste en que “detrás” o “más allá” de nuestras ideas existe un mundo material que proporciona el contenido sobre el que trabajan nuestras mentes. Como un realista conservador fiel a Lenin no podría cuestionar la cognoscibilidad de las cosas-en-sí-mismas, tendría que mantener que, aunque sólo tenemos acceso inmediato a los contenidos de nuestras propias mentes, no somos en ningún sentido prisioneros de nuestras propias concepciones. Más bien, somos capaces de formarnos una imagen de la naturaleza de la realidad en sí misma. Hacerlo implica distinguir los elementos de nuestra concepción del mundo que reflejan fielmente la realidad tal como es, de los que nosotros mismos hemos aportado a la concepción. No se trata simplemente de una recomendación para distinguir la verdad del error. Somos capaces de formarnos una imagen del mundo sólo porque tenemos ciertas capacidades perceptivas y cognitivas. Esta imagen se verá obviamente afectada por el tipo de capacidades que tengamos. Nuestras capacidades constituyen la perspectiva desde la que ve-

mos el mundo. Por poner un ejemplo conocido, vemos el mundo coloreado en virtud del tipo de órganos visuales que tenemos. Aunque sería excéntrico sostener que, por tanto, nuestras atribuciones de color a los objetos son literalmente falsas, no podemos pensar que el mundo, tal y como existe independientemente de nosotros, tenga color: el color es una propiedad que llega al mundo en virtud de la presencia de observadores con el tipo de equipo visual adecuado. Por lo tanto, nuestro realista conservador sostiene que somos capaces de formarnos una especie de concepción del mundo sin perspectiva, desvinculando de nuestra imagen de la realidad los rasgos antropocéntricos que aportamos en virtud de las peculiaridades de nuestra constitución psicológica. Esta imagen de la realidad sin perspectiva se ha denominado «concepción absoluta del mundo» (véase Williams 1978: 240-9)¹¹.

Esta primera opción puede verse como una defensa de Locke, insistiendo contra el escéptico en que no sólo podemos dar sentido a una realidad independientemente existente, sino que también podemos, sobre la base de las ideas que provoca en nosotros, formarnos una concepción de su naturaleza. Alternativamente, en términos más kantianos, el conservador expresa su confianza en que la contribución de los rasgos antropocéntricos de nuestro esquema conceptual puede desentrañarse para dejar una imagen de la realidad tal como es, independiente del funcionamiento del esquema.

La segunda respuesta posible al empiriocriticismo es más radical. Esta respuesta propone que rechazemos de plano la “epistemología de los dos mundos” en la que se ha planteado hasta ahora el debate. Según este realismo “radical”, no hay dos mundos que deban mostrarse conectados de algún modo por el ingenio de los filósofos, sino uno: el sujeto se encuentra en la realidad objetiva. Nuestro lugar dentro del mundo material puede ser especial, pero sin embargo formamos parte de él. El radical sostiene que debemos superar la idea de que los contenidos de nuestra mente se interponen de algún modo entre nosotros y

¹¹ Obsérvese que la distinción del realista conservador entre concepciones “antropocéntricas” y “absolutas” del mundo es análoga a la distinción entre concepciones “científicas” y “cotidianas” atribuida a los mecanicistas en el capítulo 2. También forma parte del cuadro empirista introducido en la penúltima sección del capítulo 1.

la realidad, ya sea en forma de “velo de percepción” o de esquema conceptual. Por ejemplo, debemos pensar en la percepción no como un proceso de filtrado que da lugar a la aprehensión de un tipo especial de objeto interior (una “idea”), sino como una apertura a la realidad misma. Hay que considerar que el sujeto tiene un acceso inmediato o directo a la realidad. Nada de esto quiere decir, por supuesto, que tengamos un acceso instantáneo a la verdad. Nuestra concepción del mundo puede estar, y a menudo lo está, plagada de errores. Pero sólo podemos equivocarnos sobre la realidad porque nuestra mente es capaz de llegar hasta ella.

Si la respuesta conservadora está en el espíritu del empirismo del siglo XVIII, o “clásico”, la radical expresa un antagonismo con el dualismo sujeto-objeto que recuerda a Hegel:

De una metafísica que prevalece hoy en día y que sostiene que no podemos conocer las cosas porque están absolutamente cerradas para nosotros, podría decirse que ni siquiera los animales son tan estúpidos como estos metafísicos; pues van tras las cosas, las agarran y las consumen (Hegel 1830b: sec. 246, *zusatz*).

Para el radical, la reescritura materialista de Hegel a la que insta Marx está motivada en parte por el deseo de dar un buen sentido a la unidad de sujeto y objeto. El proyecto consiste en encontrar una lectura materialista de la tesis de la identidad del pensar y del ser en la idea de que, cuando entendemos bien el mundo, el pensamiento y la realidad están en una relación de identidad, no de correspondencia.

Tanto el empiriocriticismo como el realismo radical son, pues, hostiles al dualismo de los dos mundos. La diferencia entre las dos estrategias es que donde el empiriocriticismo intenta localizar la realidad en la experiencia del sujeto, la solución del realista radical es localizar al sujeto que experimenta en la realidad. Para el realista, el error del empiriocrítico es ser hostil al dualismo demasiado tarde. Demasiado impresionado por la oposición entre sujeto y objeto, el empiriocrítico sigue los argumentos del dualista hasta el punto de que la única opción monista que le queda es desechar el mundo objetual por completo. Pero esto es arrojar el bebé con el agua sucia.

Como ha señalado Danny Goldstick, normalmente se ha considerado que Lenin adoptó la primera opción, la conservadora (Goldstick 1980: 1-2). Esto puede deberse a que el realista radical rara vez ha sido tomado en serio; hablar de una versión materialista de la identidad del pensar y el ser es, después de todo, oscuro. Volveremos al realismo radical más adelante en este trabajo. Por ahora, sin embargo, es suficiente con comprender la distinción básica entre las dos opciones: una trabaja dentro del dualismo de sujeto y objeto, la otra lo rechaza por completo. Pasemos a examinar cómo algunas de las observaciones de Lenin apuntan a una respuesta conservadora, otras a una radical.

Es la “teoría de la reflexión” de Lenin la que sugiere que apoya la forma conservadora del realismo. Alguna forma de realismo “representativo” de Locke, en el que sólo conocemos directamente las entidades mentales, parece implícita en sus afirmaciones de que las “sensaciones” [*oshchushchenie*] son “imágenes” [*obraz*] o “reflejos” [*otobrazhenie*] de los objetos; que percibir un objeto es tener una imagen mental causada por el objeto y que se parece a él; y que la verdad consiste en que el pensamiento “copie” la realidad. Según esta interpretación, es natural leer a Lenin como si simplemente desechara las preocupaciones escépticas generadas por el empirismo clásico: podemos estar seguros de que nuestra concepción de la realidad es una concepción (relativamente) exacta.

Lenin no sólo defiende la teoría de la reflexión, sino que la contrasta explícitamente con la tesis de la identidad del pensar y del ser. Por ejemplo, critica la formulación de Bazarov de que «la percepción sensorial es la realidad que está fuera de nosotros», afirmando que cuando Engels sostiene que «las percepciones del objeto y de sus propiedades coinciden con la realidad que existe fuera de nosotros», el término “coinciden con” debe leerse como “corresponden a”, y no como “son idénticas a”:

¿Intenta sacar provecho de la ambigua palabra rusa *sovpadat*?
¿Intenta hacer creer al lector no sofisticado que *sovpadat* significa aquí “ser idéntico” y no “corresponder”? (1909a: 114 [114]).

Sin embargo, la oposición de Lenin a la tesis de la identidad no muestra que rechazara el realismo radical, pues lee la observación de Bazarov de que “la percepción de los sentidos es la realidad que está

fuera de nosotros” como una expresión del idealismo berkeleyano: identificar el pensamiento y el ser es sostener que la realidad es el pensamiento y, por tanto, negar la existencia de algo independiente de la mente. Como tal, Lenin no se opone claramente a una interpretación de la “identidad del pensamiento y el ser” que sea compatible con el realismo radical.

Aunque la sospecha de Lenin respecto a la tesis de la identidad no prueba que rechazara el realismo radical, podría pensarse que muestra que no comprendía plenamente la posibilidad de tal teoría; porque si lo hubiera hecho, podría haber leído a Bazarov con más simpatía, tomando la identificación de la percepción de los sentidos y la realidad en el sentido de que en la percepción de los sentidos percibimos la realidad misma en lugar de cualquier intermediario. Sin embargo, no hay pruebas de que Lenin viera claramente la posibilidad de un materialismo antidualista y, sin embargo, optara conscientemente por el realismo representativo.

Aunque la teoría de la reflexión sugiere un realismo conservador, hay igualmente muchas pruebas de que Lenin era hostil al dualismo sujeto-objeto. En primer lugar, Lenin comparte la insistencia del realista radical en que el mundo que experimentamos y habitamos es el propio mundo externo. La realidad objetiva no es un reino trascendente. Aunque Lenin afirma audazmente que el materialismo se compromete a reconocer la realidad “más allá del ámbito de la percepción”, deja claro cómo debe entenderse esto. El contraste relevante no es entre la realidad que es perceptible y la realidad que en principio no es accesible para nosotros, sino entre la parte de la realidad que está actualmente dentro de nuestra “esfera de observación” y la que está, en un momento dado, contingentemente más allá de ella:

Engels habla del ser más allá del punto donde termina nuestra esfera de observación, por ejemplo, la existencia de los seres humanos en Marte. Obviamente, tal ser es una cuestión abierta. Y Bazarov, como si se abstuviera deliberadamente de dar la cita completa, parafrasea a Engels diciendo que “¡el ser más allá del ámbito de la percepción” es una cuestión abierta! [...] Si Engels hubiera dicho alguna vez algo así, sería una vergüenza y un deshonor llamarse marxista (1909a: 117 [117]).

Además, el propósito mismo del relato de Lenin sobre las “cosas-en-sí” es negar que el mundo material sea una realidad trascendente:

Pero la cuestión es que la idea misma de “trascendencia”, es decir, de un límite en principio entre la apariencia y la cosa-en-sí, es una idea sin sentido de los agnósticos (humeanos y kantianos incluidos) y de los idealistas (116-17 [116]).

Las cosas-en-sí son cognoscibles. Lenin coincide con Bazarov en ridiculizar la opinión de Plejanov de que la “creencia” en el mundo exterior “es un salto vital inevitable de la filosofía” (144 [141]). Para Lenin, nuestro conocimiento del mundo externo no es en ningún sentido un salto de la experiencia sensorial a algo más allá de lo cual conocemos sólo por inferencia. Estamos en contacto directo con el mundo exterior.

Además, Lenin critica la propensión a interpretar la sensación como una barrera entre el sujeto y el mundo:

El sofisma de la filosofía idealista consiste en que considera la sensación no sólo como la conexión entre la conciencia y el mundo externo, sino como una valla, un muro, que separa la conciencia del mundo externo —no una imagen del fenómeno externo correspondiente a la sensación, sino como la “única entidad” [*edinstvenno sushchee*] (46 [51]).

Si negamos que la sensación se interponga entre nosotros y el mundo, dejamos espacio para la opinión de que el mundo se nos manifiesta en las sensaciones, que tenemos acceso directo a la realidad misma. Desarrollar este punto de vista implicaría disolver el “mito de lo dado”, la idea de que sólo conocemos inmediatamente la sensación, en favor del punto de vista de que lo que se nos “da” en la sensación es el propio mundo material. Esta es precisamente la estrategia de Lenin:

¿No comprendéis que expresiones como “lo inmediatamente dado” y “lo fácticamente dado” forman parte de la argucia de los machianos, los inmanentistas y los demás reaccionarios de la filosofía, una mascarada, por la que el agnóstico (y a veces, como en el caso de Mach, también el idealista) se disfraza con el manto del materialista? Para el materialista lo “fácticamente

dado” es el mundo exterior, cuya imagen son nuestras sensaciones.

Para el idealista lo “fácticamente dado” es la sensación, y el mundo exterior se declara como un “complejo de sensaciones” (111- 12 [111-12]; véase también 36-7 [43], 237-8 [226-7]).

Aquí, irónicamente, encontramos a Lenin defendiendo precisamente el punto de vista que atribuimos a Bazarov cuando propusimos una lectura radical de su opinión de que “la percepción de los sentidos es la realidad que existe fuera de nosotros”: en la percepción, se nos presenta la realidad misma¹².

¹² Lenin también ataca la imagen de la sensación como interfaz entre el sujeto y el mundo afirmando que hace inevitable el solipsismo: «si el “contenido sensible” de nuestras sensaciones no es el mundo exterior, entonces no existe nada más que este yo desnudo [...]» (1909a: 36-7 [43]). A partir de esto, Goldstick concluye que Lenin es un realista directo, que sostiene que la percepción de los sentidos proporciona a la conciencia una «conexión directa» con el mundo externo (Goldstick 1980: 3). Goldstick señala este punto como parte de un intento sostenido de mostrar que Lenin era inequívocamente un realista directo, sosteniendo que «toda experiencia sensual es una experiencia en el sentido de que algo es concretamente el caso» (1980: 17). El relato de Goldstick sobre el realismo directo se basa en la interpretación de Armstrong de la percepción como una forma de adquisición de creencias (Armstrong 1961: 80-135, 1968: 208-90). Sin embargo, aunque Goldstick está en lo cierto al argumentar que la traducción al inglés de la palabra rusa *obraz* (lo que se provoca en nosotros en la percepción) como “imagen” es engañosa, haciendo que sea demasiado fácil leer a Lenin como un representacionista, sería igualmente engañoso sostener que cuando Lenin escribió *obraz* quiso decir “creencia”. El ruso no tiene ninguna palabra que corresponda a la noción de creencia del filósofo analítico. (*Vera* y *verovaniien* tienen fuertes connotaciones de tener fe en, y *ubezhdenie* [lit., convicción], aunque es la más cercana al uso de “creencia” del filósofo analítico, se usa raramente en el lenguaje filosófico soviético). Además, el hecho de que el lenguaje de las “actitudes proposicionales” sea difícil de interpretar en ruso hace muy inverosímil que Lenin pudiera haber creído que los estados mentales son actitudes hacia las proposiciones y, por tanto, que la percepción debería analizarse como la adquisición de ciertas actitudes proposicionales (Goldstick 1980: 10-11). Este punto de vista no ha sido popular entre los filósofos rusos antes o desde la época de Lenin (de hecho, estaba en sus inicios en Occidente cuando Lenin escribía). Es más probable que Lenin, al

Anteriormente, intentamos, sin éxito, forzar la cuestión a favor de la interpretación conservadora del materialismo de Lenin. Ahora que hemos visto pruebas de su hostilidad al dualismo sujeto-objeto, ¿no podríamos intentar resolver la cuestión en el otro sentido? Todo lo que se interpone entre Lenin y el realismo radical es la teoría de la reflexión. Sin duda, debe haber alguna lectura de la opinión de que las mentes “reflejan” la realidad que no implique un realismo representativo. Sin embargo, forzar tal lectura en Lenin sería artificial. Lenin no es más un antidualista consistente que un dualista consistente. Como hemos visto, no le importa la sed de monismo del empiriocriticismo. Un realista radical debería apreciar que los empiriocríticos están abordando el problema correcto, aunque desde una dirección diferente y equivocada. Sin embargo, Lenin no parece reconocer esto en absoluto. Si bien este fracaso no es suficiente para demostrar que es un realista conservador, frustra los intentos de pintarlo como un radical cabal.

Tomemos un breve ejemplo. Es necesario un trabajo filosófico para dar contenido al realismo radical; hasta ahora, sólo hemos conseguido afirmar la posibilidad de tal posición. Una intuición sólida es que el realismo radical depende de repensar la noción de pensamiento en sí misma, ya que la opción conservadora parece convincente mientras tratemos el pensamiento como ocurrencias en algún ámbito “interno”. Lenin, sin embargo, no sólo no está interesado en desafiar esta concepción, sino que ataca salvajemente a Avenarius por hacerlo. Avenarius sostiene que la idea del “cerebro pensante” es un “fetichismo de la ciencia natural”. Este fetichismo es consecuencia de un error filosófico sistemático: la propensión a “introyectar”, es decir, a cosificar el pensamiento como algo dentro del sujeto (véase Pannekoek 1938: 57-65). Lenin, citando a Avenarius, describe con desprecio su posición:

La introyección se desvía “en principio” de la “concepción natural del mundo” [*natürlicher Weltbegriff*] sustituyendo “en mí” por “ante mí” [*vor mir*] “convirtiendo una parte componente del entorno (real) en una parte componente del pensamiento

igual que muchos filósofos soviéticos contemporáneos, no estableciera una distinción clara entre estados mentales propositivos y no propositivos. Por lo tanto, es dudoso leerlo como un defensor de una forma de realismo que obtiene su sentido de esa distinción.

(ideal)”. De lo no mecánico (una nueva palabra para “mental”) que se manifiesta libre y claramente en lo dado (o, en lo que encontramos — *im Vorgefundenen*), la introyección hace algo que se esconde [*latitierendes*, dice Avenarius “originalmente”] misteriosamente en el sistema nervioso central (1909a: 86 [88]; paréntesis y corchetes de Lenin).

Bogdanov se apresura a ver la importancia de la idea de Avenarius (Bogdanov 1904a: 119; véase Lenin 1909a: 87 [89]). Reificar el pensamiento es pensar en él como una modificación de una sustancia; pero esa sustancia tiene que estar, en cierto sentido, oculta a la vista. Esto abre inevitablemente la puerta a preocupaciones escépticas, por ejemplo, sobre otras mentes pensantes. Además, la introyección se traduce en la duplicación en el corazón del dualismo sujeto-objeto. Una vez que hemos hecho del pensamiento algo parecido a una cosa, resulta natural tratar su veracidad en términos de correspondencia entre la-cosa-pensada (creencia) y la-cosa-pensada (objeto). Lenin, lamentablemente, no comienza a apreciar el potencial de la idea de Avenarius, rechazándola rotundamente como «basura idealista» (88 [90]). Al hacerlo, revela una concepción estrecha de las posibilidades abiertas a la filosofía de la mente, asumiendo que negar que el pensamiento es una función del cerebro es desligarlo por completo de la materia, creer que el pensamiento puede existir independientemente de la materia. Podríamos esperar que un realista radical fuera más comprensivo con Avenarius y estuviera preparado para ser más flexible en su concepción de la mente.

Hemos llegado, pues, a la conclusión poco ortodoxa de que el materialismo de Lenin es ambiguo entre dos formas distintas de realismo. La importancia de esto para la filosofía soviética surge si consideramos la influencia de Lenin sobre Iliénkov. Fue el aspecto radical del materialismo de Lenin lo que tanto le impresionó. Para Iliénkov, la gran contribución de Lenin radicaba en su rechazo del empirismo y el positivismo, un rechazo que, según Iliénkov, requiere que el materialismo abandone los dualismos de sujeto y objeto, esquema y contenido, pensamiento y ser. Así pues, Iliénkov consideraba que Lenin le legaba la tarea de disolver estos dualismos, una tarea que llegó a ser el centro de la carrera de Iliénkov.

Sin embargo, si el realismo radical de *Materialismo y Empiriocriticismo* inspiró a Iliénkov, el hilo conservador del pensamiento de Lenin

influyó en filósofos de diferente tendencia. Para ellos, la teoría de la reflexión ofrecía una atractiva versión moderna del empirismo lockeano. Con el intento de Lenin de proporcionar una base filosófica a la ciencia, parecía que el espíritu de la Ilustración había llegado finalmente a Rusia. Desde este punto de vista, el punto fuerte de la posición de Lenin es que no intenta imponer restricciones a priori a la explicación científica, sino que considera que la filosofía (como habían hecho los mecanicistas) generaliza los logros de las ciencias. Mientras que la ciencia es la única que determina lo que cuenta como explicación, la filosofía pinta una imagen atractiva del constante ascenso de la ciencia hacia la verdad absoluta en la forma de la “concepción absoluta del mundo”. Este empirismo encuentra varias expresiones en la filosofía soviética. Es evidente, por ejemplo, en el materialismo ontológico de Meliukhin (1966), en la cibernética de Tiukhtin (1972) y en la filosofía de la mente y la idealidad de Dubrovski (1980). Todos presuponen que la actividad de la filosofía es dar cuenta, dentro del marco cartesiano del realismo conservador, del intento de la ciencia de alcanzar el conocimiento absoluto.

Así, la ambigüedad del materialismo de Lenin ha dado lugar a dos escuelas de pensamiento opuestas dentro de la filosofía soviética contemporánea. A veces, cuando las escuelas antagónicas de filósofos soviéticos apelan a las mismas autoridades, los comentaristas concluyen que, o bien son incapaces de percibir el conflicto, o bien son demasiado cínicos para preocuparse por él. En este caso no es así: ambos bandos pueden apelar legítimamente a Lenin; sin embargo, debido a la naturaleza especial de la autoridad de Lenin dentro de la cultura soviética, los pensadores soviéticos no han estado bien situados para discutir abiertamente las ambigüedades de su pensamiento. En consecuencia, ambos campos han procedido como si la otra cara del materialismo de Lenin no existiera. Por ejemplo, Iliénkov defiende una versión de la tesis de la identidad del pensar y del ser sin mencionar la observación de Lenin de que es una “escandalosa distorsión teórica del marxismo” (Lenin 1909a: 345 [324]; cf. Iliénkov 1964a).

En resumen: si bien el germen del realismo radical en la filosofía de Lenin ejerció una influencia formativa en las preocupaciones filosóficas de Iliénkov, Lenin también inspiró la propia escuela del empirismo científico que Iliénkov llegó a considerar como su principal oponente.

La filosofía de Lenin como política

Materialismo y Empiriocriticismo no fue sólo una contribución a una discusión filosófica; fue también una intervención política. En 1908 Lenin y Bogdanov eran rivales por la dirección de la facción bolchevique. Estaban divididos no sólo en cuestiones de alta teoría, sino también en cuestiones de estrategia revolucionaria. Por ejemplo, en esa época Lenin creía que el Partido Socialdemócrata Ruso debía seguir explotando los canales legales de participación política, enviando diputados a la Duma Estatal, la frágil asamblea representativa establecida por Nicolás II. En cambio, Bogdanov y sus partidarios consideraban que la Duma era una farsa. Defendían que el partido debía retirar a sus diputados, o que se les permitiera permanecer sólo mientras obedecieran las instrucciones del Comité Central. Además, parece que a finales de 1908, Bogdanov, a diferencia de Lenin, estaba dispuesto a abandonar por completo la actividad política legal y proceder directamente a la insurrección armada (véase Service 1985:178).

Bogdanov y Lenin consideraban que éstas eran cuestiones de las que dependía el destino de su movimiento, y a medida que sus desacuerdos se intensificaban, Lenin se movilizó para expulsar a su rival. Decidió centrar su ataque en la filosofía de Bogdanov. Bogdanov era muy apreciado por su perspicacia teórica; demostrar que la posición de Bogdanov y sus partidarios no sólo era falsa, sino una traición al marxismo, causaría un daño irrevocable a su credibilidad. La estrategia de Lenin tuvo éxito: *Materialismo y Empiriocriticismo* se publicó en abril de 1909; dos meses después Bogdanov había sido expulsado de la fracción bolchevique.

A la luz de esto, la producción de *Materialismo y Empiriocriticismo* se ha percibido a menudo como una pieza de puro oportunismo político. Esta interpretación, que el propio Bogdanov suscribió (1910: 221), se ve apoyada por el hecho de que, en 1904, Lenin había llegado a un acuerdo de larga duración con Bogdanov para no permitir que las diferencias filosóficas entre sus grupos estallaran en una disputa pública. Este acuerdo facilitó una alianza, o “bloque”, sin precedentes dentro del “Centro Bolchevique” que permitió a los bolcheviques mantener su

fuerza dentro del Partido Socialdemócrata¹³. Sin embargo, en 1908, después de que los empiristas rusos publicaran una serie de escritos abiertamente revisionistas, Lenin escribió a Máximo Gorki que ahora estaba «absolutamente convencido» de que el empiriocriticismo era «ridículo, dañino, filisteo y oscurantista de principio a fin» y se sentía «obligado a hablar en contra de él» (Lenin 1958-69: vol. 47, 151). Sin embargo, como señala Aileen Kelly, nada sustancial había cambiado en las opiniones filosóficas de los empiristas (Kelly 1981: 111-12). Por lo tanto, concluye que el motivo del cambio de opinión de Lenin fue puramente político. Produjo *Materialismo y Empiriocriticismo* no porque de repente reconociera que la filosofía era crucial para la política, sino porque vio su oportunidad de aplastar a un rival con el que ya no era necesario el compromiso.

Sin embargo, pocos filósofos soviéticos han suscrito esa interpretación. Por el contrario, incluso los marxistas soviéticos más progresistas han defendido normalmente *Materialismo y Empiriocriticismo* como ejemplos de la relevancia de la teoría filosófica para el debate político. Por ejemplo, en su obra *La dialéctica leninista y la metafísica del positivismo*, de 1980, Iliénkov no discute que Lenin buscaba obtener una ventaja estratégica atacando la filosofía de Bogdanov. Pero lejos de concluir que Lenin era un oportunista sin escrúpulos, Iliénkov defiende la integridad política de *Materialismo y Empiriocriticismo*, argumentando que Lenin diagnosticó astutamente las desastrosas implicaciones políticas del empiriocriticismo y que el materialismo filosófico de Lenin, correctamente entendido, era esencial para la causa bolchevique.

El ensayo de Iliénkov es decepcionante; producido póstumamente a partir de una versión censurada de un manuscrito inédito, el texto es repetitivo y dogmático. Sin embargo, la obra representa un interesante testimonio de la importancia duradera de Lenin para la cultura filosófica soviética. Además, la defensa que Iliénkov hace de Lenin no carece de interés. En lo que sigue, intento poner de manifiesto la esencia del argumento de Iliénkov.

Iliénkov trata de mostrar cómo el empiriocriticismo generó una teoría política deficiente. Siguiendo a Lenin, acusa a los empiriocríticos de

¹³ El Centro Bolchevique, formado en 1906, fue el aparato central autónomo de la facción que trabajaba dentro del Partido Socialdemócrata formalmente constituido. En Volodín (1982:37-45) se ofrece un interesante relato.

refundir las explicaciones marxistas en una jerga cientificista para representar todas las cuestiones sociales como cuestiones técnicas sobre la organización de los sistemas que se desarrollan por sí mismos (Iliénkov 1980: 95, 125-6; cf. Lenin 1909a: 348-9 [328]). Bogdanov, por ejemplo, trata las divisiones de clase como una función de los diferentes roles organizativos que surgen con la división del trabajo (Bogdanov 1905-6: 85-142, esp. 139-42). En consecuencia, la lucha entre la burguesía (o clase “organizadora”) y el proletariado (o clase “ejecutora”) se presenta como una lucha por la supremacía organizativa. La burguesía debe perder en última instancia porque, como organizadores y no productores, se alejan cada vez más del “proceso técnico-productivo” y ya no pueden sostener una ideología que sirva para “organizar la experiencia” del proletariado. El proletariado, gracias a sus conocimientos técnicos, sustituye a la burguesía en la función organizadora del proceso de producción y establece nuevas formas de organización de la experiencia distintivamente proletarias.

Es significativo que ciertas categorías económicas y políticas clave de la teoría marxista queden marginadas en el relato de Bogdanov. Por ejemplo, el concepto de propiedad, que Marx invoca para explicar la propia división del trabajo, sólo desempeña un papel menor en la lectura de Bogdanov. Además, mientras que Marx ve el conflicto sobre las relaciones de propiedad como la fuerza motriz de la historia, Bogdanov retrata el cambio social como el resultado de una dialéctica de modos de organización, desde lo técnico hasta lo administrativo y lo ideológico. La reformulación que hace Bogdanov de Marx se preocupa por representar las relaciones sociales como gobernadas por principios generales de organización, que son a su vez instancias de las leyes que rigen el desarrollo de todos los sistemas complejos. Así, concibe la sociedad como parte de una máquina u organismo complejo autoorganizado, gobernado en última instancia por leyes generales como la ley de la conservación de la energía, o el “principio de equilibrio”. Bogdanov se ve así llevado a traducir las categorías económicas y políticas de Marx en términos a los que se pueden aplicar dichas leyes generales. Su retórica “organizativa” le permite presentar el conflicto de clases como una perturbación o descoordinación dentro del sistema que se resuelve en última instancia por la tendencia general del sistema a establecer el equilibrio.

Iliénkov, de nuevo siguiendo a Lenin, critica mordazmente la estrategia de Bogdanov (véase, por ejemplo, 1980: 77-8). En el mejor de los casos, argumenta, Bogdanov no aporta nada a la teoría marxista porque sus teorías son, en última instancia, parasitarias de las de Marx. Por ejemplo, no podemos interpretar las metáforas de la organización y el equilibrio, y mucho menos hacer predicciones sobre su base, sin retraducirlas a los términos de Marx. En el peor de los casos, sin embargo, la traducción de Bogdanov de Marx hace imposible ver las «contradicciones reales» que impulsan el proceso social (Iliénkov 1980: 52, 101-2). Para Iliénkov, tales contradicciones sólo pueden expresarse en términos irreductiblemente políticos y económicos (en términos que relacionan las “fuerzas” y las “relaciones” de producción). Representar estas contradicciones en términos de una “teoría general de sistemas” no sólo eleva la discusión a un nivel de abstracción debilitante, sino que también nos priva de una concepción de la agencia histórica. Para Bogdanov, al parecer, las clases y los individuos ya no son los artífices de la historia; en su lugar, ambos son vistos como facetas de una compleja máquina autoorganizada, cuyas acciones están subsumidas por leyes bastante generales de su regulación. A su vez, el desarrollo de la sociedad se presenta como un proceso técnico en el que esta máquina alcanza formas de organización cada vez más “rationales”, es decir, formas de organización que minimizan el conflicto y maximizan el equilibrio.

Iliénkov sostiene que las formas en que la filosofía de Bogdanov influyó en su política son especialmente evidentes en sus novelas de ciencia ficción, *Estrella Roja* (1908) y su secuela *El Ingeniero Menni* (1913). Consideremos la primera, un libro que anticipa imaginativamente muchas obras posteriores del género. Cuenta la historia de un revolucionario ruso, Leonid N., que es transportado a Marte. Allí encuentra una sociedad comunista perfecta: un mundo de magnífica tecnología y armoniosa vida social en el que la propiedad privada ha sido abolida junto con el Estado y toda forma de represión. Sin embargo, Lenni, un intelectual hipersensible, se ve abrumado por la vida marciana y cae enfermo. Durante su malestar, descubre que Marte es un planeta moribundo y que los marcianos tienen un plan para colonizar la Tierra que requiere el exterminio de la raza humana. Lenni asesina al principal defensor del plan. Sin embargo, la humanidad es salvada por Netti, la doc-

tora marciana que se ha convertido en amante de Lenni. En un elocuente discurso, convence a los marcianos de que no deben juzgar a los terrícolas por sus contradicciones actuales; Marte debe sacrificar a las futuras generaciones marcianas por el «tormentoso, pero hermoso océano de la vida» de la Tierra (Bogdanov 1908: 119). El crimen de Lenni es excusado por su enfermedad y es transportado de vuelta a la Tierra, para luego regresar a Marte y promover una alianza entre los dos planetas.

Iliénkov se opone al cientificismo de la ficción de Bogdanov (véase 1980: cap. 2, esp. 64-9). A lo largo de *Estrella Roja*, por ejemplo, Bogdanov apela a consideraciones “físicas” o “naturales” para explicar los fenómenos sociales. Se dice que los marcianos son más racionales que los humanos en virtud del efecto del clima marciano sobre el desarrollo intelectual de su especie. Se invoca la geografía de Marte para explicar la homogeneidad de la raza marciana, la ausencia de fronteras nacionales y de lenguas diferentes, y la escasa incidencia de la guerra en la historia marciana. Además, la trama gira en torno a la incompatibilidad “psicofisiológica” de Lenni con sus anfitriones marcianos. Si bien este tipo de explicaciones pseudocientíficas son habituales en la ciencia ficción, Iliénkov considera que son incongruentes en una obra supuestamente marxista.

También es curiosa la imagen de la tecnología en la ciencia ficción de Bogdanov. Aunque Bogdanov se pronunció con vehemencia contra los coqueteos bolcheviques con el taylorismo, su propia visión de la producción comunista amenaza con reducir a los trabajadores a apéndices del proceso técnico. El capítulo en el que Lenni visita una fábrica marciana es revelador (Bogdanov 1908: 62-8). La economía marciana se presenta como una vasta y afinada máquina en la que el trabajo humano parece haberse reducido en gran medida a la supervisión de un proceso de producción mecanizado. Los trabajadores son libres de elegir sus puestos en función de las necesidades de la economía, tal y como revela el Instituto de Estadística, pero su movilidad sólo es posible porque la mayor parte del trabajo no es cualificado. Los trabajadores parecen sentirse realizados en el proceso de trabajo en virtud de su admiración por sus herramientas. De hecho, para Bogdanov, el único peligro que plantea la tecnología es que los trabajadores marcianos queden tan

hipnotizados por las maravillosas máquinas que supervisan que puedan, en un acto de suicidio involuntario, expresar su asombro arrojándose al mecanismo (Bogdanov 1908: 67-8). Iliénkov comenta:

La filosofía de Bogdanov está así, como ninguna otra, en armonía con las ilusiones específicas de nuestra época que llamamos “tecnocrática”. El secreto de estas ilusiones es la deificación de la tecnología [...]. Y con ello, la *intelligentsia* técnico-ingenieril empieza a parecer —a todos los ojos, incluido el suyo propio— un elenco especial de siervos sagrados de este nuevo dios (1980: 87-8).

Así, en *Estrella Roja*, Bogdanov describe una sociedad en la que el Estado se ha “marchitado” y la “administración de las cosas” se deja aparentemente en manos de una élite de expertos técnicos. Sin embargo, como señala Iliénkov, estos expertos no se limitan a dar voz a las conclusiones de la ciencia o a los dictados de los imperativos burocráticos: Su estatus se toma de alguna manera para facultarlos a tomar decisiones morales y políticas trascendentales sobre el destino de civilizaciones enteras (Iliénkov 1980: 69-72). Para Iliénkov, ésta es una visión escalofriante de la política del comunismo.

Sin embargo, no es la perversión de Marx por parte de Bogdanov ni su ficción utópica lo que provoca la crítica más insistente de Iliénkov, sino las consecuencias políticas del antirrealismo de Bogdanov. Iliénkov nos recuerda que, al considerar la realidad como una construcción de nuestros modos de organizar la experiencia, Bogdanov no puede representar la ciencia como el descubrimiento de “cómo son las cosas”: la ciencia es simplemente uno de los modos de organización de la experiencia. En consecuencia, para Bogdanov, la tarea de la filosofía no puede consistir en valorar críticamente la relación entre nuestras formas científicas de comprensión y la realidad independiente que supuestamente caracterizan. La filosofía es más bien una disciplina acrítica: su tarea no es cuestionar la ciencia, sino generalizar sus resultados. Así, para Bogdanov, la investigación filosófica tradicional debe ser sustituida por una “ciencia organizativa universal” que se ocupe de formular principios generales de organización, bajo los cuales se puedan subsumir los modos de explicación empleados en las ciencias especiales.

Iliénkov objeta que la posición de Bogdanov nos priva de una explicación racional del progreso científico. Para Iliénkov, la investigación científica, tanto en las ciencias naturales como en las sociales, debe considerarse como la producción de concepciones cada vez más adecuadas de un mundo independientemente existente. Además, parte de la explicación de por qué nuestras concepciones cambian es que se ven impulsadas a hacerlo al enfrentarse a esta realidad recalcitrante. Haciéndose eco de los argumentos deborinistas contra los mecanicistas, Iliénkov insiste en que el proceso en el que la ciencia lucha por captar la realidad —un proceso que denomina “dialéctica materialista”— es en sí mismo un objeto legítimo de la investigación filosófica crítica. El filósofo puede ayudar al científico a comprender la naturaleza y la posibilidad de la propia ciencia; sin la filosofía, la ciencia sigue siendo irreflexiva y acrítica (Iliénkov 1980: *passim*, esp. 130).

Iliénkov aplaude a Lenin por captar el significado político de esta controversia aparentemente abstracta. Las respectivas epistemologías de Lenin y Bogdanov, sugiere, subyacen a sus puntos de vista contrastantes sobre la estrategia revolucionaria (1980: 168-70). Para Bogdanov, si bien la intelectualidad radical puede estar profundamente involucrada en la puesta en escena de la revolución y en el cultivo de la cultura proletaria, no puede verse a sí misma como si hubiera llegado a una teoría del mundo “objetivamente verdadera”, que puede simplemente imponer a las masas para precipitar la revolución y en nombre de la cual debe construirse la nueva sociedad. La sed de tal verdad objetiva es, para Bogdanov, un síntoma típico de la búsqueda de la intelectualidad alienada por superar su concepción parcial y fragmentada del mundo con una teoría universalizadora que proporcione un fundamento para todo el conocimiento y una justificación para la acción política (véase Bogdanov 1904b: esp. 254). Para Bogdanov, la revolución política es, en última instancia, una revolución en la organización social de la experiencia. Por lo tanto, la revolución debe implicar el surgimiento de una nueva cultura intrínsecamente proletaria. Dicha cultura surgirá, no de las teorías totalizadoras de la intelectualidad, sino del autodesarrollo del propio movimiento proletario. Esta posición contrasta dramáticamente con la idea de Lenin de un partido revolucionario. Desde la publicación del *¿Qué hacer?* en 1902, Lenin había mantenido que el éxito de la revolución dependía de la organización jerárquica del partido bajo

la dirección de un pequeño grupo altamente disciplinado de revolucionarios profesionales. Esta élite, procedente en gran medida de la intelectualidad, derivaba su unidad de su compromiso con la teoría marxista, entendida “correctamente”. Además, para Lenin, la verdad de esta teoría otorgaba a estos revolucionarios la perspicacia y la autoridad para dirigir la revolución: el partido debe llevar esta verdad marxista a las masas que, abandonadas a su suerte, no desarrollarían las ideas socialistas. Por lo tanto, Iliénkov lee *Materialismo y Empiriocriticismo* como la contraparte filosófica de *¿Qué hacer?* En su vehemente defensa de la posibilidad del conocimiento objetivo, Lenin busca establecer una epistemología compatible con su idea de un partido de vanguardia armado con la verdad que le permitirá conducir al proletariado a la victoria (Iliénkov 1980: 45)¹⁴.

Se puede argumentar que *La Dialéctica Leninista* de Iliénkov es injusta con Bogdanov. Por ejemplo, a pesar de sus debilidades tecnocráticas, la ciencia ficción de Bogdanov rebosa creatividad; basta con considerar la representación del género en *Estrella Roja*, que, en su tratamiento de los encuentros sexuales de Lenni con el andrógono Netti, arroja una luz interesante sobre la creciente revolución sexual dentro de la intelectualidad rusa en este período. Sin embargo, Iliénkov ignora ésta y otras virtudes de la novela para tacharla de «aburrida y pretenciosa» (1980: 62). Además, Iliénkov no intenta argumentar que la concepción de la estrategia revolucionaria de Lenin era superior a la de Bogdanov. Como cabría esperar de los escritos soviéticos de este periodo, la corrección de la visión política de Lenin simplemente se presupone en la exposición de Iliénkov. Sin embargo, a pesar de todas sus debilidades, el ensayo de Iliénkov muestra cómo las posiciones filosóficas de Lenin y Bogdanov estaban íntimamente relacionadas con sus respectivas políticas. Así, en contra de la lectura occidental habitual, *Materialismo y Empiriocriticismo* no puede ser retratado simplemente como una polémica de relevancia sólo tangencial para las cuestiones de sustancia política.

Es irónico que, en su defensa de la integridad política de *Materialismo y Empiriocriticismo*, Iliénkov se encuentre defendiendo acríticamente la noción del partido de vanguardia. Porque fue la idea del partido disciplinado, que conduce al proletariado a un futuro glorioso en

¹⁴ Iliénkov se anticipa a la discusión que plantea Service (1985: 178 - 83).

virtud de su dominio de la “línea correcta”, la que encontró una expresión tan gráfica bajo Stalin. De hecho, en el “frente filosófico”, los bolchevizadores, poseedores de la verdad revelada (que pronto se codificaría en *Historia del Partido Comunista de la Unión Soviética (Curso Corto)* y que barrían a todos los que no la compartían, pueden verse como una encarnación, aunque perversa, de la doctrina de Lenin. Por esta razón, la “etapa leninista” recibe un nombre adecuado. Así, aunque Iliénkov tenía razón al vincular la filosofía de *Materialismo y Empiriocriticismo* con la política del partido de vanguardia, es triste que no haya evaluado, o no haya querido hacerlo, esta política de forma más crítica. Porque fue la concepción de Lenin del activismo revolucionario la que ayudó a crear el mismo clima filosófico contra el que él y otros miembros de su generación trataron de rebelarse. Iliénkov también ignora el hecho de que la manera en que Lenin expone sus argumentos en *Materialismo y Empiriocriticismo* tuvo efectos perjudiciales en el carácter posterior de la filosofía soviética. La obra no sólo es polémica, sino que es abusiva. Por ejemplo, Lenin escribe:

La infinita estupidez del filisteo, que vende al por menor con suficiencia la basura más manida bajo la cobertura de una nueva sistematización y terminología “empiriocríticas”, eso es lo que significan las excursiones sociológicas de Blei, Petzholdt y Mach. Un pretencioso manto de artificios verbales, torpes artificios en la silogística, sutil escolástica, en una palabra, como en la epistemología, así en la sociología, el mismo contenido reaccionario bajo el mismo vistoso cartel (Lenin 1909a: 341-2 [322]).

Como comentó uno de los primeros críticos de *Materialismo y Empiriocriticismo*, I. A. Il'in:

Es imposible no sorprenderse por el extraordinario tono en que está escrito todo el ensayo [...]. La impertinencia y la descortesía literarias llegan hasta el punto de insultar directamente las normas más elementales de la decencia (Il'in 1909).

No era sólo la grosería de *Materialismo y Empiriocriticismo* lo que molestaba a los contemporáneos de Lenin. También deploraban su método de argumentación: las constantes apelaciones a la autoridad, los

burdos argumentos *ad hominem* (llevados al punto de tratar de desacreditar a los filósofos simplemente asociándolos con el “campo” de los “idealistas”), la obstinada negación de que no hay una “tercera vía” entre el materialismo y el idealismo, etc. Como señalaron Akselrod y M. Bulgakov en sus reseñas:

El lado desagradable del libro [de Lenin], aparte de la incalculable cantidad de abusos, es la forma en que se evalúan las cuestiones, no tanto en su esencia, como desde el punto de vista de, por así decirlo, su lealtad a la socialdemocracia (Bulgakov 1909).

En la argumentación del autor no vemos ni la flexibilidad del pensamiento filosófico, ni la exactitud de la definición filosófica, ni una comprensión profunda de los problemas filosóficos (Akselrod 1909).

El lenguaje de Lenin tuvo un efecto catastrófico en el discurso filosófico soviético. *Materialismo y Empiriocriticismo* se dirigía principalmente a un público reducido, de la *intelligentsia*, al que era difícil intimidar intelectualmente. Sin embargo, después de la Revolución, con la intelectualidad disminuyendo rápidamente, la obra se convirtió en el texto filosófico central para un público masivo. El libro de Lenin fue heredado por una nueva generación que, a pesar de haber sido alfabetizada recientemente, se impuso la tarea de dirigir la cultura soviética. Esta generación, tipificada por los bolchevizadores, extrajo su propia concepción del propósito y el método de la filosofía de *Materialismo y Empiriocriticismo*. Es irónico que Lenin, con toda su pasión por la argumentación, haya facilitado las atrocidades intelectuales de la etapa leninista precisamente por su forma de argumentar. Berdyaev comenta:

El propio Lenin escribió: «No queremos que nada se acepte con los ojos cerrados, que sea un artículo de fe. Cada uno debe tener la cabeza bien puesta sobre sus propios hombros, y pensar y verificar todo por sí mismo». El propio Lenin pensaba como individuo y no como parte de la “colectividad” que creó, pero estas palabras no han arraigado [...]. [Una] gran parte de Rusia ha adoptado la tosquedad de su lenguaje, como cuando dijo que “el materialismo dialéctico arroja al montón de estiércol a los

cerdos idealistas que defienden a Dios”. Profesaba un profundo respeto por Hegel y leía asiduamente su *Lógica* [...]. Sin embargo, cuando Hegel defiende la idea de Dios, Lenin escribe: «Te has apiadado de este pobrecito dios, cerdo idealista». Ese es [ahora] el estilo de casi todos los escritos propagandísticos antirreligiosos (Berdyayev 1933: 213-14).

La influencia del estilo de filosofar de Lenin sobrevivió con creces al periodo de Stalin para afectar incluso a los mejores filósofos soviéticos modernos. Incluso Iliénkov, cuyos mejores escritos están libres de dogmatismo irreflexivo, no puede resistirse a imitar el lenguaje de Lenin cuando escribe sobre el propio Lenin. Esto es especialmente así en *La Dialéctica Leninista*, donde, por ejemplo, Iliénkov escribe a veces como si el interés de la intelectualidad por el empiriocriticismo fuera una especie de conspiración, apoda a los sacerdotes «enemigos profesionales del materialismo y la revolución» y afirma que la «madre historia» ha dado la razón a Lenin (véase 1980: 136-9, 128, 57).

Podría argumentarse que no debemos juzgar a Iliénkov por *La Dialéctica Leninista* ya que, como señalamos antes, fue ensamblado póstumamente a partir de un manuscrito censurado. Además, se podría sugerir que el verdadero propósito de Iliénkov en esta obra no era discutir la disputa entre Lenin y Bogdanov como tal, sino proyectar su propia controversia con los positivistas soviéticos modernos en ese debate histórico. Según esta interpretación, se puede considerar que Iliénkov se apropia deliberadamente del lenguaje filosófico de Lenin para “ventriloquear” su propia posición a través de la de Lenin.

Esta lectura puede hacer que el ensayo de Iliénkov sea más sutil. Sin embargo, sólo confirma nuestra evaluación de la influencia de Lenin en la filosofía soviética. Que Iliénkov decida llevar a cabo un debate contemporáneo de forma subrepticia utilizando a una autoridad histórica como portavoz de su propia posición, que tenga que presentar a esa autoridad como totalmente por encima de la crítica, que la obra acabe siendo censurada para que aparezca como un elogio a la propia concepción de la filosofía que hizo necesario el subterfugio inicial — todos estos son síntomas de una cultura filosófica en la que el legado de Lenin está profundamente implicado. Y al participar en esa cultura, Iliénkov reproduce inevitablemente algunos de sus peores aspectos. En este caso, por ejemplo, independientemente de que el objetivo de Iliénkov

fueran los empiristas históricos o los positivistas contemporáneos, su libro sirve para perpetuar la supresión de Alexander Bogdanov, uno de los intelectuales bolcheviques más interesantes. Esta es otra ironía, ya que, a pesar de sus dramáticas diferencias, el resuelto monismo de Bogdanov y su interés por el poder creador de mundo de la agencia humana tienen mucho en común con el propio proyecto filosófico de Iliénkov. Tales ironías, tan familiares en la tradición filosófica soviética, puede que no hayan pasado desapercibidas para el propio Iliénkov.

Conclusión

El objetivo principal de este capítulo ha sido investigar la contribución de Lenin a la filosofía soviética y explorar su influencia en Iliénkov. Descubrimos que una profunda ambigüedad en el materialismo de Lenin hizo que su obra pudiera inspirar no sólo la investigación hegeliana de Iliénkov para establecer una forma de realismo directo, una concepción de la unidad de sujeto y objeto en el conocimiento, sino también el empirismo científico influyente entre los oponentes de Iliénkov. Además, la concepción de la filosofía presentada por *Materialismo y Empiriocriticismo* ha ejercido una doble influencia análoga. Mientras que Iliénkov discernió la integridad política en el asalto filosófico de Lenin a Bogdanov, defendiendo *Materialismo y Empiriocriticismo* como ejemplo de una filosofía nueva, políticamente cargada y distintivamente soviética, la obra también inspiró la filosofía del periodo de Stalin, legitimando la vanguardia filosófica de los bolchevizadores y ayudando a crear el carácter perverso del discurso filosófico soviético. Así, si Lenin creó a Iliénkov, también hizo posibles a los oponentes de Iliénkov: los filisteos de la etapa leninista y los empiristas científicos de la era moderna. Pasemos ahora a examinar la propia filosofía de Iliénkov.



ILIÉNKOV Y EL MÉTODO DIALÉCTICO

Nuestro análisis de la obra de Iliénkov comienza con su tratamiento del método dialéctico de Marx, el tema de su muy apreciado primer libro, *La dialéctica de lo abstracto y lo concreto en "El Capital" de Marx*, y de muchos otros de sus primeros escritos. En el "método de ascenso de lo abstracto a lo concreto" de Marx, Iliénkov eligió un tema tan controvertido como oscuro. ¿Por qué este aspecto del legado de Marx cautivó tanto su atención?

En primer lugar, Iliénkov sostenía que el dominio de Marx del método dialéctico había hecho posible la creación de *El Capital*, la culminación de la investigación de Marx y la máxima expresión de su pensamiento. Así, parte del objetivo de Iliénkov era arrojar luz sobre la composición de esa obra y evaluar sus argumentos. Iliénkov habría pensado que esto era en sí mismo un proyecto esencial, estando de acuerdo con Lucio Colletti en que la conciencia de clase del proletariado «no puede derivarse de ningún otro lugar que no sea *El Capital*» (Colletti 1969: 236).

En segundo lugar, Iliénkov estaba convencido de que las aplicaciones potenciales del método de Marx no se limitaban a la teoría y la práctica de la economía política. Por el contrario, sostenía que Marx había desarrollado un método de importancia universal, una condición necesaria para el éxito de la investigación en cualquier ámbito (Iliénkov 1967a: 186). Lo que Lenin llamaba la "lógica de *El Capital*" contenía «el único procedimiento posible y correcto para la solución de la tarea específica del conocimiento teórico del mundo» (Iliénkov 1960a: 135; cf. Lenin 1895-1916: 319). Por lo tanto, no sólo el método en sí mismo era de enorme importancia científica, sino que la cuestión de cómo podía

ser posible un método de tal poder explicativo era de gran interés filosófico. Responder a esta pregunta definiría una posición marxista en la filosofía, y lo haría, creía Iliénkov, de una manera que daría sentido a la identidad dialéctica del pensamiento y el ser (Iliénkov 1971a: 237).

En tercer lugar, el método de Marx atraía a Iliénkov como tema ideal para rejuvenecer el debate filosófico soviético tras dos difíciles décadas de árida ortodoxia. Tal tema exigía la reintroducción de altos estándares de erudición. Aparte de la *Introducción* de Marx de 1857, los clásicos del marxismo sólo ofrecían párrafos ocasionales dedicados directamente al método. Iliénkov se vio obligado, por tanto, a acudir al propio *El Capital* y a los recién publicados *Grundrisse* para desenterrar el método a partir de su aplicación en ellos. La forma imaginativa en que lo hizo tuvo un efecto estimulante en sus contemporáneos. Su valentía a la hora de abordar cuestiones difíciles y conclusiones problemáticas fue muy admirada, incluso entre aquellos, tanto de las generaciones más antiguas como de las más jóvenes, que se mostraban escépticos sobre su interpretación (por ejemplo, Rosental 1960; Batishchev y Davydov 1961). Se trataba de un filósofo que podía hacer que el marxismo volviera a ser apasionante, que veía sus textos clásicos no como armas para atacar a sus enemigos, sino como contribuciones a una cultura filosófica en evolución. La experiencia de Iliénkov en la historia de la filosofía recordaba la calidad y la energía del debate soviético de los años veinte y principios de los treinta, cuando representantes de muchos campos habían llevado a cabo animadas discusiones sobre el método de Marx, incluyendo (aparte de los filósofos mencionados en el capítulo 2) al economista Rubin, al abogado Pashukanis y, por supuesto, a Vygotski (véase Pashukanis 1924; Rubin 1928). Mikhail Lifshits, el distinguido filósofo soviético y alumno de Lukács, recuerda el efecto refrescante de la llegada de Iliénkov a la escena intelectual:

Después de la guerra cambiaron muchas cosas, y los tiempos no eran fáciles [...]. Cuando Iliénkov se presentó en mi lugar de refugio con sus problemas hegelianos de “alienación” y “reificación”, los tiempos eran tales que la sutileza filosófica era propensa a provocar una sonrisa [...]. Recuerdo que cuando leí su primer manuscrito sobre la dialéctica en *El Capital* de Marx comprendí que los años de la guerra y los acontecimientos de la

posguerra no habían eliminado por completo lo mejor de las décadas anteriores, y que, por algún milagro, la semilla que había sido arrojada entonces a la tierra agradecida, aunque minuciosamente pisoteada, había brotado no obstante, pero en una forma diferente e irreconocible [...].

Con esto no pretendo restarle originalidad a Iliénkov. Él viajaba en la misma dirección, pero en un momento diferente y por una ruta diferente. Sólo quiero decir que su aparición en mi guarida fue una prueba, por así decirlo, de la ley de la conservación del pensamiento, de la forma en que el pensamiento se reproduce en nuevas condiciones, si de alguna manera les sirve. En él encontré inesperadamente un aliado justo en el momento en que el *élan* [N.d.T.: impulso] de la juventud marxista culta y pensante de los años treinta era sólo un feliz recuerdo [...] (Lifschitz 1984: 6-7; cf. Kozulin 1984: 29-30).

No todos los contemporáneos de Iliénkov lo recordarían con tanto cariño. Su pasión por recuperar el método de Marx, y la tradición intelectual que había intentado desarrollarlo, estaba motivada además por la convicción de que ambos habían sido traicionados. Su obra, por tanto, presentaba un desafío tanto político como filosófico. Esto no fue bien recibido por todos. Lifschitz describe cómo para «los feroces entusiastas de la ortodoxia de aquellos años Iliénkov era un extraño, aunque su originalidad consistía precisamente en su regreso a los clásicos del marxismo», y cómo sus relaciones «fueron tensas hasta el límite» con aquellos «ideólogos» y «arribistas» que pretendían construir «cultos a su propia personalidad» (1984: 7). La impopularidad de Iliénkov en esos círculos persistió durante toda su carrera.

Sin embargo, aunque alejado de ciertos sectores del mundo filosófico soviético, Iliénkov no era ni mucho menos el único marxista de la época fascinado por el método de Marx. Muchos marxistas de Europa del Este sintieron su relevancia mientras luchaban por liberar su teoría del estalinismo y retomar el contacto con el *ethos* intelectual de las dos primeras décadas del siglo. La obra temprana de Iliénkov representa, por tanto, una de las numerosas contribuciones notables, entre ellas las del emigrante ucraniano Roman Rosdolsky (1968; véase Anderson 1976: 98-9; Mephram 1979) y el checo Jindrich Zeleny (1962). ¿Qué podemos

esperar aprender de la obra de Iliénkov sobre el método dialéctico? Anteriormente en este libro, nos encontramos con el tema en nuestras discusiones sobre las críticas de Akselrod a Deborin (capítulo 2) y sobre la deuda de Vygotski con Marx (capítulo 3). El trabajo de Iliénkov nos ayuda a comprender mejor las cuestiones implicadas en esas discusiones. Curiosamente, lo hace ofreciendo algo más que una elucidación y defensa puramente metateórica del método. Iliénkov buscó en Marx un método que él mismo pudiera aplicar a una serie de cuestiones filosóficas, especialmente a la naturaleza del “ideal” (es decir, lo no material) y la “esencia” humana (Iliénkov 1974a: 3-6). De hecho, es la aplicación del método por parte de Iliénkov, más que su comentario teórico sobre el mismo, lo que demuestra la mejor prueba de su plausibilidad. Por lo tanto, aunque el comentario de Iliénkov es interesante e importante en sí mismo, la plena importancia de su preocupación por el método marxista sólo surgirá más adelante, cuando consideremos su “filosofía de la actividad” en los capítulos 6 y 7.

El método de ascenso de lo abstracto a lo concreto: Una sinopsis

El método dialéctico de Marx representa la cognición (*poznanie*: el proceso de llegar a conocer) como un movimiento de lo “abstracto” a lo “concreto”. ¿Qué significa esto? En primer lugar, debemos tener claras las aspiraciones generales del método “dialéctico”. Allen Wood ofrece un buen consejo:

Ni en Hegel ni en Marx el pensamiento dialéctico es realmente un conjunto de procedimientos de indagación, y menos aún un conjunto de reglas para generar o justificar resultados [...]. El método dialéctico se entiende mejor como una concepción general del tipo de estructura inteligible que ofrece el mundo y, en consecuencia, como un programa para el tipo de estructura teórica que mejor lo captaría (Wood 1981:190).

«La concreción», según Iliénkov, es una propiedad de esa «estructura inteligible», una propiedad del objeto de conocimiento tal como existe en la realidad:

Un objeto concreto es un “objeto integral”, multivariadamente dividido en sí mismo, rico en determinaciones e históricamente formado. No es como un átomo aislado, sino como un organismo vivo, una estructura socioeconómica o una formación similar (Iliénkov 1968c: 77).

Así, el objeto de conocimiento es un “sistema”, una “totalidad” o un “todo” compuesto por fenómenos individuales integralmente relacionados entre sí; es decir, las partes son imaginadas como esencialmente relacionadas entre sí, sus naturalezas constituidas por su posición y papel dentro del todo. (En el capítulo 3, siguiendo a Vygotski, llamamos a estas relaciones “relaciones internas”). La concreción puede verse como una función de la fuerza de las relaciones entre los componentes: cuanto más estrechos sean los vínculos de determinación mutua entre sus partes, más concreto será el conjunto.

Siguiendo a Hegel, una totalidad concreta suele denominarse «unidad en la diversidad» o «unidad de opuestos» (véase Iliénkov 1960a: 88-100; cf. Hegel 1830a: sec. 33). Esto significa no sólo que las partes del todo poseen propiedades diferentes, sino que sus diferencias constituyen la base de su determinación recíproca: «Una cosa individual es como es, y no otra cosa, exactamente porque la otra es diametralmente opuesta a ella» (Iliénkov 1960a: 91). Así, la estructura del todo se basa en la diversidad de sus partes. Esta diversidad se toma también para explicar la naturaleza dinámica del todo concreto. Las diferencias entre las partes las ponen en tensión, como resultado de lo cual sufren cambios que se traducen en el desarrollo del todo.

La concreción es, pues, una propiedad del objeto de conocimiento. Además, de la pretendida universalidad del método de Marx parece deducirse que la concreción es una propiedad de todos los objetos: Todos los objetos de conocimiento son conjuntos concretos¹. Así, la tarea de la

¹ Iliénkov (1962a: 197-8) apoya la opinión de que todos los objetos de conocimiento son totalidades concretas. Sin embargo, en otro lugar distingue entre dos tipos de objetos que se encuentran en la realidad: (1) «totalidades orgánicas [que] desarrollan sus propias partes a partir de sí mismas» y (2) «totalidades mecanicistas» en las que las partes pueden existir independientemente del todo (1967a: 193). Según la interpretación más coherente, Iliénkov sostiene que la realidad “como tal” es un todo orgánico que contiene como subsistemas a

cognición es “reproducir” la totalidad concreta en el pensamiento. Para entender la naturaleza de cualquier componente concreto debemos comprender tanto:

1. su papel en el conjunto concreto mediante una explicación de las relaciones internas que mantiene con otros componentes, y
2. la historia de su origen y desarrollo:

Comprender un fenómeno significa establecer su lugar y su papel en el sistema concreto de fenómenos en interacción en el que necesariamente se realiza, y averiguar precisamente los rasgos que hacen posible que el fenómeno desempeñe este papel en el conjunto. Comprender un fenómeno significa descubrir el modo de su origen, la regla según la cual el fenómeno surge con necesidad enraizada en la totalidad concreta de las condiciones, significa analizar las condiciones mismas del origen de los fenómenos (Iliénkov 1960a: 177).

Sin embargo, para Iliénkov (1) y (2) no son tareas separables, pues el análisis consiste en revelar cómo es posible la matriz de relaciones de determinación mutua a través de un relato de la evolución del conjunto que constituyen. El análisis es, por tanto, simultáneamente estructural y genético (cf. Zeleny 1962: 9, 113-14).

¿Cómo comienza la cognición? Un conjunto concreto es una entidad organizada. La tarea, por tanto, es establecer su “principio de composición”. En su análisis de la sociedad capitalista como totalidad concreta, Marx afirma que:

En toda formación social hay una rama de producción particular que determina la posición e importancia de todas las demás, y las relaciones que se dan en esta rama determinan también las

los conjuntos orgánicos y mecanicistas. Los conjuntos mecanicistas son a su vez componentes de conjuntos orgánicos, y sus partes, aunque están relacionadas “externamente” entre sí como partes del conjunto, mantienen sin embargo relaciones internas con otros fenómenos. Acomodar los conjuntos mecanicistas en la realidad permitiría a Iliénkov sostener (con sentido) que no todas las relaciones son relaciones internas.

relaciones de todas las demás. Es como si la luz de un matiz particular se proyectara sobre todo, tiñendo todos los demás colores y modificando sus características específicas: o como si un éter especial determinara la gravedad específica de todo lo que se encuentra en él (1857: 146).

Iliénkov generaliza este pensamiento: para cualquier objeto *O* que sea un conjunto concreto, habrá algún componente particular *C* que determine la posición de todos los demás componentes. *C* se considera una forma elemental del conjunto. Como el propio *O*, *C* es una formación internamente contradictoria. A medida que se desarrolla a través de estas contradicciones, *C* da lugar a, o evoluciona hacia, *O*. Por lo tanto, trazar el desarrollo de *C* es reconstruir *O* de una manera que presenta su evolución como una consecuencia necesaria del desarrollo de las contradicciones dentro de *C*. *C*, por lo tanto, es

[...] el tipo de particular que simultáneamente es una condición universal de la existencia de los otros particulares registrados en otras categorías². Es decir, una entidad particular cuya especificidad entera radica en ser lo universal y lo abstracto, es decir, la formación no desarrollada, elemental, “celular”, desarrollándose a través de las contradicciones inmanentemente inherentes a ella en otras formaciones más complejas y bien desarrolladas (Iliénkov 1960a: 59).

C es un “universal” porque constituye «la ley de la existencia, cambio y desarrollo de los fenómenos particulares e individuales en su conexión, interacción y unidad» (Iliénkov 1960b: 301). El universal de *O* representa la esencia de *O*; es lo que hace de *O* el *O* que es. Para Iliénkov, tener un concepto de un objeto es captar este universal, conocer su esencia.

² Por “categoría”, Iliénkov entiende los conceptos fundamentales de una ciencia o, más generalmente, de una concepción del mundo. En esto sigue el uso soviético habitual (véase Spirkin y Yaroshevskii 1983). Las categorías describen (o aspiran a describir) la realidad tal y como es. Por tanto, las categorías son formas de pensamiento necesarias sólo en el sentido de que la descripción correcta del mundo requiere que las empleemos.

¿En qué sentido, entonces, la cognición es un “ascenso de lo abstracto a lo concreto”? Por “abstracto”, Iliénkov entiende cualquier cosa

escogida, aislada, que existe “por sí misma”, en relativa independencia de todo lo demás, — cualquier “lado”, aspecto o parte de un todo real, cualquier fragmento determinado de la realidad o de su reflejo en la conciencia (Iliénkov 1967a: 192).

Aquí hay tres sentidos de “abstracto”:

1. Se dice que una concepción de algún objeto es abstracta si es parcial o unilateral.

2. Un ente es una abstracción si se considera aislado del conjunto del que forma parte esencial.

3. Un ente es una abstracción si existe en relativa autonomía de ese todo (como una llamada abstracción real). Los tres sentidos figuran en el relato de Iliénkov de la cognición como un ascenso de lo abstracto a lo concreto. La cognición es representada como procediendo desde una concepción parcial y unilateral (abstracción 1) de *O*, a través del aislamiento (abstracción 2) de *C* (una abstracción real, existente antes del todo al que da lugar), hasta la reconstrucción de *O* como una totalidad concreta³.

Iliénkov, después de Hegel, llama a *C* un universal concreto en contraste con la noción de universales dominante en la filosofía no dialéctica. Esta concepción no dialéctica representa el universal de *O* en términos de propiedades compartidas por todas las instancias de *O*. Los universales se interpretan así como

la igualdad, como una propiedad abstraída, aislada de los fenómenos particulares e individuales, como la identidad abstracta de todas o muchas cosas o fenómenos entre sí en uno u otro aspecto, como rasgos poseídos por todos sobre la base de los cuales están mentalmente unidos en una clase, conjunto, tipo o clase (Iliénkov 1960b: 301).

³ La “prioridad” en cuestión puede ser lógica y no temporal; véase la discusión del historicismo de Iliénkov más adelante para su explicación de la relación entre lo “lógico” y lo “histórico”.

Tales “universales abstractos” se consideran entidades cualitativamente distintas de los particulares subsumidos en ellos. La tradición empirista clásica, por ejemplo, trata el universal como un tipo especial de idea, general en su forma, que encarna las características comunes de los diversos particulares subsumidos bajo él. Desde este punto de vista, lo universal se asemeja a lo particular como la especie al individuo. Sin embargo, para Iliénkov, el universal, entendido concretamente, puede ser él mismo un particular, y existir junto a los demás componentes particulares del conjunto del que es una “célula”:

El universal, que se revela en las particularidades (*osobennost*) y de las características individuales de todos los componentes del conjunto sin excepción, existe él mismo como individuo particular junto a los demás que se derivan de él. No hay absolutamente nada místico en esto: los padres suelen vivir mucho tiempo entre sus hijos [...]. Lo universal, entendido genéticamente, existe, evidentemente, no sólo en el éter de la abstracción, no sólo en el ámbito de la palabra y el pensamiento, y su existencia no anula ni disminuye la realidad de sus modificaciones, de los individuos particulares derivados y dependientes de él (Iliénkov 1974a: 256-7).

Esta es, en forma esquemática, la interpretación de Iliénkov del método de ascenso de lo abstracto a lo concreto. Incluso dentro de los círculos filosóficos soviéticos, sus afirmaciones en nombre del método dialéctico son muy controvertidas. Por ejemplo, a pesar del entusiasmo de Lenin por el universal concreto, pocos filósofos soviéticos estarían de acuerdo con Iliénkov en que hubiera algo “obvio” en su estatus (Lenin: 1895-1916: 99). Para que la posición de Iliénkov resulte plausible, o incluso inteligible, debemos examinar detenidamente los argumentos que produce en su defensa.

Iliénkov desarrolla su posición a través de una crítica a las opiniones contrarias de sus oponentes. De ellos, el que más se toma en serio es una forma de empirismo científico (que a veces llama “positivismo”). Este empirismo, que encuentra su declaración clásica en los empiristas británicos:

1. sostiene que todo el conocimiento se deriva de la experiencia, y

2. respalda una forma de solipsismo metodológico en el que cada sujeto individual se representa como la construcción de una imagen del mundo a partir de la experiencia sensorial dada en la percepción (véase la discusión de la crítica de Lenin al empiriocriticismo en el capítulo 4).

El interés de Iliénkov por esta posición estaba motivado por dos factores. En primer lugar, la consideraba la máxima expresión histórica de la concepción no dialéctica de la cognición que pretendía socavar. En segundo lugar, le preocupaba la creciente influencia del empirismo dentro de la propia filosofía soviética. Como hemos visto, hay una historia de empirismo (tanto “científico” como “idealista”) dentro de la filosofía soviética entre grupos, como los empiriocríticos y los mecanicistas, que defienden la destreza explicativa universal de la ciencia natural y el potencial liberador de la tecnología. Cuando la URSS salió de los trágicos absurdos de la “ciencia proletaria”, el deshielo de principios de la década de 1960 vio un resurgimiento del optimismo científico y tecnológico. Esto encontró su reflejo en la filosofía soviética como una renovada preocupación por defender la objetividad y la autonomía de la ciencia. Así, muchos de los contemporáneos de Iliénkov se sintieron atraídos por la concepción empirista científica de la realidad objetiva: la idea de la “concepción absoluta del mundo”. Como observamos en el capítulo 4, el empirismo, la filosofía de la Ilustración por excelencia, atraía a quienes buscaban una base filosófica para la ciencia que explicara su objetividad sin cuestionar su autonomía.

Iliénkov pretendía disipar los atractivos del empirismo y establecer su método dialéctico como el único marco posible para la ciencia y la filosofía marxistas. Sin embargo, para hacerlo, tenía que demostrar no sólo la falsedad del empirismo, sino también la compatibilidad de su propuesta alternativa con el materialismo filosófico. El lenguaje de Iliénkov es completamente hegeliano (para la posición de Hegel sobre lo abstracto y lo concreto, véase Inwood 1983: 366-80). Necesitaba mostrar que estas ideas pueden ser eliminadas del elaborado sistema idealista de Hegel sin perder su sentido. Así, después de la crítica de Iliénkov al empirismo —un componente importante de su legado por derecho propio—, nos ocuparemos de la compatibilidad del método dialéctico con el materialismo.

Iliénkov contra el empirista

Iliénkov sostiene que el empirista, a diferencia de Hegel y Marx, representa la cognición como un movimiento de lo concreto a lo abstracto. Al hacerlo, sin embargo, el empirista opera con una comprensión diferente de los términos “abstracto” y “concreto”, según la cual lo concreto es «las cosas particulares, percibidas sensorialmente, o sus imágenes perceptivas» (1960a: 14-15), «“lo sensual dado” de forma ininterrumpida e indefinida» (1960a: 36), mientras que lo abstracto es «todo lo que no está dado en la experiencia individual (31), las formas generales de las cosas, sus cualidades idénticamente repetidas y sus relaciones de ley, expresadas en términos, nombres y números» (15).

Claramente, al presentar al sujeto como procesando la particularidad bruta de lo “sensual dado” en una concepción del mundo que emplea conceptos y relaciones generales, el empirista retrata la cognición como un movimiento de lo concreto a lo abstracto en los sentidos definidos anteriormente. Sin embargo, una caracterización tan general tiene un interés filosófico mínimo. La esencia del caso de Iliénkov emerge sólo cuando indaga en los detalles de la posición de su oponente. Sus escritos logran identificar una serie de aspectos específicos del cuadro empirista que interpretan cada uno de ellos algún aspecto de la cognición como un movimiento de lo concreto a lo abstracto. Consideraré dos: la teoría empirista de la adquisición de conceptos y su concepción de la realidad objetiva.

La teoría empirista de la adquisición de conceptos.

Para el empirista, el conocimiento humano tiene una estructura jerárquica. En su base está «el mar ilimitado» de los particulares de los sentidos, «lo concreto como tal», mientras que en su cima se encuentran nuestros conceptos y creencias más generales, «lo abstracto como tal» (Iliénkov 1971a: 240). Iliénkov ataca salvajemente el relato empirista del primer paso de esta jerarquía: la formación de conceptos a partir de los datos de la percepción. Con ello pretende mostrar que la teoría de su oponente no puede explicar siquiera cómo puede empezar el conocimiento.

El empirista interpreta la propia formación de conceptos como un movimiento de lo concreto a lo abstracto, sosteniendo que adquirimos

conceptos mediante un proceso de abstracción a partir de los datos (concretos) de los sentidos. Por ejemplo, se dice que alcanzamos el concepto de blancura abstrayendo el rasgo común de muestras de cosas blancas y nombrándolo “blanco”. Mackie, comentando a Locke, describe este proceso:

Veo un trozo de papel blanco en un momento y lugar determinados, y me doy cuenta de que se parece en el color a otros trozos de papel, vasos de leche, campos cubiertos de nieve, etc.; presto atención a la característica en la que se parece a estas otras cosas y no presto atención a la forma o al tamaño del trozo de papel o a su entorno, ni siquiera al momento en el que lo veo; recuerdo esta característica y asocio la palabra “blancura” con ella. [...] Y así estoy dispuesto a utilizar la misma palabra “blancura” con respecto a esa misma característica en cualquier otra cosa y en cualquier otro lugar y momento (Mackie 1976: 110; cf. Locke 1689: II.xi.9).

Tal concepto es, por supuesto, un “universal abstracto”, una «abstracción verbalmente fijada de la similitud que poseen todas o muchas cosas contempladas sensorialmente» (Iliénkov 1960b: 302). El universal abstracto encarna las condiciones necesarias para que algo sea una *X* en forma de las características compartidas de las *X*. Representa el criterio de la *X*idad: Una vez que tenemos el concepto de *X*, podemos emplearlo para comprobar si algún particular es un *X*. El universal es también el significado de la palabra que lo nombra: El concepto de algo *X* es el significado de “*X*”. Saber lo que significa “*X*” es conocer el criterio de *X*, lo que hace falta para que algo sea (un) *X*.

La crítica de Iliénkov a esta concepción es potente pero confusa. Por ejemplo, a primera vista puede parecer que él y el empirista simplemente están abordando cuestiones diferentes. Se podría argumentar que, mientras que el empirista trata de explicar cómo formamos los conceptos básicos, el “método de ascenso de lo abstracto a lo concreto” preferido por Iliénkov se ve mejor como una técnica para construir teorías a partir de dichos conceptos. Por lo tanto, las dos posiciones no son obviamente incompatibles. Al contrario, puesto que no podemos empezar a construir teorías hasta que tengamos conceptos generales, puede parecer incluso que la imagen del empirista es un complemento

natural de la de Iliénkov (cf. Iliénkov 1960a: 101-6, 136). ¿No podemos ver al empirista como describiendo el origen del material “abstracto” sobre el que trabaja el método de Iliénkov; es decir, como describiendo lo que Iliénkov llama «la reducción de la plenitud concreta de la realidad a su expresión abreviada (abstracta) en la conciencia... sin la cual ninguna investigación teórica especial puede proceder o siquiera comenzar» (Iliénkov 1960a: 137)?

Aunque Iliénkov jugó con la idea de una alianza con el empirismo en su primer artículo (1955), todos sus trabajos posteriores sobre el tema rechazan categóricamente el relato empirista⁴. Iliénkov se mantiene firme en que la teoría empirista del material a partir del cual construimos nuestra imagen de la realidad es inadecuada. No obstante, la confusión se ve perpetuada por la mala calidad de algunos de los argumentos de Iliénkov. Por ejemplo, a veces ridiculiza a su oponente por tratar todo el análisis como una clasificación de objetos según características comunes. Sin embargo, esto es una burda tergiversación. Ningún empirista sostendría, como pretende Iliénkov, que el funcionamiento de los receptores de radio puede descubrirse enumerando sus rasgos comunes, o que la filosofía, como ciencia más general, busca propiedades comunes a todos los fenómenos, por «lo que un cocodrilo tiene en común con Júpiter y el sistema solar con el valor» (1960a: 171; 1968c: 71). Tales bromas rebotan en Iliénkov, pues oscurecen la sustancia de su caso. Por tanto, hay que separar el grano de la paja. Creo que se puede demostrar que los escritos de Iliénkov contienen un doble argumento destinado a demostrar:

1. que incluso si la abstracción, tal como la imagina el empirista, fuera posible, sus resultados no podrían cumplir las funciones que él les atribuye, y

2. que tal abstracción no es posible de todos modos.

Me referiré a cada una de ellas por separado.

⁴ En ese primer artículo, Iliénkov escribe: «la fórmula de que el único método correcto para el pensamiento teórico es “el ascenso de lo abstracto a lo concreto”, por supuesto, no desvirtúa en lo más mínimo el hecho de que cada paso de este ascenso implica la formación de nuevas abstracciones a partir de la multiplicidad sensorialmente dada y que esta abstracción tiene lugar aproximadamente del modo que describió Locke» (1955: 52; énfasis mío).

(1) Iliénkov afirma que, incluso si pudiéramos abstraer rasgos comunes de los datos del sentido, tal abstracción no produciría conceptos verdaderos. Sostiene que «un concepto es algo más que un simple universal abstracto fijado por una palabra, el significado de un término general» (1971a: 258-9). Decir que un sujeto *S* posee un concepto de *X* es decir algo más que *S* sabe escoger y referirse a *X*. La posesión del concepto permite a *S* determinar si algo es un *X* en casos difíciles. Los universales abstractos, sin embargo, no harán esto. Por ejemplo, no será necesariamente posible resolver si algún animal debe contarse como “humano” apelando a las propiedades comunes de los seres humanos, determinadas independientemente de ese caso (Iliénkov 1960a: 62-77; ilustrado apelando a Vercors 1952). El concepto de *X* debe expresar no simplemente qué propiedades comparte *X*, sino qué explica las similitudes y diferencias de sus diversas manifestaciones. Conocer esto es comprender la naturaleza real de *X*. Pero esta comprensión sólo puede lograrse captando las relaciones de *X* con el todo del que forma parte o, si *X* es en sí mismo una totalidad concreta, comprendiendo la matriz de relaciones internas que lo componen. Aquí está en juego un importante punto de principio filosófico. Iliénkov niega que podamos identificar:

- (a) lo que sabemos cuando conocemos el significado de la palabra “*X*” y
- (b) el conocimiento de la naturaleza de *X*, lo que es para algo ser (un) *X*.

Curiosamente, la asimilación de (a) y (b) es la base de una conocida especie de filosofía del siglo XX, la “filosofía del lenguaje ordinario”, un enfoque que Iliénkov considera que encarna muchas de las confusiones que detecta en el empirismo. Este enfoque distingue claramente entre las verdades empíricas, que se descubren observando el mundo, y las verdades conceptuales, que se establecen analizando los conceptos. Analizar el concepto de *X* se identifica con mirar lo que significa “*X*”, cómo usamos la palabra “*X*”. El filósofo del lenguaje ordinario sostiene que sólo ese análisis conceptual puede revelar lo que *X* es necesariamente; las propiedades esenciales de *X* están plasmadas en nuestro lenguaje y no pueden ser descubiertas empíricamente. La razón es la siguiente: si aprendemos empíricamente que *X* posee alguna propiedad *P* entonces la posesión de *P* no estará entre los criterios para emplear el término “*X*”, ya que podemos hablar de *X* aunque ignoremos *P*. Pero si podemos usar “*X*” en ignorando *P*, entonces podemos imaginar que *X*

puede existir sin *P*. Si esto es imaginable, entonces es lógicamente posible que *X* exista independientemente de *P*. Por lo tanto *P* no puede ser una propiedad esencial de *X*, ya que es lógicamente imposible que algo exista independientemente de sus propiedades esenciales. Por el contrario, Iliénkov, al negar que (a) y (b) puedan asimilarse, sostiene que las verdades sobre las naturalezas de las cosas pueden establecerse, quizá sólo puedan establecerse, mediante el análisis de los hechos que se obtienen independientemente de nuestras formas de hablar. Así, la ciencia puede descubrir verdades sobre las propiedades esenciales de los objetos, sobre lo que son necesariamente. Para Iliénkov, algo es un concepto sólo si encarna tales verdades⁵.

Iliénkov prosigue su crítica acusando al empirista de platonismo. El empirista olvida, según él, que sus universales abstractos «no pertenecen a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y criaturas del entendimiento, hechas por éste para su propio uso, y que sólo conciernen a los signos» (Locke 1689: III.iii.2). En vez de esto, el empirista les atribuye una existencia real, «como si junto al mundo empírico de los individuos particulares perceptibles sensorialmente existiera un mundo especial accesible sólo al pensamiento» (Iliénkov 1971a: 345). Resulta entonces atractivo pensar en el mundo empírico que experimentamos como una manifestación fugaz del universal abstracto (1971a: 341-2). Esta imagen tiene todas las desventajas del hegelianismo sin ninguna de sus ventajas (1968c: 70).

Aunque estas acusaciones de platonismo puedan parecer fantasiosas, John McDowell ha argumentado que una forma de platonismo está implícita en la idea misma del empirista de cómo los universales pueden ser de “utilidad” para el intelecto (McDowell 1981). Siguiendo a

⁵ En las dos últimas décadas, muchos representantes de la tradición angloamericana, especialmente Kripke y Putnam, han tratado de resistir la asimilación de (a) y (b) (véase Putnam 1962, 1973; Kripke 1980). Curiosamente, el propio Locke no es culpable de la asimilación. Distingue entre (1) la esencia “nominal” de *X*—la idea general abstracta de *X* que da el significado de *X*— y (2) su esencia “real”, la “constitución real, pero desconocida, de [sus] partes insensibles; de la que fluyen aquellas cualidades sensibles que nos sirven para distinguirlas unas de otras” (1689: III.iii.17). Mientras que las esencias nominales son invenciones de la mente, las esencias reales forman parte del tejido del mundo y son descubribles por la ciencia. Sin embargo, Iliénkov no reconoce la idea de Locke.

Wittgenstein, McDowell sostiene que el empirista piensa en los conceptos como si marcaran “raíles” por los que deben discurrir nuestros pensamientos. Los raíles están “ahí de todos modos”, independientemente de nuestros procesos de pensamiento y prácticas lingüísticas (que, según Iliénkov [1977b, 1979d: 122-5], el empirista confunde). Marcan el camino que constituye la corrección en esos procesos y prácticas. Adquirir un concepto, entonces, es comprometer las «ruedas mentales de uno con estos rieles objetivamente existentes» (McDowell 1981: 146). De este modo, la teoría empirista de los universales proporciona un modelo de cómo el pensamiento es capaz de “encerrarse” en la realidad.

Mientras que Iliénkov acogería la idea de que poseer un concepto es comprometerse con la realidad de una manera especial, negaría que el empirista diera un sentido adecuado a este compromiso. En el modelo empirista, el contenido de un concepto, o el significado de una palabra, determina todas sus posibles aplicaciones: los rieles “se extienden hasta el infinito”. Por tanto, captar el concepto es una garantía de corrección, una garantía de que nuestro pensamiento y discurso se mantendrán “sobre los raíles”. Se piensa entonces que el concepto encarna la necesidad, la necesidad que determina por qué debe emplearse de esta manera y no de otra. Iliénkov niega, sin embargo, que los universales abstractos puedan encarnar tal necesidad. Inspirándose en Spinoza, sostiene que los universales abstractos son retrógrados: dado que su contenido está determinado por la generalización empírica de la experiencia pasada, nada en ese contenido puede garantizar lo que constituirá la corrección en el futuro (cf. Spinoza 1677: 235). Los universales abstractos están siempre infradeterminados por los datos. Poseerlos sería vivir con el temor de que «cualquier hecho nuevo pueda derribar la abstracción, [...] (pues) no se puede encontrar ninguna garantía en la experiencia de que el universal exprese una forma universal genuina de las cosas y no una simple ficción subjetiva» (Iliénkov 1962a: 182). Por el contrario, «una idea genuina [lo que Spinoza llama *notiones communes*], a diferencia de un simple universal abstracto [*notiones generalis universalis*], debe contener la necesidad, según la cual se pueden explicar todas las propiedades directamente observables de la cosa» (1960a: 21; véase también 22). El hecho de que poseer un concepto genuino es comprender cómo X puede presentarse en la experiencia es la base de nuestra confianza en que no será derrotado por la experiencia futura.

(2) Los argumentos de (1) muestran que los universales abstractos no podrían desempeñar el papel que les atribuye el empirista. Iliénkov da una vuelta de tuerca argumentando que la formación de universales abstractos es imposible. El empirista afirma que nuestro esquema conceptual se forma por abstracción de la experiencia sensorial, pero, según Iliénkov, tal abstracción sólo es posible si el sujeto ya posee un esquema conceptual. Así, el empirista se ve obligado a presuponer lo que pretende explicar (Iliénkov 1971a: 258-9). Por ejemplo, imaginamos que el sujeto forma conceptos identificando objetos dados en la experiencia y haciendo juicios sobre las semejanzas entre ellos. Pero, ¿cómo identifica estos objetos? ¿Y en qué se basa para decidir que comparten la misma propiedad? (Véase la defensa “wittgensteiniana” de Vygotski en el capítulo 3).

Iliénkov cree que estos problemas se derivan del solipsismo metodológico del empirista. Si suponemos que cada sujeto individual construye una imagen del mundo “desde cero”, nos veremos obligados a atribuirle, a regañadientes, habilidades conceptuales para explicar cómo se inicia la cognición. La respuesta de Iliénkov es rechazar el «modelo epistemológico Robinson Crusoe» del solipsista metodológico (Iliénkov 1960a: 41). En su lugar, sugiere que, para cada individuo, el punto de partida de la cognición no es la experiencia sensorial no procesada, sino una concepción del mundo heredada “ya hecha” de la comunidad de la que es miembro. Esta concepción se enfrenta al niño humano como una forma de “conciencia social”, objetivada en el entorno por las prácticas (tanto lingüísticas como de otro tipo) de la comunidad. A medida que el niño aprende a reproducir estas actividades, se apropia de una concepción del mundo. No se trata de un proceso consciente, sino del proceso de hacerse consciente. Así, la percepción nunca es una relación entre un sujeto puro y los datos experimentales en bruto, sino entre un sujeto socialmente formado y los objetos “refractados” a través del “prisma” de la conciencia social. Iliénkov escribe:

Al elevarse a la vida consciente dentro de la sociedad, el individuo encuentra [un] “entorno espiritual” preexistente, la cultura espiritual objetivamente implementada. Esta última se opone a la conciencia individual como un objeto específico que el individuo tiene que asimilar teniendo en cuenta su naturaleza como

algo bastante objetivo. Un sistema de formas de conciencia social (en el sentido más amplio posible, incluyendo las formas de la organización política de la sociedad, el derecho, la moral, la vida cotidiana, etc., así como las formas y normas de actuación en la esfera del pensamiento, las reglas sintácticas gramaticales para la expresión verbal de las nociones, los gustos estéticos, etc.) estructura desde el principio el desarrollo de la conciencia y la voluntad del individuo, moldeándolo a su propia imagen. En consecuencia, cada una de las impresiones sensoriales que surgen en la conciencia individual es siempre producto de la refracción de los estímulos externos a través del complejísimo prisma de las formas de conciencia social que el individuo se ha apropiado. Este “prisma” es un producto del desarrollo social humano. Solo, cara a cara con la naturaleza, el individuo no tiene ese prisma, y éste [el prisma] no puede entenderse a partir de un análisis de la relación de un individuo aislado con la naturaleza (1960a: 40-1).

Este pasaje, escrito antes de que Iliénkov leyera a Vygotski, recuerda sorprendentemente la teoría de este último sobre “la génesis social del individuo” (analizada en el capítulo 3). El sujeto pensante abstracto de la epistemología clásica ha desaparecido; en su lugar, tenemos un individuo que “se eleva a la vida consciente” sólo a través de la incorporación a una comunidad. De este modo, Vygotski e Iliénkov se esfuerzan por dar contenido a la enigmática observación de Marx de que «el ser humano es un *zoon politikon* en el sentido más literal: no sólo es un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse dentro de la sociedad» (Marx 1857: 125). Si su proyecto puede tener éxito, el “individualismo epistemológico” del empirismo, base de su teoría de la adquisición de conceptos, quedará refutado de forma concluyente.

La concepción empirista de la realidad objetiva.

Otro aspecto en el que el empirista representa la cognición como un movimiento de lo concreto a lo abstracto es su explicación de la formación de la imagen científica del mundo. Este relato presupone una concepción particular de la realidad objetiva, el fin de la investigación cien-

tífica. Esta idea, atribuida al realista conservador del capítulo 4, sostiene que algo es objetivamente real si y sólo si existe independientemente de todos los observadores. Así, para captar la realidad objetiva, la ciencia debe formarse una concepción del mundo tal y como existe en sí mismo, «independientemente de cualquier pensamiento o experiencia» (Williams 1978: 64). Como hemos visto en los capítulos anteriores, el empirista sostiene que nuestra imagen “cotidiana” de la realidad está dotada de cierto grado de antropocentrismo por el tipo de mente y aparato sensorial que poseen los seres humanos. Por ejemplo, vemos el mundo como algo coloreado, pero los colores no son propiedades que el mundo posea independientemente de quienes los perciben: son “proyectados” en la realidad por nuestras mentes. La tarea de la ciencia, por tanto, consiste en formar una concepción “absoluta” del mundo de la que se hayan depurado o “abstraído” todas las propiedades visibles desde nuestra perspectiva meramente “local”⁶. Iliénkov comenta que, según este punto de vista,

todo lo “concreto” pasó a entenderse como un producto de la actividad de los órganos de los sentidos, como un determinado estado psicofisiológico del sujeto, como una réplica subjetivamente coloreada de un original geométrico abstracto e incoloro. La tarea primordial de la cognición fue concebida así: para alcanzar la verdad era necesario borrar o barrer todos aquellos colores aportados por la naturaleza de los sentidos a la imagen sensorial de las cosas para revelar el esqueleto o esquema geométrico abstracto [...]. El resultado fue: fuera de la conciencia del ser humano sólo existen partículas abstractas-geométricas eternamente inmutables que se combinan según un esquema

⁶ La concepción absoluta de la realidad representa «el conocimiento de una realidad que existe independientemente de ese conocimiento, y de hecho (excepto en el caso especial en que la realidad conocida resulta ser algún elemento psicológico) independientemente de cualquier pensamiento o experiencia» (Williams 1978: 64). En sentido estricto, la concepción absoluta no debería limitarse a rechazar todas las representaciones locales del mundo, sino que debería intentar explicar cómo son posibles estas diferentes representaciones (Williams 1978: 245-6).

abstracto-matemático igualmente eterno e inmutable, mientras que lo concreto sólo existe dentro del sujeto, como forma de la percepción sensorial de los cuerpos abstractos-geométricos. De ahí la fórmula: el único camino verdadero hacia la verdad es elevarse de lo concreto a lo abstracto (Iliénkov 1962a: 179-80).

Dado que Iliénkov sostiene que la realidad objetiva es una totalidad concreta de partes mutuamente determinantes que evolucionan a través de sus contradicciones inmanentes, niega con vehemencia (1968c: 62-3) que pueda reducirse a una colección de partículas simples, inmutables e indivisibles que interactúan en relaciones puramente “externas”⁷. La realidad como totalidad concreta es irreductible a la suma de sus partes, pues la naturaleza de éstas está determinada por su lugar en el todo.

Sin embargo, no es simplemente la visión particular y atomista de la realidad del empirista lo que provoca el desprecio de Iliénkov. Lo que es más importante, rechaza el propio criterio de objetividad del empirista. Es un error, afirma, sostener que la realidad objetiva no contiene propiedades que de alguna manera llegan a ella gracias a nosotros. Iliénkov sostiene que muchas propiedades no materiales, o “ideales”, no estarían presentes en un mundo sin agentes conscientes y, sin embargo, tienen existencia objetiva. Aunque estas propiedades pueden existir independientemente de la voluntad y la conciencia de los individuos, no son independientes de los seres humanos como tales, ya que no pueden caracterizarse sin una referencia esencial a la conciencia y la actividad.

Significativamente, la concepción de Iliénkov de la objetividad del ideal es una faceta crucial de su rechazo al solipsismo metodológico, pues es precisamente el ideal objetivo el que forma la “conciencia social”, esa «esfera compleja e históricamente conformada de la cultura

⁷ Las relaciones son “externas” si no son constitutivas de sus relatos. Muchos representantes de las tradiciones cartesiana y empirista han sostenido que todas las relaciones son relaciones externas. Por ejemplo, Wolff, contra quien la filosofía clásica alemana reaccionó con más fuerza, afirma que «la relación no añade ninguna cualidad a un ente que no contenga ella misma; pues ningún ente existe en dependencia, real o aparente, de una cosa respecto de otra» (Wolff 1730: sec. 857).

material y espiritual de la humanidad», que cada individuo debe asimilar para elevarse a la vida consciente (Iliénkov 1960a: 40). En consecuencia, Iliénkov sostiene que sin apelar a propiedades ideales objetivamente existentes no será posible ninguna teoría aceptable del pensamiento.

En los primeros escritos de Iliénkov estas ideas tienen el estatus de sugerencias seguras. Sin embargo, más tarde, cuando llegaron a constituir la base de su filosofía de la humanidad, comenzó a darles un contenido real. Más adelante analizaremos sus argumentos. Por el momento, basta con observar que su ataque al solipsismo metodológico y su solución al “problema del ideal” son iniciativas audaces. Representan un desafío no sólo al empirismo, sino a toda la tradición cartesiana. Si Iliénkov tiene razón, la filosofía debe experimentar una revolución en su forma de pensar el pensamiento. Mientras que la tradición cartesiana ha tratado el pensamiento principalmente como un “monólogo silencioso” que ocurre en privado en las mentes individuales, la perspectiva hegeliana de Iliénkov insta a que el pensamiento sea algo necesariamente encarnado en las interrelaciones entre las personas y en su relación con la naturaleza. Sólo mediante la participación en la transformación social de la naturaleza, el individuo se convierte en un “momento” de la verdadera unidad de pensamiento, la comunidad o la cultura (Iliénkov 1973: esp. 136- 7). Así, el choque de Iliénkov con el empirismo pasa de ser una disputa aparentemente oscura sobre lo abstracto y lo concreto a un “choque de dos lógicas” en el que está en juego la propia naturaleza del pensamiento.

Mientras que la argumentación de Iliénkov contra el empirismo introduce los temas más apasionantes y originales de su contribución, su rechazo de la visión atomista de la realidad del empirista nos devuelve al tema más aleccionador de la totalidad concreta y el laberinto del método dialéctico. Incluso si estamos persuadidos de que Iliénkov ha conseguido eliminar de la escena a su principal oponente, su relato positivo del método marxista sigue rodeado de misterio, su compatibilidad con el materialismo no está clara. Paso ahora a considerar directamente este problema.

Totalidad concreta y materialismo

La cuestión de la compatibilidad del método dialéctico de Iliénkov con el materialismo se pone de manifiesto cuando se considera su origen. Sus raíces, por supuesto, se encuentran en lo más profundo de la tradición clásica alemana. La idea de un todo concreto, o “totalidad orgánica”, encuentra su primera expresión en el análisis de Kant sobre el organismo vivo en la *Crítica del Juicio*. Kant describe un organismo vivo como una unidad de partes «tan combinadas que son recíprocamente causa y efecto de la forma de cada una» (Kant 1790: 219). Como las partes «se producen recíprocamente», la existencia (“presencia”) y la naturaleza (“forma”) de cada una de ellas depende de su lugar en el conjunto. Así, la comprensión del todo es el «fundamento de la cognición [...] de la unidad y combinación sistemática de todo lo múltiple contenido en el material dado» (219-20). Esta comprensión es teleológica: el organismo es una «finalidad natural» realizada por sus partes.

Hegel adoptó con entusiasmo la concepción de Kant no sólo para la naturaleza de los seres vivos, sino como modelo para el autodesarrollo de la realidad como un todo, o “lo absoluto”. La idea de que la filosofía debe ocuparse principalmente de lo absoluto, tan característica de la filosofía alemana después de Kant, se inspiró en Spinoza, uno de los filósofos favoritos de Iliénkov. Fichte, Schelling y Hegel admiraban el rechazo de Spinoza al dualismo cartesiano por una idea de la realidad como una sustancia divina infinita e indivisible, el verdadero ser del diverso reino de lo particular que experimentamos. Y los tres ofrecieron versiones idealistas opuestas sobre la mejor forma de concebir esta sustancia absoluta. Para Hegel, el absoluto es el espíritu o la mente, que él entendía no como una sustancia estática y auto idéntica, sino como un sujeto vivo y en desarrollo. En un acto de pura autocreación, el espíritu se realiza a sí mismo convirtiéndose en objeto. La relación entre el espíritu y la alteridad, el sujeto y el objeto, evoluciona en y a través de la historia hasta que el espíritu llega a comprender el objeto como su propia expresión. En este acto de autoconciencia última, el espíritu alcanza el conocimiento absoluto: «Sólo esta igualdad que se restablece a sí misma, o este reflejo de la alteridad dentro de sí misma —no una unidad original o inmediata— es lo Verdadero» (Hegel 1807: 10).

Para Hegel, la idea de totalidad orgánica de Kant capta perfectamente la naturaleza del espíritu y «la forma característica de su autoexpresión en sus objetos» (Wood 1981: 192). El espíritu representa el todo autoorganizado que es el principio, la esencia o la forma de todo lo que existe. Es para todas las cosas como un organismo vivo para las partes de su cuerpo, pues mientras el espíritu está constituido por aquello en lo que está encarnado (como un organismo está constituido por su cuerpo), es la sustancia en la que todas las cosas tienen su ser y la razón por la que todo existe.

El idealismo “absoluto” distintivo de Hegel surge de esta visión del espíritu como totalidad orgánica. En primer lugar, el espíritu no es todo lo que existe, sino que es el fin de todo lo que existe. Por lo tanto, comprender cualquier fenómeno es verlo como un momento necesario del desarrollo del espíritu, como una parte de la autorrealización del espíritu. En este sentido, el espíritu es “primario” sobre la materia. En segundo lugar, no todo lo que existe es espíritu, pero el espíritu es todo lo que es verdaderamente real. Por ejemplo, aunque los conceptos necesitan encarnarse en particulares sensibles para alcanzar la actualidad, los conceptos mismos representan la verdadera realidad encarnada en esos particulares. En tercer lugar, puesto que el espíritu es el fundamento del ser, y el ser es la encarnación esencial del espíritu, el pensamiento y el ser, el sujeto y el objeto, son en última instancia idénticos (aunque esta identidad sólo se logra mediante la bifurcación del sujeto y el objeto), una identidad que culmina en el conocimiento absoluto.

En la imagen de Hegel, la evolución del espíritu es dialéctica, y nuestra comprensión de la misma se expresa en la filosofía empleando técnicas dialécticas. La historia se concibe así como un movimiento que va de lo abstracto a lo concreto: el espíritu pasa de concepciones progresivamente menos abstractas de sí mismo a alcanzar un conocimiento plenamente concreto del mundo como una totalidad orgánica de la que él mismo es el principio organizador.

Como era de esperar, la controversia entre los marxistas se centra en si la adopción por parte de Marx de la retórica del “ascenso de lo abstracto a lo concreto” representa un compromiso genuino con el método dialéctico y, en caso de que así sea, si ese compromiso implica (de alguna manera) abrazar aspectos de la concepción hegeliana del mundo. Algunos marxistas, aprovechando la observación de Marx de que, en *El Capital*, «coqueteó con el modo de expresión peculiar de [Hegel]», han

argumentado que, para Marx, la dialéctica es simplemente un medio de presentar su material, inesencial para la sustancia de su teoría (Marx 1873: 103; cf. Suchting 1985: 97-8, en la tradición althusseriana). Iliénkov, sin embargo, rechaza vehementemente esta lectura (por ejemplo, Iliénkov 1960a: 142-4, 163-4; 1971a: 240). Según él, Marx cree que su objeto, el capitalismo, es una totalidad concreta y que sólo el método dialéctico puede revelar la esencia de tal objeto. Así, para Iliénkov, Marx no rechaza el método dialéctico de Hegel, sino sólo su metafísica idealista. El materialismo que Marx sustituye, sin embargo, conserva la idea de la realidad como un organismo autodesarrollado o una totalidad concreta. Así, Marx, al igual que Hegel, cree que el método dialéctico está justificado porque la realidad misma tiene una estructura dialéctica. Sin embargo, mientras que para Hegel la estructura dialéctica de la realidad se deriva de la naturaleza dialéctica del pensamiento, para Marx es al revés. De este modo, Marx “pone en pie a Hegel”.

Así, en la posición de Iliénkov, la validez del método de Marx depende del éxito de su famosa “inversión” de Hegel (Iliénkov 1967a: 187). Sin embargo, ¿es plausible que la dialéctica de Hegel pueda casarse con una metafísica materialista? A pesar del optimismo de algunos comentaristas, tal matrimonio es altamente problemático (cf. Meikle 1985: 31). Como hemos visto, la dialéctica y la metafísica de Hegel están intrínsecamente relacionadas. La idea de totalidad orgánica, por ejemplo, es un ingrediente fundamental de su idealismo. Para Hegel, el mundo puede tener una estructura dialéctica precisamente porque es espíritu o pensamiento. Podemos pensar que el espíritu evoluciona a través de la resolución de las contradicciones inmanentes en él porque, dado que los aspectos del espíritu son determinaciones del pensamiento, es inteligible que se encuentren en relaciones lógicas como la contradicción. Del mismo modo, los vínculos de determinación mutua entre las personificaciones del espíritu pueden tratarse como relaciones lógicas entre los conceptos que se manifiestan en ellas. Pero, ¿en qué sentido las cosas materiales pueden ser contradictorias o estar en relaciones de determinación recíproca? Seguramente, como sostenía Berdyaev, la imposición de las categorías hegelianas a la realidad material sólo puede dar lugar a un grotesco panlogismo en el que la materia, dotada de «todas las riquezas del ser [...] se espiritualiza» y «adquiere una vida interior» como

«pensamiento, logos» (Berdyayev 1933: 237; los mecanicistas expresaron opiniones similares, como vimos en el capítulo 2). ¿Cómo puede una posición ser “dialéctica” y “materialista”?

La magnitud del problema es evidente. Puede parecer obvio que el deber de Iliénkov es demostrar que el mundo material tiene una estructura dialéctica. Sin embargo, al igual que el propio Marx, Iliénkov no presenta ningún argumento metafísico general para llegar a esta conclusión. Tampoco sigue a los deborinistas, y a muchos *diamatchiki* contemporáneos, e intenta describir la estructura dialéctica de la materia en “leyes” dialécticas que gobiernan universalmente los fenómenos materiales. Sin embargo, aunque esto pueda parecer una omisión decepcionante, Iliénkov tiene buenas razones para evitar una prueba general de su frecuente afirmación de que el método dialéctico refleja la naturaleza dialéctica de la realidad misma. Para ver por qué, debemos recurrir a su compleja y confusa exposición de cómo se aplica el método. Me centraré en un aspecto principal: la determinación del universal concreto.

Universales concretos, historicismo y particularismo

Un universal concreto es la raíz genética de un conjunto concreto, el componente particular dentro de este que, en el curso de su desarrollo, determina la naturaleza y la función de todos los demás. En la reconstrucción teórica de un objeto concreto, el universal concreto constituye el “concepto básico” que, al expresar “la forma universal real del auto-desarrollo del objeto estudiado”, nos permite identificar «aquellas y sólo aquellas características que forman parte de la estructura del sistema de fenómenos autodesarrollado dado y que representan los determinantes del sistema concreto dado» (Iliénkov 1967a: 211). El universal concreto, pues, constituye una perspectiva privilegiada desde la que el objeto «se pone en evidencia»: su «consideración abstracta coincide directamente con la consideración concreta del objeto como un todo» (1960a: 104).

Iliénkov menciona varios ejemplos de universales concretos, pero sólo analiza uno en detalle⁸. Se trata del uso que hace Marx del concepto de valor como categoría determinante en su análisis del capitalismo. Iliénkov escribe que, según Marx,

la forma de valor es como un billete de entrada al reino de la producción capitalista: sin recibir el sello del valor, ni el ser humano ni la cosa pueden entrar en ese reino, no pueden empezar a funcionar en él como uno de sus elementos, ni ser vistos como un momento interno (“inmanente”) de este medio de producción. Para el investigador, este hecho proporciona un criterio duro y claro para la identificación de aquellas formas económicas específicas que se relacionan con la “estructura pura del capitalismo”, para la identificación de tales formas a partir de la masa abigarrada de relaciones entrelazadas que observamos “empíricamente” (1967a: 211).

Para Iliénkov, el intento de Marx de rastrear cómo se desarrolla la forma-valor desde su aparición inicial, inherentemente inestable, en el simple intercambio de mercancías, es un intento de seguir el desarrollo del universal concreto del capitalismo. A medida que la forma-valor evoluciona, ampliando el ámbito de su influencia determinante, las categorías más complejas de la economía capitalista (dinero, renta) se derivan como formas de su manifestación. La historia del capitalismo es la historia de la forma-valor.

Queda claro, pues, que el paso crucial de cualquier análisis es descubrir el universal concreto del objeto de investigación. ¿Cómo se hace esto? Una sugerencia aparentemente obvia es que el teórico consulte la historia del objeto⁹. Después de todo, se nos dice que el ascenso de lo

⁸ Iliénkov cita la molécula de proteína y el reflejo condicional como los universales concretos de las ciencias de la vida y la fisiología del sistema nervioso, respectivamente (1960a: 224-6).

⁹ Iliénkov sugiere a veces que todos los objetos estudiados por el método dialéctico son entidades de desarrollo histórico, incluyendo incluso las “leyes de la naturaleza”. Da a entender que las leyes naturales surgieron en el nacimiento del universo y son capaces de cambiar con el tiempo. Sin embargo, se

abstracto a lo concreto no es simplemente un movimiento del pensamiento desde la comprensión fragmentada a la integral; se supone que refleja una transición análoga en el objeto mismo a medida que evoluciona desde una simple aglomeración de partes dislocadas a un todo integrado. Esta evolución es un acontecimiento histórico. Así, la influencia determinante del universal concreto debería ser discernible a partir de un relato de la historia del objeto.

Iliénkov, sin embargo, se anticipa y refuta esta sugerencia. Se basa, según él, en la suposición de que la historia del objeto es dada simplemente al teórico. Sin embargo, esta suposición es falsa. Cuando contamos la historia de un objeto, abstraemos de una masa de datos históricos sólo aquellos factores que consideramos que son las condiciones del origen y el desarrollo del objeto. Sin embargo, esa abstracción es precisamente lo que se supone que hace posible el universal concreto. El conocimiento de las condiciones históricas de la evolución del objeto es una consecuencia, y no una condición previa, para encontrar su universal concreto:

La cuestión es que el análisis de los hechos que conciernen al surgimiento y desarrollo del objeto es imposible sin algún tipo de concepción clara de lo que es el objeto cuya historia se intenta analizar (Iliénkov 1962c: 314).

Lo que quiere decir Iliénkov es que nuestras concepciones teóricas e históricas de un objeto no son independientes. No hay dos relatos inteligibles por separado, siendo uno de ellos una historia del desarrollo del objeto y el otro una historia “lógica” en términos de sus condiciones necesarias. Un relato histórico propiamente dicho, uno que explique algo, presenta el desarrollo del objeto como necesario a la luz de determinadas circunstancias. Como tal, es un relato lógico: lo lógico y lo histórico son “idénticos” (Iliénkov 1971b: 265):

Lo lógico no es más que lo histórico correctamente entendido.
O mejor dicho, lo histórico, captado y expresado en conceptos,

dice que la escala temporal de este cambio es demasiado grande como para que suponga alguna diferencia para la física (véase Iliénkov 1960a: 204-5).

es el reflejo lógicamente correcto de la realidad en el pensamiento (1971b: 285).

Así, el universal concreto no puede leerse simplemente a partir de la historia del objeto.

Sin embargo, aunque Iliénkov deja clara su hostilidad hacia este “enfoque histórico” directo, es mucho más difícil discernir una alternativa positiva en sus escritos¹⁰. Aunque su primer artículo formula con audacia la cuestión de qué «consideraciones metodológicas y requisitos lógicos» deben guiar la elección del universal concreto por parte del teórico (1955: 46), muchos de sus intentos de responder directamente parecen notablemente inexplicables. Por ejemplo, sugiere que:

Para averiguar si un concepto dado ha revelado una definición universal del objeto o una no universal [...] hay que preguntarse si el fenómeno particular directamente expresado en él es al mismo tiempo la base genética universal a partir de cuyo desarrollo pueden comprenderse en su necesidad todos los demás fenómenos, igualmente particulares, del sistema concreto dado (1960a: 76).

Este consejo es inútil, por supuesto, porque encontrar “la base genética universal” de un objeto es el mismo problema que determinar su universalidad concreta.

¿Por qué Iliénkov nos ofrece este consejo vacío? Quiero sugerir la siguiente interpretación caritativa. Iliénkov adopta esas formulaciones que hacen dudar porque cree que no es posible ningún procedimiento general, no trivial, para determinar los universales concretos. En su lugar, todo lo que el filósofo puede hacer es instar al teórico a hacer la elección sobre la base de un análisis cuidadoso del objeto específico de investigación. Esta interpretación proporciona la mejor lectura no sólo de la reticencia de Iliénkov a enunciar una fórmula no trivial para establecer universales concretos, sino también de sus constantes prescripciones de que el teórico debe establecer el universal concreto sobre la base de un «análisis complejo y significativo» de los hechos (1960a: 76).

¹⁰ El “enfoque histórico” es un ejemplo de lo que Iliénkov llamaría “historicismo abstracto”.

Estas prescripciones no deben verse como un intento sorprendentemente poco informativo de dar al teórico un procedimiento a seguir, sino como una negación de que sea posible cualquier procedimiento general. Iliénkov está advirtiéndole al teórico que no intente establecer el universal concreto apelando a alguna regla o ley derivada de la lógica, la dialéctica o la generalización abstracta de la historia de la ciencia. Más bien, el principio de organización del objeto de estudio sólo se revelará mediante un análisis detallado del propio objeto particular.

Es tentador pensar, por supuesto, que debe haber alguna característica que compartan todos los universales concretos y que pueda servir como la prueba de su presencia; ¡pero esto es precisamente una instancia de la vieja lógica que se supone que el método dialéctico ha suplantado! De hecho, la idea de que no existe un procedimiento de decisión general no trivial para determinar los universales concretos es muy plausible. Dado que tales universales son claves para la cognición de sus objetos, sería demasiado bueno para ser cierto que hubiera alguna receta para decidir cuáles son.

Sin embargo, sea cual sea su plausibilidad inicial, la “interpretación caritativa” seguramente suscitará el siguiente ataque. Se argumentará que está abierta a la misma objeción que el propio Iliénkov hizo al “enfoque histórico”. Se nos dijo que no podíamos simplemente “leer el universal concreto a partir de la historia del objeto, porque un relato adecuado de esa historia requeriría el conocimiento del universal concreto”. Sin embargo, no está claro que nos vaya mejor cuando intentamos descubrir el universal concreto observando “los hechos”. ¿No necesitamos el universal concreto para saber cuáles son los hechos?

Sin embargo, la objeción es errónea. Cuando Iliénkov insta al teórico a acudir a “los hechos”, no quiere decir que tengamos algún acceso al objeto independientemente de nuestras concepciones teóricas (del modo en que se supone que tenemos acceso a su historia independientemente de la teoría). Por el contrario, Iliénkov está sugiriendo que nuestro juicio sobre el universal concreto tiene que hacerse de alguna manera dentro de nuestras concepciones existentes del objeto. Para Iliénkov, hacer un análisis riguroso de los hechos no es más que someter nuestras concepciones existentes a una evaluación crítica:

El análisis teórico de los hechos y el ajuste de cuentas con la teoría previa son dos vertientes de la investigación insolublemente

conectadas: una sin la otra es imposible. Por lo tanto, la cuestión de cómo criticamos la teoría anterior es justo la misma cuestión de cómo analizamos los hechos empíricos y cómo desarrollamos nuestras teorías (Iliénkov 1962a: 315).

[...] Una nueva comprensión lógica de los hechos sólo puede surgir a través de la asimilación crítica de los resultados del desarrollo anterior del pensamiento (Iliénkov 1971b: 268-9).

El análisis de los hechos coincide con una crítica inmanente de la teoría anterior.

El rechazo de Iliénkov al solipsismo metodológico constituye una importante aportación a esta posición. De ello se desprende que el punto de partida del teórico no es la experiencia sensorial bruta y no procesada, ni una captación directa y preteórica del objeto, sino una concepción históricamente forjada del mismo heredada de la tradición en la que trabaja (1960a: 148). Por tanto, es la presentación del objeto en esta tradición la que debe constituir la base de los juicios del teórico sobre su universalidad concreta. No se sugiere que el teórico simplemente lea el universal concreto a partir de la concepción heredada. Por el contrario, el objeto se le presenta como algo problemático, como algo (o como parte de algo) que no se comprende del todo. Es explorando las “contradicciones” de nuestras concepciones actuales como el teórico puede llegar a decidir que una determinada entidad se comprende mejor como principio de organización del conjunto.

En cierto sentido, la elección del universal concreto por parte del teórico es una intuición. Con esto, sin embargo, no quiero decir que sea un juicio hecho sin fundamentos especificables. Por el contrario, el teórico podrá citar pruebas, extraídas del análisis de la teoría anterior, para apoyar cualquier candidato plausible para el universal concreto. El juicio es una intuición en el sentido de que no conlleva ninguna garantía de éxito. La posición de Iliénkov sugiere que la crítica de la teoría anterior arrojará varios candidatos plausibles como universal concreto del objeto de estudio. La tarea del teórico será entonces intentar teorías de trabajo del objeto sobre la base de estos candidatos. La elección final, hecha a la luz del objeto concreto en cuestión, se reivindicará sólo en la medida en que produzca una teoría que haga más inteligible ese objeto.

Esta lectura es coherente con el relato del “análisis de unidad” de la conciencia de Vygotski desarrollado en el capítulo 3. El análisis unitario

es un ejemplo primordial del método dialéctico tal y como lo entiende Iliénkov. Vygotski trata la conciencia como una totalidad concreta, un todo compuesto de partes que ocupan relaciones internas, “interfuncionales”, de determinación mutua. El sentido, que Vygotski toma como “unidad” de análisis, desempeña el papel de universal concreto, la raíz genética de la conciencia a partir de la cual evolucionan las funciones mentales superiores. Al igual que Iliénkov, Vygotski no ofrece ningún procedimiento general para establecer las unidades de análisis psicológico. Al defender a Vygotski, argumenté que su elección del significado como unidad de la conciencia debe tratarse como una hipótesis plausible formada sobre la base de una crítica de la teoría anterior. Esta hipótesis no está respaldada por ninguna garantía lógica y sólo se justifica por el poder explicativo del relato genético en el que figura. Este relato coincide con la “interpretación caritativa” de la posición de Iliénkov.

Nuestra discusión ha puesto de manifiesto dos características importantes del método dialéctico de Iliénkov. En primer lugar, el método es particularista. Es decir, no puede ser formulado como un conjunto de principios generales neutrales con respecto al tema. La forma de aplicarlo está totalmente determinada por la naturaleza específica del objeto de estudio. En esto, la posición de Iliénkov coincide con la opinión atribuida a Akselrod en los capítulos 2 y 3. En segundo lugar, su posición es historicista; es decir, presenta el conocimiento humano “como un fenómeno histórico, que evoluciona a través de un proceso incesante de crítica inmanente, en el que cada nueva etapa responde a las contradicciones de la anterior”¹¹. Los nuevos conceptos y teorías surgen como soluciones a estas contradicciones, sólo para demostrar más tarde que ellos mismos sufren contradicciones. La importancia de cada etapa reside en el carácter de su respuesta al pasado y en las perspectivas que

¹¹ Iliénkov utiliza el término “historicismo” con aprobación en muchos de sus trabajos (por ejemplo, 1960a: 194-222), y reprende a Althusser por «cultivar este excelente término para los representantes del pseudohistoricismo, los partidarios de la comprensión unidimensional-evolutiva de la historia» (1971b: 285n [esta nota a pie de página se omitió en la versión reeditada en Iliénkov 1984a]). Iliénkov a veces se refiere a su propia visión como “historicismo concreto” para distinguirla de la versión “pseudo” o “abstracta” que considera la diana de Althusser.

abre para el futuro. En todo momento, los criterios con los que se evalúan las etapas se extraen de nuestras propias concepciones en desarrollo; no podemos salirnos de nuestras teorías para compararlas con la propia realidad bruta.

El historicismo de Iliénkov implica una concepción de la objetividad muy diferente a la del empirista. Para el empirista, el pensamiento se acerca a la realidad objetiva liberándose de las formas de su encarnación, psicológicas, fisiológicas o históricas, para formar una concepción de la realidad tal como es independiente de todas las mentes. Iliénkov, sin embargo, opera con una idea diferente, inspirada en Hegel. Según esta idea, nuestra visión del mundo se hace más objetiva si nos distanciamos de ella para formar una nueva concepción que incluya tanto nuestra visión inicial como su relación con el mundo¹². Por ejemplo, si nuestra concepción inicial es C_i , entonces logramos una mayor objetividad pasando a otra concepción, C_{i+1} , que toma como objeto la relación entre C_i y el mundo. El proceso puede continuar sin fin, subsu-
miendo C_{i+1} en una posición aún más objetiva, C_{i+2} , y así sucesivamente. Este proceso puede estar motivado por la constatación de que nuestras concepciones existentes son inadecuadas. Habiendo llegado a ver C_i como parcial, inconsistente, abstracto, formamos una nueva concepción C_{i+1} , que, al dar cuenta de la relación entre C_i y la realidad, muestra que C_i es mera apariencia. Posteriormente, C_{i+1} puede correr la misma suerte. Sin embargo, el movimiento hacia concepciones cada vez más objetivas no tiene por qué estar motivado por el juicio de que nuestras concepciones actuales son defectuosas. El atractivo de la imagen más objetiva puede ser que sea más amplia, no que exponga las debilidades de la concepción anterior. Mostrará que la concepción anterior es una “perspectiva” del mundo, pero no necesariamente que las entregas de esa perspectiva sean meras apariencias. Por el contrario, la imagen más objetiva puede demostrar lo perspicaz y reveladora que es la perspectiva “subjetiva” anterior. Así, para Iliénkov, al contrario que el empirismo, la visión objetiva no evita necesariamente lo subjetivo,

¹² Thomas Nagel analiza esta concepción de la objetividad en su influyente *Una visión de ningún lugar* (Nagel 1986: 4). Sin embargo, su tratamiento se ve empañado por el hecho de que no distingue entre los dos sentidos de la objetividad que se discuten aquí (véase Dancy 1988).

sino que incorpora la apariencia a la realidad como, en palabras de Lenin, «uno de los aspectos del mundo objetivo» (1895-1916: 98). Cada etapa sucesiva del conocimiento nos lleva no a una concepción sin perspectiva de la realidad, sino a otra perspectiva más amplia.

El particularismo y el historicismo del método de Iliénkov influyen mucho en el problema de su defensa. En la sección anterior nos preguntamos cómo puede Iliénkov demostrar que la realidad material es el tipo de totalidad orgánica, o contiene el tipo de totalidades orgánicas, que el método dialéctico está supuestamente diseñado para analizar. El historicismo de Iliénkov sugiere que no habrá una caracterización general y sin perspectiva de la realidad por referencia a la cual podamos evaluar las afirmaciones de cualquier método putativo de obtención de la verdad, incluyendo el suyo. Dado que el método es nuestro medio para establecer cómo es el mundo, no podemos comparar sus resultados con la realidad “como tal”, determinada independientemente del método. El establecimiento de la estructura inteligible que ofrece el mundo y la estructura teórica que mejor lo capta deben hacerse simultáneamente.

Además, el particularismo de Iliénkov niega que haya alguna caracterización general sustantiva del método mismo que pueda ser evaluada independientemente de su aplicación a algún tema específico. Si, como sugiere Engels, las explicaciones dialécticas no buscan subsumir los casos particulares bajo leyes generales, sino revelar las interconexiones y tendencias específicas inherentes a «la naturaleza particular de cada caso» (Engels citado en Wood 1981:199), entonces, como dice Wood

En cuanto al valor filosófico o científico de un sistema dialéctico, todo depende de los detalles de su ejecución, de si la “vida del contenido” muestra realmente interconexiones y tendencias dialécticas, y de lo bien que el practicante del método dialéctico sea capaz de establecer cada conexión y transición específica mediante buenos argumentos (Wood 1981:199).

Por lo tanto, del particularismo e historicismo de Iliénkov se desprende, en primer lugar, que el método dialéctico se sostiene o cae sólo por la persuasión de sus resultados a la luz de la naturaleza específica del tema estudiado, y en segundo lugar, que sus resultados pueden ser

evaluados, no desde algún punto arquimediano, sino sólo a la luz de nuestras concepciones actuales, la historia de la teoría anterior y el grado en que podemos incorporarlos a nuestra práctica. La prueba definitiva de una teoría es si está o no viva.

Esta conclusión explica por qué Iliénkov no intenta presentar ni exposiciones formales de los procedimientos de su método, ni argumentos metafísicos sobre la estructura dialéctica de la realidad objetiva. En su lugar, prefiere, con razón, desarrollar su posición mediante ilustraciones del método en acción. El objetivo de estas ilustraciones, extraídas principalmente de *El Capital*, no es obtener material para abstraer un procedimiento codificable que pueda aplicarse en otros ámbitos. Más bien, están diseñadas para revelar cómo es una explicación perfecta. Para Iliénkov, la explicación de Marx sobre el capitalismo es perfecta porque representa cada aspecto de su objeto como necesario: muestra cómo el objeto no podía sino haber evolucionado así. Iliénkov trata de poner de manifiesto cómo se construye esta explicación perfecta. Muestra que procede reconstruyendo el objeto como una totalidad concreta, y que esto se logra siguiendo la lógica inmanente de desarrollo del objeto a medida que evoluciona a través de la resolución de las tensiones, o contradicciones, dentro de él. Así, aunque nada en el análisis de Marx sobre el capitalismo determina cómo debe aplicarse el método dialéctico en otros lugares, nos ofrece un ejemplo de explicación perfecta, perfección que debemos tratar de emular en otros ámbitos. Aunque las ilustraciones de Iliénkov a partir de Marx rara vez son totalmente convincentes, incluso cuando está en su momento más erudito y persuasivo, su debilidad no debe ocultar el hecho de que la preocupación de Iliénkov por *El Capital* es un intento sostenido de demostrar los puntos fuertes del método dialéctico de la única manera que creía legítima¹³.

De nuestra interpretación se desprende que la convicción de Iliénkov de que la estructura inteligible de la realidad material es dialéctica sólo será reivindicada en última instancia por la formación exitosa de una teoría marxista comprensiva e integral de la «naturaleza, el pensamiento y la sociedad». La construcción de tal teoría no es, por supuesto, competencia exclusiva de la filosofía, sino de la ciencia en el sentido

¹³ El mejor relato de Iliénkov sobre la aplicación de Marx del método dialéctico en *El Capital* es su elegante artículo de enciclopedia “*Logika Kapitala*” (1962c).

más amplio de la palabra¹⁴. Es el poder de esta teoría para transformar la vida humana lo que, según Iliénkov, resolverá finalmente la cuestión de su verdad. Así, parece que la prueba del método de Marx está más allá del alcance de la contribución de Iliénkov. No puede, como dijo el propio Iliénkov, «descansar sobre los hombros de un solo ser humano» (Iliénkov 1974a: 269).

Iliénkov sobre la contradicción

A lo largo de su carrera, Iliénkov sostuvo como premisa fundamental de la dialéctica que:

La realidad objetiva se desarrolla siempre a través de la aparición en ella de contradicciones concretas que encuentran su resolución en el nacimiento de nuevas formas de desarrollo, más elevadas y complejas (Iliénkov 1957: 71).

Iliénkov afirma que el desarrollo no sólo del conocimiento sino de cualquier objeto (incluidos los universales concretos) es un proceso de resolución y creación constante de contradicciones. Así, para reflejar la realidad objetiva, el método dialéctico debe rastrear «el modo en que estas contradicciones se resuelven en el movimiento de la realidad objetiva, el movimiento y el desarrollo del mundo» (Iliénkov 1960a: 244; cursiva suya)¹⁵.

¹⁴ Como observamos en el capítulo 2 (n1), el término ruso *nauka* transmite más fácilmente este amplio sentido que el inglés *science*. *Nauka* se refiere a cualquier disciplina que emplee un método racional de investigación destinado a revelar la naturaleza de la realidad. Así, para Iliénkov una disciplina es científica en la medida en que emplea su método dialéctico predilecto.

¹⁵ Es importante tener claro que, aunque Iliénkov sostiene que el método dialéctico debe estar vivo ante las contradicciones objetivas, no cree que las descripciones contradictorias de la realidad sean nunca la historia completa (véase, por ejemplo, 1957: 64). La realidad no tolera las contradicciones en su interior: se esfuerza por eliminarlas evolucionando hacia una forma diferente. Así, el pensamiento sólo puede ser fiel a la realidad si hace lo mismo. Un buen dialéctico no es, por lo tanto, alguien que se deleita en vender teorías contradictorias. Al contrario, el dialéctico busca resolver las contradicciones con una posición tan enérgica como cualquier metafísico. En lo que se dice que difieren

Aunque es tentador encontrar alguna lectura metafórica de las observaciones de Iliénkov que las convierta en inocuas, sus escritos dejan claro que su intención es ser tomado literalmente. Cuando Iliénkov dice que hay contradicciones “objetivas” o “reales”, quiere decir nada menos que una afirmación y su negación pueden ser verdaderas del mismo objeto (real) al mismo tiempo y en el mismo sentido. En otras palabras, Iliénkov cree que la ley de la no contradicción es falsa.

Iliénkov apoya su posición invocando el argumento marxista “clásico” de que la suposición de contradicciones en la realidad objetiva es esencial para dar cuenta del cambio¹⁶. Afirma que los fenómenos cambiantes deben describirse mediante fórmulas contradictorias (1960a: 251). Por ejemplo, un objeto en movimiento debe ser visto como, en cualquier momento particular en el tiempo, «tanto en un lugar como en otro lugar, estando en un mismo lugar y también no en él» (Engels 1878: 148). Sin embargo, este argumento flaquea. Cuando un cuerpo se mueve, no está en dos lugares a la vez. Más bien, el movimiento es un cambio de lugar con el tiempo: en cada momento de su movimiento su posición es diferente (aunque minúscula). Para explicar la posibilidad del movimiento debemos explicar cómo un objeto puede estar en diferentes lugares en diferentes momentos. No nos acercamos a esto a la suposición imposible de que pueda estar en diferentes lugares al mismo tiempo.

Iliénkov podría haber replicado que la tradición marxista no necesita intentar explicar todo el cambio apelando a las contradicciones objetivas. Esto es innecesario cuando el cambio es causado por la influencia de fuerzas externas. Por ejemplo, a menudo podemos explicar cómo

el metafísico y el dialéctico es en que mientras el primero trata todas las contradicciones como consecuencias igualmente falaces del error subjetivo y no se detiene ante nada para desterrarlas de la teoría, el segundo reconoce sabiamente que algunas contradicciones reflejan etapas de la propia realidad y que su correcta resolución trazará un camino que la realidad ha tomado (Iliénkov 1979d: 139, 1979e: 261).

¹⁶ Esta visión aparece en muchos análisis marxistas clásicos de la dialéctica (por ejemplo, Engels 1878: 32, 147-52; Lenin 1895-1916: 258; Trotsky 1942: 49). Se suele considerar que se aplica a todo tipo de cambio: movimiento, crecimiento, desarrollo, etc. Obsérvese que la ley de la identidad (A-A) suele tomarse junto a la ley de la no contradicción sobre la base de que un objeto objetivamente contradictorio “no es idéntico a sí mismo”.

un objeto en movimiento está en diferentes lugares en diferentes momentos apelando a fuerzas que operan sobre él desde fuera. Sin embargo, el auto-movimiento no puede explicarse de este modo. En estos casos, el cambio debe ser representado como originado desde dentro de la naturaleza de la propia entidad cambiante. En este caso, se invoca la contradicción como motor del autodesarrollo: el objeto es representado como cambiante bajo la influencia del conflicto interno de sus partes.

El problema de esta maniobra es que el uso de la retórica del “conflicto interno” para explicar el autodesarrollo no amenaza la ley de la no contradicción. Aunque un objeto que se autodesarrolla puede describirse trivialmente como una “unidad de A y no- A ”, nada nos obliga a atribuirle propiedades estrictamente contradictorias. Como comenta Wood:

El principio de [no] contradicción, tal como lo entienden normalmente los lógicos formales, no niega que las cosas puedan estar compuestas de partes o elementos diferentes con valores funcionales contrastantes. No dice que nada pueda cambiar su estructura, ni siquiera niega que las cosas puedan tener tendencias inherentes o esenciales a tales cambios. No hay nada “contradictorio” —en el sentido lógico formal— en los conflictos reales entre las cosas, o entre las partes o elementos de una misma cosa, o en el hecho de que una cosa tenga propiedades diferentes en distintos momentos o en distintos aspectos (Wood 1981: 203).

Así pues, nada en el fenómeno del cambio justifica la audaz conclusión de Iliénkov de que la ley de la no contradicción es falsa.

Aparte de estas consideraciones sobre el cambio, Iliénkov apela a varios ejemplos de contradicciones reales, extraídos principalmente del análisis de Marx en *El Capital* (véase Iliénkov 1960a: 237-50). Por ejemplo, argumenta que la derivación del valor de Marx se basa en la identificación de una contradicción objetiva (Iliénkov 1957: 67-9, comentando a Marx 1867: 131-55). El valor es algo que una mercancía tiene sólo en relación con otra mercancía. Cuando una determinada cantidad de la mercancía A se considera equivalente (es decir, intercambiable por) una determinada cantidad de la mercancía B (por ejemplo, $5A = 3B$), entonces A mide su valor en relación con B . Se dice que A está en la “forma

relativa” del valor, mientras que *B*, desempeñando el papel de equivalente de *A*, está en la “forma equivalente”. Ahora bien, las formas de valor relativo y equivalente se excluyen mutuamente. Ninguna mercancía puede presentarse simultáneamente en las dos formas, ya que, si lo hiciera, podría servir como medida de su propio valor, y eso es imposible. Pero cada mercancía está simultáneamente en ambas formas porque los términos de la ecuación pueden invertirse: cuando *A* está en la forma relativa con respecto a *B* desempeña simultáneamente el papel de equivalente de *B* (y viceversa). Así, el valor de la mercancía es consecuencia de la existencia simultánea de formas mutuamente excluyentes, una contradicción viva. Iliénkov afirma que es rastreando la resolución de esta contradicción como Marx deriva otras categorías económicas cruciales.

Sin embargo, aunque se ajusta a la presentación del propio Marx, este argumento no apoyará las fuertes conclusiones de Iliénkov. Como el propio Marx entiende bien, el valor, como la longitud o el peso, es una propiedad relacional. Como su argumento asume correctamente, el valor de una entidad puede ser medido sólo en relación con alguna otra entidad. En consecuencia, cuando el valor de *A* se determina en relación con *B*, el valor de *B* se determina en relación con *A*. Pero esto no tiene nada de paradójico: *A* está en la forma relativa respecto de *B*, éste es su forma equivalente y viceversa. *A* nunca está en la forma equivalente con respecto a sí mismo estando en la forma relativa (es decir, *A* nunca es su propio equivalente).

De hecho, el discurso de Marx sobre la contradicción está diseñado para llamar la atención sobre una paradoja que surge si se busca un punto arquimedianos desde el que medir el valor. ¿Cómo, se puede preguntar, pueden las mercancías determinar el valor de cada una de ellas a menos que haya algún estándar independiente con el que se puedan medir? Sin embargo, el punto de Marx es que esta cuestión se basa en un error. No existe una norma absoluta de valor, como no existe una norma absoluta de peso o longitud. Sin embargo, esto no significa que nuestros juicios sobre la longitud, el peso o el valor sean infundados. Su base es nuestra práctica de medir, pesar y, en el caso del valor, intercambiar. La paradoja se produce al tomar una propiedad relacional por una absoluta. Este es un error que Marx está ansioso por diagnosticar, ya que es parte de lo que él llama el «fetichismo de la mercancía», la

idea (a grandes rasgos) de que las mercancías poseen valor independientemente de nuestras prácticas. Esta paradoja, aunque puede reflejar alguna contradicción profunda en nuestro pensamiento sobre el valor, apenas puede decirse que refleje una contradicción en la realidad misma.

Concluyo que el relato de Iliénkov sobre la contradicción dialéctica es defectuoso. No logra socavar la opinión, ahora ortodoxa, entre los comentaristas que simpatizan con Marx, de que la incompatibilidad del método de Marx con la lógica formal es meramente superficial (véase Wood 1981; Elster 1985: 43-8; Suchting 1985: 81-103).

Este fallo debilita sin duda la presentación del método dialéctico por parte de Iliénkov. Por ejemplo, socava su opinión de que el método puede captar la realidad de forma única porque sólo reconoce las contradicciones objetivas. Además, Iliénkov desgraciadamente da a la noción de contradicción objetiva un considerable trabajo explicativo en su teoría. Por ejemplo, se invoca para explicar tanto la necesidad con la que se desarrollan los fenómenos como la necesidad de las inferencias mediante las cuales el pensamiento reconstruye ese desarrollo (que se dice que no es ni deductivo ni inductivo, sino una sublimación dialéctica de ambos [Iliénkov 1960a: 162]). Así, Iliénkov se queda sin un relato de la necesidad, ni “natural” ni “inferencial”.

¿Por qué Iliénkov se empeñó en una interpretación tan fuerte de la contradicción objetiva? ¿Era una fe ciega en los “clásicos”? ¿O una creencia dogmática en la superioridad del marxismo sobre los “viejos modos de pensar”? De hecho, ninguna de las dos hipótesis es del todo correcta. Para entender la motivación de sus puntos de vista sobre la contradicción, debemos recurrir a la idea de Iliénkov sobre la lógica como disciplina. Para él, la lógica es la “ciencia del pensamiento” [*nauka o myshlenii*]. Su tarea es comprender cómo procede el pensamiento, y cómo debería proceder, en el análisis de sus objetos. Así entendida, la lógica no es una ciencia puramente formal, sino una lógica de contenido que, entendida correctamente, representa “el reflejo teórico del pensamiento científico” (Iliénkov 1974a: 5). Además, de acuerdo con su particularismo, Iliénkov sostiene que el relato de la lógica sobre cómo el pensamiento debe construir una imagen del mundo no es caracterizable independientemente del contenido de esa imagen: la lógica del pensamiento coincide con la lógica de la realidad. En palabras de Lenin:

La lógica es la ciencia no de las formas externas del pensamiento, sino de las leyes del desarrollo “de todas las cosas materiales, naturales y espirituales”, es decir, del desarrollo de todo el contenido concreto del mundo y de su conocimiento, es decir, la totalidad, la conclusión de la Historia del conocimiento del mundo (Lenin 1895- 1916: 92-3; citado con aprobación por Iliénkov [1974a: 225, 1974b: 57]).

El trabajo de Iliénkov trata de dar sentido a tal “Lógica dialéctica” (“con L mayúscula”, como la llama él [1974a: 3], siguiendo a Lenin [1895-1916: 319]). El éxito de este proyecto haría realidad la idea de Lenin, muy citada pero mal entendida (Iliénkov 1974a: 212-13), de la coincidencia [*sovpadenie*] de la lógica, la dialéctica y la teoría de la cognición [*teoriya poznaniya*].

Iliénkov no tardó en abordar la inevitable cuestión de la relación de la dialéctica con la lógica formal. Sin embargo, desgraciadamente, fue a Hegel a quien recurrió para su explicación. Adoptando de forma acrítica el fulminante desprecio de Hegel por la lógica formal, argumentó que sus principios encarnaban compromisos metafísicos implícitos con una visión de la realidad como una colección de átomos estáticos, internamente indivisos y lógicamente distintos, constituidos independientemente de las relaciones en las que se encuentran. Por tanto, creía que la dialéctica debía renunciar a los principios de identidad y no contradicción que fomentaban esta falsa visión.

Dado que la idea de que la lógica formal había sido «sublimada [*snyat, aufheben*] por las concepciones de Hegel» (Iliénkov 1979d: 132) se asociaba con los representantes más reaccionarios de la filosofía soviética, la insistencia de Iliénkov en su verdad le valió un respeto considerable¹⁷. Parecía que, si no era por el chovinismo, sólo podía ser una la-

¹⁷ La ignorancia de Iliénkov puede, por supuesto, ser excusable. Aunque la influencia de la lógica formal ha sido mayor en la filosofía analítica, Iliénkov, como muchos filósofos soviéticos expertos en la tradición hegeliana, conocía el alemán y no el inglés. El carácter insular de la comunidad filosófica soviética en aquella época habría dificultado que un filósofo incapaz de leer los textos originales se familiarizara con las ideas en juego en la tradición angloamericana.

mentable ignorancia de la influencia (a menudo extremadamente fructífera) de la lógica formal en la filosofía del siglo XX lo que había provocado la observación de Iliénkov de que sólo podía desempeñar un “papel propedéutico” (1979d: 132). Es triste que la obra de un filósofo por lo demás erudito e ingenioso contenga un hilo conductor tan filisteo.

Conclusión

Si el fracaso de los puntos de vista de Iliénkov sobre la contradicción socava su explicación de la necesidad, ¿qué queda de la idea de que la cognición es un proceso de llegar a ver el objeto como una “unidad en la diversidad” concreta? Después de todo, se suponía que debíamos seguir el desarrollo de “la lógica del objeto” rastreando la resolución de sus contradicciones internas. Ahora parece que sólo sabemos lo que este proceso no es. Sabemos que no procede ni por inferencia estrictamente deductiva ni inductiva, y que no puede ser caracterizado independientemente de alguna materia específica. Sin embargo, ¿cómo se supone que es el logro de una “comprensión concreta”?

El particularismo de Iliénkov sugiere que la aplicación del método dialéctico es el ejercicio de una habilidad más que la operación de cualquier procedimiento codificable (cf. capítulo 3). La mejor manera de transmitir la naturaleza de una habilidad desconocida (sin enseñarla) es apelar a una analogía con otra más familiar. Entonces, ¿qué es lo análogo al proceso de llegar a ver el objeto como una unidad en la diversidad? Tal vez sea sorprendente que una analogía adecuada provenga de la naturaleza de la experiencia estética. El poder de captar un objeto como una unidad en la diversidad es, creo, bastante parecido a la capacidad de escuchar una pieza musical como un todo significativo. Aprender a escuchar la música correctamente es llegar a oírla como una totalidad específicamente organizada en la que son evidentes las relaciones de necesidad que se dan entre sus sonidos particulares. Aprender a apreciar la música es una especie de reconciliación con esta necesidad, una comprensión de por qué esta nota es esencial aquí, por qué esa pausa debe ser así, etc. Hay varias similitudes entre esta imagen y la idea de Iliénkov sobre la cognición en general. En primer lugar, la comprensión musical de este tipo no se logra mediante la inferencia deductiva o inductiva (aunque sería falso, creo, negar que sea un proceso de razonamiento). En segundo lugar, dicha comprensión es “particularista”, ya que no

puede formularse como un conjunto de principios generales no triviales que podamos aplicar a cualquier pieza musical. En tercer lugar, la comprensión exige una interpretación “historicista”. El objeto de la atención del oyente no son datos sensoriales no estructurados, sino un objeto históricamente presentado. Tanto la propia música como la capacidad del oyente de escucharla como música (en lugar de como ruido) son logros históricos. La historia de la música no es sólo la historia de las formas de producir sonido, sino también de las formas de escucharlo. No existe una perspectiva externa a estas prácticas históricas desde la que se pueda hacer inteligible el proceso de apreciación musical, o desde la que se puedan evaluar nuestros juicios musicales. Sin embargo, aunque nuestros estándares de evaluación no puedan fundamentarse independientemente de nuestras prácticas de apreciación musical, y aunque las habilidades implicadas no puedan formularse como un conjunto de principios o reducirse a un ejercicio de deducción o inducción, los debates sobre la interpretación musical pueden exhibir un alto grado de objetividad.

Esta analogía entre la comprensión musical y la teórica no pretende ser estricta. Se trata sólo de sugerir que ambos son ámbitos en los que la aprehensión de la necesidad es particularista e historicista, pero abierta a normas racionales de evaluación¹⁸. La idea de que podemos arrojar luz sobre un método que se pretende científico por analogía con la experiencia estética indignará sin duda a aquellos para quienes la estética es el paradigma de lo acientífico. Sin embargo, Iliénkov no compartía este prejuicio, y mi objetivo es hacer más inteligible su posición, más que convertir a los escépticos de sus méritos.

Es posible que las diferencias de tiempo y circunstancias hayan resutado a las deliberaciones de Iliénkov sobre el método dialéctico parte de la relevancia y la inmediatez que tanto impresionaron a Lifschitz. De hecho, el lector moderno, especialmente en Occidente, puede encontrarlas distantes y oscuras. Sin embargo, no ocurre lo mismo con el intento de Iliénkov de poner en práctica las ideas que había obtenido de su estudio del método de Marx. En contraste con sus turbias y a veces inescrutables consideraciones sobre el método, la “filosofía de la actividad” de Iliénkov es una teoría con implicaciones de largo alcance y de

¹⁸ He intentado argumentar (en Bakhurst 1985b) que lo mismo es cierto para la cognición de la necesidad moral.

inmediata relevancia contemporánea. Para comenzar nuestra exposición, debemos volver a las opiniones de Iliénkov sobre el “problema del ideal”, que introdujimos en nuestra discusión sobre su rechazo del empirismo. Su ingeniosa solución a este problema constituye un pilar central de su filosofía, arrojando mucha luz sobre una de las cuestiones más difíciles a las que se enfrenta el marxista en el intento de “poner a Hegel sobre sus pies”: la naturaleza y el origen de las propiedades no materiales en un mundo material.



EL PROBLEMA DEL IDEAL

El “problema del ideal” es el problema del estatus de las propiedades no materiales en el mundo material. La importancia que Iliénkov atribuye a esta cuestión requiere poca explicación: una posición materialista se define por su explicación de lo no material, y se sostiene o cae por la plausibilidad de esa explicación. Así pues, la naturaleza y la posibilidad del materialismo dialéctico dependen de su solución al problema del ideal.

Iliénkov presentó por primera vez su explicación del ideal [*idealnoe*], o “idealidad” [*idealnost*], en una larga entrada en la enciclopedia filosófica soviética en 1962, un artículo que representa su contribución más impresionante al renacimiento de la filosofía soviética después de Stalin (Iliénkov 1962b). Iliénkov nunca perdió la fe en la validez de la teoría que allí esbozaba, y cuando volvió a tratar el problema del ideal en un artículo posterior (1979a), lo hizo no para cuestionar sus puntos de vista anteriores, sino para reafirmarlos.

La teoría de la idealidad de Iliénkov sigue provocando controversia entre los filósofos soviéticos. Mientras que algunos la consideran brillante, otros la consideran confusa y contradictoria¹. Esta controversia se ve exacerbada por la forma abstrusa en que Iliénkov presenta su posición. Los problemas que aborda son tan amplios y multidimensiona-

¹ Compárense las observaciones positivas de Tolstykh (1981: 29) y Davydov (1986: 31-7) con la crítica de Dubrovski (1983: 34-47).

les que sus respuestas a menudo parecen demasiado rápidas, condensadas hasta el punto de ser ininteligibles. Por lo tanto, la tarea principal de este capítulo es simplemente explicar la teoría de Iliénkov. Comenzaré con una cuestión específica y bien definida y ampliaré gradualmente la discusión para abarcar todo el alcance de su posición. Por último, consideraré cómo se puede defender a Iliénkov de una acusación que se le hizo con frecuencia durante su vida: que su teoría del ideal le compromete con el idealismo.

Idealidad, propiedades morales y la “prohibición del antropocentrismo”

Al menos a primera vista, los fenómenos no materiales parecen dividirse en dos clases:

1. los fenómenos mentales (pensamientos, creencias, sentimientos, sensaciones, etc.)
2. los fenómenos que no son ni materiales ni mentales (por ejemplo, las diversas especies de valor y significado, y otras numerosas propiedades, como la hospitalidad o la peligrosidad).

Mientras que el punto de partida de la mayoría de las posiciones materialistas es una teoría de lo mental, el materialismo de Iliénkov comienza con un análisis de los fenómenos ideales de la segunda clase. No es posible una teoría adecuada de lo mental, insiste, a menos que hayamos comprendido primero fenómenos como el significado y el valor. Tal es su énfasis en estos fenómenos que suele reservar el término “ideal” para ellos, contrastándolos con lo meramente mental (*psikhicheskoe*). (Seguiré el uso de Iliénkov; sin embargo, en ningún caso debe entenderse que sostiene que sólo los fenómenos de la segunda clase son ideales).

¿Qué cuestiones filosóficas rodean el estatus de las propiedades ideales de la segunda clase? Tomemos, por ejemplo, el análisis del valor moral. La teoría moral parece que se debate entre los planteamientos “objetivistas” del estatus del valor, que piensan que las propiedades morales son constituyentes de una realidad que existe independiente de los sujetos pensantes, y los planteamientos “subjetivistas”, que sostienen que las propiedades morales se originan en nosotros.

El objetivismo está motivado por la naturaleza de la experiencia moral (véase McDowell 1985: 110). Al menos a veces, cuando juzgamos que

una acción es correcta o incorrecta, parece que estamos reconociendo la presencia de una propiedad moral que existe “ahí fuera”, independientemente de cómo pensemos o sintamos. Esta sensación se ve confirmada por la naturaleza de la deliberación moral: cuando tratamos de descubrir lo que debemos hacer desde el punto de vista moral, nos parece que debemos hacer que nuestros pensamientos y acciones se ajusten a los dictados de un orden moral objetivamente existente.

La admisión de valores objetivos tiene sus atractivos teóricos. Por ejemplo, podemos explicar la obligatoriedad de la obligación moral diciendo que los agentes sienten que deben actuar moralmente porque reconocen un valor objetivamente presente, cuya conciencia constituye en sí misma una razón para la acción. Sin embargo, el objetivismo parece propenso a una objeción obvia. Los valores morales son propiedades marcadamente diferentes de las que constituyen nuestro paradigma de lo objetivamente existente: las propiedades físicas del mundo natural. Sostener que hay valores objetivos es sin duda admitir en la naturaleza propiedades “desviadas” que, aunque pueden influir en la acción humana, misteriosamente no tienen cabida en la teoría física². Esto, al parecer, es un insulto a la imagen científica del mundo.

Este «argumento de lo desviado», como lo llama Mackie, nos anima a retirarnos del objetivismo hacia una visión que identifica a los seres humanos como la fuente del valor (Mackie 1977: 38-42). Los valores, se argumenta, no forman parte del mundo tal y como existe independientemente de nosotros. Más bien, se originan en nuestros modos de respuesta al mundo. Una versión de este subjetivismo, que debe su forma moderna a Hume, sitúa el valor moral en nuestras actitudes de aprobación y desaprobación (Hume 1739: esp. III.i.1). Tal teoría, sin embargo, debe ofrecer alguna explicación de la fenomenología moral que prestó al objetivismo su atractivo. Una respuesta predilecta es argumentar que, aunque los valores provienen de nuestra naturaleza, nuestras mentes los “proyectan” sobre la realidad. Los valores parecen entonces

² Como señalamos en el capítulo 2, los mecanicistas aportaron argumentos análogos contra la afirmación de los deborinistas de que las propiedades mentales, aunque constitutivas de la realidad objetiva, son irreductibles a las propiedades físicas.

formar parte del “tejido del mundo”, aunque en realidad son propiedades distintivamente subjetivas, “discernibles” sólo por los observadores con la capacidad proyectiva pertinente.

El atractivo del subjetivismo es que hace justicia a la intuición de que, a pesar de su supuesta objetividad, los valores morales están intrínsecamente ligados a nuestra naturaleza, de modo que un mundo sin criaturas como nosotros sería un mundo sin propiedades morales. Sin embargo, al igual que el objetivismo, está plagado de problemas. En primer lugar, la idea de que proyectamos los valores sobre el mundo hace que (en cierto sentido) sea un error creer que los requisitos morales se derivan de la existencia de valores objetivos, y esta admisión puede no dejar intacta nuestra confianza en la autoridad de la moral. En segundo lugar, el proyectivismo se esfuerza por explicar cómo un mundo brutalmente objetivo, despojado de todas las propiedades supuestamente subjetivas, podría comprometerse con nuestras mentes para justificar los modos de respuesta en los que supuestamente se originan las propiedades morales (McDowell 1985: 119-20).

La elección entre el objetivismo y el subjetivismo se presenta así como un dilema. Cada uno encarna una intuición plausible, pero, como las posiciones se excluyen mutuamente, no podemos hacer justicia a ambas intuiciones a la vez. Tal dilema es una de las cosas que Iliénkov llama “contradicción”³. Para él, la aparición de tales contradicciones no

³ El propio ejemplo de Iliénkov de tal contradicción es la oposición entre el dualismo y el monismo fiscalista en la filosofía de la mente, un problema estrechamente relacionado con nuestro rompecabezas sobre el estatus del valor. Aquí también parece que ambas posiciones expresan intuiciones sólidas que son imposibles de incorporar en una sola teoría. Parece que nos vemos obligados a elegir una de las dos teorías, sacrificando así las intuiciones de la otra (Iliénkov 1960a: 252-4).

Debemos observar que la oposición entre el subjetivismo y el objetivismo en la teoría moral británica contemporánea no es en absoluto tan cruda como sugiere mi esbozo. Recientemente, los representantes de ambos bandos han tratado de desarrollar teorías que incorporan las ideas de sus oponentes. Por un lado, Blackburn ha avanzado una forma de proyectivismo (el término es de su acuñación) que, aunque fiel a la tradición subjetivista, es compatible con una semántica “cuasi-realista” del discurso moral, autorizando a hablar de “verdad moral” (Blackburn 1984: cap. 6). Por otro lado, McDowell ha argumentado que un realismo moral completo puede acomodar el antropocentrismo de las

es un obstáculo para el desarrollo teórico, sino su propia fuente. Sostiene que cuando el pensamiento aparece atrapado entre dos posiciones mutuamente excluyentes y aparentemente exhaustivas, la respuesta correcta no es decantarse por una u otra, sino esforzarse por descubrir el origen de la propia contradicción. Iliénkov promete que «ras- treando toda la cadena de eslabones mediadores que conecta las proposiciones abstractas mutuamente excluyentes», descubriremos una tercera posición, la “sublación” [*Aufhebung*] dialéctica de las dos, que incorpora las ideas de ambas y supera sus debilidades (Iliénkov 1960a: 253).

Iliénkov encontraría el origen de nuestro dilema sobre el valor moral en un criterio particular de objetividad. Este criterio estipula que una propiedad es objetiva si existe de todos modos independientemente de nosotros. Hemos encontrado este criterio antes, en la idea de la “concepción absoluta del mundo” que apoyan los mecanicistas, el “realista conservador” del capítulo 4, y el empirista del capítulo 5. La concepción absoluta aplica una “prohibición del antropocentrismo”: nada puede contar como constituyente genuino de la realidad objetiva si la comprensión de su naturaleza y origen implica una referencia esencial a nosotros. La propuesta de Iliénkov, en armonía con su hostilidad a la concepción absoluta, es que levantemos la prohibición del antropocentrismo. Al hacerlo, podemos preservar las sólidas intuiciones tanto del objetivismo como del subjetivismo. Podemos decir que los valores llegan a la realidad gracias a nosotros, pero alcanzan un estatus en el mundo de auténtica objetividad. Los valores son reales (ningún relato completo de la realidad podría dejar de hacer referencia a ellos), pero estamos implicados en su realidad. Desde este punto de vista, lo objetivo y lo subjetivo ya no son categorías mutuamente excluyentes: algo puede ser objetivo (un rasgo genuino de la realidad) y subjetivo (no se

propiedades morales (McDowell 1985). Tanto el “cuasi-realismo” subjetivista de Blackburn como el objetivismo antropocéntrico de McDowell pueden considerarse, por tanto, como intentos de superar el dilema que hemos identificado, más que como casos de sus dos patas. Sin embargo, aunque la solución de Iliénkov al problema del ideal anticipa algunas de las ideas de los trabajos de Blackburn y McDowell, su apelación al concepto de actividad, como veremos, representa un alejamiento radical de ambos.

puede caracterizar sin una referencia esencial a los hechos de los sujetos).

Esta es la estructura del tratamiento de Iliénkov de todas las propiedades ideales. La filosofía que hace suya la prohibición del antropocentrismo oscilará entre las lecturas objetivistas y subjetivistas no sólo de las propiedades morales, sino de todas las especies de valor (incluidas las estéticas y las económicas) y de otras propiedades ideales, como el significado y el sentido. En este último caso, por ejemplo, estaremos divididos entre tratar el significado como una propiedad que los objetos naturales pueden poseer independientemente de los observadores, y pensar en él como algo que las mentes individuales aportan a un mundo que, en su bruta fisicalidad, está desprovisto de significado. Iliénkov ofrece una respuesta global al problema del ideal: renunciar a la prohibición del antropocentrismo y atribuir a la humanidad el poder de dotar al mundo material de una nueva clase de propiedades que, aunque nos deben su origen, adquieren una presencia duradera en la realidad objetiva, llegando a existir independientemente de los individuos humanos. Iliénkov sitúa este poder en nuestra condición de seres activos, de criaturas que reproducen las condiciones de su existencia mediante el trabajo. Es la actividad humana, afirma, la que idealiza la naturaleza. Con ello no se refiere a la actividad proyectiva de las mentes individuales, sino a la actividad «real, sensual, social, orientada al objeto» [*predmetnaya deyatelnost*]:

La “idealidad” es como un sello peculiar impreso en la sustancia de la naturaleza por la actividad social de la vida humana; es la forma del funcionamiento de una cosa física en el proceso de la actividad social de la vida humana... [Es] la cultura social humana encarnada (objetivada, sustancializada, reificada) en la materia, es decir, [una cualidad] de los modos históricamente formados de la actividad vital de los seres sociales, modos de actividad que se enfrentan a la conciencia y la voluntad individuales como una realidad objetiva especial no natural [*sverkhpriroda*], como un objeto especial, comparable con la realidad material, y situado en un mismo espacio que ella (y, por tanto, a menudo confundido con ella) (Iliénkov 1979a: 148, 139-40).

El relato de Iliénkov sobre el ideal se abre, pues, con dos principios clave:

1. los fenómenos ideales pueden tener una existencia objetiva en el mundo
2. deben esta existencia a la actividad humana.

Muchos de los críticos de Iliénkov consideran que la primera de estas afirmaciones es imposible de aceptar. Iliénkov argumenta que, dado que las propiedades ideales como el valor son objetivas, no pueden reducirse a los fenómenos de la conciencia o a los estados del cerebro. (En términos de la distinción trazada anteriormente, los fenómenos ideales de la segunda clase son irreducibles a los de la primera). El ideal “no está en la cabeza”. Así, escribe que el problema del ideal no puede resolverse

hurgando “en el interior de la conciencia”, sin aventurarse en el mundo corpóreo externo, sensiblemente perceptible, en el mundo de las formas y relaciones tangibles y sustanciales de las cosas. (1979a: 149) [...].

El sistema material del que el ideal es una función y un modo de existencia... sólo pueden ser seres sociales en unidad con el mundo objetual a través del cual realizan su actividad vital específicamente humana. En ningún caso puede reducirse el ideal a un estado cerebral (1962b: 220-1).

Para filósofos soviéticos como David Dubrovski, tal posición es manifiestamente incompatible con el materialismo. Para ellos, el materialismo es la opinión de que todos y sólo los fenómenos materiales son constitutivos de la realidad objetiva: el mundo fuera de nuestras cabezas es simplemente materia en movimiento. Por lo tanto, dado que los fenómenos ideales no son materiales, su único hogar posible es entre los fenómenos de la conciencia individual:

El ideal no puede ser llevado más allá de los límites de la mente humana [...]. Es una realidad exclusivamente subjetiva y “nace y existe” sólo en la cabeza humana, sin salir de sus confines (Dubrovski 1971: 164, 187).

Para nosotros, “el ideal” que existe “fuera de la cabeza y de la conciencia” es lo material o el espíritu absoluto hegeliano (1983: 40).

Desde este punto de vista, Iliénkov o bien dice tonterías, o bien pregonaba idealismo.

No todo el mundo compartirá la hostilidad de Dubrovski hacia la objetividad del ideal. Los que no lo hacen, sin embargo, pueden tener dificultades con la afirmación de que los fenómenos ideales deben su objetividad a la actividad humana. ¿Cómo podría la “actividad sensual orientada al objeto”, una operación física sobre un mundo material, inyectar de algún modo en ese mundo un tipo de fenómeno cualitativamente diferente?

Necesitamos, por tanto, hacer creíbles las sugerencias de Iliénkov.

La idea de los artefactos

La idea de que la actividad es la fuente de las propiedades ideales objetivamente existentes se aclara cuando consideramos el relato de Iliénkov sobre los artefactos (objetos creados). Para Iliénkov, los artefactos representan un poderoso desafío a la prohibición del antropocentrismo. A pesar del familiar contraste entre lo natural y lo artificial, hay un sentido obvio en el que un artefacto —una mesa, por ejemplo— es una entidad natural. Una mesa es claramente un elemento de la realidad objetiva que no encierra ningún misterio para el científico. Sin embargo, una explicación de una mesa en términos puramente científicos parece dejar algo fuera. Esa descripción no expresa la diferencia entre ser una mesa y ser un trozo de madera. La sugerencia de Iliénkov es que esta diferencia sólo puede marcarse apelando a la actividad humana. Sin embargo, la especie de actividad relevante no es de tipo mental, ya que si tratamos las propiedades que hacen de un objeto un artefacto como proyecciones mentales, hacemos que gran parte del mundo dependa de la mente (cf. Wiggins 1976: 360-4). Para Iliénkov, es más bien la actividad material a la que los objetos deben su condición de artefactos.

Iliénkov da contenido a esta apelación a la actividad mediante la idea de “objetivación” [*opredmechivanie*] o “reificación” [*oveshchestvlenie*]. Cuando se fabrica un artefacto, la actividad humana se encarna de

algún modo [*voploshchennyi*] en el objeto natural. A su vez, Iliénkov explica la reificación en términos de la noción de “forma” [*forma*] o “figura” [*obraz*]. La actividad humana da al objeto una nueva forma:

La idealidad es una característica de las cosas, pero no tal y como son definidas por la naturaleza, sino por el trabajo, la actividad transformadora y creadora de formas de los seres sociales, su actividad mediada por el objetivo, sensualmente objetiva.

La forma ideal es la forma de una cosa creada por el trabajo humano social. O, a la inversa, es la forma del trabajo realizada [*osushchestvlennyi*] en la sustancia de la naturaleza, “encarnada” en ella, “enajenada” en ella, “realizada” [*realizovannyi*] en ella, y que, por tanto, se enfrenta a su propio creador como la forma de una cosa o como una relación entre cosas, que son colocadas en esta relación (en la que de otro modo no habrían entrado) por los seres humanos, por su trabajo (Iliénkov 1979a: 157).

Iliénkov no se limita a decir que, cuando se crea un artefacto, se da una nueva forma física a algún objeto material. Esto es cierto, pero es algo que un relato científico-natural podría captar. Más bien, al ser creado como encarnación de un propósito e incorporado a nuestra actividad vital de una manera determinada —al ser fabricado por una razón y al darle un uso determinado— el objeto natural adquiere significación. Este significado es la “forma ideal” del objeto, una forma que no incluye ni un solo átomo de la sustancia física tangible que lo posee (Iliénkov 1979a: 150). Es esta significación la que debe captar quien quiera distinguir las mesas de los trozos de madera.

Iliénkov explica a veces esta significación apelando al concepto de representación. Un objeto puramente natural adquiere significado cuando viene a representar algo con lo que su forma corpórea no tiene «nada en común», una forma de actividad humana:

Es justo aquí donde encontramos la solución al enigma de la “idealidad”. La idealidad, según Marx, no es más que la forma de la actividad humana social representada en una cosa. O, a la inversa, la forma de la actividad humana representada como cosa, como objeto (Iliénkov 1979a: 148).

En resumen, Iliénkov sostiene que, al actuar sobre los objetos naturales, los seres humanos los invisten de una significación o «forma ideal» que los eleva a un nuevo «plano de existencia». Los objetos deben su idealidad a su incorporación a la actividad vital orientada a objetivos de una comunidad humana, a su uso. La noción de significado se glosa en términos del concepto de representación: los artefactos representan la actividad a la que deben su existencia como artefactos.

La “visión sobre los artefactos” de Iliénkov pretende demostrar:

1. que la prohibición del antropocentrismo está mal concebida, ya que hay al menos un grupo de propiedades ideales que tienen existencia objetiva y que no son caracterizables sin referencia esencial a la actividad humana; y

2. que la actividad que dota a los objetos de este grupo de propiedades ideales es, en efecto, la “verdadera actividad objetual”.

La idea es, por tanto, un componente esencial de la posición de Iliénkov. Sin embargo, debemos ser claros sobre qué muestra exactamente. ¿De qué manera, por ejemplo, ayuda a resolver nuestro dilema original sobre el valor moral? Ciertamente, no se deduce únicamente de la idea sobre los artefactos que las propiedades morales tengan una existencia objetiva que deban a la actividad. Más bien, la contribución de la idea es que, al levantar la prohibición del antropocentrismo en un ámbito, abre la puerta a la admisión de otras especies de propiedades objetivas, aunque antropocéntricas. Así, la idea sobre los artefactos permite argumentar, como haría Iliénkov, que los valores morales forman parte de la realidad objetiva.

Iliénkov también afirma que la idea de los artefactos proporciona un modelo fructífero para el origen de otras propiedades ideales, incluidos los valores morales. Para Iliénkov, el valor moral, al igual que la forma ideal del artefacto, debe tratarse como una especie de significación que los objetos naturales (en este caso las acciones y los estados de cosas) adquieren en virtud de su incorporación a las prácticas humanas⁴. Así, la idea nos ayuda a ver que no necesitamos apelar a nada más que a la actividad humana para explicar el origen de una forma ideal objetiva.

⁴ Según el relato de Iliénkov sobre la idealidad, el valor moral de una acción sería una forma de significación otorgada a una configuración de movimientos físicos en virtud de su incorporación a un sistema de prácticas humanas.

La analogía entre los artefactos y los valores morales no aporta nada a nuestra comprensión de la naturaleza específica de las propiedades morales, ya que Iliénkov ofrecería una explicación similar de todas las especies de valor. Sin embargo, la analogía invita a la reflexión. Por ejemplo, las sugerencias de Iliénkov socavan el “argumento de lo desviado” contra la existencia de valores objetivos. La comprensión de Iliénkov de la naturaleza de la idealidad nos permite aceptar tanto la “objetividad completa” del ideal como negar que exista como una misteriosa “sustancia sin cuerpo”, que cohabita incómodamente con las propiedades del mundo físico (Iliénkov 1979a: 153). Según Iliénkov, no hay ninguna inclinación a pensar en las propiedades morales como un reino de peculiares “átomos ideales” pseudofísicos de valor distribuidos a través de las propiedades naturales de acuerdo con algún principio inexplicable (1979a: 153). De hecho, según Iliénkov, el ideal no puede reducirse a una propiedad “estática” en absoluto, ya sea una propiedad cuasi-natural o una propiedad de los estados mentales (1962b: 226). Más bien, existe como un momento del intercambio constante entre el sujeto actuante y el entorno:

La forma ideal es la forma de una cosa, pero fuera de esta cosa, en los seres humanos como forma de su actividad vital dinámica, como objetivos y deseos. O a la inversa, es la forma de la actividad vital dinámica de los seres humanos, pero fuera de ellos, en forma de cosa creada. La “idealidad” en sí misma sólo existe en la constante sucesión y sustitución de estas dos formas de su “encarnación externa” y no coincide con ninguna de ellas tomada por separado. Sólo existe a través de la incesante transformación de una forma de actividad en la forma de una cosa y de vuelta —la forma de una cosa en una forma de actividad (de los seres sociales, por supuesto) (Iliénkov 1979a: 158)⁵.

⁵ En su artículo de la enciclopedia de 1962, Iliénkov da a este pensamiento una evocadora expresión hegeliana: «así, la definición del ideal es profundamente dialéctica. Es lo que no es, y sin embargo es. Es lo que no existe como cosa externa, sensiblemente perceptible, y sin embargo existe como capacidad activa del ser humano. Es el ser, que, sin embargo, es igual al no-ser, o el ser actual de una cosa externa en la fase de su devenir en la actividad del sujeto, en la forma de las imágenes, deseos, motivaciones y objetivos internos del sujeto [...]. El

Por lo tanto, una vez que vemos que las propiedades ideales existen, no como fenómenos paranaturales, sino como la forma que toman las propiedades naturales en el curso de su transformación por la actividad, el “argumento de la desviación” pierde su fuerza.

Para Iliénkov, sin embargo, es el significado lingüístico, más que el valor moral, donde la forma ideal del artefacto proporciona el mejor modelo. Las palabras (es decir, los términos significantes [word-tokens]), ya sean configuraciones de sonido o marcas en el papel, son entidades brutalmente físicas que de alguna manera han sido dotadas de significado. ¿Cómo es posible? Iliénkov aprovecha la oportunidad para realizar el mismo análisis para las palabras que para los artefactos. De hecho, según él, las palabras son artefactos. El significado de una palabra es una forma ideal adquirida por un objeto puramente natural a través de su incorporación a la actividad humana intencionada. Una palabra debe su significado a su uso:

Así, la cosa no existe y funciona como símbolo en virtud de lo que es en sí misma, sino por el sistema [de actividad] en el que adquiere sus propiedades [ideales]. Por tanto, sus propiedades naturales no guardan relación con su ser como símbolo. La envoltura corpórea, sensiblemente perceptible, el “cuerpo” del símbolo (el cuerpo de la cosa transformada en símbolo) es algo completamente inesencial, transitorio, temporal; la “existencia

ideal existe como una forma de la actividad de los seres sociales en la que se produce, en términos de Hegel, la “sublación de la exterioridad”, es decir, el proceso de transformación del cuerpo de la naturaleza en un objeto de la actividad humana, un objeto de trabajo, y luego - en un producto de esta actividad. Podemos decirlo así: La forma de la cosa externa, incorporada al proceso de trabajo, se “sublima” en la forma subjetiva de la actividad objetual; ésta se fija objetivamente [*predmetno*] en el sujeto en la forma de los mecanismos de la actividad nerviosa. Y luego se produce la misma metamorfosis en sentido inverso: una representación expresada en palabras se transforma en un hecho, y a través del hecho, en la forma de una cosa externa, sensiblemente perceptible. Estos dos movimientos recíprocos forman en realidad un círculo cerrado: cosa-obra-palabra-obra-cosa. Sólo dentro de este movimiento circular perpetuamente rejuvenecido existe el ideal, la imagen ideal de una cosa» (1962b: 222).

funcional” de tal cosa absorbe totalmente su “existencia material”, como dice Marx [...]. Un símbolo, arrancado del proceso real de intercambio entre los seres sociales y la naturaleza, deja de ser en absoluto un símbolo, la envoltura corporal de una imagen ideal. Su “alma” se desvanece de su cuerpo, porque esa alma era sólo la actividad objetual de los seres humanos, realizando ese intercambio entre la naturaleza humanizada y la naturaleza virgen (Iliénkov 1974a: 199-200).

Esta concepción del significado de las palabras es sugerente. En primer lugar, Iliénkov invierte una dirección típica de la explicación. Mientras que podríamos esperar entender cómo, si es que lo hacen, los objetos naturales adquieren significado según el modelo de cómo las palabras tienen significado, Iliénkov dirige la explicación en sentido contrario: para él, las palabras son sólo una subclase de objetos naturales idealizados. En segundo lugar, Iliénkov nos ofrece una fuerte lectura de la idea vygotskiana de que los signos son herramientas (véase Vygotski 1978: 52-7). Lo son, no sólo en el sentido de que, de hecho, utilizamos palabras con significado independiente como herramientas (es decir, para hacer cosas), sino porque el propio significado de una palabra está constituido por su papel en la actividad humana, por lo que utilizamos para hacer.

En resumen: la idea sobre los artefactos nos da una razón para rechazar la prohibición del antropocentrismo en el caso de los artefactos, en favor de la opinión de que la forma ideal del artefacto existe objetivamente y debe esta existencia a la actividad orientada al objeto. Además, la idea proporciona un modelo fructífero para el origen de otras especies de propiedades ideales, como los valores morales y el significado lingüístico.

La agencia y la humanización de la naturaleza

Aunque la visión sobre los artefactos es importante, también puede inducir a error. No debemos permitir que el énfasis en el modo en que determinados objetos naturales se dotan de tipos específicos de propiedades ideales oscurezca la imagen general de la relación entre los agentes humanos y la naturaleza que constituye la base del concepto de ideal

de Iliénkov. Iliénkov debe esta visión a su lectura de la tradición hegeliana, en particular tal como se expresa en el primer Marx (especialmente en 1844, 1845; también Marx y Engels 1845-6; cf. Hegel 1807: B). El punto central de esta imagen es la transformación activa de la naturaleza por parte de los seres humanos. Al igual que en la visión sobre los artefactos, el tema principal es que, a medida que los seres humanos cambian el mundo para adaptarlo a sus necesidades, sus fines y poderes se encarnan o “congelan” en los objetos naturales. A través del trabajo, la humanidad hace del entorno natural «la objetivación de sí misma» (Marx 1844: 102). Iliénkov, sin embargo, considera que esta idea de objetivación tiene un doble significado que le lleva más allá del ámbito de la visión sobre los artefactos. En primer lugar, a medida que la naturaleza se «humaniza», sirve a la humanidad como espejo: el ser humano es capaz de «verse a sí mismo en un mundo que ha creado» (Marx 1844: 74). Así, la objetivación se interpreta como la base de una forma de autoconciencia. En segundo lugar, se sostiene que la humanización del mundo transforma la naturaleza en un entorno diferente. Iliénkov interpreta la humanización como una idealización. El mundo natural después de la objetivación es un lugar diferente porque ahora está cargado de propiedades ideales, de valor y significado. De este modo, se enfrenta a los agentes humanos ya no como un entorno puramente físico, sino como uno significativo.

Así, para Iliénkov, cuando Marx y Engels dicen que «la actividad, este incesante trabajo y creación sensual» es «la base de todo el mundo sensual tal como existe ahora», quieren decir que la actividad, a través de su objetivación, es la fuente tanto del mundo que habitamos como de la forma en que lo habitamos (Marx y Engels 1845-6: 63). Iliénkov comenta:

Los seres humanos existen como seres humanos, como sujetos de actividad dirigidos tanto al mundo que los rodea como a sí mismos, desde el momento y durante el tiempo en que producen y reproducen activamente sus propias vidas en formas creadas por ellos mismos, por su propio trabajo. Y este trabajo, esta transformación real de su entorno y de sí mismos, realizada en formas socialmente desarrolladas y socialmente sancionadas, es justo ese proceso... dentro del cual nace el ideal [...]. Es el pro-

ceso en el que tiene lugar la idealización de la realidad, de la naturaleza y de las relaciones sociales, en el que nace el lenguaje de los símbolos, como cuerpo externo de la forma ideal del mundo exterior. En esto radica todo el secreto del ideal y su solución (Iliénkov 1962b: 223).

Nuestra discusión sobre los artefactos podría haber creado la impresión de que, para Iliénkov, la fuente de la idealidad reside en el poder de la actividad para embadurnar determinados focos de la naturaleza con ciertas propiedades ideales, de modo que la realidad objetiva llega a contener dos tipos de objeto, el idealizado y el brutalmente físico. La introducción de la imagen de Iliénkov sobre la relación entre los seres humanos y la naturaleza muestra que tal impresión es engañosa en dos aspectos. En primer lugar, Iliénkov sostiene que la objetivación es la fuente no sólo de propiedades ideales particulares, sino de lo que él llama grandemente «la vasta cultura espiritual [*dukhovnaya kultura*] de la raza humana» (1979a: 145). El ideal representa todo el edificio de las instituciones de la vida social, nacido de la actividad social y «fijado en la sustancia de la realidad», donde se enfrenta a cada miembro individual de la sociedad humana como la estructura total de las exigencias normativas sobre su actividad. Sólo con el telón de fondo de esa cultura espiritual, «cuerpo inorgánico de la humanidad» (Iliénkov 1964b: 258) o «conciencia social objetivada» (Iliénkov 1960a: 41), tiene sentido pensar en la idealización de objetos particulares. Así, para Iliénkov, el reino de lo ideal comprende todo:

las formas de la organización de la actividad de la vida humana social (realizada colectivamente) que existen antes, fuera y con total independencia de la mente individual, de una u otra manera materialmente establecidas en el lenguaje, en las costumbres y los derechos ritualmente legitimados y, además, como “la organización del estado”⁶ con todos sus atributos materiales

⁶ Iliénkov utiliza aquí el término “Estado” en el sentido platónico de «la totalidad de las instituciones sociales que regulan la actividad vital del individuo en sus manifestaciones cotidianas, morales, intelectuales y estéticas» (Iliénkov 1979a: 132).

y órganos para la protección de las formas de vida tradicionales.... [Estas formas] se oponen al individuo... como una entidad organizada “en sí y para sí”, como algo ideal en el que todas las cosas individuales adquieren un significado diferente y desempeñan un papel distinto del que habían desempeñado “como tales”, es decir, fuera de esta entidad. Por esta razón, la definición “ideal” de cualquier cosa, o la definición de cualquier cosa como un momento de “desaparición” en el movimiento del “mundo ideal”, coincide [...] con el papel y el significado de esta cosa en la cultura humana social, en el contexto de la actividad vital humana socialmente organizada, y no en la conciencia individual (1977c: 81).

En segundo lugar, Iliénkov considera que la objetivación da lugar a la idealización, no de partes de la naturaleza, sino de la naturaleza en su conjunto:

En los seres humanos se idealiza toda la naturaleza, y no sólo aquella parte que producen y reproducen directamente, o que utilizan de forma utilitaria (Iliénkov 1962b: 225).

El surgimiento de la cultura espiritual de la humanidad no deja, pues, nada sin tocar.

Así, la visión de Iliénkov sobre la relación entre los seres humanos y la naturaleza amplía las dimensiones de la presente discusión. Ahora podemos añadir a las tesis de Iliénkov:

1. que el ideal existe objetivamente, y
2. que debe su existencia a la actividad humana, las tesis siguientes:
3. que las propiedades y relaciones ideales constituyen nuestra “cultura espiritual”, y
4. que el surgimiento de esta cultura representa la idealización de la naturaleza en su conjunto.

Las interesantes consecuencias filosóficas que Iliénkov pretende extraer de su relato dependen de que se tomen en serio las cuatro tesis.

Alienación y objetivación

Iliénkov cree que su concepción de la idealidad como «cultura espiritual» objetivada representa lo que el primer Marx se apropió de Hegel⁷. Es bien sabido que Marx consideraba que el sistema metafísico de Hegel no era simplemente falso, sino una imagen distorsionada de la verdad, una expresión «abstracta, lógica y especulativa» de la historia real (Marx 1844: 136). Como vimos en el capítulo 5, Hegel describe la historia como la evolución del absoluto metafísico, concebido como espíritu. El desarrollo del espíritu tiene lugar a través de un proceso que Hegel llama *Entäußerung*: «alienación» o «externalización». El espíritu «se exterioriza convirtiéndose en objeto». Este «hundimiento en la sustancia» (Hegel 1807: 490), aunque en cierto sentido es una pérdida o renuncia, es el medio mismo de la autorrealización del espíritu, pues en el curso de la historia el espíritu llega a la autoconciencia, o al conocimiento absoluto, al reconocer el mundo objetual como su propia expresión.

Para Iliénkov, la intuición de Marx consiste en comprender que la visión de Hegel de la relación del espíritu y el mundo es una expresión mistificada de la relación entre la humanidad y la naturaleza. La teoría de la alienación de Hegel es en realidad un retrato, refractado a través del medio distorsionador de la metafísica especulativa, de la capacidad real de los seres humanos para objetivarse en el mundo natural. Lo que Hegel ve como la actividad del espíritu no es más que la actividad de los individuos reales, y el resultado de esta actividad no es el planteamiento del mundo externo como tal, sino la transformación de un mundo natural ya existente en un entorno idealizado. Así, sostiene Iliénkov, en su concepción del ideal, el marxismo conserva las tesis hegelianas (convenientemente entendidas), primero, de que «todo el cuerpo colosal de la civilización es “pensamiento en su alteridad”», y, segundo, de que la objetivación es el medio de la autorrealización del

⁷ Muchos rasgos del relato de Iliénkov sobre el ideal se anticipan en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, más conocida como *Fenomenología de la Mente* [N.d.T.: en la filosofía anglosajona] (1807: esp. B, 104-39). De hecho, en sus escritos, Iliénkov presenta y desarrolla gran parte de su propia posición en el curso de una exposición comprensiva de Hegel (véase, por ejemplo, Iliénkov 1973, 1979a: 138-40, 145-6).

sujeto (concebido por el marxismo como humanidad, y no como espíritu) (Iliénkov 1973: 130, 1974a: 128). Iliénkov insiste en que esto, el «núcleo racional» de la concepción de Hegel sobre el sujeto y el objeto, no sólo no contiene «ni un ápice de idealismo», sino que constituye «un paso serio en la dirección del materialismo» (1973: 129-30).

Muchos de los oponentes de Iliénkov se opondrían a su afirmación de que el relato marxista de la relación de la humanidad con la naturaleza conserva la estructura de la teoría de la *Entäußerung* de Hegel. Una lectura alternativa sería que Marx ve el concepto de alienación de Hegel como una presentación mistificada, no de la relación general de la humanidad con la naturaleza, sino sólo de la relación específica del trabajador con el objeto de su trabajo bajo el capitalismo. En los *Manuscritos de 1844*, Marx describe cómo, en el acto de producción, los poderes creativos de los trabajadores se «encarnan» en los objetos que producen. Bajo el capitalismo, sin embargo, los trabajadores no pueden ejercer ningún control sobre sus productos; por el contrario, el mundo de las mercancías se enfrenta a los trabajadores como un poder ajeno, que expresa las fuerzas económicas que dictan su actividad. En esta dominación del productor por el producto, los trabajadores están alejados tanto de los productos de su trabajo como del propio proceso de trabajo, que se convierte no en una forma de autoexpresión sino en un mero medio de subsistencia. Dado que somos seres que nos expresamos en la actividad, la alienación de los trabajadores de su trabajo representa su alienación de sí mismos.

Los oponentes de Iliénkov podrían sugerir que la deuda de Marx con la teoría hegeliana de la alienación surge exclusivamente en este relato del extrañamiento del trabajo por el capital. En esta lectura, el genio de Marx es ver cómo la visión de Hegel de la alienación del espíritu es una imagen especulativa, y cósmicamente legitimada, de la alienación del trabajador bajo el capitalismo; y, en consecuencia, que la alienación no debe ser superada de hecho por un acto de conciencia, como cree Hegel, sino por la revolución social que transforma las relaciones reales entre los agentes humanos y los objetos de su trabajo. Sin embargo, concluyen los oponentes, nada en el relato de la alienación de Marx implica una gran teoría filosófica de la relación de la humanidad con la naturaleza en general.

Esta interpretación permitiría a los críticos de Iliénkov argumentar que, al leer la noción hegeliana de alienación como una teoría general

de la objetivación, Iliénkov, como el propio Hegel, convierte una relación social específica entre el trabajador y el producto en una relación universal entre el sujeto y el objeto. Al hacerlo, no sólo alaba en teoría lo que el socialismo se propone destruir en la práctica, sino que compromete al marxismo con una dudosa metafísica de propiedades ideales objetivamente existentes. Una vez que vemos, sin embargo, que todo lo que Marx toma de Hegel es un modelo de relaciones de producción capitalistas, está claro que tal compromiso no es ni necesario ni deseable. Si Marx afirma que la odisea del espíritu de Hegel es una metáfora de las relaciones sociales bajo el capitalismo, entonces es natural leer el discurso de Marx sobre la “objetivación” como algo meramente metafórico, con lo que no se compromete con la objetividad del ideal (cf. Wood 1981: 38). Así, la lectura alternativa de la teoría de la alienación de Marx deja intacta la idea de que la realidad objetiva es simplemente materia en movimiento.

Llamemos a la posición de Iliénkov la “lectura fuerte” de la objetivación. ¿Cómo la defendería? Por supuesto, Iliénkov no querría en absoluto disminuir la fuerza del relato de Marx sobre la alienación del trabajador en el capitalismo. Por el contrario, habría argumentado que, para dar un sentido adecuado a ese relato, necesitamos distinguir claramente entre la objetivación, el proceso universal en el que la actividad se encarna en una forma externa, y la alienación, una relación, que sólo se da en ciertas condiciones, entre los sujetos actuantes y los resultados objetivados de su actividad. En Hegel esta distinción no se establece, ya que la objetivación del espíritu es necesariamente su alienación. Para Hegel, el significado de que el espíritu se «cargue de sustancia» es precisamente que el espíritu pierde su espiritualidad y se enfrenta a sí mismo como algo otro, ajeno a su verdadera naturaleza (Hegel 1807: 56). Sin embargo, es el propio Marx quien subraya la distinción entre alienación y objetivación (*Vergegenständlichung*). Con ello, Marx indica que la equiparación de ambas por parte de Hegel es un error. Este error, sin embargo, no sólo resulta en la glorificación de la alienación al presentarla como una verdad filosófica eterna, sino también en la degradación de la objetivación. Pues al concebir la objetivación sólo como «pérdida de objeto», Hegel reduce «la actividad rica, viva, sensual y concreta de la autoobjetivación [...] a su mera abstracción» (Marx 1844: 153). Así, es evidente que Marx distingue la objetivación y la alienación

para que se conserve el núcleo racional de ambas nociones. Para Iliénkov, el núcleo racional de la primera es preservado por la lectura fuerte.

¿Cómo nos ayuda la lectura fuerte a dar un sentido adecuado a la teoría de la alienación de Marx? En la posición de Iliénkov, la “cultura espiritual” objetivada de la humanidad representa un “sistema históricamente formado e históricamente desarrollado” que comprende

todas las normas morales universales [*vseobshchee*] que regulan la actividad de la vida diaria de la gente, las estructuras legales, las formas de organización estatal-política de la vida, los patrones de actividad ritualmente legitimados en todas las esferas, las reglas de la vida que deben ser obedecidas por todos [...] y así sucesivamente, hasta e incluyendo las estructuras gramaticales y sintácticas del habla y el lenguaje y las normas lógicas del razonamiento (Iliénkov 1979a: 138).

Un rasgo crucial de la posición de Iliénkov es su visión de la relación que guardan las estructuras de esta cultura espiritual con el individuo. Iliénkov sostiene que aunque estas estructuras nacen de la actividad de la comunidad, se enfrentan a cada uno de sus miembros individuales como un objeto. Las formas ideales de la realidad, y las actividades que las sustentan, constituyen (en parte) el entorno en el que nace cada individuo humano. Como tales, ejercen una demanda objetiva sobre las acciones del individuo, ya que cada uno debe aprender a reconocer y reproducir las actividades objetivadas en estas estructuras si quiere moverse dentro del entorno idealizado. Es como si las prácticas de la comunidad, a través de su objetivación, marcaran caminos que cada individuo debe aprender a trazar:

Todas estas formas estructurales y patrones de la conciencia social se enfrentan inequívocamente a la conciencia y la voluntad individuales como una realidad particular e internamente organizada, como formas completamente externas que determinan esa conciencia y esa voluntad. Desde la infancia, cada individuo debe contar con mucho más cuidado con tales exigencias y restricciones, y con las tradiciones que se codifican y expresan en ellas, que con la aparición inmediatamente perceptible de “co-

sas” y situaciones externas, o con los caprichos, deseos y necesidades orgánicas de su cuerpo individual (Iliénkov 1979a: 138-9).

El hecho de que las formas ideales tomen forma “de espaldas” a la conciencia y enfrenten a los individuos con una demanda absolutamente objetiva sobre sus acciones explica cómo es posible que los seres humanos vean este entorno idealizado no como una expresión de sus propios poderes creativos sino como una autoridad ajena. En condiciones en las que estas formas dictan rígidamente a los individuos, el individuo llegará a verlas como autónomas y absolutas, ya sea representándolas como manifestaciones de una autoridad divina o atribuyéndoles un estatus cuasinaturalista. Atribuir una existencia autónoma a lo que es un producto de la actividad humana es, para Iliénkov, lo que Marx entiende por fetichismo; y al fetichizar el ideal, los agentes humanos se alienan o se alejan tanto de un producto de su actividad como de sus propios poderes creativos (Marx 1867:163-7; cf. Iliénkov 1963:133).

En la posición de Iliénkov, el alejamiento del trabajador del producto bajo el capitalismo es, por tanto, sólo un caso de alienación: cualquier faceta de nuestra cultura espiritual es un posible objeto de fetichismo. Este cuadro tiene dos atractivos principales. En primer lugar, en armonía con los propios escritos de Marx, amplía el ámbito explicativo de la teoría de la alienación más allá de la relación entre el trabajador y el producto. Esto permite a Iliénkov dar sentido filosófico, por ejemplo, a la hostilidad feuerbachiana de Marx hacia la religión como autoconciencia humana alienada (Iliénkov 1968a: 44-56). En segundo lugar, la posición de Iliénkov arroja luz sobre el caso específico de la alienación del trabajador con respecto al producto. Al dar sentido a las relaciones objetivas (económicas e ideológicas) en las que el trabajador pierde el objeto que crea, Iliénkov nos ayuda a ver cómo la producción, el proceso de «apropiación de lo que existe en la naturaleza para las necesidades del ser humano» (Marx 1867: 290), puede dar lugar a que el productor se sitúe ante su producto «como ante poderes que le son ajenos y hostiles» (Marx 1844:76).

Para Iliénkov, sin embargo, el atractivo de la lectura fuerte no es sólo que da un sentido adecuado a la teoría de la alienación de Marx: también tiene poderosas implicaciones para la filosofía. Es una consecuencia obvia de esta lectura que, aunque el comunismo busca destruir las

condiciones en las que es posible la alienación, no lo hace destruyendo la objetivación. La lectura fuerte hace que tal cosa sea ininteligible, ya que aunque la alienación no es posible sin la objetivación, tampoco lo es ninguna práctica normada. Para Iliénkov, la objetivación es un logro que el comunismo no pretende negar en absoluto. Como dice el propio Marx:

Pero el ateísmo y el comunismo no son ninguna huida, ninguna abstracción; ninguna pérdida del mundo objetivo creado por el ser humano —de las facultades esenciales del hombre nacidas al ámbito de la objetividad—; no son un retorno en la pobreza a la simplicidad antinatural y primitiva. Por el contrario, no son sino la primera emergencia real, la realización efectiva para el ser humano de de su esencia como algo real (Marx 1844: 151).

Para Iliénkov, cuando tomamos en serio este pasaje llegamos a ver el verdadero significado de la lectura fuerte. Marx sugiere que la objetivación es un logro porque hace posible la realización de la esencia humana. La noción de objetivación, entonces, tiene la clave de lo que es para «los seres humanos existir como seres humanos» (Iliénkov 1962b: 223). Y es que, según Iliénkov, la idea de objetivación es el punto de partida de una teoría materialista del pensamiento. Cuando Iliénkov dice que el reino ideal objetivado al que se enfrenta cada individuo incluye nuestras formas de hablar y métodos de razonamiento, quiere decir no sólo que la forma en que hablamos y pensamos está moldeada por las prácticas de las comunidades en las que vivimos, sino que la posibilidad misma del pensamiento y el lenguaje se deriva de la objetivación misma. Para Iliénkov, esto es cierto en dos sentidos. En primer lugar, las estructuras de la cultura espiritual de la humanidad «determinan la conciencia y la voluntad», en el sentido de que algo sólo es algo pensante si es capaz de reproducir esas estructuras. En segundo lugar, la objetivación de la actividad es el proceso mediante el cual el mundo se convierte en un posible objeto de pensamiento. Escribe:

Es precisamente la producción (en el sentido más amplio del término) la que transforma el objeto de la naturaleza en un objeto de contemplación y pensamiento (Iliénkov 1974a: 187).

Iliénkov afirma, por tanto, que la teoría de la objetivación es la respuesta a las preguntas de cómo puede haber un mundo conocible y de cómo puede haber seres capaces de conocerlo. Así, para Iliénkov, la lectura fuerte constituye la base de la solución distintiva del materialismo dialéctico a la cuestión central de la filosofía: la cuestión de la relación del pensar con el ser.

La idealidad y la posibilidad del pensamiento y la experiencia

¿Qué quiere decir Iliénkov cuando afirma que es en la “producción”, concebida en el sentido más amplio como la transformación de la naturaleza orientada al fin por la actividad humana, donde el mundo se convierte en objeto del pensamiento? Para entender el problema al que se supone que la actividad es la respuesta, consideremos de nuevo la debilidad de la *bête noire* [bestia negra] de Iliénkov, el empirismo clásico. El empirismo puede verse como una teoría sobre el modo en que la realidad se manifiesta a la mente: el mundo se nos revela en la experiencia sensorial. Para el empirista, cada individuo construye una concepción del mundo a partir de conceptos enteramente formados por abstracción de las entregas de sus sentidos. Como vimos en el capítulo 5, Iliénkov identifica un grave defecto en el relato del empirista. El empirista entiende la experiencia de la que el sujeto individual adquiere todos los conceptos como una panoplia de particulares sensoriales pre-conceptualizados. Pero si el sujeto no posee ya un arsenal de conceptos, ¿cómo puede el sujeto dar algún sentido a este embrollo experiencial? A menos que el empirista asuma lo que está tratando de explicar, no puede mostrar cómo el sujeto individualiza e identifica los eventos en la “variedad sensorial”, o cómo el sujeto concibe esta parte de, digamos, el campo visual como una experiencia de tal o cual tipo. En resumen, la experiencia, tal y como la entiende el empirismo, no posee una estructura suficiente para formar la base del juicio. Así, podemos decir que la concepción empirista de la relación entre sujeto y objeto tiene recursos inadecuados para explicar cómo el mundo se manifiesta a la mente. El empirismo no puede dar sentido al mundo como objeto del pensamiento.

Para explicar cómo es posible la experiencia, parece que debemos sostener o bien que el sujeto posee antes de la experiencia el aparato

conceptual necesario para organizar las entregas caóticas de los sentidos, o bien que esas mismas entregas están organizadas antes de su presentación al sujeto, de modo que los datos de los sentidos ya encarnan, por así decirlo, una estructura conceptual que el sujeto individual simplemente “absorbe” o se apropia.

La primera de estas estrategias es kantiana⁸. El kantiano sostiene que, para que la experiencia sea posible, el intelecto debe imponer una estructura a los rendimientos brutos de los sentidos. Dicho crudamente, sostiene que el entendimiento contiene el repertorio necesario de conceptos, o “categorías”, como un esquema de formas de pensamiento a priori que prescriben las formas básicas de juicio (Iliénkov 1979a: 140). Para que el mundo nos impacte en la experiencia, lo que nos presenta debe ser filtrado a través de este esquema conceptual. El esquema representa la geografía inevitable de la mente, una condición necesaria para la posibilidad misma de la experiencia.

Aunque piensa que el kantiano se enfrenta al problema real, Iliénkov rechaza la solución del kantiano. El kantiano trata la cognición como una síntesis de la sensualidad pura y desestructurada y de las formas de pensamiento a priori. Sin embargo, aunque se trata de una unidad de esquema y contenido en la que los dos componentes no pueden imaginarse inteligiblemente por separado, todavía se nos invita a ver la cognición como una interacción entre las entregas de una realidad independientemente existente y la mente individual. Sin embargo, dado que el kantiano sostiene que nada puede estar presente para la mente a menos que se filtre a través de nuestro esquema conceptual, se ve obligado a concluir que el mundo anterior a su expresión en nuestros conceptos es inaccesible para nosotros. En consecuencia, la experiencia se convierte en una interfaz entre el sujeto y la realidad más allá de su mente. Aunque somos conscientes de cómo es el mundo “para nosotros”, cómo es «en sí mismo es algo que nuestra mente no puede determinar» (Iliénkov 1964a: 23). Así, el kantiano explica cómo la experiencia es posible sólo al precio de hacer que las “cosas en sí” sean en principio incognoscibles.

Concebida como un intento de explicar cómo la realidad puede estar presente para la mente, esta estrategia kantiana es sorprendentemente

⁸ Para un análisis de la relación entre “el kantiano” que figura en esta obra y el propio Kant, véase el capítulo 4 (n9).

autodestructiva. Iliénkov, sin embargo, sostiene que la filosofía no tiene por qué aceptar las conclusiones kantianas. Podemos adoptar la segunda estrategia y argumentar que los datos de la experiencia están organizados de algún modo antes de su presentación al sujeto. Iliénkov recurre a su teoría del ideal para fundamentar este argumento. Para él, lo que da estructura al objeto de la experiencia no es la mente del sujeto individual, sino las formas de actividad de la comunidad:

Todos los esquemas que Kant definió como formas «trascendentalmente innatas» del trabajo de las mentes particulares, como los «mecanismos internos» presentes a priori en cada mente, representan de hecho las formas de autoconciencia de los seres sociales (entendidos como el «conjunto de relaciones sociales» históricamente en desarrollo), asimiladas por el individuo desde fuera (y enfrentadas a él desde el principio como esquemas [patrones] «externos» del movimiento de la cultura, independientes de su conciencia y voluntad) (Iliénkov 1979a: 140).

La afirmación es que, en la idealización de la naturaleza, nuestras formas de pensamiento se construyen en la propia realidad objetiva.

La posición de Iliénkov comienza a tomar forma cuando su idea de cómo debe ser el mundo para ser un posible objeto de pensamiento se complementa con una concepción correspondiente de lo que es ser una cosa pensante. Ser una criatura capaz de pensar es poder relacionarse con el mundo como con un objeto de pensamiento. Así, para Iliénkov, ser una cosa pensante es simplemente tener la capacidad de habitar un entorno idealizado, ser capaz de orientarse en un hábitat que contiene no sólo impulsos físicos sino también significados, valores y razones. Y tener esta capacidad es, a su vez, ser capaz de reproducir las formas de actividad que dotan al mundo de idealidad, de amoldar los propios movimientos a los dictados de las normas que constituyen la cultura espiritual de la humanidad⁹.

⁹ Este es el sentido que Iliénkov daría a la aparentemente oscura observación de Marx de que «mi relación con mi entorno es mi conciencia» (citado por Avineri 1968: 71).

El panorama, pues, es el siguiente: la idealización de la naturaleza por la práctica humana transforma el mundo natural en objeto de pensamiento, y al participar en esas prácticas, el individuo humano entra en contacto con la realidad como objeto de pensamiento. Cada individuo entra en el mundo con las formas de movimiento que son constitutivas del pensamiento encarnado en el entorno que le rodea. No es que cada mente deba descubrir el mundo de nuevo por sí misma: nacemos en un mundo que la historia ha hecho cognoscible.

Según Iliénkov, la capacidad de habitar un entorno idealizado no es algo que el individuo humano posea “por naturaleza”. Más bien, los niños adquieren esta capacidad al ser “socializados” por los miembros adultos de la comunidad en sus prácticas. A medida que asimilan, o “interiorizan”, esas prácticas, se transforman de masas de materia bruta epistémicamente ineptas en seres pensantes, sujetos, personas (*lichnost*). La inauguración en el modo de vida de la comunidad es, pues, el proceso en el que nacen las mentes individuales.

Iliénkov nos insta, por tanto, a ver la cognición como una relación no entre un sujeto estructurado (la mente kantiana) y una entrada sensorial no estructurada (datos sensoriales preconceptualizados), sino entre un objeto estructurado (el entorno históricamente forjado, idealizado por la actividad humana) y un sujeto que inicialmente no está formado (el bebé humano), pero que obtiene su estructura como cosa pensante al aprender a relacionarse con este objeto como dicta su estructura.

Aunque la concepción de Iliénkov de las formas de pensamiento como estructuras ideales objetivadas en el mundo “externo” es difícil y extraña, su comprensión correlativa del origen de la conciencia individual es más familiar. Recuerda, por supuesto, a la teoría de Vygotski sobre «la génesis social del individuo». Examinaremos la defensa de esta teoría por parte de Iliénkov en el capítulo 7. En el presente contexto, sin embargo, debemos tener en cuenta las dos consideraciones siguientes.

En primer lugar, el relato de Iliénkov sobre la mente individual explica su hostilidad hacia el intento de Dubrovski de reducir el ideal a los fenómenos de la conciencia. Para Iliénkov, la dirección de la explicación debe ir en sentido contrario. La posibilidad de la conciencia individual se explica apelando al ideal, y no al revés. Escribe:

Existe ciertamente una conexión necesaria entre la “idealidad” y la conciencia y la voluntad, pero no adopta la forma imaginada por el viejo materialismo premarxista. No es que la idealidad sea un “aspecto” o una “forma de manifestación” del ámbito de la conciencia y la voluntad. Muy al contrario, la conciencia y la voluntad son una forma de manifestación, un “aspecto” o manifestación psicológica del plan ideal (es decir, socio-históricamente emergente) de relaciones entre la humanidad y la naturaleza [...]. La presencia de este objeto específicamente humano —el mundo de las cosas, creado por los seres humanos para los seres humanos, cuyas formas [las cosas] son formas encarnadas de la actividad humana (trabajo), y no formas naturalmente inherentes a ellas— es la condición de la conciencia y la voluntad y no al revés (1979a: 157,154).

En segundo lugar, la teoría de la conciencia individual de Iliénkov arroja luz sobre su opinión de que las estructuras de la cultura espiritual de la humanidad existen “objetivamente”. Las formas de actividad de las que debe apropiarse el niño son objetivas en el sentido de que no son en absoluto arbitrarias ni convencionales. No se crean por decisión, ni se conforman por elección. El niño debe adaptar sus movimientos a ellas si quiere llegar a pensar. (Por supuesto, Iliénkov no quiere negar la posibilidad de un pensamiento crítico, de llegar a ver alguna práctica como meramente local o parroquial, o como no merecedora de lealtad. Sin embargo, considera que ese pensamiento sólo es posible después de que se haya producido la internalización).

Podemos hacer un balance de la posición de Iliénkov con el siguiente pasaje de *Lógica Dialéctica*:

Una comprensión materialista consecuente del pensamiento cambia naturalmente nuestro enfoque de los problemas centrales de la lógica de manera fundamental. En particular, altera nuestra interpretación de la naturaleza de las categorías lógicas. Ante todo, Marx y Engels sostenían que el mundo exterior, tal como es en sí mismo, no se da simple y directamente al individuo en la contemplación, sino sólo en el proceso de su transformación por los agentes humanos, y que tanto el individuo

que contempla como el mundo contemplado son productos de la historia.

En consecuencia, las formas de pensamiento, las categorías, también fueron tratadas no como puras abstracciones de la sensualidad entendida sin historia, sino principalmente como formas universales de la actividad sensualmente objetiva de los seres sociales reflejada en la conciencia. El equivalente real y objetivo [*predmetnyi*] de las formas lógicas era visto no simplemente como los contornos abstractos-generales del objeto contemplado por el individuo, sino en las formas de la actividad real de los seres humanos que transforman la naturaleza de acuerdo con sus fines [...]. El sujeto del pensamiento se convierte en el individuo en el nexo de las relaciones sociales, en el individuo socialmente definido, cuya forma de actividad vital viene dada no por la naturaleza, sino por la historia, por el proceso del advenimiento de la cultura humana.

Por lo tanto, las formas de actividad humana (y las formas de pensamiento que las reflejan) se establecen en el curso de la historia independientemente de la voluntad y la conciencia de las personas separadas, a las que se enfrentan como formas del sistema de cultura que se desarrolla históricamente. Este último no se desarrolla según leyes psicológicas, pues el desarrollo de la conciencia social no es una simple suma aritmética de procesos mentales, sino que es un proceso particular controlado por las leyes del desarrollo de la vida material de la sociedad. Y estas leyes no sólo no dependen de la conciencia y la voluntad de los individuos particulares, sino que, por el contrario, determinan activamente la conciencia y la voluntad. Los individuos aislados no llegan ni podrían llegar a [*vyrabotat*] las formas universales de la actividad humana, cualquiera que sea el poder de abstracción que posean. Más bien, asimilan estas formas ya hechas a medida que ellos mismos se asimilan a una cultura, a medida que adquieren el lenguaje y el conocimiento expresado en él (1974a: 207-8).

Hemos abarcado todo el alcance de la teoría del ideal de Iliénkov. Ahora pasaremos a su defensa.

Iliénkov, el realismo radical y la crítica a la “epistemología de los dos mundos”

Anteriormente, expusimos la posición de Iliénkov en cuatro tesis:

1. Los fenómenos ideales pueden existir objetivamente.
2. Deben esta existencia objetiva a la actividad humana.
3. Las propiedades y relaciones ideales objetivamente existentes comprenden la cultura espiritual de la humanidad.
4. La aparición de esta cultura representa la idealización de la naturaleza en su conjunto.

Hemos visto ahora cómo Iliénkov sostiene que estas cuatro tesis constituyen la base de una teoría de la naturaleza y la posibilidad del pensamiento: un proceso histórico, la idealización de la naturaleza por la actividad humana, es la fuente tanto de un mundo cognoscible como de un sujeto capaz de conocerlo.

Ya hemos señalado que algunos de los oponentes de Iliénkov sospechan que la primera tesis le compromete con el idealismo, una sospecha alimentada por su expresa admiración por Hegel en su defensa de la tercera. En efecto, a pesar de la insistencia de Iliénkov en que sus puntos de vista son consecuentemente materialistas, su posición provoca sin duda una objeción que nos obliga a tomar en serio esta acusación de idealismo. La objeción se centra en la cuarta tesis, la idea de que, a través de la objetivación, se idealiza toda la naturaleza. Iliénkov se compromete con esta tesis al afirmar que para que cualquier cosa sea un posible objeto de pensamiento debe ser idealizada, es decir, llevada al ámbito de la cultura espiritual de la humanidad:

La naturaleza en sí misma nos es dada si y sólo si se transforma en objeto, material o medio de producción, de la vida humana. Incluso los cielos estrellados, que el trabajo humano no altera directamente en absoluto, se convierten en objeto de atención (y contemplación) humana cuando y sólo cuando se transforman en “reloj”, “calendario” y “brújula” naturales, es decir, en un medio e “instrumento” de nuestra orientación en el espacio y el tiempo (Iliénkov 1964a: 42).

La objeción es la siguiente: Iliénkov afirma que la mente tiene acceso a los objetos naturales sólo en la medida en que se incorporan a las prácticas que constituyen nuestra cultura espiritual. Hay, por supuesto, un sentido trivial en el que esto es cierto. No podemos, por ejemplo, percibir algún objeto a menos que, en algún sentido general, entre en nuestras vidas (a menos que nos pongamos en ciertas relaciones con él, o a menos que el objeto mismo se entrometa en nosotros). Sin embargo, Iliénkov tiene en mente algo más fuerte. Quiere decir que cuando los objetos se incorporan a nuestras prácticas, se modifican, y sólo en este estado modificado puede el objeto estar en relación con una mente. Sin embargo, si sólo conocemos los objetos en la medida en que son transformados de esta manera, entonces no puede decirse que tengamos acceso a ellos tal como son “en sí mismos”. En otras palabras, si (como dice el propio Iliénkov) el mundo sólo se da “refractado” a través del “prisma” de la conciencia social, ¿cómo puede la mente llegar al mundo tal como es antes de esa refracción (Iliénkov 1960a: 41)? Parece que Iliénkov se ve abocado a la misma desafortunada conclusión que el kantiano: las cosas en sí mismas son incognoscibles. Por lo tanto, debe comprometerse o bien con el agnosticismo sobre la naturaleza y la existencia de un mundo independiente de nosotros, o bien, como los empiriocríticos a los que tanto desprecia, con la visión idealista de que el mundo se construye a partir de nuestro esquema conceptual. Parece que, al levantar la prohibición del antropocentrismo, Iliénkov ha dejado que éste se desborde.

Está claro que Iliénkov reconoce este problema. Por ejemplo, escribe que

la principal dificultad, y por lo tanto el principal problema de la filosofía, no es distinguir y contraponer todo lo que está “en la conciencia de cada individuo” a todo lo que está fuera de la conciencia individual (eso en la práctica nunca es difícil de hacer), sino diferenciar el mundo de las concepciones colectivamente reconocidas —es decir, todo el mundo socialmente organizado de la cultura espiritual, con todos los patrones universales estables y materialmente fijos de su estructura y organización— del mundo material real tal como existe fuera e independientemente de su expresión en estas formas socialmente legitimadas

de “experiencia”, en las formas objetivas del “espíritu” (1979a: 146).

También está claro que Iliénkov cree que el problema es soluble, y que la actividad es la clave para su solución. Afirma que aunque «las características puramente objetivas del material natural se dan en la contemplación en la forma [*skvoz tot obraz*] que ese material natural ha adquirido en el curso de, y como resultado de, la actividad subjetiva de los seres sociales», se da el caso de que «la propia actividad que transforma (y a veces también distorsiona) “la forma genuina” de la naturaleza es también capaz de mostrar cómo la naturaleza es sin tales “distorsiones subjetivas»» (1974a: 188; véase también 1964a: 41,1964b: 259).

Sin embargo, no está claro cómo exactamente la apelación de Iliénkov a la actividad va a explicar cómo el mundo “en sí mismo puede ser accesible a la mente”. Iliénkov no ofrece más que pistas sobre cómo podría ser esta explicación. En lo que sigue, intentaré reconstruir estas pistas.

El supuesto problema de la posición de Iliénkov deriva del hecho de que está de acuerdo (en cierto sentido) con el kantiano en que la realidad, en su fisicalidad bruta, no es un objeto posible del pensamiento. La realidad debe ser transformada de alguna manera, o “idealizada”, si ha de ser “digerible” para las mentes. Sin embargo, una vez que se admite esto, el problema de Iliénkov es explicar cómo el proceso de “idealización” transforma el mundo de manera que las mentes puedan asimilarlo. Esto es algo que el kantiano no logra hacer; ¿por qué la posición de Iliénkov es mejor?

Primero debemos diagnosticar exactamente por qué falla el kantiano. Iliénkov da a entender que este fracaso se debe al compromiso del kantiano con una imagen particular del yo. El “principio fundamental del dualismo kantiano” es, escribe, la idea de que

El alma pensante [*dukh*] está, desde el principio, en absoluta oposición a todo lo sensual, corporal y material. Se concibe como un ser especial inmaterial, autoorganizado y formado según sus leyes y esquemas inmanente-lógicos, como algo independiente y autosuficiente (1964a: 34,1974a: 155).

Tal imagen no es, por supuesto, una característica exclusiva de la filosofía de Kant. Al atribuir los fallos kantianos a esta concepción del yo, estamos acusando a toda una tradición filosófica de la que el kantianismo es sólo una manifestación. Esta tradición tiene sus orígenes en Descartes. La concepción del yo que Descartes introdujo en la filosofía moderna domina el pensamiento de la Ilustración; constituye la base del empirismo clásico y, de hecho, sigue ejerciendo una poderosa influencia tanto en la filosofía soviética como en la angloamericana. La afirmación de Iliénkov es que cualquier filósofo que suscriba esta concepción cartesiana encontrará imposible explicar cómo el mundo “en sí mismo puede estar presente para la mente”. Para ver por qué esto es así, necesitamos una comprensión más amplia del yo cartesiano que la que proporciona la cita anterior.

Hablar del “yo” ya es, de hecho, hablar en términos cartesianos. Por “el yo”, el filósofo suele referirse, en primer lugar, no a “personas” o “seres humanos”, sino a un sujeto distintivamente filosófico, concebido principalmente como un pensador de pensamientos, un sujeto de conciencia¹⁰. Para el cartesiano, el yo es principalmente un sujeto de conciencia en el sentido de que sólo conoce directamente los contenidos de su propia mente. Por el contrario, su contacto con el mundo “externo” es siempre indirecto: sólo conoce la realidad objetiva a través de su conocimiento inmediato de sus experiencias y pensamientos. El yo cartesiano es, por tanto, autónomo. Es el único habitante de su propio mundo mental “interno”, cuyo contenido sólo se le revela directamente. Es como si, utilizando la metáfora favorita de Rorty (1980), cada mente fuera un gran espejo que muestra imágenes que sólo el yo contempla.

Cada yo cartesiano autónomo es autosuficiente en el sentido de que cada uno es esencialmente independiente de todos los demás. Como nada puede afectar al yo cartesiano si no es convirtiéndose en objeto de su pensamiento, sólo puede entrar en relación con los demás en la medida en que ya es capaz de pensar. Por lo tanto, su capacidad de pensar no puede derivar de sus relaciones con los demás. De ello se desprende

¹⁰ La tradición cartesiana es tan ajena al pensamiento ruso que la lengua rusa no alberga una traducción cómoda del término “yo” [N.d.T.: Bakhurst se refiere a *self*, al igual que el ruso el castellano tampoco la tiene]. Los filósofos rusos suelen recurrir al pronombre de primera persona, “yo”, entre comillas.

que lo que se es puede, e incluso debe, explicarse sin referencia a otros yoes. De hecho, el cartesianismo fomenta la opinión de que la capacidad de pensar no es algo derivado en absoluto. Más bien, los yos cartesianos vienen ya hechos, surgen con el aparato esencial para el pensamiento intacto.

La concepción cartesiana del yo como centro de conciencia autónomo y autosuficiente es, por supuesto, una cara de la “epistemología de los dos mundos” descrita en el capítulo 4. En este modelo, la relación sujeto-objeto se concibe como la interacción de dos mundos lógicamente distintos: el “mundo interno” de la vida mental del sujeto y el “mundo externo” de las cosas materiales. Este dualismo epistemológico surge de la distinción radical cartesiana entre mente y materia. Para el cartesiano, las propiedades mentales y físicas son totalmente diferentes. Mientras que lo físico se caracteriza principalmente en términos de extensión, masa y movilidad, el rasgo distintivo de las entidades mentales es que poseen “contenido” o significado. En el caso de muchos fenómenos mentales, este contenido es de naturaleza representativa: Los estados mentales representan la realidad para el sujeto pensante. El modo de presentación de este contenido representacional depende del tipo de entidad mental que lo porta. El contenido de estados como las creencias, los deseos y las intenciones puede expresarse en forma de proposición (el contenido de la creencia de un sujeto es “que tal y tal es el caso”). En cambio, algunos estados, como las sensaciones, transmiten su contenido a través de su fenomenología distintiva (por ejemplo, por el hecho de que se ven, se sienten o suenan de una manera determinada). Además, los fenómenos mentales, como los pensamientos ocurrientes y algunas formas de memoria, imaginación y percepción, poseen un contenido tanto fenomenológico como proposicional.

La posición cartesiana se define por su compromiso con dos principios cruciales:

1. que sólo las entidades mentales tienen contenido representacional, y además
2. que las mentes sólo pueden estar en relación directa con entidades con dicho contenido¹¹.

¹¹ Descartes, por supuesto, introdujo la idea de la mente como una sustancia especial. En el presente análisis, sin embargo, el dualismo de las sustancias

De estos principios se deduce que la relación del sujeto con el mundo físico debe ser necesariamente indirecta. Si la mente sólo puede establecer relaciones inmediatas con entidades mentales, entonces el pensamiento sólo puede tener acceso al mundo externo en la medida en que ese mundo se le presenta al sujeto en forma de “ideas” o representaciones mentales. Para el cartesiano, la mente nunca puede estar en contacto directo con el mundo físico: “El pensamiento”, como dice Iliénkov, “es incapaz de abarcar [*ogranichivat*] una cosa extensa” (1964a: 26).

Así, para el cartesiano, si la mente ha de tener acceso a la realidad, ésta debe presentarse en un lenguaje mental, una representación. La “idealización”, el proceso en el que el mundo se convierte en objeto del pensamiento, se interpreta como la mentalización del mundo: la traducción del objeto a un medio mental intrínsecamente representativo. Para Iliénkov, la doctrina de la idealización como mentalización es el defecto fatal del cartesianismo. Porque si aceptamos esta idea, sugiere, nos convertimos en presa de una forma de escepticismo tan catastrófica que nos arrebatara cualquier concepción de cómo un mundo independiente de la mente podría ser un posible objeto de pensamiento.

En la tradición filosófica soviética, los ataques escépticos al modelo epistemológico de los dos mundos son comunes. (El precedente es Lenin [1909a], como vimos en el capítulo 4.) El punto de partida de tales ataques suele ser el hecho de que el modelo de los dos mundos nos invita a tratar la veracidad de nuestras ideas como una correspondencia entre su contenido y el objeto que representan. Por lo tanto, para determinar su verdad es necesario comparar la idea y el objeto. Sin embargo, dado que el sujeto sólo tiene acceso directo a las ideas, y no a los objetos mismos, se argumenta que no hay base para la comparación necesaria. En el modelo de los dos mundos, como el propio Descartes se dio cuenta claramente, siempre queda la posibilidad de que el origen de nuestras ideas no sea el mundo objeto que tomamos como causa de ellas. Pero si

mentales y físicas no es la característica definitoria de una posición “cartesiana”. Más bien, la idea de Descartes de una “sustancia mental” es simplemente un intento de expresar, dentro de los términos de la metafísica del siglo XVII, cómo son posibles las propiedades especiales y de representación de lo mental (es decir, que tales propiedades requieren una sustancia especial en la que se inscriben).

por todo lo que sabemos podemos estar equivocados sobre la existencia del mundo objeto, entonces no sabemos que existe: Puede que no haya un mundo independiente de la mente que sea objeto del pensamiento.

Esta conclusión escéptica, sin embargo, es demasiado débil para los propósitos de Iliénkov, ya que nos deja con una concepción de cómo sería un mundo independiente de la mente si lo hubiera. Es cierto que, a medida que aprendemos más sobre nosotros mismos y sobre (lo que consideramos) el mundo, nos damos cuenta de que algunas de las propiedades que consideramos que están “ahí fuera” en el mundo son, de hecho, aportadas por nuestras mentes. Sin embargo, podemos aspirar a desligar de nuestra concepción de la realidad aquellas propiedades que nuestras mentes aportan, dejando una concepción del mundo tal y como es independientemente de todas las mentes. Este es, por supuesto, el proyecto de construir la concepción absoluta del mundo. El argumento escéptico no concluye que tal concepción sea ininteligible, sino que nunca podremos saber si existe el mundo que la concepción absoluta describe. Por lo tanto, el argumento no muestra que tal mundo independiente de la mente no pueda ser un objeto posible del pensamiento.

Sin embargo, se puede formular un argumento escéptico más fuerte (anticipado por Iliénkov [1974a: 50]) para obtener la conclusión que Iliénkov necesita. El proyecto de construir una concepción absoluta del mundo es, por supuesto, competencia del empirista. El verdadero problema para el marco cartesiano se pone de manifiesto una vez que la concepción empirista de la experiencia es derribada. Como vimos anteriormente, el kantiano, reconociendo que la experiencia de los sentidos, tal y como la entiende el empirista, tiene una estructura insuficiente para formar la base del juicio, argumenta que para que la experiencia sea posible, las entregas de los sentidos deben ser filtradas a través de nuestro esquema conceptual. En otras palabras, la reacción del kantiano al empirismo es negar que los objetos con contenido representacional sean simplemente dados a la mente. Más bien, el poder sintetizador del intelecto constituye o crea el objeto de la cognición como una entidad representacional. Sin embargo, una vez que admitimos esto, ya no es posible argumentar que el sujeto capta cómo es un objeto “en sí mismo” al desentrañar de su representación del objeto aquellos rasgos que la propia mente aporta. Porque una vez que eliminamos la contri-

bución de la mente a esa representación, nos quedamos sin representación alguna. Si sustraemos la influencia de nuestro esquema conceptual de nuestra imagen del mundo, no nos queda nada reconocible como mundo porque no nos queda nada reconocible como imagen. Así, el kantiano introduce una forma más mortífera de escepticismo. En la posición kantiana, la naturaleza de una realidad independiente de la mente se vuelve simplemente inconcebible.

Ahora podemos formular el origen del problema kantiano. En las garras del modelo de los dos mundos, el kantiano interpreta la idealización como mentalización. Pero, en respuesta a la insuficiencia del empirismo, el kantiano sostiene que, en el proceso de mentalización, la mente aporta al objeto directo de la cognición las mismas propiedades en virtud de las cuales existe como representación. Así, la idealización cambia las aportaciones del “mundo externo” de una manera que la mente no puede recuperar: porque si la mente abstrae los resultados de la idealización de su concepción del mundo, no deja una concepción de un mundo independiente de la mente, sino ninguna concepción.

Así, si queremos defender a Iliénkov, debemos establecer una diferencia relevante entre su concepción de la idealización y la kantiana. Como hemos señalado anteriormente, hay un sentido en el que Iliénkov está de acuerdo con el kantiano en que la realidad en su fisicidad bruta no es un objeto posible de pensamiento. Ahora podemos ver cómo esto es así. Iliénkov sostiene, en primer lugar, que para que algo sea un objeto posible de pensamiento debe tener “contenido representacional”, y en segundo lugar, que los objetos físicos “en sí mismos” (es decir, independientes de nosotros) no poseen tal contenido. En otras palabras, si una cosa T ha de estar en alguna relación con una mente, entonces T debe ser algo que pueda ser visto como T : debe “presentarse al sujeto como T ”. Iliénkov sostiene que nada de la naturaleza física de la cosa explica cómo es esto posible. El significado del objeto como objeto no forma parte de su composición física. Por tanto, hay que añadir algo al objeto para que sea accesible a una mente. Sin embargo, Iliénkov ofrece una explicación radicalmente diferente a la kantiana sobre cómo el objeto adquiere el contenido representacional que lo transforma en un objeto de pensamiento. Para Iliénkov, el contenido representacional no es algo que las mentes aporten al mundo. La idealización no es la mentalización, la creación de un objeto mental intrínsecamente representacional por la actividad mental. Más bien, Iliénkov analiza el contenido

representacional como lo hace con cualquier propiedad ideal: es una especie de significación que los objetos adquieren en virtud de su incorporación a la práctica humana. Así, la posición de Iliénkov difiere de la kantiana en dos aspectos cruciales. En primer lugar, trata el contenido representacional como una propiedad que se origina no en la actividad mental sino en la actividad objetual. En segundo lugar, el contenido representacional se considera una propiedad del propio objeto físico, y no de un objeto mental intermedio. Es como si la incorporación de los objetos del mundo natural a la práctica humana les otorgara una significación en virtud de la cual se presentan al sujeto como objetos de un determinado tipo.

Al negar que sólo las entidades mentales puedan poseer contenido representacional, Iliénkov rechaza la tesis cartesiana de que la mente sólo puede tener acceso directo a los fenómenos mentales. Para él, la significación que hace que un objeto sea accesible a la mente no es transmitida por entidades mentales que amenacen con interponerse entre el sujeto y la realidad en sí misma. Por el contrario, los objetos materiales independientes de la mente pueden estar inmediatamente presentes para la mente. Iliénkov sostiene que el sujeto pensante «está en contacto inmediato con el mundo externo» (1964a: 43). Así, para Iliénkov, la idealización de la realidad no es la traducción del mundo a una representación mental, sino el proceso en el que el mundo natural se hace directamente manifiesto al sujeto.

En el capítulo 4, sugerí que la posición que Lenin desarrolla en *Materialismo y Empiriocriticismo* es ambigua entre dos formas de realismo: primero, un realismo indirecto, o “conservador”, construido en el marco de la “epistemología de dos mundos”, y segundo, un realismo directo, o “radical”. Ahora está claro cuál de las dos interpretaciones del texto de Lenin apoyaría Iliénkov. Iliénkov nos ofrece un realismo radical, en el que la relación sujeto-objeto no se da entre dos mundos, sino dentro de uno: el entorno natural único e idealizado en el que el sujeto está inmerso. Apoyar tal monismo es, según Iliénkov, suscribir una teoría en la que el pensamiento y el ser se encuentran en una relación no de correspondencia sino de identidad. Y esta concepción de la identidad del pensamiento y del ser es, para Iliénkov, la base esencial del materialismo:

El materialismo reconoce el siguiente hecho: el mundo con el que la mente está “en contacto” [*umopostigaemii mir*] y el mundo [real, objetual] que percibimos [*chuvstvenno-vospri-nimaemii mir*] son uno y el mismo, y no dos mundos diferentes entre los que tenemos que encontrar un “puente”, un intercambio o una interacción (Iliénkov 1964a: 41).

Sin embargo, es fundamental que la teoría del ideal (completamente ausente en los escritos de Lenin) sea el eje del realismo radical de Iliénkov. Para él, la esencia del materialismo es la idea de que las mentes pueden llegar hasta el mundo material. Tal materialismo, argumenta Iliénkov, es imposible de desarrollar si se cree, como hacen muchos “materialistas”, que la realidad objetiva está formada en su totalidad por fenómenos materiales.

Sin embargo, el oponente de Iliénkov todavía puede dudar de que hayamos acallado adecuadamente la objeción de que la posición de Iliénkov es propensa al mismo problema que la de los kantianos. Después de todo, al argumentar que sólo tenemos acceso a la realidad en la medida en que es idealizada por la actividad humana, Iliénkov admite que el mundo con el que nuestras mentes están “en contacto” es un mundo que ha sido necesariamente modificado. ¿En qué sentido, entonces, puede afirmar que tenemos acceso directo al mundo tal y como es independiente de nosotros?

La primera etapa de la respuesta de Iliénkov debe ser recordar a su oponente que, aunque tenemos acceso a la realidad en la medida en que está idealizada, es falso que una realidad idealizada dependa de la mente (Iliénkov 1964b: 257-8). La insistencia de Iliénkov en que las propiedades ideales son propiedades genuinas y objetivamente existentes de los objetos, y no proyecciones mentales, le permite argumentar que, mientras que el sujeto individual sólo puede relacionarse con un entorno idealizado, ese entorno es independiente de la mente (es decir, las propiedades físicas de ese entorno son independientes de la mente per se, y sus propiedades ideales, aunque antropocéntricas, existen independientemente de cualquier mente individual).

La posición de Iliénkov sólo peligraría si se admitiera que, en la idealización, el mundo se modifica de una manera que el sujeto pensante no puede remontar. Pero Iliénkov no tiene motivos para admitirlo. Desde su punto de vista, para formarnos una concepción de cómo existe el

mundo independientemente de nosotros, no se nos exige alcanzar lo conceptualmente imposible. Concebir un objeto tal y como existe independientemente de nuestras mentes no requiere que sustraigamos de una entidad esencialmente mental, una “representación”; lo que la mente le aporta son las propias propiedades en virtud de las cuales existe como representación. Más bien, en la posición de Iliénkov, la cuestión de cómo es el mundo antes de la idealización es la cuestión de qué transformación lleva a cabo nuestra actividad en la realidad. Debemos preguntarnos: ¿Cómo sería el mundo si no hubiéramos actuado, o si no hubiéramos actuado, sobre él? Y ésta, para Iliénkov, es una pregunta que podemos responder sin transgredir los límites del sentido. Como dicen los propios Marx y Engels:

Cuando concebimos las cosas, así, como realmente son y sucedieron, todo problema filosófico profundo se resuelve en un hecho empírico (1845-6: 62).

Por supuesto, decir que la cuestión de cómo es el mundo antes de la idealización se resuelve en una cuestión de “hecho empírico” no quiere decir que pueda responderse mediante la observación. Iliénkov sostiene que llegamos a este conocimiento mediante la imaginación y la construcción de teorías. A veces, sugiere, procedemos mediante lo que parecen ser argumentos trascendentales (Iliénkov 1964a: 32). Nos preguntamos: ¿Cómo deben haber sido las cosas para que nuestras prácticas hayan sido posibles? Pero el mundo que llegamos a conocer respondiendo a tales preguntas no es ni trascendente ni trascendental. No buscamos caracterizar un mundo en principio más allá de nuestros conceptos desde una posición en algún lugar fuera de ellos, ni postular un mundo no caracterizable de nouómenos como las condiciones necesarias de nuestra experiencia. Por el contrario, sólo buscamos determinar “cómo fueron y cómo son las cosas” en el único mundo que existe. Iliénkov sostiene que lograr tal conocimiento es, al mismo tiempo, lograr la autoconciencia, ya que obtener el conocimiento del mundo tal como es

antes de la idealización es aprender el alcance de la influencia de nuestra actividad en la realidad, y así comprender más sobre nosotros mismos y nuestro lugar en la naturaleza (Iliénkov 1964a: 33)¹².

¹² Podría pensarse que el planteamiento de Iliénkov, tal como lo he presentado, es ambiguo, e invita a dos interpretaciones opuestas. Por un lado, podría leerse que Iliénkov está comprometido con la filosofía trascendental, invocando el concepto de actividad como parte de una teoría filosófica diseñada para articular las condiciones necesarias para la posibilidad del pensamiento y la experiencia. Según esta lectura, parecería desprenderse de la teoría de Iliénkov que la idea del mundo tal como es, independiente de nuestras prácticas, no puede ser invocada como parte de una explicación filosófica de cómo nuestras prácticas están “ancladas” en un mundo así concebido. Sin embargo, esta lectura permitiría a Iliénkov invocar una distinción “empírica”, trazada dentro de los términos de nuestras prácticas de representación, entre el mundo tal y como es independiente de nosotros, y el mundo tal y como se convierte a través de nuestra agencia -una distinción que invocamos constantemente tanto en nuestros modos cotidianos como científicos de pensar y hablar. Según esta interpretación, la posición resultante, aunque diferente de la de los “dos mundos” kantianos, sería interesantemente similar a (algunas lecturas de) la posición del propio Kant.

Alternativamente, se podría dar a Iliénkov una lectura wittgensteiniana, en la que su apelación a la “actividad” se vería como una expresión de hostilidad al propio proyecto de construir una teoría filosófica de la relación entre “sujeto” y “objeto”. Este punto de vista sostendría que Iliénkov invoca la actividad precisamente como parte de un argumento de que las explicaciones filosóficas tradicionales están mal concebidas. Toda explicación debe terminar, en última instancia, no en la teoría filosófica, sino en una apelación a las prácticas humanas, a nuestra “historia natural”, o a nuestra “forma de vida”. Al igual que el enfoque neokantiano, esta lectura wittgensteiniana no daría crédito a la noción del filósofo de “el mundo tal y como es independiente de nuestras prácticas”; la distinción entre la realidad “en sí misma” y el mundo tal y como se convierte a través de nuestra agencia es sólo la distinción “empírica” ordinaria que trazamos en nuestras prácticas cotidianas y científicas. En los escritos de Iliénkov se pueden encontrar pruebas que apoyan cualquiera de estas lecturas. Por ejemplo, Iliénkov parece invocar el concepto de actividad como respuesta directa a un problema que considera planteado por Kant. Sin embargo, el hecho de que no desarrolle esta apelación a la actividad en una teoría sistemática de las condiciones del pensamiento y la experiencia podría sugerir que la apelación está diseñada para reorientar el proyecto del filósofo de manera que un wittgensteiniano podría simpatizar con él. Por lo tanto, podría ser que Iliénkov

Si este argumento tiene éxito, entonces la teoría de la idealización de Iliénkov no es susceptible de la misma objeción que la posición kantiana a la que es una alternativa. Y si es así, Iliénkov es inocente de la acusación de idealismo.

El materialismo y la refutación final del idealismo

Hemos defendido a Iliénkov de lo que la tradición soviética llama “idealismo subjetivo”, la opinión de que no podemos dar sentido a un mundo independiente de la mente que existe más allá de nuestras formas de pensamiento. Sin embargo, ¿cuál es la respuesta de Iliénkov al “idealismo objetivo” de su querido Hegel, que, al menos en cierto sentido, admite la existencia de un mundo físico independiente de las mentes humanas? A diferencia de Dubrovski, por supuesto, Iliénkov no sostiene que el materialismo se distinga del idealismo por rechazar la creencia del idealista objetivo en la existencia objetiva del ideal. Más bien, Iliénkov trata al idealismo objetivo como una teoría errónea de la explicación:

Consideramos idealistas todas aquellas concepciones filosóficas que toman el ideal como punto de partida de la explicación de la historia y la cognición, sea cual sea el concepto de ideal que se decodifique: como conciencia o como voluntad, como pensamiento o mente en general, como “alma” [*dusha*] o como “espíritu” [*dukh*], como “sensación” o como “principio creador”, o incluso como “experiencia socialmente organizada” (1962b: 128).

deseara ser leído de una de estas dos maneras, pero que tal vez el clima político le impidiera hacerlo explícito. Sin embargo, creo que lo más probable es que Iliénkov se hubiera resistido a cualquiera de las dos interpretaciones, rechazando la concepción de la filosofía trascendental en el corazón de la lectura neokantiana, al tiempo que temiendo que una estrategia wittgensteiniana nos robe en última instancia el poder de criticar aquellas prácticas sociales en las que termina toda explicación. En consecuencia, he resistido (aunque a riesgo de incoherencia) la tentación de resolver la posición de Iliénkov en cualquiera de estas lecturas, y lo he presentado como un esfuerzo por dar sentido a una estrategia alternativa.

Iliénkov sostiene que, al tomar el ideal como punto de partida de la explicación histórica y psicológica, el idealismo objetivo absolutiza el ideal. Acusa a Hegel de convertir las categorías, los conceptos, las “formas de pensamiento”, las normas, en un ámbito autónomo, una realidad autodesarrollada y altamente estructurada que se sitúa por encima y en contra de las prácticas humanas. Para Hegel, no es sólo que las prácticas humanas se vean obligadas a ajustarse a los dictados de esta realidad, sino que son vistas como un vehículo a través del cual se manifiesta este reino ideal. El sujeto de la historia es la razón, la cultura, el “espíritu del mundo”; el individuo humano es el objeto de ese espíritu, su herramienta, su servidor. De hecho, todo el edificio de la realidad material se presenta como una expresión del gran diseño del pensamiento autodesarrollado que se piensa a sí mismo. Incluso las leyes de la naturaleza son, para el idealista objetivo, «formas de una voluntad racional que actúa de forma orientada a un fin, como un sello impreso en la sustancia de la naturaleza por esta voluntad, como un producto de la “alienación” de las formas de esta voluntad fuera de sí misma, en el material de la naturaleza» (Iliénkov 1962b: 220).

Iliénkov sostiene que la profunda distorsión, o «inversión», del idealismo objetivo es que al absolutizar el ideal se priva de una explicación de la posibilidad del pensamiento mismo (1974a: 172-3). El idealismo invierte la verdadera dirección de la explicación, presentando la «actividad real y sensual orientada al objeto», no como la fuente de un mundo idealizado y, por tanto, de la posibilidad del pensamiento, sino como la manifestación externa del sujeto cósmico. Por lo tanto, la primera dimensión de la superioridad del materialismo sobre el idealismo es que explica lo que el idealista toma como simplemente dado: la posibilidad del pensamiento. De este modo, el materialismo reorienta por completo nuestra comprensión de la historia, que ahora puede verse no como el despliegue del diseño de alguna mente superindividual, sino como una expresión objetivada de la actividad colectiva de los individuos humanos.

La segunda dimensión de la superioridad del materialismo es que explica el propio idealismo objetivo. Iliénkov sigue a Marx al sostener que el idealismo objetivo no es simplemente falso, sino una compleja distorsión de la verdad. ¿Cómo es posible esta distorsión? Iliénkov sostiene que el idealismo, al tratar los resultados de la actividad humana

como fuerzas ajenas que presiden nuestra existencia, es una forma de fetichismo. Para Iliénkov, ese fetichismo es posible gracias al tipo de sociedad en la que el idealismo objetivo encontró su primera expresión moderna: el capitalismo. La filosofía de Hegel, argumenta, representa una expresión de la dominación real de los seres humanos bajo el capitalismo por un reino ideal de su propia creación:

El hecho básico sobre el que crecieron los sistemas clásicos del idealismo objetivo es el hecho real de la independencia de la cultura total de la humanidad, y sus formas de organización, del individuo; más ampliamente, es el hecho de la transformación de los productos universales de la actividad humana (tanto materiales como espirituales) en poderes independientes de la voluntad y la conciencia de las personas (Iliénkov 1962b: 219).

Cuando las estructuras económicas, políticas e ideológicas ejercen una influencia que escapa al control de todos los individuos, asignando rígidamente a cada uno su papel dentro del conjunto social, la visión fetichista del idealista objetivo parece abrumadoramente convincente (Iliénkov 1963: 139-41).

Así, para Iliénkov, la motivación misma del idealismo se marchitará cuando las circunstancias de la vida bajo el capitalismo sean transformadas por la revolución. Esta revolución significa que los seres humanos aprovechan «el hecho básico» de la objetivación de sus poderes creativos para crear un entorno en el que puedan florecer. Es este acto, llevado a cabo, el que representa la refutación final del idealismo. Como dice Marx en la octava de las *Tesis sobre Feuerbach*:

Todos los misterios que llevan la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica (1845: 30).

La disputa teórica entre materialismo e idealismo objetivo se resuelve así, en última instancia, en la práctica (cf. Iliénkov 1974a: 205-7).

Un rasgo importante de esta posición marxista es que el estándar de florecimiento humano que la humanidad busca realizar a través del socialismo no es algo dado. Para Iliénkov, los hombres y mujeres comu-

nistas no se limitan a crear un entorno que se ajuste a alguna concepción ideal de la «naturaleza humana», sino que se aferran al poder de transformar su entorno y, a través de él, su propia naturaleza. Una sociedad comunista, «en la que la cultura no se enfrenta al individuo como algo que le viene dado desde fuera, algo autónomo y ajeno», es aquella en la que la humanidad, por primera vez, es capaz de verse claramente en el «espejo» que la actividad humana ha creado (Iliénkov 1974a: 207). Lo que vemos allí puede llevarnos a juzgar que no podemos vivir con la imagen de nosotros mismos que nos ofrece nuestro entorno. Al luchar por transformarnos, esos cambios también se objetivan, ofreciéndonos un nuevo reflejo de nosotros mismos. La búsqueda de la perfección humana es, pues, una dialéctica constante de objetivación y percepción.

Puede parecer que hemos dejado muy atrás la discusión sobre la naturaleza del valor moral que abrió este capítulo. Sin embargo, de hecho, hemos cerrado el círculo, ya que esta imagen de individuos emancipados que se preguntan si pueden identificarse con el entorno social históricamente forjado que constituye su identidad es una visión de los seres humanos que se plantean la pregunta socrática que está en la base misma del pensamiento ético: ¿Cómo debemos vivir? El hecho de que Iliénkov admita que las propiedades morales existen objetivamente no significa que exista una norma moral final a la que podamos recurrir para responder a la pregunta socrática. Más bien, el hecho de que los requisitos morales constituyan realmente una parte del entorno al que se enfrenta objetivamente cada individuo humano hace posible la dialéctica de la concepción de la humanidad de sí misma y su expresión en el mundo, la dialéctica en la que se realiza la búsqueda de la perfección.

Conclusión

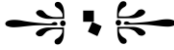
En la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx escribe:

El principal defecto de todo el materialismo existente hasta ahora —incluido el de Feuerbach— es que la cosa [*Gegenstand*], la realidad, la sensualidad, se concibe sólo en forma de objeto [*Objekt*] o de contemplación [*Anschauung*], pero no como actividad sensual humana, práctica, no subjetiva. De ahí que el lado activo, a diferencia del materialismo, haya sido desarrollado

por el idealismo —pero sólo de forma abstracta, ya que, por supuesto, el idealismo no conoce la actividad real, sensual, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, realmente diferenciados de los objetos pensados, pero no concibe la actividad humana como actividad objetual [*gegenständliche*] (1845:28).

La teoría del ideal de Iliénkov es un intento (que él considera implícito en los propios escritos de Marx) de remediar este defecto. Al dar sentido a lo que es “concebir la cosa como actividad sensual humana”, Iliénkov nos ofrece un nuevo materialismo dialéctico en forma de un realismo radical que trata al sujeto pensante como situado en la realidad material, en contacto directo con sus objetos.

Como señalamos anteriormente, el relato de Iliénkov sobre el mundo como objeto del pensamiento incluye una teoría correlativa de la naturaleza del sujeto individual. Si rechazamos la concepción cartesiana del yo como fundamento de la errónea doctrina de la idealización como “mentalización”, damos cabida a una nueva idea del individuo, concebido no como un sujeto autocontenido, autosuficiente y preparado de estados “internos”, sino como un ser socialmente formado, esencialmente dependiente de sus antepasados y compañeros. Exploraremos esta idea en el próximo capítulo.



EL INDIVIDUO SOCIALMENTE CONSTITUIDO: REPENSANDO EL PENSAMIENTO

La transformación de la naturaleza por medio de la actividad humana es el proceso de idealización del mundo material. En su actividad, los seres humanos crean y preservan un entorno dotado de significado; alimentan un mundo enriquecido con propiedades ideales, con valor y significado. Este es el mundo que conocemos. En efecto, sólo un mundo idealizado puede ser conocido, pues sólo un mundo así puede ser complementado por un sujeto capaz de reproducirlo en el pensamiento y la experiencia. En palabras de Marx:

Sólo a través de la riqueza objetivamente desplegada del ser humano esencial se cultiva o se hace realidad la riqueza de la sensibilidad humana subjetiva. Pues no sólo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos mentales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra, el sentido humano, la humanidad de los sentidos, llegan a ser en virtud de su objeto, en virtud de la naturaleza humanizada (Marx 1844: 103; citado en Iliénkov 1964b: 240).

Desde este punto de vista, lo subjetivo y lo objetivo no son categorías absolutamente excluyentes, sino que están unificadas por su fuente común en la actividad, que siempre sostiene su mutua oposición e intercambio.

Esto, para Iliénkov, es la esencia de la solución marxista al problema del ideal. Como hemos observado, Iliénkov cree que esta solución tiene consecuencias radicales para nuestra comprensión de la mente, llevándonos a rechazar el sujeto filosófico abstracto de la epistemología clásica por una concepción del individuo como un ser socialmente constituido (véanse los capítulos 5 y 6). Escribe:

El sujeto del pensamiento se convierte en el individuo en el nexo de las relaciones sociales, el individuo socialmente definido, cuya forma de actividad vital viene dada no por la naturaleza, sino por el devenir de la cultura humana (Iliénkov 1974a: 208).

La concepción de Iliénkov sobre el individuo es el tema central de este capítulo.

Iliénkov da contenido a la idea del «sujeto socialmente definido» proponiendo una explicación del desarrollo de la mente sorprendentemente similar a la teoría de Vygotski¹. Al igual que Vygotski, Iliénkov sostiene que el niño humano en las primeras etapas de desarrollo carece del sistema de funciones mentales superiores que constituye la conciencia². La conciencia, sostiene, es algo que el niño debe adquirir. Al igual que Vygotski, Iliénkov sostiene que las funciones mentales superiores no evolucionan «naturalmente» o «espontáneamente» en un proceso análogo al del crecimiento físico. Más bien, la mente del niño debe crearse a través de la agencia de la comunidad. Los niños se convierten en sujetos pensantes al ser socializados por sus mayores en las

¹ A pesar de la similitud entre sus posiciones, parece que Iliénkov llegó a su concepción del individuo algunos años antes de que estudiara las ideas de Vygotski y se convirtiera en el “mentor filosófico” de la Escuela de Vygotski (véase el inicio del capítulo 3).

² Para Iliénkov, la “conciencia” [*soznanie*] está constituida por un sistema de capacidades psicológicas [*sposobnost*], que trata como “funciones mentales superiores” en el sentido de Vygotski (por ejemplo, Iliénkov 1970: 89; véase el capítulo 3 [n4]). De estas capacidades, Iliénkov se ocupa principalmente del análisis del “pensamiento” (*myshlenie*, que también puede traducirse como “pensar”), concebido como la capacidad de formarse una concepción de la realidad, el medio por el que el sujeto “encuentra su camino en el mundo”. Así, por “pensamiento”, Iliénkov entiende toda actividad cognitiva. En este capítulo, sigo el uso de Iliénkov.

formas de «actividad vital» de la comunidad. A medida que se apropian, o «interiorizan», esas actividades, así nacen sus mentes.

Iliénkov procede a complementar esta teoría «sociohistórica» de la mente con dos fuertes tesis. En primer lugar, argumenta que si aceptamos que «todas las funciones mentales específicamente humanas sin excepción [...] son, en su génesis y su esencia, modos y formas “internalizadas” de la actividad externa-sensual, orientada al objeto— del ser humano como ser social», entonces estamos comprometidos con la tesis de que las funciones mentales superiores no son capacidades genéticamente heredadas del cerebro (Iliénkov 1970: 89). Esto lo podemos llamar la tesis del antiinnatismo de Iliénkov:

Esta concepción [de la internalización] —estrechamente relacionada con el fundamento materialista de la psicología soviética— sostiene que en la composición de las funciones mentales superiores no hay, ni puede haber, absolutamente nada innato o heredado genéticamente, que la mente humana se forma durante la vida como resultado de la crianza [*vospitanie*] en el sentido más amplio de la palabra; es decir, que se transmite de generación en generación no de forma natural [*estestvenno-prirodno*], sino por una vía exclusivamente “artificial” (Iliénkov 1970: 89).

Iliénkov añade a esta tesis una afirmación aún más fuerte. Aunque admite que el funcionamiento del cerebro es una condición necesaria para el desarrollo y el ejercicio de las capacidades mentales, Iliénkov sostiene que, para los niños con cerebros “normales” (es decir, sanos y sin daños), los factores genéticos no tienen ninguna influencia esencial en el curso del desarrollo de las funciones mentales superiores. Sostiene que su desarrollo está totalmente determinado, y por tanto se explica totalmente, por factores sociales (Iliénkov 1968b: 149).

En segundo lugar, Iliénkov sostiene que las funciones mentales superiores no sólo son de origen social, sino que su ejercicio está constantemente mediado por la sociedad. Esto es así, afirma, porque los estados mentales que se derivan del funcionamiento de nuestras capacidades psicológicas están, en cierto modo, constituidos en el espacio público. Por esta razón, Iliénkov sostiene que nuestras capacidades y estados mentales no pueden interpretarse como capacidades y estados del

cerebro y que, por tanto, el análisis del cerebro de los individuos, por muy exhaustivo que sea, no puede revelar ni el carácter de sus capacidades mentales ni el contenido de sus estados psicológicos. Es la tesis del antirreduccionismo de Iliénkov:

Es imposible leer la definición psicológica de un ser humano a partir de la estructura anatómico-fisiológica del cuerpo humano. La definición psicológica del ser humano tiene su realidad, su “ser”, no en el sistema de estructuras neurodinámicas del cerebro, sino en un sistema más amplio y complejo: el sistema de relaciones humanas, mediado por las cosas creadas por el ser humano para sí mismo, es decir, en las relaciones de producción del mundo objetivo-humano y de las capacidades que corresponden a la organización de este mundo (Iliénkov 1964b: 240; cf. 1968b: 153, 1979c: 337).

Así, cuando Iliénkov dice que somos individuos «socialmente definidos», quiere decir algo más que nuestras personalidades, capacidades intelectuales y estados psicológicos se forman bajo la influencia de las sociedades en las que vivimos. Para Iliénkov, la mente es esencialmente social en su naturaleza y origen. Nada puede ser objeto de pensamiento con anterioridad o independientemente de la participación en formas de vida social, ya que nuestras propias capacidades y estados mentales son fenómenos socialmente constituidos.

Iliénkov recurre a Vygotski y a sus seguidores para explicar las condiciones en las que se forma la mente en la socialización; sus propios escritos no intentan examinar en detalle el desarrollo de las funciones mentales superiores. No obstante, la contribución de Iliénkov promete reforzar la posición de Vygotski. En el capítulo 3, observamos que incluso los estudiosos que simpatizan con Vygotski han expresado sus dudas sobre su énfasis extremo en la determinación social de la conciencia (por ejemplo, Wertsch 1985a: 43-7). Sin embargo, si las tesis del antirreduccionismo y el antiinnatismo de Iliénkov pueden defenderse de forma compatible con el pensamiento de Vygotski, entonces los vygotskianos estarán justificados al no conceder a los factores biológicos ningún papel explicativo sustancial en el análisis de las funciones mentales superiores.

Iliénkov tenía todos los incentivos para articular una defensa clara y convincente de sus dos tesis radicales. En primer lugar, su posición provocó una considerable controversia entre sus contemporáneos. Expresó su vehemente antiinnatismo y antirreduccionismo en un periodo de creciente fascinación soviética por las perspectivas de los modelos cibernéticos de la mente y las teorías de la herencia genética de las capacidades (véase Graham 1987: caps. 6 y 8). Dado que la cibernética y la genética habían sufrido bajo el mandato de Stalin, la negación de Iliénkov de que cualquiera de ellas pudiera explicar la naturaleza de la mente fue fácilmente interpretada como otro intento reaccionario de un materialista dialéctico de restringir la autonomía de las ciencias naturales (cf. Graham 1987: 286). En segundo lugar, Iliénkov sostenía que la posibilidad misma del comunismo giraba en torno a la tesis del antiinnatismo. Para él, la tarea del comunismo es crear las condiciones en las que sea posible el desarrollo «integral» [*vsestoronnyi*] y el florecimiento incondicional de cada individuo. De hecho, como observamos en el capítulo 1, Iliénkov sostenía que la visión comunista de autodeterminación personal sólo podía realizarse plenamente mediante la abolición de la división del trabajo y la aparición de unas personas «integrales». Iliénkov creía que todo esto sólo era posible si los individuos humanos eran, en cierto sentido, seres de potencial infinito. Por lo tanto, se resistía a la idea de que la dirección y el alcance del desarrollo intelectual de una persona pudieran estar limitados por las estructuras innatas del cerebro, y consideraba que las especulaciones soviéticas sobre las bases genéticas de la inteligencia (p. ej, Efroimson 1976) y el comportamiento antisocial (por ejemplo, Efroimson 1971) como un síntoma de la pérdida de fe en los ideales comunistas entre los pensadores soviéticos del periodo posterior a Stalin (véase Arsen'ev, Iliénkov y Davydov 1966: 281; Iliénkov 1968b: 151).

A pesar de estos incentivos, la discusión de Iliénkov sobre «el sujeto socialmente definido» es uno de los aspectos menos satisfactorios de su legado. Aunque sugiere que su concepto del individuo es una consecuencia de su teoría de la idealidad, sus escritos sobre el ideal parecen limitarse a presentar su posición, sin elaborar ninguna defensa directa de las dos tesis problemáticas. Además, los escritos que Iliénkov dedicó específicamente a la psicología filosófica son principalmente de tono popular y polémico, y contribuyen poco al desarrollo de sus argumen-

tos. Así pues, una vez más, nuestra tarea es de reconstrucción. Comenzaré considerando dos de los escritos populares más criticados de Iliénkov, su discusión sobre el trabajo de Meshcheryakov con los ciegos, y su polémica con Dubrovski. Si bien estas obras no proporcionan una defensa de su concepción del individuo, su fracaso es revelador. A continuación, volveré a los escritos más eruditos de Iliénkov en busca de los medios que permitan defender su antirreduccionismo y antiinnatismo.

Meshcheryakov y los ciegos-sordos

Muchas de las descripciones más entusiastas de Iliénkov sobre la génesis social de la mente aparecen en sus escritos acerca de un tema poco habitual y muy estimulante: la contribución de Alexander Meshcheryakov a la educación de los ciegos-sordos³. Es fácil entender por qué Iliénkov, al igual que muchos de sus contemporáneos vygotskianos, estaba fascinado por el trabajo de Meshcheryakov. Hasta la segunda mitad de este siglo, el tratamiento de los ciegos-sordos sólo contaba con unas pocas historias de éxito espectaculares pero aisladas, en las que niños presuntamente ineducables alcanzaban niveles impresionantes de desarrollo intelectual gracias a la incansable labor de abnegados profesores. Aunque la historia de Helen Keller es la más famosa en Occidente, el caso más conocido en la Unión Soviética es la educación de Olga Skorokhodova a manos de Ivan Sokolyansky, el padre de la *tiphlosurdopedagogika* rusa y mentor de Meshcheryakov (véase Skorokhodova 1972; Vasilova 1989). La contribución de Meshcheryakov consistió en sistematizar y desarrollar los métodos de Sokolyansky para que la educación de los ciegos-sordos dejara de limitarse a los casos «milagrosos» ocasio-

³ Iliénkov elogia el trabajo de Meshcheryakov en Iliénkov (1970, 1975, 1977a,d) y en Gurgénidze e Iliénkov (1975), que informa de las actas de una reunión de la Facultad de Psicología de la MGU en la que varios pensadores soviéticos destacados (por ejemplo, Leontiev, Kedrov, Lifschitz) comentaron la importancia de los logros de Meshcheryakov. Meshcheryakov describe su trabajo en Meshcheryakov (1968, 1970, 1979). Otros comentarios sobre la importancia filosófica de la contribución de Meshcheryakov, y sobre su lugar en la tradición vygotskiana de la psicología soviética, son Levitin (1975, 1982: 213-314); Mikhailov (1980: 258-66); Mikhailov y Kondratov (1982); y Bakhurst y Padden (en edición).

nales y pudiera proceder «a escala masiva». En 1963, se fundó en Zagsorsk una escuela con este fin. En 1977, los cuatro hijos mayores de Meshcheryakov se licenciaron en psicología en la Universidad de Moscú. Dos de ellos, Alexander Suvorov y Sergei Sirotkin, publicaron importantes artículos en revistas académicas (Sirotkin, 1979; Suvorov, 1983, 1988 y 1989)⁴. Estos resultados demuestran de forma concluyente que, a pesar de su catastrófica discapacidad, los niños ciegos-sordos pueden ser capaces de llevar una vida plena. Esto es posible, según Meshcheryakov, porque el curso del desarrollo del niño ciego-sordo es cualitativamente idéntico al del niño “normal”; su inicio está simplemente inhibido por el hecho de que, en virtud de la ausencia de los sentidos primarios, el niño ciego-sordo está aislado de la interacción social normal. Sin embargo, una vez que se han establecido las formas apropiadas de interacción entre los niños ciegos-sordos y sus mayores y compañeros, el potencial intelectual del primero es tan elevado como el de cualquier niño normal.

Iliénkov vio una gran importancia teórica en los logros de Meshcheryakov. Poco después de conocer a los cuatro alumnos estrella de Meshcheryakov a finales de los años 60, proclamó que su exitosa educación representaba un «*experimentum crucis*» [experimento crucial] que reivindicaba la teoría sociohistórica del desarrollo mental (Iliénkov 1970: 89). El argumento de Iliénkov para justificar esta afirmación parte de la descripción que hace Meshcheryakov de la «condición inicial» del niño ciego-sordo. Según Meshcheryakov, antes de su inclusión en un programa pedagógico sistemático, los niños ciegos-sordos de nacimiento o desde la infancia (aunque con cerebros biológicamente normales) presentan las tres características siguientes:

1. No realizan nada que pueda llamarse plausiblemente “actividad orientada a un fin”. De hecho, los niños ciegos-sordos ni siquiera muestran muchos de los reflejos incondicionales que constituyen la base del comportamiento animal. Así pues, antes de la intervención del pedagogo, estos niños permanecen pasivos e inmóviles, su condición de vegetales sólo se ve interrumpida por descargas anárquicas de energía.

2. Los niños ciegos-sordos carecen de lo que los pavlovianos llamarían el reflejo de “búsqueda-orientación”: no muestran ningún interés

⁴ Suvorov también ha producido un notable cortometraje, *Prikosnovenie* [Tacto], emitido recientemente en la televisión soviética.

por manipular objetos y no pueden orientarse. No tienen ningún sentido de la identidad de su propio cuerpo, ni de otras entidades.

3. No muestran ninguna propensión a la comunicación, ni siquiera las expresiones faciales que consideramos más “naturales”: Incluso hay que enseñarles a sonreír.

Iliénkov sostiene que estas tres características demuestran que el niño ciego-sordo en su condición inicial es una criatura carente de conciencia:

La mente no está presente en absoluto, ni siquiera en esas formas elementales que cualquier animal superior posee casi desde el momento del nacimiento. Se trata de una criatura que, por regla general, es inmóvil y recuerda más bien a una planta, a algún tipo de cactus o ficus, que sólo vive mientras está en contacto directo con el alimento y el agua... y muere sin emitir un sonido si se olvida alimentarla, regarla y protegerla del frío. No intenta alcanzar la comida, aunque ésta se encuentre a medio metro de su boca. No emite ni un chillido cuando tiene hambre, no se cubre de la corriente de aire con una manta caliente... Es una planta humana en el pleno sentido del término, completamente desprovista de mente. Crecerá, aumentará de tamaño, pero la mente seguirá sin surgir. Ni siquiera la más elemental (Iliénkov 1977d: 23).

Las conclusiones que Iliénkov extrae de este inquietante cuadro se basan en la suposición de que, lejos de constituir un paradigma de anormalidad, el estado inicial del niño ciego-sordo representa la condición natural de cualquier niño humano aislado de la comunidad. Así, para Iliénkov, la condición del niño revela la verdadera naturaleza de los individuos humanos antes de la sociedad. El niño ciego-sordo representa un *enfant sauvage* [niño salvaje] moderno, una medida del verdadero alcance de nuestra herencia natural. Sobre esta base, Iliénkov sostiene, en primer lugar, que los seres humanos nacen sin mente y, en segundo lugar, que la mente no evoluciona espontáneamente, sino que debe crearse en la socialización. Esto, afirma Iliénkov, reivindica la tesis del antiinnatismo. Los niños ciegos-sordos nos demuestran, según él, que las capacidades mentales no están «incorporadas» a la estructura del

cerebro y no se desarrollan mediante el despliegue de un programa biológico:

El cerebro sigue desarrollándose según el programa codificado en los genes, en el ADN. Sin embargo, no surge una conexión neurodinámica que asegure la actividad mental (Iliénkov 1977d: 69).

Así pues, concluye Iliénkov, el “experimento” de Meshcheryakov demuestra de forma concluyente que la mente no es un don de la naturaleza, sino un producto de la sociedad.

Iliénkov subraya la importancia teórica de las técnicas pedagógicas de Sokolyansky y Meshcheryakov. Sostiene que sus métodos de enseñanza proporcionan datos esenciales con los que podemos señalar «con exactitud casi matemática» las condiciones en las que tiene lugar la interiorización de las funciones mentales superiores (Iliénkov 1970: 89). El niño vidente y oyente está absorbido por un entorno tan variado y abierto a tantas influencias entrelazadas, que estas condiciones quedan muy oscurecidas. En el caso del niño ciego-sordo, sin embargo, la posibilidad misma de crear la mente del niño depende de la determinación y el control deliberados de las actividades que precipitan la interiorización. Así, como dice Leontiev, el trabajo de Meshcheryakov crea

las condiciones en las que los acontecimientos clave en el proceso de formación de la persona y la llegada a la existencia (¡sólo piénsalo!) de la conciencia humana se hacen visibles —uno quiere decir, incluso tangibles, y además se dibujan en el tiempo como en cámara lenta— condiciones que, por así decirlo, abren una ventana a las profundidades de la naturaleza oculta de la conciencia (citado en Gurgenidze e Iliénkov 1975: 63).

El entusiasmo que generó el legado de Meshcheryakov dentro de la escuela de Vygotski es fácilmente comprensible, ya que su trabajo parecía prometer conocimientos sobre el proceso de interiorización que facilitarían la educación no sólo de los ciegos-sordos, sino de todos los niños. Así, los vygotskianos argumentaban que el trabajo de Meshcheryakov nos ayuda no sólo a comprender la génesis de la conciencia, sino también a dominarla.

En resumen: Iliénkov sostiene que el trabajo de Meshcheryakov con los niños ciegos-sordos demuestra:

1. el niño humano al nacer no es un ser pensante, y
2. la mente no se desarrolla espontáneamente en un proceso análogo al del crecimiento físico.

De ello se deduce que:

3. las capacidades mentales humanas no se heredan genéticamente, sino que se crean en la socialización.

Por último, Iliénkov afirma que:

4. el análisis del proceso en el que el niño ciego-sordo llega a la vida consciente puede revelar las condiciones en las que se produce la internalización de las funciones mentales superiores.

Sin embargo, a pesar de toda su elocuencia y pasión, el argumento de Iliénkov es poco convincente. Como se apresuró a señalar el biólogo soviético Malinovsky, Iliénkov escribe como si, para los pensadores que entendían que las funciones mentales superiores se heredaban genéticamente, la mente se desarrollara simplemente en virtud de la maduración orgánica del cerebro, independientemente de la relación del niño con su entorno (1970: 92). Nadie, sin embargo, respaldaría tal punto de vista. Un pensador que, como Malinovsky, sostiene que las funciones mentales superiores del niño son capacidades innatas del cerebro, admitirá, no obstante, que esas capacidades pueden ejercerse, y pueden desarrollarse, sólo si el niño interactúa con el entorno de forma adecuada. El innatismo sobre las facultades mentales es claramente compatible con la verdad evidente de que el tipo adecuado de interacción entre el cerebro y el entorno es una condición necesaria para el desarrollo y el funcionamiento de la mente.

Llamemos al innatismo de Malinovsky “interaccionismo bioambiental”. Los filósofos que apoyan esta posición ofrecerán una interpretación alternativa de los resultados del “experimento” de Meshcheryakov. En primer lugar, propondrán una explicación diferente del estado inicial del niño ciego-sordo. Argumentarán que el lamentable estado del niño se debe, no a que éste “no tenga mente”, sino a que las capacidades mentales innatas del niño no pueden desarrollarse espontáneamente en ausencia de los sentidos primarios. Por ejemplo, sin la información que proporcionan estos sentidos, el niño no puede empezar a formar conceptos. Por lo tanto, la mente del niño permanece congelada en una condición primitiva (una condición sin duda exacerbada por el

trauma de su aislamiento). En segundo lugar, los interaccionistas volverán a describir el papel del pedagogo en el desarrollo del niño. Para ellos, la tarea del pedagogo es asegurar que la interacción necesaria entre el cerebro y el entorno pueda tener lugar a pesar de las discapacidades del niño. Esto se consigue estableciendo formas alternativas de presentar al niño la información que normalmente proporcionan la vista y el oído. Sin embargo, esto no es más que el cumplimiento de ciertas condiciones necesarias para el desarrollo mental. No se trata, como sugiere Iliénkov, de «crear» literalmente la mente del niño.

A pesar de la convicción de Iliénkov, nada en la obra de Meshcheryakov decide entre su interpretación y la de su oponente interaccionista. Así pues, para rescatar la lectura de Iliénkov de Meshcheryakov, debemos encontrar razones independientes por las que Iliénkov rechazó el interaccionismo bioambiental. Así pues, nos dirigimos al intercambio de Iliénkov con un oponente que encontramos en el capítulo 6, y cuya obra consideró que encapsulaba la tendencia hacia el interaccionismo bioambiental en el pensamiento soviético: David Dubrovski.

Cerebro y mente: Dubrovski contra Iliénkov

En 1968, Dubrovski publicó *Mozg i psikhika (Cerebro y mente)*, un artículo en el que atacaba directamente a Iliénkov y a su colega Felix Mikhailov, un filósofo que, en su libro *El enigma del yo*, había promovido independientemente una concepción del individuo similar a la de Iliénkov (Mikhailov 1964, 1976, 1980)⁵. Dubrovski comienza su artículo cuestionando la afirmación de Mikhailov de que el problema mente-cuerpo es un pseudoproblema (véase Mikhailov 1980: 115-42). Para Dubrovski, tal «actitud nihilista» hacia el problema mente-cuerpo es una desviación fundamental de los principios de la filosofía marxista (1968: 125). Para Dubrovski, como todo libro de texto del materialismo dialéctico afirma en la página 1, los marxistas creen que la cuestión básica de la filosofía es la «oposición y relación entre la materia y la conciencia, lo

⁵ Al igual que Iliénkov, Mikhailov colaboró con Meshcheryakov en las décadas de 1960 y 1970. Fue en el laboratorio de Mikhailov, en el Instituto de Psicología General y Pedagógica de Moscú, donde los cuatro alumnos mayores de Meshcheryakov realizaron sus investigaciones tras graduarse en la MGU [Universidad Estatal de Moscú] (véase Bakhurst y Padden 1990).

material y lo ideal, el ser y el pensamiento» (Dubrovski 1983: 8). El problema mente-cuerpo, sostiene Dubrovski, es claramente una dimensión de esta cuestión. A continuación, Dubrovski procede a atacar la afirmación de Iliénkov (refiriéndose a Iliénkov 1964b) de que el estudio del cerebro no tiene nada que aportar a una respuesta materialista a la cuestión básica de la filosofía. Seguramente, afirma Dubrovski, como la existencia de una conexión necesaria entre los estados cerebrales y los estados mentales está fuera de toda duda, la primacía de la materia sobre la conciencia debe explicarse, al menos en parte, en términos de la primacía de lo neurofisiológico sobre lo mental. Dubrovski argumenta que, puesto que tal explicación no puede derivarse a priori, los hallazgos de la ciencia del cerebro son obviamente relevantes para la filosofía de la mente (Dubrovski 1968: 126). Por lo tanto, concluye, los materialistas deben abordar el problema mente-cuerpo, y deben hacerlo de una manera que, sobre la base de datos empíricos, explique cómo «los fenómenos psicológicos son un producto de la actividad material del cerebro» (1968: 126).

En *Cerebro y mente*, Dubrovski sugiere una solución al problema mente-cuerpo que ha desarrollado en toda su obra posterior (por ejemplo, 1971, 1980, 1983). En estos escritos, Dubrovski representa la relación entre mente y cuerpo como una relación de dos «realidades». Sostiene que cada mente individual representa una «realidad subjetiva», un «mundo interno y espiritual» (Dubrovski 1971: 203). La realidad subjetiva, o conciencia, está constituida por una serie de fenómenos mentales episódicos —pensamientos, sensaciones, imágenes, etc.— con los que sólo el sujeto de la conciencia está directamente familiarizado, y en virtud de los cuales el sujeto es consciente de la «realidad objetiva» más allá de la mente (véase, por ejemplo, 1971: 202-3). Dubrovski sostiene que los fenómenos de la realidad subjetiva son de naturaleza no material, o ideal. De hecho, como vimos en el capítulo 6, Dubrovski considera que los estados episódicos de la conciencia individual son los únicos fenómenos ideales. La realidad objetiva «fuera de nuestras cabezas» no contiene nada ideal: es materia en movimiento (por ejemplo, Dubrovski 1971:186,195; 1983:14-20; véase el capítulo 6).

Así, para Dubrovski, el núcleo de la cuestión básica de la filosofía se convierte en el problema de cómo la “realidad subjetiva” ideal de la conciencia individual está relacionada con la “realidad objetiva” material

del mundo físico. Dubrovski sostiene que las dos realidades están “necesariamente conectadas” de tres maneras:

1. Epistémicamente: La realidad subjetiva es un reflejo de la realidad objetiva; es decir, representa la realidad objetiva para el sujeto. Esta representación es posible, afirma Dubrovski, porque los fenómenos que componen la realidad subjetiva son de naturaleza informativa.

2. Ontológicamente: Los estados ideales de la realidad subjetiva poseen un «sustrato» o «portador» material, independientemente del cual no pueden existir: Este sustrato es el cerebro. Mientras que el contenido informativo de los estados mentales se presenta al sujeto «en forma pura» (es decir, el sujeto sólo es consciente de la información y no de su portador material), el contenido de estos estados está simultáneamente «codificado» en las estructuras del cerebro.

3. Informacionalmente: Los estados de la realidad subjetiva son «informacionalmente isomórficos» con los estados cerebrales en los que están codificados; es decir, para cualquier estado mental particular, la información tal como se presenta al sujeto «en forma pura» y tal como está codificada en el cerebro tiene la misma estructura (véase Dubrovski 1971: 284-93).

Así, para Dubrovski, el sentido en que el cerebro «produce fenómenos subjetivos» (1971: 18) es que, como resultado de la interacción entre el cerebro y el entorno, y dentro del propio cerebro, las estructuras físicas del cerebro codifican información que se presenta al sujeto «en forma pura». La información en este modo de presentación es la conciencia, la «realidad subjetiva». En *Cerebro y mente*, Dubrovski ilustra su posición con el ejemplo de un caso sencillo de percepción:

Por supuesto, no se puede decir que cuando veo un árbol hay una imagen de un árbol en mi cerebro. En el cerebro existe objetivamente en ese momento un determinado sistema neurodinámico causado por la actividad del árbol y responsable de la imagen del árbol que ahora experimento; esta última no es una imagen material, sino ideal del objeto. Esta imagen ideal es una realidad subjetiva, es información, que actúa para mí en forma pura, en aparente independencia de su portador material — el sistema neurodinámico que se activa en el momento dado por las influencias externas (1968:126).

La solución de Dubrovski al problema mente-cuerpo le hace entrar en conflicto directo con Iliénkov. En primer lugar, el punto de vista de Dubrovski de que los estados mentales son isomórficos desde el punto de vista de la información con los estados cerebrales le lleva a argumentar que el análisis del cerebro de un individuo podría, en principio, revelar tanto la naturaleza de las capacidades mentales de ese individuo como el contenido de sus estados mentales. De ahí que contradiga rotundamente a Iliénkov:

La definición psicológica del ser humano (por adoptar la terminología de Iliénkov) tiene su realidad, su ser, exactamente “en el sistema de estructuras neurodinámicas del cerebro”. Es el “libro” en el que se registran (Dubrovski 1968: 131, citando a Iliénkov 1964b: 240).

En segundo lugar, Dubrovski interpreta las capacidades mentales como capacidades para manipular (codificar, transmitir, decodificar) información. Dado que sostiene que la información que se presenta a la conciencia puede ser manipulada sólo mediante la alteración de los estados cerebrales en los que está codificada, le lleva a representar las capacidades mentales como capacidades del propio cerebro. Desde esta perspectiva, se invita a argumentar que el cerebro posee estas capacidades en virtud de su organización física, cuya base está determinada por consideraciones genéticas. Razonando de este modo, Dubrovski desafía la tesis del antiinnatismo de Iliénkov, sugiriendo que las capacidades mentales, e incluso las tendencias a ejercer y desarrollar esas capacidades de formas específicas, se heredan genéticamente:

Pensar que las peculiaridades morfológicas del cerebro de un determinado individuo no influyen en el funcionamiento de ese cerebro es negar el principio de la unidad de función y estructura, y negar el principio de la evolución en general. Las características genéticas y estructurales del cerebro de un individuo dado deben determinar en un grado esencial las características ontológicas y estructurales del cerebro (que todavía, por el momento, escapan al análisis directo) que son directamente responsables de los estados psicológicos del individuo. Muchos

hechos y conclusiones de peso de la ciencia contemporánea hablan a favor de esta conclusión (Dubrovski 1968: 129).

Antes de examinar la respuesta de Iliénkov a *Cerebro y mente*, debemos observar brevemente que el estilo de la filosofía de Dubrovski recuerda al mecanicismo soviético de los años veinte (véase el capítulo 2). En primer lugar, al igual que los mecanicistas, Dubrovski sostiene que la filosofía debe construir sus teorías generalizando los resultados de las ciencias naturales. Mientras que el materialismo dialéctico proclama que la materia es primordial para la conciencia, son la genética, la neurofisiología y la cibernética las que descubren exactamente cómo se realiza esa primacía. El proyecto del filósofo es entonces tejer los resultados de estas ciencias en una única teoría de la mente. En segundo lugar, al menos en sus primeros escritos, Dubrovski comparte el optimismo de los mecanicistas de que, en principio, es posible reducir todos los fenómenos a entidades explicables apelando a las leyes científicas naturales. Sugiere que, puesto que los estados mentales son informativamente isomorfos con los estados cerebrales, la ciencia puede llegar a formular un único conjunto de principios que gobiernen el flujo de información tanto en las formas materiales como en las ideales de expresión (véase Dubrovski 1971: 279-317). Como Dubrovski sostiene que la conciencia es la única esfera del ideal, tales principios pondrían todos los fenómenos no materiales dentro del ámbito de la explicación científica. Y en tercer lugar, al igual que los mecanicistas, Dubrovski rechaza

esa tendencia a la teorización escolástica... [que] resulta de separar la filosofía de la ciencia, del intento de desaparecer en las elevadas alturas de la abstracción filosófica, donde no se oye la voz de la vida real, de la práctica social y de la investigación científica. Tal tendencia la muestran quienes juegan con las categorías dialécticas a la manera hegeliana y hacen pronunciamientos oraculares desprovistos de análisis precisos, de argumentación científica y de la influencia de la vida real (Dubrovski 1980:8).

Así pues, una vez más encontramos en la filosofía soviética una forma de mecanicismo que arremete contra los excesos del marxismo

hegeliano. Esta vez, sin embargo, es Iliénkov, y no Deborin, quien es el objetivo.

Mente y cerebro: La respuesta de Iliénkov a Dubrovski

Al considerar *Cerebro y mente* como expresión de una tendencia creciente en el pensamiento soviético, Iliénkov respondió inmediatamente con *Mente y cerebro (Psikhika i mozg)*, una polémica típica de Iliénkov, ingeniosa e indignada, pero en última instancia enigmática e inconclusa. Los principales objetivos de Iliénkov son dos afirmaciones sobre la explicación que atribuye a Dubrovski:

1. Dado que nuestras “características psicológicas” (psikhologicheskaya osobennost) están todas «de un modo u otro fijadas» en la «organización neurodinámica» de nuestros cerebros, la ciencia podrá finalmente explicar y predecir los estados mentales y los rasgos de carácter de un individuo sobre la base de un análisis de su cerebro.

2. Dado que el desarrollo de nuestras capacidades intelectuales y de nuestro carácter está influido por las propiedades innatas de nuestro cerebro, la ciencia será capaz de elaborar (lo que Iliénkov llama) un «horóscopo genético» para cada niño, es decir, un perfil de la microestructura innata del cerebro del niño, a partir del cual podremos determinar las direcciones en las que su intelecto y su carácter están predisuestos a desarrollarse (por ejemplo, si el niño está “dotado” musical o matemáticamente, si será propenso al comportamiento agresivo o antisocial).

Iliénkov se propone demostrar que estas afirmaciones son infundadas. Su táctica, sin embargo, es curiosa. No intenta elaborar la base teórica de su propia posición, simplemente reafirmando su opinión de que las características psicológicas no están “escritas” en el cerebro, ni determinadas, ni siquiera en parte, por sus estructuras innatas (Iliénkov 1968b: 155, 149). Tampoco intenta socavar el fundamento filosófico de la postura de Dubrovski. En vez de eso, Iliénkov ataca la credibilidad científica de las afirmaciones de Dubrovski y su posición moral y política.

Iliénkov comienza recordando a Dubrovski que, en la actualidad, la ciencia no puede ni siquiera empezar a construir explicaciones y predicciones del tipo prometido en (1) y (2), ya que no sabemos nada de las

supuestas correlaciones entre las estructuras cerebrales y los fenómenos psicológicos:

Con respecto a la conexión entre las propiedades microestructurales [del cerebro] y los diversos “instintos” (¡no digamos ya las “habilidades”, que nunca deben confundirse con los instintos!) Dubrovski y yo, y toda la ciencia mundial, no podemos decir absolutamente nada realmente fiable. Aquí nos encontramos con ambos pies en el terreno inestable de la pura hipótesis, la suposición e incluso las conjeturas (Iliénkov 1968b: 146).

Así pues, concluye Iliénkov, las afirmaciones (1) y (2) se basan en puras especulaciones.

Iliénkov procede entonces a argumentar que nuestra ignorancia de las correlaciones entre los fenómenos neurofisiológicos y mentales es insuperable. Así, aunque fuera cierto que nuestras características psicológicas están codificadas en nuestro cerebro y determinadas en parte por factores genéticos, (1) y (2) seguirían siendo falsas. Esto se debe, según él, a que es imposible establecer las correlaciones pertinentes por medios empíricos por dos razones. En primer lugar, determinar la relación entre (a) la microestructura del cerebro y (b) los estados mentales y las disposiciones conductuales requeriría el conocimiento de una red de relaciones causales demasiado compleja para ser analizada en un tiempo finito (Iliénkov 1968b: 146). En segundo lugar, la investigación necesaria para elaborar un horóscopo genético exigiría matar al sujeto y disecar su cerebro, lo que haría imposible verificar la teoría (148). Por lo tanto, las explicaciones que promete Dubrovski nunca llegarán.

Iliénkov sugiere que esta conclusión no impone ninguna restricción a la explicación y predicción de las características psicológicas. En primer lugar, argumenta que incluso si los rasgos de la personalidad se heredaran genéticamente, y se pudieran identificar correlaciones entre estos rasgos y las características innatas del cerebro, seguiría siendo cierto que una explicación completa de la microestructura del cerebro de un niño no revelaría nada sobre el futuro desarrollo de sus capacidades y su personalidad. Esto es así, afirma Iliénkov, porque las disposiciones innatas de comportamiento se «anularían unas a otras», con lo que todos los tipos de carácter heredados serían psicológicamente

equivalentes. Asociando satíricamente las opiniones de su oponente con la fisiología medieval de los cuatro humores, Iliénkov escribe que

desde el punto de vista de las “funciones específicamente humanas”, los sistemas nerviosos de varios tipos son completamente iguales en valor. Si bien el flemático sale perdiendo frente al sanguíneo en cuanto a la rapidez, lo compensa con su solidez, evitando la necesidad de corregir los errores cometidos con precipitación, etc., de modo que al final y en conjunto los dos resultan iguales. Cada tipo tiene sus “pluses” y “minus” que no pueden separarse el uno del otro, y estos “pluses” y “minus” se extinguen y neutralizan mutuamente (1968b: 148).

Por ello, sostiene Iliénkov, «un cerebro sano de cualquier tipo es capaz de asimilar cualquier capacidad específicamente humana» (148) y que, por tanto, «todo el que nace con un cerebro biológicamente normal es potencialmente talentoso, capaz, dotado» (151).

En segundo lugar, en un pasaje bastante oscuro, Iliénkov sugiere que suponemos que la genética y la neurofisiología deben desempeñar un papel sustancial en la explicación de los fenómenos psicológicos porque atribuimos a la “contingencia genética” aquellas características psicológicas de un individuo que no podemos explicar por otros medios. Si no podemos explicar el origen de alguna habilidad o rasgo de carácter, suponemos que el individuo que lo posee lo hace simplemente en virtud de su “naturaleza” y, en nuestra cultura naturalista, interpretamos esa naturaleza de forma biológica. Pero, afirma Iliénkov, a medida que aumenta nuestra comprensión de los orígenes sociales e históricos de lo mental, el papel que desempeñan los “factores genéticos desconocidos” en nuestras explicaciones psicológicas acabará disminuyendo hasta desaparecer (Iliénkov 1968b: 146-7). Así, el hecho de que la ciencia no pueda cumplir las promesas de Dubrovski no preocupa a la psicología.

Tras despreciar las especulaciones de Dubrovski sobre la relevancia explicativa de la ciencia del cerebro para la psicología, Iliénkov cuestiona la motivación política de las afirmaciones de su oponente. Al final del capítulo 2, sugerí que Iliénkov habría visto peligros políticos en la concepción utópica de los mecanicistas sobre la contribución potencial de la tecnología a la planificación económica y social, y en su imagen del individuo como un mecanismo, cuyas operaciones la ciencia acabará

haciendo transparentes. Para Iliénkov, estos dos temas convergen en el neomecanicismo de Dubrovski. Iliénkov sugiere que detrás de la idea de Dubrovski de que las “características cerebrales genéticas” de un niño pueden ser “clasificadas de forma estricta y exacta... y correlacionadas con diversas cualidades mentales, instintos' e incluso 'habilidades'” se esconde el sueño de que la ciencia del cerebro pueda finalmente facilitar la asignación racional de los recursos humanos estableciendo qué individuos están predispuestos a qué vocaciones (Iliénkov 1968b: 147)⁶. Tal sueño, argumenta Iliénkov, es moralmente repugnante:

Es muy grave que pongamos en manos de la neurofisiología la responsabilidad de definir (¡peor aún en el código genético!) a través de qué “trayectoria socio-biográfica” debe ser dirigido un niño: a quién desde la cuna se le debe dar la carrera de músico, a quién la de matemático, a quién la de cosmonauta, a quién se le debe permitir ser bailarín, a quién modista.

Admitamos francamente que somos muy escépticos ante la idea de elaborar tales horóscopos, ante la idea de adivinar la suerte sobre la base de las semillas aún no desarrolladas de un sistema nervioso... Y somos aún más escépticos sobre la esperanza de que tales horóscopos ayuden al progreso de la raza humana [...]. En general, convertir la neurofisiología en una herramienta para la división y selección de los niños sólo se justifica —incluso en la fantasía— en una sociedad construida según el modelo de *Un mundo feliz* de Aldous Huxley (1968b: 147-8).

La sugerencia de que el sistema educativo soviético debería ser diseñado para preseleccionar a los niños para programas educativos especiales sobre la base de sus supuestos talentos innatos es, según Iliénkov, una traición al compromiso del marxismo con el florecimiento universal de todos (Iliénkov 1968b: 151). Al animar a los niños a especializarse

⁶ Como admite Iliénkov (1968b: 147), probablemente sea injusto acusar al propio Dubrovski de albergar este sueño. Sin embargo, tales ideas (junto con las especulaciones sobre una eugenesia soviética “humana”) fueron ciertamente expresadas por algunos neomecanicistas en las décadas de 1960 y 1970 (véase Graham 1987: cap. 6, esp. 225). Por tanto, Iliénkov no está atacando a un único adversario.

en áreas en las que supuestamente están dotados de forma natural, dicha preselección perpetuaría la división del trabajo que el comunismo se compromete a destruir (cf. Arsen'ev, Iliénkov y Davydov 1966: 281). Además, dado que los superdotados deben de hecho su talento a la ventaja social y no a la naturaleza, un sistema educativo dedicado explícitamente a cultivar esos talentos reforzaría la desigualdad de oportunidades en la sociedad soviética (cf. Iliénkov 1977a: 45, 1977d: 77). La filosofía de Dubrovski es, pues, una justificación del conservadurismo social. Por lo tanto, concluye Iliénkov, las opiniones de Dubrovski son tan peligrosas desde el punto de vista moral como científicamente infundadas.

Sin embargo, los argumentos de Iliénkov vuelven a ser poco convincentes. Por ejemplo, no logra demostrar que nuestra ignorancia de las correlaciones entre las estructuras neurofisiológicas y las “características psicológicas” sea insuperable, ya que sus afirmaciones de que las relaciones causales relevantes son demasiado complejas para investigarlas, y que la ciencia del cerebro no puede llevarse a cabo en sujetos vivos, son falsas. Además, Iliénkov no establece que el conocimiento de estas correlaciones sería en cualquier caso irrelevante para la explicación psicológica. No ofrece ninguna base para su confianza en que una comprensión completa de la base sociohistórica de la mente mostraría que las explicaciones psicológicas no necesitan apelar a los factores biológicos, y su sugerencia de que los rasgos de personalidad heredados se «anularían entre sí» es manifiestamente absurda. Además, el fracaso de estos argumentos socava seriamente el ataque de Iliénkov a la política de la posición de su oponente. Dubrovski puede responder que el motivo por el que adopta su posición es su verdad, y que si Iliénkov sugiere que el comunismo debe oscurecer la verdad, entonces es él quien es el reaccionario. En cualquier caso, Dubrovski rebatiría la insinuación de que su posición entra en conflicto con los ideales del comunismo. Por el contrario, podría argumentar que si el comunismo busca realizar el florecimiento humano universal, entonces los horóscopos genéticos a los que teme Iliénkov podrían utilizarse para determinar la mejor manera de promover el florecimiento de cada individuo único.

Así, al igual que sus escritos sobre los ciegos-sordos, la respuesta de Iliénkov a Dubrovski no logra establecer su idea del sujeto socialmente definido. De hecho, sus argumentos son tan débiles en estos escritos que el lector podría verse inducido, al igual que Dubrovski, a descartar

la posición de Iliénkov como una expresión vacía de la fe marxista, como una pieza de pura ideología. En lo que sigue, me esforzaré por salvar la posición de Iliénkov. Dado que Iliénkov sugiere que su concepción del individuo es una consecuencia de su teoría del ideal, volveremos a esa teoría en busca, primero, de un caso más plausible contra Dubrovski y, segundo, de una defensa filosófica de las tesis del antiinnatismo y el antirreduccionismo. Por último, debemos explicar por qué, si Iliénkov tenía tal defensa, ésta brilla por su ausencia en sus escritos polémicos.

Iliénkov sobre el ideal: La desestimación de Dubrovski

En el capítulo 6 vimos que la teoría del ideal de Iliénkov es una respuesta al problema de cómo es posible que el mundo sea objeto del pensamiento y la experiencia. El problema es el siguiente: las mentes, al parecer, sólo pueden estar en relación directa con entidades que poseen significado o “contenido”. Las propiedades semánticas o de representación no son, sin embargo, propiedades de los objetos materiales, ya que son independientes de los seres humanos: la naturaleza, en su bruta fisicalidad, carece de significado. Entonces, ¿cómo acceden las mentes a los objetos independientes de la mente? Iliénkov propone una explicación de la siguiente forma. Basándose en la concepción de Marx sobre la objetivación, Iliénkov sostiene que es a través de su incorporación a las formas sociales de actividad la vía por la que los objetos independientes de la mente alcanzan la significación, o “forma ideal”, en virtud de la cual pueden entrar en relaciones inmediatas con las mentes. La naturaleza se convierte en objeto del pensamiento, o se “idealiza”, a través de la actividad “real, sensual-objetiva” de los seres humanos.

Hemos contrastado la posición de Iliénkov con el relato del acceso de la mente a la realidad que ofrecen los filósofos que suscriben un dualismo epistemológico que se debe en última instancia a Descartes. Este es el dualismo de la “epistemología de dos mundos”, el marco que define muchas de las posiciones “empiristas” que hemos encontrado en este trabajo: el realismo lockeano o “conservador” y el empiriocriticismo del capítulo 4, y el empirismo que se discute en el capítulo 5. Para recapitular, este marco cartesiano presenta la relación entre el sujeto y el objeto como una relación entre dos “mundos” lógicamente indepen-

dientes: el mundo “externo” de los objetos materiales extendidos e independientes de la mente y el mundo “interno” de los pensamientos y experiencias del sujeto consciente. Al igual que Iliénkov, el cartesiano sostiene que las mentes sólo pueden tratar directamente con fenómenos que poseen propiedades semánticas o de representación⁷. Sin embargo, a diferencia de Iliénkov, el cartesiano sostiene que sólo las entidades mentales pueden poseer tales propiedades: El mundo más allá de la mente está desprovisto de significado. Así, para el cartesiano, el acceso de la mente a los objetos independientes de esta es necesariamente indirecto: la mente conoce los objetos materiales sólo en la medida en que dichos objetos se le presentan a la mente mediante intermediarios mentales (clásicamente llamados “ideas”). Así, en contraste con la concepción de Iliénkov de la idealización del mundo por la actividad, el dualista de los dos mundos retrata la idealización como la “mentalización” de la realidad, su traducción en un medio mental intrínsecamente representativo.

Los escritos de Iliénkov sugieren dos razones por las que considera insostenible la doctrina de la idealización como mentalización. En primer lugar, la doctrina tiene consecuencias desastrosas. Por ejemplo, la tesis de que el sujeto sólo conoce directamente las entidades mentales obliga al filósofo a un solipsismo metodológico: el filósofo debe explicar cómo el sujeto construye una concepción del mundo a partir de un material al que sólo él tiene acceso. Iliénkov, como señalamos en el capítulo 5, cree que tal explicación está condenada al fracaso. Además, incluso si se pudiera dar tal explicación, la concepción de la realidad por parte del sujeto estaría acechada por el escepticismo (véase, por ejemplo, Iliénkov 1964a: 23, 1974a: 11-12). Porque si tenemos acceso a los objetos independientes de la mente sólo a través de las ideas, nunca podremos comparar nuestras ideas con los objetos que supuestamente representan. ¿Cómo, entonces, podemos estar seguros de que nuestras ideas son representaciones exactas, o incluso de que hay un mundo externo que representar?

⁷ En este capítulo, me referiré a los filósofos que adoptan el modelo de los dos mundos como “cartesianos”. Según este uso, se puede ser cartesiano sin sostener que la mente es una sustancia especial. Esto sigue a mi presentación del cartesianismo en el capítulo 6.

Estas maniobras son familiares en la filosofía soviética. La segunda razón de Iliénkov para rechazar la doctrina de la idealización como mentalización es más inusual. Para que la doctrina funcione, el cartesiano debe explicar cómo nuestras ideas logran representar una realidad independiente de la mente. Sin embargo, como señala Iliénkov (1974a: 16), al menos en las versiones “clásicas” del modelo de los dos mundos, no está en absoluto claro cómo se logra esta representación. En el capítulo 6 trazamos cómo, tratando la idealización como mentalización, el kantiano es conducido a la opinión de que los objetos independientes de la mente no pueden ser objetos de experiencia, introduciendo así lo que, para los filósofos soviéticos, es un escepticismo aún más potente que la forma expresada anteriormente: Ahora bien, el problema no es que sea posible que nuestras ideas no representen los objetos tal como son independientemente de nosotros, sino que directamente nuestras ideas no podrían representar los objetos. Aunque, como vimos, la posición kantiana surge como respuesta a la concepción de la experiencia de los empiristas clásicos, los escritos de Iliénkov implican que tal escepticismo no es endémico del kantianismo únicamente: hay otras razones generales por las que cualquier posición enmarcada en el modelo de los dos mundos encontrará imposible explicar cómo nuestras ideas podrían representar objetos independientes de la mente (véase especialmente 1974a: 11-16).

¿Qué explicación de la representación tiene el modelo de los dos mundos? Consideremos la percepción visual. El teórico de los dos mundos debe sostener que la experiencia visual del sujeto (E) de un objeto independiente de la mente (O) representa a O en virtud de alguna relación especial (R) que se da entre E y O . ¿Cómo se concibe R ? A primera vista, parece plausible seguir a Locke e interpretar R como una relación de semejanza. Para Locke, parecerse a algo es compartir (algunas de) sus propiedades. Así, desde este punto de vista, podemos pensar en E como una especie de retrato mental de O , un retrato que, quizás como cualquier cuadro, representa su objeto en virtud de los atributos que comparte con ese objeto. Sin embargo, esta explicación de la representación no es suficiente. En el modelo cartesiano, los objetos del mundo exterior sólo poseen cualidades primarias, es decir, propiedades que pueden caracterizarse sin referencia esencial a los sujetos humanos:

forma, tamaño, masa, etc. Nuestras representaciones mentales, sin embargo, son entidades no espaciales y no materiales. Por tanto, no tienen tamaño, forma o masa que compartir con los objetos que representan.

Por tanto, la relación problemática R no puede interpretarse en términos de una semejanza entre las propiedades intrínsecas de E y O . ¿Qué otro tipo de propiedad podría pensarse que comparten E y O ? Parece atractivo sostener que, cuando E es una experiencia de un objeto cuadrado, E representa a O no porque E posea la propiedad intrínseca de ser cuadrado, sino porque posee la propiedad representacional de ser de un objeto cuadrado. Una vez más, sin embargo, las propiedades de representación de E no son propiedades que pueda compartir con O , pues el cartesiano sostiene que el mundo más allá de la mente no tiene propiedades de representación. En resumen, parece que el cartesiano hace que E y O sean demasiado diferentes entre sí para que R pueda concebirse como una relación de semejanza. Como dice Iliénkov, para el cartesiano, la experiencia se asemeja al objeto del modo en que «el sabor del filete» se asemeja a «la diagonal de un cuadrado» (1974a: 12).

Si R no puede entenderse en términos de semejanza, ¿de qué otra manera podría analizarse? Una alternativa es tratar R como una relación de isomorfismo: E representa a O en virtud de compartir la misma estructura que O . Se pueden dar varias explicaciones sobre la “estructura” de la experiencia. Por ejemplo, como señalamos en el capítulo 6, el contenido de algunos estados mentales, como las creencias, los deseos y las intenciones, puede darse en forma de proposiciones. Dado que las proposiciones son entidades estructuradas, podemos identificar la estructura de dichos estados mentales con la estructura de las proposiciones que transmiten su contenido. Y parece plausible que la estructura de al menos algunos tipos de experiencia perceptiva pueda analizarse del mismo modo. Podemos representar la experiencia de O como una experiencia (por ejemplo, que hay un objeto de tal y tal tipo en tal y tal ubicación en el campo visual), y pensar en la estructura de la experiencia como la estructura de O . Sin embargo, el cartesiano que se atreve a realizar un análisis de este tipo de la estructura de la experiencia no puede afirmar que la experiencia y el objeto puedan estar en una relación de isomorfismo. Porque si la realidad independiente de la mente está desprovista de significado, no podría compartir una estructura que sea propositiva en su forma. Para el cartesiano, el mundo ex-

terno es una totalidad de cosas materiales, no de hechos, y las relaciones que tales cosas mantienen entre sí no son en absoluto análogas a las relaciones entre las partes de una proposición. Además, parece que ningún análisis alternativo de la estructura de la experiencia rescatará al cartesiano. Porque la estructura de las entidades mentales, sea cual sea su interpretación, debe considerarse que se deriva de su condición de portadoras de significado y, por tanto, no es una estructura que pueda ser compartida por el mundo material tal y como lo entiende el cartesiano. Así, en la imagen cartesiana, el isomorfismo entre experiencia y objeto es imposible.

Sin una explicación plausible de R , el cartesiano no puede dar sentido a la noción de representación mental: El modelo cartesiano de dos mundos, por tanto, no puede explicar cómo una realidad independiente de la mente puede ser objeto de experiencia.

Iliénkov sostiene que para escapar del predicamento cartesiano debemos admitir que las propiedades ideales tienen existencia objetiva. Sin embargo, admitir esto no salva el modelo de los dos mundos. Por el contrario, una vez que admitimos que el mundo más allá de la mente encarna propiedades semánticas y de representación, se nos abre la posibilidad de sostener que las mentes pueden entrar en relaciones inmediatas con el mundo; en términos de Iliénkov, la relación entre el pensamiento y la realidad puede verse ahora como una relación de identidad, más que de correspondencia. Por lo tanto, ya no hay ningún incentivo para apoyar el principio central en el que se basa el modelo de los dos mundos: la idea de que la mente está en contacto con la realidad objetiva sólo a través de su conciencia de los intermediarios mentales.

Esta lectura de Iliénkov, creo, explica su actitud despectiva hacia la filosofía de Dubrovski. Para Iliénkov, el gran logro filosófico de Marx es que, al avanzar en la idea de que la agencia humana invierte la realidad objetiva con propiedades ideales, sentó las bases para una alternativa radical a la concepción insatisfactoria de la relación entre el pensamiento y la realidad en el corazón de la tradición cartesiana. Sin embargo, Dubrovski, aunque se esfuerza por presentar su posición como consistentemente marxista, ignora la contribución de Marx tal como la entiende Iliénkov (véase, por ejemplo, Dubrovski 1968: 135, 1983: cap. 1, esp. 39-42). Dubrovski plantea su solución al problema mente-cuerpo en términos sorprendentemente cartesianos. Adopta explícitamente un modelo de “dos mundos”, describiendo la relación entre el sujeto y el

objeto como una relación de dos “realidades”. Además, su descripción de esas realidades conserva muchos rasgos de la imagen cartesiana. En primer lugar, al igual que el cartesiano, Dubrovski presenta la “realidad objetiva” como un fenómeno exclusivamente material: el mundo, tal y como existe independientemente de nuestras mentes, no contiene fenómenos ideales. En segundo lugar, la idea de Dubrovski de la “realidad subjetiva” reproduce las principales características de la concepción cartesiana del yo.

En el capítulo 6 argumenté que tres características definen al yo cartesiano: es un pensador de pensamientos “ya preparado” [ready-made], “autosuficiente” y “autocontenido”. La concepción de Dubrovski del sujeto de la conciencia hereda cada una de estas propiedades. En primer lugar, la idea de que el yo está ya preparado aparece en la opinión de Dubrovski de que la capacidad de realizar actividades mentales es la capacidad innata del cerebro para procesar información. La capacidad de pensar es algo con lo que está dotada cualquier criatura que posea un cerebro funcional de suficiente complejidad. Para Dubrovski, sencillamente no hay una historia que contar sobre cómo puede llegar a darse esta capacidad en el curso del desarrollo de un individuo. En segundo lugar, al representar la actividad mental como un procesamiento de la información que ocurre en la cabeza de cada individuo mediante el ejercicio de una capacidad innata, Dubrovski presenta el yo como autosuficiente. La capacidad de pensar de cada sujeto puede, al menos en principio, funcionar independientemente de todos los demás y, por tanto, puede entenderse sin referencia esencial a otros yoes. Y en tercer lugar, al argumentar que el sujeto es consciente de la realidad objetiva sólo indirectamente, en virtud de una conciencia directa de los fenómenos ideales de la realidad subjetiva, Dubrovski reproduce la idea cartesiana de que el sujeto consciente habita un mundo autocontenido de estados mentales, cuyos contenidos se revelan “en forma pura” sólo al sujeto. Dubrovski suscribe, pues, la problemática doctrina de la idealización como mentalización: el mundo se convierte en objeto de la experiencia consciente al ser traducido a un medio intrínsecamente representativo y no material.

Así, visto desde la perspectiva de Iliénkov, la posición de Dubrovski representa sólo una forma más de empirismo supuestamente marxista enmarcado dentro de los términos de un dualismo epistemológico que hace tiempo que fue explotado por el propio Marx. Como tal, Iliénkov

considera que la teoría de Dubrovski no merece una refutación seria; sus fallos «serán obvios», escribe en una obra tardía, «para cualquiera que esté remotamente familiarizado con la crítica del empirismo desarrollada por la tradición clásica alemana», la tradición que, para Iliénkov, culmina en la teoría marxista del ideal (Iliénkov 1979a: 130). Esto nos ayuda a entender por qué, en *Mente y cerebro*, Iliénkov presta tan poca atención a las credenciales filosóficas de la posición de su oponente.

Sin embargo, incluso alguien que simpatice con Iliénkov podría sugerir que su desestimación de la posición de Dubrovski es prematura. Porque aunque Dubrovski opera claramente dentro del marco de los dos mundos, su posición difiere del cartesianismo “clásico” al menos en un aspecto significativo. Dubrovski, aunque niega que la realidad objetiva contenga propiedades ideales, sostiene que la “información”, concebida como un fenómeno material, puede ser una propiedad del mundo más allá de la mente. Como hemos visto, Dubrovski interpreta la percepción como un proceso en el que nuestro cerebro codifica la información que nos presentan los estados de cosas que percibimos. Al admitir las propiedades semánticas en la realidad objetiva, Dubrovski parece ganar inmunidad al problema sobre la representación que planteamos para los cartesianos. Al sostener que tanto nuestros estados mentales como los estados de cosas que representan contienen información, Dubrovski da sentido a la idea de que el pensamiento y la realidad pueden compartir el mismo contenido o estructura. Así, puede argumentar que la representación mental es posible en virtud de un isomorfismo informativo, o de una igualdad de contenido, entre los estados ideales de la realidad subjetiva y los estados materiales del mundo más allá de la mente. Por lo tanto, Iliénkov no puede descartar la posición de Dubrovski por reproducir simplemente los aspectos perversos del marco cartesiano.

Creo que Iliénkov habría rechazado este argumento en nombre de Dubrovski. En primer lugar, Iliénkov habría argumentado que la apelación de Dubrovski a la existencia de estados informativos en la realidad objetiva no nos acerca a la comprensión de la naturaleza de la representación mental. Dubrovski no ofrece ninguna explicación de cómo es posible que los fenómenos materiales posean propiedades semánticas, limitándose a afirmar que los sistemas materiales de suficiente comple-

jidad poseen estados informativos. Sin embargo, afirmar que hay información en el mundo, el cerebro y la mente no es resolver el problema de la representación, sino anunciar que se ha resuelto. En segundo lugar, Iliénkov habría sostenido que el intento de Dubrovski de admitir el significado en la realidad objetiva al tiempo que preserva el modelo de dos mundos es profundamente confuso. Como hemos visto, Iliénkov cree que la única explicación plausible del origen del significado en el mundo material —la teoría marxista del ideal— socava el propio fundamento del dualismo de dos mundos. Sin embargo, incluso prescindiendo de ese argumento, la estrategia de Dubrovski parece extraña. Un filósofo que puede dar sentido a la idea de que los fenómenos mentales son procesos informativos materialmente codificados en el cerebro tiene poco que ganar persistiendo, como hace Dubrovski (véase especialmente 1983: cap. 3), con una imagen de la conciencia como una relación entre un yo y un continuo de estados inmateriales. Aunque se podría pensar que esta imagen capta la subjetividad de lo mental al fundamentar la intuición de que nuestros estados mentales son inaccesibles a los demás de forma no contingente, plantea una serie de problemas filosóficos. Entre ellos, no es el menor la cuestión de cómo es posible que la información materialmente codificada en el cerebro se dé al sujeto en un modo de presentación ideal. Sin embargo, éste es otro fenómeno para el que Dubrovski no ofrece ninguna explicación. Para él, que tal modo de presentación sea posible es sólo «un hecho cardinal de nuestra organización mental... del que nadie suele dudar» (Dubrovski 1983: 140). Así, desde la perspectiva de Iliénkov, la apelación de Dubrovski a la información “material” es inexplicable y confusa.

Esta explicación del rechazo de Iliénkov a Dubrovski está en armonía con la «actitud nihilista» ante el problema mente-cuerpo que Dubrovski deplora en Mikhailov. Para Mikhailov, el problema mente-cuerpo, tal como se concibe tradicionalmente, es el problema de la relación del ser y la conciencia planteado como el problema de la relación ontológica de los dos mundos del modelo cartesiano. Un materialista que acepte esta formulación de la cuestión básica de la filosofía se verá así inevitablemente llevado, como Dubrovski, a proyectar las propiedades del ser cartesiano sobre el cerebro y a argumentar que, a través de la interacción física de sus partes, el cerebro «produce» los fenómenos subjetivos de la conciencia (Mikhailov 1980: 136-8). Sin embargo, para Iliénkov y Mikhailov, si el materialismo quiere explicar la relación entre

el ser y la conciencia, debe desechar el problema mente-cuerpo junto con el marco cartesiano que da sentido al problema:

En cuanto preguntamos cómo un pensamiento inmaterial, no espacial, se transforma en un movimiento expresado espacialmente (el movimiento del cuerpo humano) o, a la inversa, cómo el movimiento del cuerpo humano, bajo la influencia de algún otro cuerpo, se transforma en una idea, ya hemos partido de premisas absolutamente falsas (Iliénkov 1964a: 27).

No hay dos objetos de investigación diferentes y fundamentalmente opuestos —el cuerpo y el pensamiento—, sino un único objeto: el cuerpo pensante del ser humano real y vivo [...]. El ser humano real y vivo, el único cuerpo pensante que conocemos, no consta de dos mitades cartesianas, una “mente incorpórea” y un “cuerpo inconsciente”. En relación con el ser humano real, ambos son abstracciones igualmente falsas (Iliénkov 1974a: 22).

Como hemos visto, Iliénkov sostiene que es reconociendo la idealización de la realidad por la actividad que superamos las falsas abstracciones del cartesianismo. Sin embargo, aunque ahora puede quedar claro por qué la comprensión de Iliénkov de una teoría marxista del ideal le lleva a despreciar tanto la filosofía de Dubrovski, todavía tenemos que examinar cómo dicha teoría apoya la concepción de Iliénkov del sujeto socialmente definido.

La defensa de las tesis del antirreduccionismo y del antiinnatismo

El primer paso para entender la idea de Iliénkov sobre el individuo es comprender su concepción del pensamiento. Como hemos visto, Iliénkov sostiene que, en su actividad, los agentes humanos dotan a su entorno físico de un complejo campo de propiedades y relaciones ideales. Este campo, que Iliénkov llama «cultura espiritual de la humanidad», se dice que encarna la totalidad de las exigencias normativas sobre la acción de cada individuo, incluyendo los requisitos de la lógica, el lenguaje y la moral. Así, Iliénkov sostiene que la objetivación de la cul-

tura espiritual de la humanidad representa la transformación de la naturaleza en un entorno cualitativamente diferente. La realidad objetiva se enfrenta ahora a la humanidad «refractada a través del prisma» de nuestra cultura espiritual, y nos relacionamos con cada objeto como con algo que tiene significado para nosotros: Cada objeto es visto como un objeto de un determinado tipo. Así, una vez idealizado, el «mundo exterior» ya no ejerce una influencia puramente física sobre el sujeto. Por el contrario, la objetivación hace posible un nuevo modo de interacción entre los agentes humanos y su entorno: una interacción regulada y mediada por significados, valores y razones.

La característica crucial de la filosofía de la mente de Iliénkov es que el pensamiento [*myshlenie*] se analiza principalmente en términos de este modo de interacción con el mundo mediado por normas. Para Iliénkov, la característica definitiva de un ser pensante es que sus movimientos no están dictados por la influencia física de su entorno, sino que se construyen [*stroit*] en conformidad con la forma ideal, o “lógica”, de la situación en la que se encuentra (1974a: 33, 36). Así pues, Iliénkov sostiene que algo es una cosa pensante sólo si tiene la capacidad de orientarse dentro de un entorno idealizado y de responder ante él. De hecho, sostiene que esta capacidad no sólo es necesaria sino suficiente para el pensamiento. La capacidad de pensar no es más que la capacidad de habitar un entorno idealizado.

Identificando la «función mental superior» del pensamiento con la capacidad de entrar en un modo específico de interacción con el entorno, Iliénkov sostiene que la actividad que constituye el ejercicio de esa función debe entenderse principalmente no como una sucesión de acontecimientos en un «ámbito interior privado» (o, como diría Dubrovski, en una «realidad subjetiva»), sino como la actividad «espacialmente expresada» del propio cuerpo humano (Iliénkov 1964a: 44). Esta comprensión del pensamiento, afirma, debe constituir la base de cualquier filosofía materialista que pretenda trascender la lógica del cartesianismo:

El materialismo es, en este caso, el reconocimiento categórico de que el pensamiento es un modo de la existencia activa de un cuerpo material, la actividad del cuerpo pensante en el espacio y el tiempo reales, en el mundo material real (sensiblemente perceptible) (Iliénkov 1964a: 41).

[Como Spinoza creía correctamente,] el pensamiento antes y fuera de su expresión espacial [externa] en formas materiales apropiadas simplemente no existe (Iliénkov 1974a: 31).

Así, vemos que la teoría del ideal de Iliénkov le lleva a sostener que la vida de la mente se vive sólo en y a través de su encarnación en la actividad pública y exterior del sujeto humano dentro de un entorno idealizado. Esta idea debe guiar nuestro intento de reconstruir la defensa de Iliénkov de sus dos tesis problemáticas.

La tesis del antirreduccionismo afirma que, aunque la aparición de ciertos procesos neurofisiológicos es una condición necesaria de la actividad mental, nuestras capacidades y estados mentales no pueden reducirse a las capacidades y estados de nuestros cerebros; por tanto, el análisis del cerebro de un individuo, por exhaustivo que sea, no puede revelar ni el carácter de sus capacidades psicológicas ni la naturaleza de sus estados mentales. Iliénkov escribe a veces como si esta tesis se derivara directamente de su afirmación de que el pensamiento es «el modo de actividad del cuerpo pensante» (1974a: 32; cf. 1964a: 29). Porque si el pensamiento es esencialmente encarnado en su expresión en la actividad externa, entonces no puede representarse como un proceso que ocurre dentro del sujeto, en el cerebro. Por el contrario, el pensamiento está «en la superficie», se manifiesta en el intercambio entre el individuo y el entorno:

Para entender el pensamiento como una función, como un modo de actividad de una cosa pensante en el mundo de otras cosas, debemos ir más allá de lo que ocurre dentro del cuerpo pensante (ya sea en el cerebro o en el cuerpo humano como un todo —no hay diferencia) y considerar el sistema real en el que se realiza esa función —el sistema real de relaciones entre el cuerpo pensante y su objeto (Iliénkov 1974a: 38; cf. Iliénkov 1979c: 347).

Por lo tanto, concluye Iliénkov, describir los eventos cerebrales «con la ayuda de los cuales se realiza el pensamiento [...] no tiene ninguna relación directa con la pregunta “¿Qué es el pensamiento?”» (1974a: 32).

Este argumento, sin embargo, no consigue reivindicar el antirreduccionismo de Iliénkov. Si concedemos a Iliénkov que el proceso de pensamiento debe entenderse principalmente como una especie de actividad pública, parecería natural interpretar los estados mentales particulares en términos de la contribución que aportan a esa actividad. (Después de todo, explicamos las acciones de las personas apelando a sus estados mentales). Así, el punto de vista de Iliénkov nos invita a caracterizar estados mentales particulares en términos de su papel causal en la interacción con otros estados para producir la actividad que constituye el “pensamiento”. Sin embargo, hasta ahora Iliénkov no nos ha ofrecido ninguna razón por la que los estados mentales, así entendidos, no deban identificarse con estados cerebrales y, además, por qué la capacidad de poseer tales estados no deba representarse como una capacidad del cerebro.

Iliénkov no aborda directamente este contraargumento. Sin embargo, algunos pasajes de sus propios escritos y de los de Mikhailov sugieren que podría haberlo hecho. En *El enigma del yo*, Mikhailov sostiene que los estados mentales son irreducibles a los estados cerebrales porque ninguna descripción del cerebro puede captar el contenido de los estados mentales:

Uno puede estudiar los procesos fisiológicos, pero el contenido de la sensación será lo que no se abarque en tal estudio (Mikhailov 1980: 116).

Aquí, Mikhailov no sólo sostiene que el estudio de las estructuras físicas del cerebro no revela nada reconocible como “contenido”; más bien, la base de su argumento es la afirmación de que el contenido de los estados psicológicos (es decir, lo que el sujeto está pensando, sintiendo, viendo, etc.) está determinado por factores que se dan fuera de la cabeza del sujeto. Como dice Iliénkov:

La composición real de los actos mentales (incluida la composición lógica del pensamiento) está determinada no por la estructura y distribución de las partes del cuerpo y del cerebro del ser humano, sino sólo por las condiciones externas de las acciones universales-humanas en el mundo de los otros cuerpos (Iliénkov 1974a: 53; véase también Iliénkov 1964a: 44).

Del hecho de que el contenido de los estados mentales del sujeto está determinado por los estados del mundo “externo” y por la historia psicológica del propio sujeto, tanto Mikhailov como Iliénkov concluyen que los estados cerebrales no fijan el contenido de los estados mentales. Sobre esta base, sostienen que los estados mentales no son idénticos a los estados físicos ni son «informativamente isomorfos» con ellos. De hecho, Mikhailov sugiere incluso que los estados mentales no son supervenientes de los estados cerebrales, argumentando que el contenido de los pensamientos de un sujeto puede variar independientemente de los cambios en su cerebro (Mikhailov 1980: 116).

En *Cerebro y mente*, Dubrovski expresa su perplejidad ante este argumento tal y como lo expresa Mikhailov. Dubrovski responde que nadie negaría que el contenido de nuestros estados mentales está determinado por factores que se dan «fuera de la cabeza», en el sentido de que los estados mentales que tenemos dependen causalmente del mundo exterior. Pero tales consideraciones sobre los antecedentes causales de nuestros estados mentales no dicen nada acerca de si esos estados son realizados por procesos en el cerebro (Dubrovski 1968: 125-7). Sin embargo, una vez que leemos el argumento de Iliénkov y Mikhailov a la luz de la teoría del ideal del primero, queda claro que la objeción de Dubrovski no tiene sentido. Su argumento, creo, se basa en una respuesta iliénkoviana a una pregunta que Dubrovski ignora: ¿Cómo es posible el significado en el mundo material? Como observa la primera premisa del argumento, los estados mentales tienen contenido, contenido que poseen en virtud de las propiedades representacionales y semánticas. De hecho, podría decirse, imitando a Dubrovski, que los estados mentales son contenido puro, significados puros (cf. Mikhailov 1980: 118). Así, para Iliénkov, los estados mentales son fenómenos ideales por excelencia. Su teoría del ideal, sin embargo, dicta que la actividad humana es la única fuente de idealidad: Las configuraciones de la materia están dotadas de propiedades ideales sólo en virtud de su incorporación a las formas humanas de actividad vital. Los estados mentales, por tanto, sólo pueden derivar su contenido de la incorporación de su sustrato material a las prácticas de la comunidad.

De esto se desprenden dos consideraciones. En primer lugar, el sustrato de lo mental debe concebirse no como el cerebro sino como la per-

sona. Es la persona, y no su cerebro, el objeto potencial para la incorporación a aquellas actividades de la comunidad que constituyen la actividad mental; y es el comportamiento de la persona, y no el del cerebro, el que la comunidad trata de hacer inteligible mediante la adscripción de estados mentales. Estas consideraciones están detrás del lema que aparece con frecuencia tanto en los escritos de Iliénkov como de Mikhailov: El cerebro en sí no piensa; la persona piensa con la ayuda del cerebro (véase, por ejemplo, Iliénkov 1964a: 232, 1974a: 183; Arsen'ev, Iliénkov y Davydov 1966:265; Mikhailov 1986:63). Si esto es así, la capacidad de pensar no puede considerarse una capacidad del cerebro. En segundo lugar, se deduce que el contenido de los estados mentales de un individuo se fija no por la condición física de su cuerpo o cerebro, sino por el modo de su participación en la actividad vital de la comunidad. Por lo tanto, cuando Iliénkov y Mikhailov dicen que el contenido de los estados mentales está «determinado» por factores «externos a la cabeza», quieren decir que lo mental está semánticamente constituido, y no sólo causado, en virtud de la «ubicación» del sujeto de esos estados en el entorno social⁸.

La posición de Iliénkov nos invita a pensar en el entorno social de dos maneras. En primer lugar, podemos verlo como constituido por la comunidad de sujetos pensantes que, al incorporar al individuo a su actividad vital, confieren a las acciones del individuo las propiedades ideales que las convierten en manifestaciones del pensamiento (cf. Mikhailov 1980: 182). Desde este punto de vista, el contenido de los

⁸ Resulta interesante que una posición similar se plantee en el clásico de V. N. Voloshinov *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (1929) (una obra que, de hecho, puede haber sido escrita por Mijaíl Bajtín). Esta obra de Voloshinov puede leerse como un argumento de que todos los sucesos mentales conscientes son esencialmente fenómenos semióticos, y que, puesto que el significado de tales fenómenos se determina en el espacio público por las prácticas interpretativas de la comunidad, debemos pensar en la mente como estando «en la superficie», en la «frontera... entre el organismo y el mundo exterior» (Voloshinov 1929: 26). Aunque Iliénkov se habría resistido a la identificación de lo mental con lo semiótico, afirmando que el pensamiento tiene modos de expresión distintos de los lingüísticos (cf. 1977b), habría aplaudido la idea de que el significado que hace de nuestras acciones expresiones del pensamiento se constituye en el ámbito público. Doy cuenta de la posición de Voloshinov, y de su relación con Iliénkov y Vygotski, en Bakhurst (1990).

pensamientos de un individuo puede representarse como una función de las «prácticas interpretativas» de la comunidad, donde esas prácticas comprenden toda la gama de actividades que implican tratar al individuo como un sujeto cuyo comportamiento es significativo en el sentido más amplio. Alternativamente, podemos pensar en el entorno social como «la cultura espiritual de la humanidad», el entorno de propiedades ideales al que los individuos deben amoldar su comportamiento. Como los niños aprenden a responder a las exigencias de este entorno «concreto-histórico», sus movimientos se consideran productos del pensamiento. Sin embargo, estas dos formas de representar el entorno en el que los movimientos corporales se convierten en expresiones del pensamiento no son distintas, ya que es precisamente la actividad de la comunidad —incluidas sus prácticas interpretativas— la que engendra y mantiene las propiedades ideales que exigen de cada individuo una respuesta adecuada, una respuesta pensante.

Así, la teoría del ideal de Iliénkov proporciona la base de un argumento para su antirreduccionismo. Si tomamos en serio esa teoría, nos lleva a sostener que las capacidades mentales no son propiedades del cerebro y que el contenido de los estados mentales no está fijado por los estados del cerebro. Además, la teoría del ideal apoya la tesis del antirreduccionismo de un modo que da contenido a la concepción de Iliénkov del individuo socialmente definido, pues el pensamiento se convierte en una actividad en la que el sujeto sólo puede participar en un contexto social:

El ser humano sólo piensa en unidad con la sociedad, en unidad con una comunidad sociohistórica que reproduce su vida material y espiritual. Un individuo, extraído de las relaciones sociales, dentro y por medio de las cuales realiza el contacto humano con la naturaleza (es decir, existe en unidad humana con la naturaleza), piensa tanto como un cerebro extraído) del cuerpo humano (Iliénkov 1974a: 183).

La mente sólo puede vivir su vida en un mundo social.

Esta defensa de la tesis del antirreduccionismo da inmediatamente un argumento para una parte del antiinnatismo de Iliénkov: su afirmación de que las funciones mentales superiores no son capacidades del cerebro heredadas genéticamente. Porque si las funciones psicológicas

son capacidades de las personas y no de los cerebros, entonces nunca podrían ser capacidades innatas de los cerebros. Sin embargo, para establecer plenamente su tesis del antiinnatismo, Iliénkov tiene que demostrar además que no se puede considerar que las personas posean funciones psicológicas únicamente en virtud de hechos sobre su organización neurofisiológica heredada genéticamente. Entonces, ¿en qué se basa Iliénkov para sostener que la actividad que constituye el pensamiento es de un tipo para el que “el cuerpo pensante” no podría estar genéticamente predispuesto?

Varios pasajes aislados de los escritos de Iliénkov indican cómo podría construirse un argumento (por ejemplo, Iliénkov 1964a: 232-5, 1974a: 33-6, 1977a: 13-15). El argumento gira en torno a si la actividad característica de los seres pensantes puede ser formalizada. En el capítulo 5 sostuve que Iliénkov, en armonía con Akselrod y Vygotski, ofrece un relato particularista del método dialéctico; es decir, sostiene que el método dialéctico no puede entenderse como un conjunto de principios que pueden aplicarse en cualquier dominio, sino que debe concebirse como una técnica no codificable para seguir la lógica específica del objeto de investigación. Así, los científicos que se dedican a la cognición teórica de la realidad mediante la aplicación del método dialéctico no pueden ser presentados como si siguieran un procedimiento regido por reglas, cuya observancia garantiza de algún modo que llegarán a una concepción adecuada de su objeto. Ahora bien, Iliénkov sugiere que es una característica no sólo de la actividad científica, sino de toda actividad cognitiva, que no puede representarse adecuadamente como el resultado de seguir reglas. Ningún procedimiento estable puede determinar cómo el cuerpo pensante debe encontrar su camino a través de su entorno idealizado.

En su exposición de Spinoza en *Lógica Dialéctica*, Iliénkov avanza la siguiente explicación de la naturaleza de la actividad del pensamiento:

La distinción cardinal entre el modo de acción de un cuerpo pensante y el modo de movimiento de cualquier otro cuerpo — bastante claramente advertida, pero no comprendida por Descartes y los cartesianos — es que el cuerpo pensante construye activamente la forma (trayectoria) de su movimiento en el espacio de acuerdo con la forma (la configuración o el estado) de

otro cuerpo, haciendo que la forma de sus movimientos (sus acciones) concuerde con la forma de este otro cuerpo, y además, con la forma de cualquier otro cuerpo. Por lo tanto, la forma genuina y específica de la acción de un cuerpo pensante es su universalidad [...].

El ser humano —el cuerpo pensante— construye sus movimientos según la forma de cualquier otro cuerpo. No espera a que la oposición insuperable de otros cuerpos le obligue a desviarse de su camino; el cuerpo pensante sortea libremente cualquier obstáculo de la forma más compleja. La capacidad de construir activamente la propia acción según la forma de cualquier otro cuerpo, de hacer concordar activamente la forma de un movimiento espacial con la forma y disposición de todos los demás cuerpos, Spinoza la considera el rasgo distintivo del cuerpo pensante, la marca específica de esas acciones que se llaman “pensamiento”, “razón” (Iliénkov 1974a: 33-4)⁹.

Así, aunque interpreta el pensamiento según el modelo de la actividad, Iliénkov no reduce la capacidad de pensar a la capacidad de realizar ciertas operaciones específicas. Más bien, Iliénkov presenta el pensamiento como una capacidad para emprender cualquier movimiento, de acuerdo con la lógica del objeto del pensamiento. A esta capacidad de ajustarse a los dictados de ninguna situación particular, sino de cualquiera, Iliénkov la llama «universalidad del pensamiento».

La retórica de Iliénkov es ligeramente engañosa. No pretende dar a entender que los cuerpos pensantes son, al menos en el mundo real, capaces de todas y cada una de las actividades. De hecho, su énfasis en el movimiento espacial debe leerse de forma metafórica. Lo que quiere decir es que el sujeto pensante puede conformar su actividad a los dictados de situaciones novedosas, es decir, situaciones que nunca antes se han encontrado y que exigen respuestas nunca antes ejecutadas (Iliénkov 1977a: 14). El pensamiento encarna la posibilidad permanente de la

⁹ Así como Iliénkov presenta gran parte de su teoría del ideal en el curso de una exposición comprensiva de Hegel, su concepción del pensamiento emerge en gran medida durante sus estudios sobre Spinoza (en Iliénkov 1964a, 1974a: cap. 2) y, en menor medida, de Feuerbach (en Iliénkov 1964a).

trascendencia; siempre puede ir más allá de lo que consideraba sus propios límites.

La universalidad del pensamiento, argumenta Iliénkov, hace imposible representar el pensamiento como una actividad totalmente dictada por reglas, ya que no puede haber reglas que determinen de antemano lo que contará como una respuesta apropiada a una situación genuinamente nueva (1977a: 14). Las reglas siempre serán superadas por el mundo. Así pues, afirma Iliénkov, puesto que la capacidad de pensar se resiste a la formalización, esta capacidad no puede estar contenida en la estructura física del organismo “en forma de regla o algoritmo” (1977a: 15). La capacidad de conformar la propia actividad a la lógica de cualquier circunstancia no puede ser “incorporada” si el contenido de esas circunstancias es en principio imprevisible:

Dado que las formas de las cosas y las circunstancias de la acción son en principio infinitas en número, el “alma” (es decir, la “razón”) debe ser capaz de un número infinito de acciones. Un número infinito de acciones no puede, sin embargo, anticiparse en forma de una fórmula [*skhema*] ya programada corporalmente (Iliénkov 1974a: 36).

Así, concluye Iliénkov, el cuerpo pensante es capaz de «actuar de acuerdo con cualquier patrón de actividad que, en un momento dado, esté dictado por la forma y la composición de otros cuerpos» (1974a: 37) precisamente porque no está «estructuralmente-anatómicamente pre-dispuesto de antemano» (33) a emprender ninguna acción concreta.

Leídas como un argumento empírico, las sugerencias de Iliénkov no convencerían. Existen máquinas capaces de aprender de sus errores y de tomar “decisiones” sobre cómo tratar los casos para los que no han sido directamente programadas. Sin embargo, esta lectura no tiene en cuenta el punto de vista de Iliénkov. Una vez más, su argumento depende de su concepción de la naturaleza del entorno que habitan los seres humanos. Para Iliénkov, los seres humanos tienen una forma de adaptarse a su entorno que no muestran ni los animales ni las máquinas. Sostiene que, mientras que el animal vive en un hábitat puramente físico que es cualitativamente inmutable, los seres humanos se adaptan a su entorno idealizado, que es en sí mismo un producto de la transformación, transformándolo, creando propiedades, relaciones y normas

que antes no figuraban en su estructura. Para Iliénkov, dado que los dictados que la idealidad impone a la actividad están en constante desarrollo, la estructura física del cuerpo o del cerebro del sujeto no puede, antes de la socialización, estar genéticamente “preparada” para adaptarse a un entorno histórico concreto. El desarrollo de nuestra “cultura espiritual” procede en una escala de tiempo diferente a la evolución biológica del sistema nervioso central. El modo de herencia de las capacidades psicológicas debe ser, por tanto, sociohistórico y no biológico. Así, Iliénkov nos invita a ver al niño humano como si entrara en el mundo con las formas de pensamiento contenidas no en las estructuras físicas de su cerebro, sino en los modos de actividad de la comunidad que constituyen el entorno social. Apropiarse de esas actividades no es captar un conjunto de normas o procedimientos, sino entrar en un modo de vida específico. Así, el niño hereda el mayor logro de la humanidad, la capacidad de pensar:

La naturaleza, reconstituida por el trabajo humano (lo que Marx llamó “el cuerpo inorgánico del ser humano”), y no la naturaleza como tal (incluida la organización fisiológica del cuerpo del individuo) es el “cuerpo”, el “organismo” que transmite las formas de pensamiento y las formas de contemplación de una generación a otra (Iliénkov 1964a: 235).

Así, para Iliénkov, nuestra herencia biológica es de potencialidad indiferenciada. Somos seres que la naturaleza deja fundamentalmente incompletos. Somos completados por la cultura, en un proceso en el que una parte de nuestra potencialidad se realiza en forma concreta, y se configuran las posibles trayectorias de nuestro desarrollo. Iliénkov consideraba que este hecho expresaba una profunda verdad sobre los poderes creativos de la humanidad: somos seres que nos creamos a nosotros mismos a través de la creación de la cultura. Además, creía que era una verdad de gran importancia política, ya que reconocerla era reconocer el poder de la sociedad, y por tanto su responsabilidad, de facilitar el desarrollo de todos, para que cada uno de sus miembros pudiera florecer como «personas completas» (*tselostnaya lichnost*).

Conclusión: Lo polémico y lo político

He argumentado que, a pesar de la impresión creada por sus escritos polémicos, la filosofía de Iliénkov contiene recursos para desarrollar una crítica filosófica del neomecanicismo de Dubrovski, y los inicios de una defensa de su antiinnatismo y antirreduccionismo. El carácter de esa defensa arroja luz sobre la íntima relación entre la concepción del individuo de Iliénkov y su compromiso con el marxismo. Porque Iliénkov no sólo sostiene que la posibilidad del comunismo depende de la tesis del antiinnatismo, sino que también cree que la verdad de esa tesis sólo puede verse una vez que se acepta la contribución de Marx a la filosofía. Si mi lectura es correcta, Iliénkov sostendría que sólo podemos comprender el verdadero alcance de nuestro ser social si atendemos a las *Tesis sobre Feuerbach* y concebimos la relación entre el sujeto y el objeto como mediada no por la contemplación (es decir, por la conciencia del yo de entidades mentales intrínsecamente representativas) sino por la «actividad real, sensual» (es decir, por la transformación activa del sujeto del entorno físico) (Marx 1845: 28). Y para Iliénkov, la teoría marxista del ideal, correctamente entendida, es el único fundamento posible para tal posición.

Sin embargo, queda un enigma: si Iliénkov tenía los medios para defender su visión del individuo socialmente constituido, ¿por qué no desarrolló esa defensa en sus escritos sobre los ciegos y en su respuesta a Dubrovski? La respuesta, creo, difiere en cada caso. Iliénkov se vio arrastrado a la polémica con Dubrovski principalmente por los peligros políticos que percibía en el neomecanicismo soviético. Su principal objetivo era, pues, desacreditar esta tendencia del pensamiento soviético. Con este objetivo, hay dos razones por las que Iliénkov podría haber optado por atacar la posición científica y moral de Dubrovski más que su contenido filosófico. En primer lugar, a Iliénkov le preocupaba que el creciente apoyo a las teorías innatistas de la mente se expresara con frecuencia no sólo en la literatura académica soviética, sino también en la cultura popular soviética, y se propuso contrarrestar esas teorías de forma que fueran accesibles para un público no sólo académico (véase Iliénkov 1968b: 154-5). Sin embargo, la defensa filosófica de Iliénkov de su concepción del individuo no es sólo técnica, sino que se centra en cuestiones —como la objetividad del significado y el valor, y la naturaleza de un entorno “humanizado”— que a primera vista parecen muy

distantes de la cuestión de la heredabilidad genética de la inteligencia, una cuestión que sus oponentes interpretan como un hecho empírico. Además, a Iliénkov le podía preocupar que los alumnos del materialismo dialéctico “de manual” interpretaran su reconocimiento del estatus objetivo de los fenómenos ideales como una expresión de idealismo. Por lo tanto, Iliénkov tenía razones para creer que un ataque filosófico a Dubrovski podría ser malinterpretado por los lectores a los que más quería convencer.

En segundo lugar, podría haber temido que atacar a Dubrovski por motivos filosóficos precipitaría un estancamiento teórico del tipo que acosó la controversia original entre Deborinistas y Mecanicistas. Es probable que el debate degenerara en una disputa sobre el concepto de explicación, y que Dubrovski (en consonancia con el tenor de “Cerebro y mente”) se quejara de que Iliénkov intentaba dictar los posibles límites de la explicación científica sobre bases a priori. Iliénkov no habría querido verse arrastrado a una discusión de este tipo porque, tras el ly-senkoísmo y en un periodo de optimismo sobre el poder liberador de la ciencia y la tecnología, la mayoría de los lectores de Iliénkov habrían sospechado al instante de un pensador acusado de entrometerse en la autonomía de la ciencia. Así, al ignorar el fondo filosófico de la disputa, Iliénkov podía evitar la acusación de que estaba erigiendo barreras filosóficas a la ciencia, al tiempo que se aseguraba de que sus críticas seguirían siendo accesibles para un amplio público.

Sin embargo, aunque estas consideraciones pueden explicar la estrategia de Iliénkov, no mejoran sus argumentos. *Mente y cerebro* sigue siendo un error, sus afirmaciones pseudocientíficas y sus posturas morales no aportan nada a la credibilidad de Iliénkov como filósofo. Es una gran ironía que un filósofo que valoraba tanto el ideal bolchevique de la unidad de la teoría y la práctica haya permitido que la importancia práctica de su posición se traduzca en el empobrecimiento de su presentación en la teoría.

Diferentes consideraciones explican el carácter de los escritos de Iliénkov sobre los ciegos-sordos. Iliénkov quedó tan impresionado por el trabajo de Meshcheryakov que se involucró personalmente en el proyecto, haciéndose amigo de los cuatro pupilos más mayores de Meshcheryakov y participando activamente en su educación. Creía que la experiencia de estos alumnos ciegos y sordos demostraba que incluso

los individuos a los que la naturaleza había tratado de forma tan despiadada podían llegar a llevar una vida intelectual floreciente en una sociedad preparada para asumir la responsabilidad adecuada de la educación de sus ciudadanos. Por ello, veía el “experimento” de Meshcheryakov como un modelo para el sistema educativo soviético en su conjunto. Sin embargo, no todos compartían el entusiasmo de Iliénkov. Al igual que muchos innovadores de la educación especial, los planes de Meshcheryakov eran costosos de instigar, ya que exigían no sólo abundantes recursos materiales, sino también la reeducación de cuidadores y profesores. Por ello, la carrera de Meshcheryakov se vio acosada por obstáculos burocráticos. Por ello, Iliénkov y otros trataron de hacer propaganda de la obra de su amigo para generar recursos, intensificando sus esfuerzos tras la muerte de Meshcheryakov en 1974 para que su trabajo pudiera continuar. Sin embargo, en esa época no se aceptaba la publicación de ningún artículo sobre “defectología” en la prensa popular o del partido si no proclamaba los éxitos del sistema educativo soviético y argumentaba que estos logros verificaban de forma concluyente la teoría educativa y psicológica soviética. Esto explica el carácter de los escritos de Iliénkov sobre “el experimento Meshcheryakov”.

Los escritos de Iliénkov sobre los ciegos-sordos resultaron aún más perjudiciales que su polémica contra el neomecanicismo. No sólo no estimuló los recursos adecuados para el proyecto de Meshcheryakov, sino que al idealizar la contribución de su amigo, Iliénkov se expuso a la acusación de que estaba distorsionando deliberadamente los datos para reivindicar su propia teoría sociohistórica de la conciencia. Esta acusación ha sido formulada recientemente por varios enemigos de Iliénkov, incluido el propio David Dubrovski, en un simposio sobre el legado de Meshcheryakov (Dubrovski 1988). En un ataque cargado de animosidad personal, Dubrovski retrata a Iliénkov como el Lysenko de la era Brezhnev, que manipulaba la prensa del partido para asegurarse de que sus propias opiniones no fueran cuestionadas. Resulta irónico que este ataque a la integridad de Iliénkov se realice bajo la bandera de la perestroika, ya que los adversarios de Iliénkov ignoran convenientemente las condiciones políticas en las que escribía. Los verdaderos defensores de la *glasnost* se preguntarían cómo estas condiciones podrían haber influido en la elección de los argumentos de Iliénkov. En cambio, los oponentes de Iliénkov siguen siendo fieles a los métodos que supuestamente deploran, presentándolo como un oportunista cuyas acciones

entran en conflicto con la actual “línea del partido” de democracia y apertura¹⁰. Es de esperar que la reputación de Iliénkov no se vea empañada por estas acusaciones. Sin embargo, el incidente ciertamente arroja dudas sobre lo acertado de la estrategia de Iliénkov de rebajar sus opiniones teóricas en sus esfuerzos por luchar por causas políticas.

Podemos observar que esta discusión pone de manifiesto las dificultades a las que se enfrentan los académicos occidentales cuando leen literatura filosófica soviética. Los escritos polémicos de Iliénkov sobre el individuo se encuentran entre los más conocidos de su corpus. Sin embargo, si juzgáramos a Iliénkov sólo por estos textos, fácilmente podríamos haberle retratado como un simple contribuyente arrogante al debate naturaleza-crianza, con una posición ideológicamente motivada y sin argumentos genuinos. Sin embargo, cuando estos textos se leen a la luz del resto de la filosofía de Iliénkov, del contexto político en el que se produjeron y de la historia de la tradición filosófica soviética, descubrimos no sólo que Iliénkov contaba con argumentos para su posición, sino que hay razones para que haya suprimido esos argumentos en sus polémicas. Significativamente, ni el miedo a la censura, ni a las represalias políticas se encuentran entre estas razones.

Es muy lamentable que Iliénkov haya optado por exponer su concepción del individuo en polémicas infructuosas en lugar de elaborar las ideas filosóficas de las que deriva su posición. Pues aunque hemos establecido que la concepción del ideal de Iliénkov es el fundamento sobre el que descansa su teoría del sujeto socialmente definido, todavía no está claro cómo se desarrolla exactamente esa teoría. Consideremos, por ejemplo, la contribución de Iliénkov a nuestra comprensión de la teoría vygotskiana de la internalización. Por un lado, la concepción de Iliénkov de la actividad mental parece el complemento perfecto para la teoría de Vygotski: A un vygotskiano que siga a Iliénkov e interprete el pensamiento como un modo de actividad “externa” dentro de un entorno idealizado no se le puede acusar de representar el desarrollo de las funciones mentales superiores como un proceso misterioso en el que la participación del niño en actividades sociales hace que su mente surja de alguna manera. Porque, según la opinión de Iliénkov, la participación en las formas de actividad pertinentes es literalmente constitutiva del comportamiento de una cosa pensante; por lo tanto, dominar tales

¹⁰ Véase Bakhurst y Padden (en edición) para una discusión más completa.

actividades es simplemente adquirir la capacidad de pensar. Por otra parte, sin embargo, la concepción de Iliénkov del pensamiento como actividad parece dejarnos sin medios para dar sentido a la metáfora de la “interioridad” en el centro del concepto de interiorización. La autoconciencia, la introspección, la privacidad del pensamiento y el “discurso interior” son fenómenos que deben ser reconceptualizados en los términos de la posición de Iliénkov. Sin embargo, los escritos de Iliénkov ofrecen pocas pistas sobre cómo debe lograrse esta reconceptualización. Sólo aprendemos que cada uno de estos fenómenos debe entenderse como una relación entre el sujeto y los modos de su actividad «orientada al objeto».

Iliénkov nos deja así un atisbo de una concepción no cartesiana del yo, una visión de los sujetos pensantes cuya vida mental, nacida y sostenida sólo en el trato social, los pone en contacto cognitivo inmediato con el mundo natural del que forman parte. También nos deja un enorme proyecto de reconstrucción. Para dar contenido real a su idea del sujeto socialmente constituido, debemos reconstruir la filosofía de la mente, situando el concepto de actividad en su centro. Espero que este libro haya demostrado que la contribución de Iliénkov, y la tradición vygotskiana de la que forma parte, son lo suficientemente perspicaces como para que este proyecto merezca la pena.



COMO CONCLUSIÓN

Nuestro estudio de la conciencia y la revolución en la filosofía soviética comenzó en los inicios de la tradición filosófica soviética; procedió a través de las controversias de los años 20 y la ortodoxia estancada de la era de Stalin hasta la contribución de uno de los más importantes de los filósofos soviéticos contemporáneos, Évald Iliénkov. El propósito de este capítulo final es doble: en primer lugar, considera brevemente cómo convergen los diversos temas filosóficos de esta obra en el pensamiento de Iliénkov. En segundo lugar, ofrece algunas sugerencias provisionales sobre cómo deberíamos interpretar la vida y la obra de Iliénkov a la luz de las fuerzas desatadas por la glasnost en la URSS actual.

En el capítulo 5 vimos cómo Iliénkov trató de desarrollar y defender una concepción del método dialéctico extraída de Marx. Iliénkov, como Akselrod y Vygotski antes que él, entiende el método dialéctico como una técnica para seguir la naturaleza específica, o “lógica”, del objeto de investigación. La concepción de Iliénkov sobre el individuo puede verse como el resultado de su aplicación de este método dialéctico a lo que la tradición soviética considera la «cuestión básica de la filosofía»: el problema de la relación entre el pensamiento y el ser, el sujeto y el objeto. El enfoque de Iliénkov de este problema, podemos observar ahora, es sorprendentemente análogo al intento de Vygotski de aplicar el método de Marx al análisis del pensamiento y del habla. Iliénkov trata la relación sujeto-objeto como Vygotski trata la relación entre las funciones mentales superiores del pensamiento y el habla: como una

relación “interna” de determinación mutua. Iliénkov reconoce que, al igual que el sujeto se forma a través de la influencia del mundo objetual, el propio mundo objetual es moldeado por la agencia del sujeto; la naturaleza de cada uno evoluciona en interacción con el otro. Iliénkov coincide con Vygotski en que esas relaciones internas no pueden explicarse satisfactoriamente ni tratando los dos relatos como fenómenos lógicamente independientes, ni reduciendo un relato al otro. Iliénkov argumenta que, sin estar instruida por la dialéctica, la filosofía se verá obligada a adoptar cualquiera de estos dos enfoques erróneos para el análisis del sujeto y el objeto. Es decir, si los filósofos no dialécticos no siguen a Descartes e interpretan el sujeto y el objeto como ámbitos lógicamente distintos, entonces tratarán de colapsar los dos ámbitos en uno solo, ya sea reduciendo el sujeto a una entidad inteligible sólo en términos físicos (fiscalismo, conductismo), o representando el mundo del objeto como una construcción de la mente (idealismo subjetivo).

Iliénkov propone una estrategia alternativa. Sostiene que el filósofo no debe tomar la oposición entre sujeto y objeto como algo simplemente dado, sino que debe revelar cómo su oposición tiene su base en una única fuente. Así, de nuevo como Vygotski, Iliénkov sostiene que la esencia de una relación interna se revela identificando la “raíz genética” de los dos relatos, un tercer fenómeno que explica tanto el origen de los relatos como la posibilidad de su relación especial. Mientras que Vygotski toma el “significado” como la raíz genética del pensamiento y el habla, Iliénkov sigue el consejo de Marx en la primera *Tesis sobre Feuerbach* y trata la «actividad orientada al objeto» [*predmetnaya deyatelnost*] como la raíz de la relación entre el sujeto y el objeto.

Basándose en el concepto de objetivación de Marx, Iliénkov sostiene que es la idealización de la naturaleza por la actividad humana la que transforma simultáneamente el mundo material en un posible objeto de pensamiento y el agente humano en un sujeto pensante. En este sentido, tanto el sujeto como el objeto deben su propia posibilidad a la actividad. Además, Iliénkov presenta la actividad no sólo como la fuente del sujeto y del objeto, sino como la base permanente de su interacción. En opinión de Iliénkov, el ámbito ideal de la “cultura espiritual de la humanidad”, el medio a través del cual el mundo objetual se presenta al sujeto, está constituido en última instancia por las prácticas de la comunidad cuya existencia media; a su vez, la vida mental de cada miem-

bro individual de la comunidad nace y se mantiene a través de su apropiación y participación en esas prácticas sociales. El concepto de actividad es, pues, el “universal concreto” de la relación sujeto-objeto, el concepto clave que explica su bifurcación inicial y su posterior interpenetración y determinación mutuas.

Iliénkov ofrece su concepción de la relación entre el sujeto y el objeto como una alternativa radical al dualismo epistemológico en el corazón de la tradición cartesiana, el “dualismo de dos mundos” que define las diversas posiciones empiristas que hemos encontrado en esta obra: el positivismo de los mecanicistas, el dualismo manifiesto del “realista conservador” del capítulo 4, el idealismo de los empiriocríticos y el neomecanicismo de Dubrovski. En lugar del marco cartesiano, Iliénkov ofrece una visión del sujeto y el objeto del pensamiento como dos dimensiones de un mundo único, una “unidad en la diversidad”. Aquí, el pensamiento se concibe no como una barrera o interfaz entre el yo y el mundo más allá de la mente, sino como el medio por el que el individuo entra en contacto cognitivo inmediato con el mundo material. El pensamiento, el modo de actividad del sujeto socialmente definido, llega hasta la realidad misma. Así, al aplicar su método dialéctico a la relación del pensamiento y el ser, Iliénkov proporciona un marco para un “realismo radical”, cuyas semillas encontramos en la contribución de Lenin a la filosofía.

Iliénkov insiste en que su filosofía es materialista. Sin embargo, representa una especie de materialismo que no habríamos esperado encontrar al comienzo de esta obra. Iliénkov no es un materialista que crea que la realidad objetiva está compuesta exclusivamente por entidades materiales. De hecho, es un principio central del pensamiento de Iliénkov que los fenómenos ideales, aunque irreductibles a lo físico, son auténticos constituyentes de la realidad objetiva. Tampoco es Iliénkov un materialista que sostenga que “el ser siempre determina la conciencia”. Por el contrario, el punto de partida de su filosofía es el reconocimiento de la determinación mutua de sujeto y objeto. Iliénkov se considera materialista porque sostiene que la posibilidad misma de los fenómenos ideales y de la determinación mutua de sujeto y objeto tiene su base en una única fuente material: la transformación de la naturaleza por la actividad social, orientada al objeto.

Al tomar en serio las ideas de los filósofos soviéticos como filosofía, este libro se ha visto obligado a abordar con frecuencia la compleja relación entre el desarrollo de la tradición filosófica soviética y la accidentada historia política de la URSS. Sería engañoso decir que la tradición soviética ha sido influenciada por la política, ya que la filosofía soviética es y siempre ha sido un fenómeno esencialmente político. Lo político ha sido el medio mismo de la filosofía soviética, su fuerza motriz y su razón de ser última. Como tal, la búsqueda de la teoría filosófica para influir en la realidad política, y en nuestras vidas prácticas en general, ha motivado lo mejor de la filosofía soviética, así como lo peor.

Sin embargo, es difícil ofrecer un juicio definitivo sobre el carácter político de la vida y la obra del principal protagonista de este libro, Évald Iliénkov. Cuando empecé a investigar sobre Iliénkov al final de la lenta era de Brezhnev, la caracterización occidental de la vida intelectual soviética era despectiva. El intelectual soviético políticamente comprometido solía ser retratado mediante una de las siguientes imágenes: el conformista dócil, que repite como un loro la línea del partido para sobrevivir; el oportunista cínico, que se aprovecha de las condiciones paranoicas de la vida soviética para avanzar él y sus intereses; y el disidente, que rechaza completamente la ideología y las prácticas del Estado soviético. Los albores de la era Gorbachov despertaron la curiosidad de los occidentales por la Unión Soviética, estimulando en particular el interés por el arte, la política y la cultura popular soviéticos de los años veinte, que se consideraron paralelos a los apasionantes acontecimientos de los años ochenta. Con ello, una cuarta imagen del intelectual soviético volvió a ponerse de moda tras años de supresión durante la Guerra Fría. Se trata de la imagen del revolucionario romántico, el valiente visionario que lucha contra el viejo orden para traer una nueva utopía en la que el establecimiento de la justicia social asegure el florecimiento humano universal.

Cada una de estas imágenes estereotipadas ha sido argumentada, en un momento u otro, como aplicable a Évald Iliénkov. Sus contemporáneos entre los “marxistas críticos” lo retratan como el revolucionario inspirado, que desafía la ortodoxia opresiva de la era de Stalin para devolver a la filosofía soviética su proyecto original. Sin embargo, como vimos en el capítulo 7, algunos de sus enemigos adoptan el punto de vista opuesto, reprochándole ser un oportunista sin escrúpulos que explotó el clima político para asegurarse de que sus propios puntos de

vista no fueran cuestionados. Los partidarios de Iliénkov podrían argumentar que, como marxista crítico, Iliénkov era el máximo disidente, una figura opositora del tipo más temido por el establishment soviético. Sus detractores, sin embargo, podrían rebatir que, al revestir su trabajo con la retórica del “verdadero” materialismo dialéctico, Iliénkov era en realidad un conformista, que ayudaba a legitimar y perpetuar la misma ortodoxia que pretendía despreciar.

Es difícil lograr una imagen coherente de Iliénkov mientras sigamos viéndolo en términos de estos estereotipos tradicionales. En muchos sentidos, Iliénkov debería ser visto como una figura modesta, fuera de lugar en la angelología o demonología habitual de la historia intelectual soviética. Fue ante todo un filósofo inteligente, más culto que la mayoría de sus compañeros, que trató de hacer avanzar su disciplina y de mantener la filosofía soviética en sus valores originales. Entre estos valores destacaba la idea de que la filosofía, sobre todo en sus teorías del ser y de la naturaleza de la investigación científica, no era un tema políticamente neutral. Por ello, Iliénkov instó a los filósofos soviéticos a defender y desarrollar una filosofía marxista que, en su opinión, facilitaría el florecimiento de una sociedad nueva y justa en la Unión Soviética. Por supuesto, muchos de los contemporáneos de Iliénkov compartían estas ideas. Pero lo que hizo especial su contribución fue la excelencia de sus primeros escritos filosóficos. Estas obras contribuyeron en gran medida a dar un nuevo impulso a la filosofía soviética después de Stalin, estimulando a los filósofos a adoptar una actitud más responsable y sofisticada ante los clásicos del marxismo. Además, como hemos visto, Iliénkov contribuyó a preservar la continuidad de la tradición soviética, al plantear de nuevo cuestiones que habían dominado los debates soviéticos de los años veinte y principios de los treinta, pero que habían sido barridas en los años de Stalin. Puede que lo hiciera inconscientemente, ya que el estalinismo hizo mucho por destruir la memoria de la tradición soviética sobre su propia historia. Sin embargo, la lógica de la cultura filosófica soviética exigía que se volvieran a tratar estas cuestiones, y los escritos de Iliénkov sirvieron, no sólo para resucitar, sino para hacer avanzar el debate. Sería ingenuo afirmar que Iliénkov consiguió devolver la filosofía soviética al ideal bolchevique original. Sin embargo, no debemos subestimar su poder como profesor e investigador para inspirar a sus contemporáneos a mantener la fe en la idea de una

unidad progresiva de la teoría filosófica y la práctica política, incluso cuando las reformas posteriores a Stalin fracasaron.

Creo que estas consideraciones expresan mejor la importancia política de Iliénkov para la tradición filosófica soviética. Es cierto que escribió muchas obras que abordaban directamente cuestiones políticas, como su polémica con Dubrovski y su ensayo sobre la filosofía de Lenin. Además, también se ocupó de causas políticas concretas, como su apoyo al trabajo de Meshcheryakov con los ciegos-sordos. Sin embargo, como hemos visto, estos escritos son los que menos éxito tienen. En todas estas obras, Iliénkov arremete contra el fetichismo de la ciencia y la tecnología, y subraya la responsabilidad del comunismo de permitir el florecimiento de cada individuo humano, pero su lenguaje dogmático a menudo huele a la retórica vacía de la ortodoxia soviética. Ya sea por necesidad política, por falta de imaginación o incluso, como podría predecir su propia teoría, porque la cultura de la que se apropió no le prestaba otros recursos para exponer sus argumentos, el resultado es una serie de escritos que parecen estar al servicio de la ideología que supuestamente deseaba reformar. Es de esperar que el nuevo clima político en la Unión Soviética facilite una mejor comprensión de estos escritos problemáticos al dilucidar las circunstancias en las que se produjeron. Esperemos también que, tras la publicación soviética del interesante *Marx y el mundo occidental* (1965) de Iliénkov, surjan otros escritos hasta ahora inéditos que arrojen una luz más sutil sobre la sensibilidad política de Iliénkov.

Al igual que los recientes cambios en la Unión Soviética pueden permitirnos alcanzar una mejor apreciación de Iliénkov, el estudio de intelectuales de su clase es crucial para comprender el carácter de la propia *glasnost*⁹. La revolución que se está produciendo en la URSS se inició “desde arriba”, precisamente por los intelectuales críticos de la generación de Iliénkov. De hecho, existen varios paralelismos interesantes entre Iliénkov y el propio Gorbachov. Se puede considerar que ambos buscan, en sus respectivos ámbitos, promover la reforma desde dentro. Ambos son marxistas de tendencia crítica [N. de la E.: esta afirmación acerca de Gorbachov envejeció bastante mal], aunque ambos son capaces de recurrir al dogmatismo en pos de determinadas causas políticas. Al igual que Gorbachov comenzó su llamamiento a la perestroika con el eslogan “El Partido y el pueblo son uno, el plan del Partido es el plan del pueblo”, Iliénkov apeló a la autoridad de Lenin para ganar aceptación

en sus esfuerzos por desafiar el *statu quo*. Así pues, ni Gorbachov ni Iliénkov son totalmente inteligibles en términos de nuestras imágenes tradicionales de los *dramatis personae* de la escena soviética. No son ni revolucionarios, ni oportunistas, ni disidentes, ni conformistas, aunque hay algo de cada una de estas figuras en ambos.

En estos tiempos de rápidos cambios, a los analistas occidentales les resulta difícil imaginar en qué podría consistir la reforma en la Unión Soviética, si no en la aparición gradual de una democracia liberal y una economía de libre mercado. Nos falta una idea de cómo podría ser una forma genuinamente democrática de socialismo ruso. Si la idea de un socialismo así sigue viva en Rusia, sólo puede ser porque ha sido preservada y desarrollada por los intelectuales de la generación de Iliénkov y sus sucesores inmediatos. Si la idea está muerta, entonces las razones de su desaparición residen en las circunstancias que privaron a Iliénkov y a sus contemporáneos de una auténtica cultura política. En cualquier caso, la historia de intelectuales como Iliénkov representará un capítulo importante en la historia de la Unión Soviética.

REFERENCIAS

Abreviaciones:

PZM= *Pod znamenem marksizma* [Bajo la Bandera del Marxismo]

VF = *Voprosy filosofii* [Cuestiones de Filosofía]

Afanasyev, V. G. (1980), *Marxist Philosophy*, trad. D. Fidlin, 4ª ed., Moscú: Progreso.

Ahlberg, Rene (1962), *The Forgotten Philosopher: Abram Deborin*. L. Labeledz (ed.), *Revisionism*. Londres: George, Allen and Unwin: 126-41.

Akademik (1922), *Kakoi dolzhna byt' vysshaya laboratoriya marksizma?* [¿Cómo sería el mayor laboratorio de marxismo?]. PZM, núm. 3:119-20.

Akselrod, L. (Ortodoks) (1909), *Review of Materialism and Empiriocriticism by N. Il'in' [Lenin]* (1927-35: vol. 13, 328-9). Publicado originalmente en *Sovremennii mir* [El mundo contemporáneo], 29 de septiembre.

(1927a), *Nadoelo!* [¡He tenido suficiente!]. *Krasnaya nov'* [Tierra roja virgen], núm. 3: 171-81.

(1927b), *Otvet na "Nashi raznoglasiya" A. Deborina* [Respuesta a "Nuestras diferencias" de Deborin]. *Krasnaya Nov'* [Tierra roja virgen], núm. 5: 136-63.

Alekseev, I. S. (1983), *Nauka* [Ciencia]. *Filosofskii entsiklopedicheskii slovar*: 403.

Anderson, Perry (1976), *Considerations on Western Marxism*. Londres: New Left Books.

Armstrong, D. M. (1961), *Perception and the Physical World*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

(1968), *A Materialist Theory of the Mind*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Arsen'ev, A. S., E. V. Ilyenkov, y V. V. Davydov (1966), *Mashina i chelovek, kibernetika i filosofiya* [Máquina y hombre. Cibernética y tecnología]. *Leninskaya teoriya otrazheniya i sovremennaya nauka* [La teoría leninista del reflejo y la ciencia contemporánea]. Moscú: Politizdat: 265-85.

Avineri, Shlomo (1968), *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bakhurst, D. J. (1985a), *Deborinism versus Mechanism: A Clash of Two Logics in Early Soviet Philosophy*. *Slavonic and East European Review* 63(3): 422-8. (1985b), *Marxism and Ethical Particularism: A Response to Steven Lukes's Marxism and Morality*. *Praxis* 5(2): 209-23.

(1986), *Thought, Speech and the Genesis of Meaning: On the 50th Anniversary of Vygotsky's Myshlenie i rech*. *Studies in Soviet Thought* 31:105-29.

(1990), *Social Memory in Soviet Thought*. David Middleton y Derek Edwards (eds.), *Collective Remembering*. Londres: Sage Publications: 203-26.

Bakhurst, David, y Carol Padden, *The Meshcheryakov Experiment: Soviet Work on the Education of Blind-Deaf Children*. International Journal of Educational Research.

Batishchev, G. S., y Yu. N. Davydov (1961), *Problema abstraktnogo i konkret-nogo i trudnosti ee issledovaniya* [El problema de lo abstracto y lo concreto y la dificultad de su investigación]. VF, núm. 8: 161-5.

Bennett, Jonathan (1971), *Locke, Berkeley, Hume. Central Themes*. Oxford: Oxford University Press.

Berdyaev, Nikolai (1933), *The "General Line" of Soviet Philosophy. The End of Our Time*, trad. Donald Atwater. Londres: Sheed and Ward: 209-58.

Berestnev, V. (1938), *Men'shevistvuyushchif idealizm* [Idealismo menchevique]. *BoVshaya sovetskaya entsiklopediya* [Gran Enciclopedia Soviética], vol. 38. Moscú: Sovetskaya entsiklopediya: 827-30.

Besancan, Alain (1981), *The Intellectual Origins of Leninism*, trad. Sarah Matthews. Oxford: Basil Blackwell.

Blackburn, Simon (1984), *Spreading the Word*. Oxford: University Press.

Bochenski, J. M. (1961), *On Soviet Studies. Studies in Soviet Thought 1*: 1-11.

(1963a), *Soviet Russian Dialectical Materialism (Diamat)*, trad. Nicolas Sollohub, rev. T. J. Blakeley. Dordrecht: Reidel.

(1963b), *Why Studies in Soviet Philosophy? Studies in Soviet Thought 3*:1-10.

(1963c), *Research at the Fribourg Institute of East-European Studies 1958-1963. Studies in Soviet Thought 3*:294-313.

Bogdanov, A. A. (1904a), *Iz psikhologii obshchestva* [La psicología de la sociedad]. Petrogrado: Pallada-Delo.

(1904b), *Filosofskif koshmar* [Pesadilla filosófica]. Pravda (mensual), Junio: 225-59 (reimpresión en Bogdanov 1904, 1906).

(1905-6), *Empiriomonizm* [Empiriomonismo], 3 lib. (lib. 1 en 2ª ed.). Moscú: Dorovatorskif y Charushnikov (Delo).

(1908), *Estrella Roja*. Bogdanov (1984: 17-140).

(1910), *Vera i nauka* [Creencia y ciencia]. Moscow.

(1913), *El ingeniero Menni*. Bogdanov (1984: 141-233).

(1921), *Essays in Tektology*, trad. George Gorelik. Seaside, Calif.: Intersystems Publications, 1980.

(1925-9), *Vseobshchaya organizatsionnaya nauka (Tektologiya)* [La organización universal de la ciencia (Tectología)], 3ª ed., rev., 3 vols., Leningrado-Moscú: Kniga.

(1984), *Red Star. The First Bolshevik Utopia*, trad. Charles Rougle, ed. Loren R. Graham y Richard Stites. Bloomington: Indiana University Press.

Bosse, G. G. (ed.) (1925), *Mekhanisticheskoe estestvoznanie i dialekticheskii materializm* [Ciencia Mecanicista y Dialéctica Materialista]. Vologda.

Bukharin, Nikolai (1921), *Historical Materialism. A System of Sociology*. Ann Arbor: Universidad de Michigan Press, 1969.

- Bulgakov, M. (1909), *Review of Materialism and Empiriocriticism by N. Il'in' [Lenin]* (1927-35: vol. 13, 327). Publicado primera vez en *Kriticheskoe obozrenie [The Critical Review]*, núms. 7-8 (Mayo).
- Campbell, Tom (1983), *The Left and Rights: A Conceptual Analysis of the Idea of Socialist Rights*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Cole, Michael (1988), *Cross-Cultural Research in the Socio-Historical Tradition*. *Human Development* 31:137-57.
- Colletti, Lucio (1969), *Marxism: Science or Revolution. From Rousseau to Lenin. Studies in Ideology and Society*. London: New Left Books: 229-36.
- Dahm, Helmut, Thomas J. Blakeley, y George L. Kline (eds.) (1988), *Philosophical Sovietology: The Pursuit of a Science*. Dordrecht: Reidel.
- Dancy, Jonathan (1988), *Contemplating One's Nagel. Philosophical Books* 29(1): 1-16.
- Davidson, Donald (1985), *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Davydov, V. V. (1986), *Problemy razvivayushchego obucheniya [El problema de la educación del desarrollo]*. Moscú: Pedagogika.
- Deborin, A. M. (1925), *Engels' i dialekticheskoe ponimanie prirody [Engels y la comprensión dialéctica de la naturaleza]*. Deborin (1961: 212-50). Publicado por primera vez en *PZM*, núms. 10-12.
- (1926a), *Nashi raznogiashiya [Nuestras diferencias]*. Deborin (1961: 303-45). Publicado por primera vez en *Letopisi marksizma [Anales de Marxismo]*, núm. 2.
- (1926b), *Predmet filosofii i dialektika [La cuestión de la filosofía y la dialéctica]*. Deborin (1961: 166-83). Publicado por primera vez en *PZM*, núm. 11.
- (1961), *Filosofiya ipolitika [Filosofía y política]*. Moscú: Akademiya Nauk.
- Dialektika v prirode [Dialéctica y naturaleza]*. Five vols. Vologda: Severnyy pechatnik, 1926-9.
- Dubrovsky, D. I. (1968), *Mozg i psikhika [Cerebro y mente]*. *VF*, 8:125-35.
- (1971), *Psikhicheskie yavleniya i mozg [Fenómenos mentales y cerebro]*. Moscú: Nauka.
- (1980), *Informatsiya, soznanie, mozg [Información, conciencia, cerebro]*. Moscú: Vyshchaya shkola.
- (1983), *Problema Idealnogo [El problema del ideal]*, Moscú: Mysl
- (ed.) (1988), *Slepoglukhonemota: istoricheskie i metodologicheskie aspekty. Mify i realnost' [Sordociegos. Aspectos históricos y metodológicos. Mitos y realidad]*. Moscú: Filosofskoe obshchestvo SSSR.
- Efroimson, V. P. (1971), *Rodoslovnaya al'truizma [Altruismo genealógico]*. *Novyimir*, núm. 10: 193-213.
- (1976), *K biokhimicheskof genetike intellekta [Para una genética bioquímica del intelecto]*. *Priroda*, núm. 9: 62-72.
- Elster, Jon (1985), *Making Sense of Marx*. Cambridge: University Press.

Engels, Frederick (1873-83), *Dialectics of Nature*, trad. Clemens Dutt. Moscú: Progreso, 1976.

(1878), *Anti-Duhring* trad. Emile Burns. Moscú: Progreso, 1978.

Filosofskaya entsiklopediya [Enciclopedia filosófica] (1960-70), cinco vols. Moscú: Sovetskaya entsiklopediya.

Filosofskii entsiklopedicheski slovar [Enciclopedia filosófica. Diccionario] (1983). Moscú: Sovetskaya entsiklopediya.

Filosofskii slovar [Diccionario filosófico] (1975). Edición de M. M. Rosental, 3ª ed. Moscú: Politizdat.

Frolov, I. T., V. S. Stepin, V. A. Lektorsky, y V. Zh. Kelle (1988). *O zamysle knigi Vvedenie v filosofiyu* [Sobre el libro *Introducción a la Filosofía*]. VF, núm. 9: 3-11.

Fundamentals of Marxist-Leninist Philosophy, The (1982). Edición de F. V. Konstantinov, trad. Robert Daglish. Moscú: Progreso. Trad. *Osnovy Marksistsko-leninskoi filosofii*, 5th ed. Moscow: Politizdat, 1980.

Goldstick, D. (1980), *The Leninist Theory of Perception*. Dialogue 19(1): 1-19. En *Filosofskie nauki*, 1978, núm. 3.

Graham, Loren R. (1987), *Science, Philosophy and Human Behaviour in the Soviet Union*. New York: Columbia University Press.

Gurgenidze, G. S., y E. V. Ilyenkov (1975), *Vydayushcheesya dostizhenie sovetkof nauki* [Magníficos logros de la ciencia soviética]. VF, núm. 6: 63-84.

Hecker, Julius (1933), *Moscow Dialogues*. London: Chapman y Hall.

Hegel, G. W. F. (1807), *Phenomenology of Spirit*, trad. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

(1812—16), *Science of Logic*, trad. A. Miller. Londres: Allen and Unwin, 1969.

(1830a), *Logic. Being Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences* (1830), trad. William Wallace. Oxford: Oxford University Press, 1975.

(1830b), *Philosophy of Nature. Being Part Two of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences* (1830), trad. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1970.

History of the Communist Party of the Soviet Union (Bolsheviks). Short Course (1938), ed. by a Commission of the Central Committee of the CPSU (B). Moscú: Foreign Languages Publishing House, 1943.

Hume, David (1739), *Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge. 2ª ed. rev. por P. H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1978.

"E. V. Ilyenkov" (1979). *Filosofskie Nauki* no. 4.

Ilyenkov, E. V. (1955), *O dialektike abstraktnogo i konkretneho v nauchno-teoreticheskom poznanii* [La dialéctica de lo abstracto y lo concreto en el conocimiento científico]. VF, núm. 1: 42-56.

(1957), *K voprosu o protivorechii v myshlenii* [Sobre la cuestión de la contradicción en el pensamiento]. VF, no. 4, 63-72. Republished in Ilyenkov (1974a: 232-49; 1984a: 257-70). En castellano: *OE, II*, Madrid: Dos cuadrados, 2021: 203.

(1960a), *The Dialectics of the Abstract and the Concrete in Marx's Capital*, trad. Sergei Syrovatkin. Moscú: Progreso, 1982.

(1960b), *Vseobshchee [El Universal]*. *Filosofskaya entsiklopediya*, vol. 1: 301-4.

(1962a), *Ponimanie abstraktnogo i konkretnogo v dialektike i formarnoi logike [La comprensión de lo abstracto y lo concreto en dialéctica y lógica formal]*. *Dialektika - logika. Forma myshleniya [Dialéctica – Lógica. Formas de pensamiento]*. Moscú: Politizdat: 172-210. Versión aumentada de Iliénkov (1960a: chap. 1).

(1962b), *Ideal'noe [El Ideal]*. *Filosofskaya entsiklopediya*, vol. 2: 219-27. Reeditado en (1974a: 183-210; 1984a: 164-88). En castellano: *OE, I*, Madrid: Dos cuadrados, 2021: 337.

(1962c), *Logika Kapitala [La lógica de El capital]*. De Kapital, *Filosofskaya entsiklopediya*, vol. 2: 436-9.

(1962d), *Problema ideala v filosofii [El problema filosófico de los ideales]*, p. 1. VF, núm. 10: 118-29. Versión aumentada de Iliénkov (1968a: 59-117).

(1964a), *Vopros o tozhdestve myshleniya i bytiya v domarksistskof filosofii [La cuestión de la identidad de pensamiento y ser en la filosofía premarxista]*. *Dialektika - teoriya poznanie [Dialéctica – teoría del conocimiento]*. Moscú: Politizdat: 21-54. En castellano: *OE, III*, Madrid: Dos cuadrados, 2021: 35.

(1964b), *Obesteticheskof prirode fantazii [La naturaleza estética de la fantasía]*. Ilyenkov (1984b: 224-77). *Voprosy e' estetiki [Cuestiones de estética]*, núm. 6.

(1965), *Marks i zapadnyf mir [Marx y el mundo occidental]*. VF, 1988, núm. 10: 99-112. Versión temprana de Ilyenkov (1967c). En castellano: *OE, III*, Madrid: Dos cuadrados, 2022: 85.

(1967a), *Problema abstraktnogo i konkretnogo v svete "Kapitale" Marksa [El problema de lo abstracto y lo concreto a la luz de El capital de Marx]*. Kapital" K. Marksa. *Filosofiya i sovremennost'*. Moscú. En castellano: *OE, II*, Madrid: Dos cuadrados, 2021: 359.

(1967b), *Problema abstraktnogo i konkretnogo [El problema de lo abstracto y lo concreto]*. VF, núm. 9: 55-65.

(1967c), *From a Marxist-Leninist Point of View*. Lobkowicz (1967: 391-407). Versión aumentada en Ilyenkov (1965).

(1968a), *Ob idolakh i idealakh [De ídolos e ideales]*. Moscow: Politizdat (1968b), *Psikhika i mozg*. VF, núm. 11:145-55. En castellano: *OE, I*, Madrid: Dos cuadrados, 2021: 155.

(1968c), *Ponyatie "abstraktnogo" ("ideal'nogo") ob "ekta [El concepto de objeto abstracto (ideal)]*. *Problemy dialektich Problemy dialekticheskoi logiki*, Alma Ata: 62-77. En castellano: *OE, I*, Madrid: Dos cuadrados, 2021: 337.

(1968d), *Pochemu mne eto ne nravitsa [Por qué no me gusta]*. Ilyenkov (1984a: 277-300), en *KuVtura chustv*. Moscú. Aumentado en Ilyenkov (1968a: 11-28).

(1968e), *Dumat', myslit' [Pensar, razonar]*, *Obshchestvo i molodezh*, Moscú.

(1970), *Psikhika cheloveka pod "lupofvremeni" [La mente humana a la luz del tiempo]*. *Priroda*, núm. 1: 87-91.

(1971a), *Dialektika abstraktnogo i konkretnogo* [Dialéctica de lo abstracto y lo concreto]. *Ot vozniknoveniya marksizma do leninskogo e'tapa* [Del origen del marxismo a la etapa leninista], Moscú: 236—64. Incluye versión aumentada de Ilyenkov (1968c). Reeditado en Ilyenkov (1984a: 216-38).

(1971b), *Logicheskoe i istoricheskoe* [Lo lógico y lo histórico]. *Ot vozniknoveniya marksizma do leninskogo e'tapa*. Moscú: 265-88. Red Ilyenkov (1984a: 238-57).

(1973), *Gegel i problema predmeta logiki* [Hegel y el problema del sujeto en lógica]. *Filosofiya Gegelya i sovremennost* [The Philosophy of Hegel and the Present]. Moscú: 120-44. En castellano: *OE, II*, Madrid: Dos cuadrados, 2021: 315.

(1974a), *Dialekticheskaya bgika. Ocherki istorii i teorii* [Lógica Dialéctica. Ensayos de Teoría e Historia]. Moscú: Politizdat. Traducido como Ilyenkov (1977e).

(1974b), *Leninskaya ideya sovpadeniya logiki, teorii poznaniya I dialektiki* [La idea leninista de coincidencia entre lógica, dialéctica y teoría del conocimiento]. *Filosofiya i estestvoznanie*. Moscú: 39-61. En castellano: *OE, II*, Madrid: Dos cuadrados, 2021: 31.

(1975), *Aleksandr Ivanovich Meshcheryakov i ego pedagogika* [Alexander Ivanovich Meshcheryakov y su pedagogía]. *Molodoi communist*, núm. 2: 80-4. En castellano: *OE, III*, Madrid: Dos cuadrados, 2022: 259.

(1977a), *Uchites' myslit' smolodu* [Aprender a pensar cuando eres joven]. Moscú: Znanie. Incluye Ilyenkov (1968e); parcialmente trad. como Ilyenkov (1978).

(1977b), *Soobrazheniya po voprosu ob otnoshenii myshleniya I yazyka (rechi)* [Consideraciones sobre la relación entre pensamiento y lenguaje (discurso)]. *W*, no. 6: 92-6.

(1977c), *The Concept of the Ideal. Philosophy in the USSR: Problems of Dialectical Materialism*. Moscú: Progreso: 71-99. Trad. (aumentada) por Robert Daglish de Ilyenkov (1979a).

(1977d), *Stanovlenie lichnosti: k itogam nauchnogo eksperimenta* [La génesis de la persona: resultados de un experimento]. *Kommunist*, núm. 2: 68-79.

(1977e), *Dialectical Logic, Essays in Its History and Theory*. Trad. H. Campbell Creighton de Ilyenkov (1974a). Moscú: Progreso.

(1979a), *Problema ideal'nogo* [El problema del ideal]. *VF*, núm. 6: 145-58, núm. 7: 128-40. Reedición como *Dialektika ideal'nogo* [Dialéctica de lo ideal], Ilyenkov (1984b: 8-77); En castellano: *OE, I*, Madrid: Dos cuadrados, 2021: 253.

(1979b), *Materializm voinstvuyushchif - znachit dialekticheskif* [El materialismo es militante y, por tanto, dialéctico]. Ilyenkov (1984a: 286-304). *Kommunist*, 1979: núm. 6. En castellano: *OE, III*, Madrid: Dos cuadrados, 2022: 115.

(1979c), *Chto zhe takoe lichnost'?* [¿Qué es la personalidad?]. *S chego nachinaetsa lichnost'* [Dónde empieza la personalidad]. Moscú: Politizdat, 1ª ed.: 183-237; 2ª ed. (1984): 319-58. En castellano: *OE, III*, Madrid: Dos cuadrados, 2022: 309.

(1979d), *Problema protivorechiya v logike* [El problema de la contradicción en lógica]. Dialekticheskoe protivorechie. Moscú: Politizdat: 122-43. En castellano: *OE, II*, Madrid: Dos cuadrados, 2021: 265.

(1979e), *O materiarnosti soznaniya i o trantsendentarnykh koskhakh* [Sobre la materialidad y la conciencia de los trascendentales]. Dialekticheskoe protivorechie, Moscú: Politizdat: 252-71.

(1979f), *Dialektika i mirovozzrenie* [Dialéctica y cosmovisión]. Ilyenkov (1984a: 304-17). Publicado en *Materialisticheskaya dialektika kak logika*. Alma-Ata, 1979. En castellano: *OE, II*, Madrid: Dos cuadrados, 2021: 253.

(1980), *Leninskaya dialektika i metafizika pozitivizma* [La dialéctica leninista y l metafísica del conocimiento]. Moscú: Politizdat. En castellano: *OE, II*, Madrid: Dos cuadrados, 2021: 31.

(1982), *Leninist Dialectics and the Metaphysics of Positivism*. Trad. of Ilyenkov (1980). London: New Park.

(1984a), *Dialekticheskaya logika. Ocherki istorii i teorii*. 2ª ed. (revisada y aumentada) de Ilyenkov (1974a). Moscú: Politizdat.

(1984b), *Iskusstvo i kommunisticheskii ideal* [El arte y el ideal comunista]. Moscú: Iskusstvo.

Il'in, I. A. (1909), review of Materialism and Empiriocriticism by N. Il'in [Lenin]. (1927-35: vol. 13, 328-9). Publicado originalmente en Russkie vedomosti, núm. 222, 29 de septiembre.

Inwood, M. J. (1983), *Hegel*. Londres: Routledge 8c Kegan Paul.

Istoriya filosofii v SSSR [La historia de la filosofía en la URSS (1985)], vol. 5, lib. 1. Moscú: Nauka.

Joravsky, David (1961), *Soviet Marxism and Natural Science*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Kammari M., y P. Yudin (1932), *Tov. Stalin o razrabotke Leninyam materialisticheskoi dialektiki* [El camarada Stalin sobre el trabajo de Lenin en materialismo dialéctico]. PZM, núms. 11-12: 95-117.

Kant, Immanuel (1788), *The Critique of Pure Reason*, trad. Norman Kemp Smith. Londres: MacMillan, 1929.

(1790), *The Critique of Judgement*, trad. J. H. Bernard. Nueva York: Hafner Publishing, 1951.

Kapustin, Mikhail (1988), *Dialectics by Command: Revolutionism in Philosophy and the Philosophy of Revolutionism*. *Studies in Soviet Philosophy* 28 (2) (Fall): 6-29.

Karev, Nikolai (1926), *Neskol'ko zamechanii po povodu stat'i professor Samoilova* [Comentarios sobre el artículo del Profesor Samoilov]. PZM, núm. 4-5: 82-7.

Kedrov, B. M. (1961), *Kak izuchat' knigu Lenina "Materialism i empiriocriticism"* [Cómo estudiar Materialismo y Empiriocriticismo de Lenin]. Moscú: Gospolitizdat.

Kelly, Aileen (1981), *Empiriocriticism: a Bolshevik Philosophy?* Cahiers du monde russe et soviétique 22: 89-118.

Kolakowski, Leszek (1978), *Main Currents of Marxism*, trad. P. S. Falla. 3 vols. Oxford: Oxford University Press.

Kozulin, Alex (1984), *Psychology in Utopia*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

(1986), *Vygotsky in Context*. Vygotsky (1986: xi-lvi).

Kripke, Saul (1980), *Naming and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell.

(1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Basil Blackwell.

Ksenofontov, V. I. (1975), *Leniniskie idei v sovetskoj filosofskoi nauke 20-kh godov. (Diskussiya "dialektikov" s mekhanistami)* [Las ideas leninistas en la ciencia filosófica soviética de los 1920. La discusión entre mecanicistas y deborinistas]. Leningrado: Izdatelstvo leningradskogo universiteta.

Lecourt, Dominique (1983), *Avant le deluge*. Zapata (1983a: 9-24).

Lee, Benjamin (1985), *Intellectual Origins of Vygotsky's Semiotic Analysis*. Wertsch (1985b: 66-93).

(1987), *Recontextualizing Vygotsky*. Maya Hickmann (ed.), *Social and Functional Approaches to Language and Thought*. Orlando: Academic Press: 87-104.

Lenin, V. I. (1895-1916), *Philosophical Notebooks*, trad. Clemence Dutt. Lenin (1960-78, vol. 38).

(1902), *What Is to Be Done?* Lenin (1975, vol. 1: 92-241).

(1909a), *Materializm i empiriocrititsizm* [Materialismo y Empiriocriticismo]. Lenin (1958-69, vol. 18).

(1909b), *Materialism and Empiriocriticism*, trad. Abraham Fineberg. Lenin (1960-78, vol. 14).

(1917), *State and Revolution*. Lenin (1975: vol. 2, 238-327).

(1922), *O znachenii voinstvuyushchego materializma* [Sobre el significado de materialismo militante]. PZM, no. 3: 5-12. Trans, in Lenin (1975: vol. 3, 599-606).

(1927-35), *Sochineniya* [Works], 2ª ed., N. I. Bujarin et al. Moscú: Institut Lenina.

(1958-69), *Polnoe sobranie sochinenii* [Obras escogidas], 5ª ed. Moscú: Institut marksizma-leninizma pri Ts-K KPSS, Gospolitizdat.

(1960-78), *Collected Works*. 4ª ed. Inglesa, Moscú y Londres: Lawrence y Wishart.

(1975), *Selected Works*. 3 vols. Moscú: Progreso.

Leontiev, A. N. (1981), *The Problem of Activity in Psychology*. Wertsch (1981: 37-71).

Levitin, Karl (1975), *Luchshii put' k cheloveku* [El major camino del hombre]. *Vse, naverno, proshche* [Todo parece más simple]. Moscú: Znanie: 85-143. Trad, en Soviet Psychology 18(1) (Otoño, 1979): 85-143.

(1982), *One Is Not Born a Personality*, trad. Y. Filippov. Moscú: Progreso.

Liebmann, Marcel (1975), *Leninism under Lenin*, trad. Brian Pearce. Londres: Merlin Press.

Lifshits, M. A. (1984), *Pamyati Eval'da Il'enkova* [Recuerdos de E. Iliénkov]. Ilyenkov (1984b: 3-7).

Lobkowitz, Nicholas (ed.) (1967), *Marx and the Western World*. Notre Dame y Londres: Universidad de Notre Dame Press.

Locke, John (1689), *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Lovibond, Sabina (1983), *Realism and Imagination in Ethics*. Oxford: Basil Blackwell.

Luria, A. R. (1979), *The Making of Mind: A Personal Account of Soviet Psychology*, ed. Michael y Sheila Cole. Cambridge, Mass., y London: Harvard University Press.

McDowell, John (1978), *Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?* Proceedings of the Aristotelean Society Suppl. 52:13-29.

(1981), *Non-Cognitivism and Rule-Following*. Steven Holtzman y Christopher Leich (eds.), *Wittgenstein: To Follow a Rule*. Londres: Routledge & Kegan Paul: 141-62.

(1983), *Aesthetic Value, Objectivity and the Fabric of the World*. E. Schaper (ed.), *Pleasure, Preference and Value*. Cambridge: Cambridge University Press: 1-16.

(1985), *Values and Secondary Qualities*. Ted Honderich (ed.), *Morality and Objectivity*. Londres: Routledge 8c Kegan Paul: 110-29.

Mach, Ernst (1900), *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* [El análisis de las sensaciones y la relación de lo físico y lo mental]. 2ª ed., aumentada. Jena: Gustav Fischer.

(1914), *The Analysis of Sensations and the Relation of the Mental to the Physical*, trad. C. M. Williams. Rev. y supl. de la 5ª ed. alemana por Sydney Waterlow. Chicago y Londres: Open Court.

(1976) *Knowledge and Error*, trad. T. J. McCormack y P. Foulkes. Dordrecht: Reidel.

MacIntyre, Alistair (1981), *After Virtue*. Londres: Duckworth.

(1988), *Whose Justice! Which Rationality!* Notre Dame: Universidad de Notre Dame Press.

Mackie, John (1976), *Problems from Locke*. Oxford: Oxford University Press.

(1977), *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.

McNaughton, David (1988), *Moral Vision*. Oxford: Basil Blackwell.

Malinovsky, A. A. (1970), *Nekotorye vozrazheniya E. V. Il'enkovu I A. I. Meshcheryakovu* [Algunas objeciones a E. V. Iliénkov y A. I. Meshcheryakov]. Priroda, núm. 1: 92-5.

Marx, Karl (1844), *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Moscú: Progreso, 1977.

(1845), *Theses on Feuerbach*. Marx and Engels (1968: 28-30).

(1857), *Introduction to a Critique of Political Economy*. Marx and Engels (1845-6:124-51).

(1865), *Wages, Price and Profit*. Marx and Engels (1968: 185-226).

(1867), *Capital. A Critique of Political Economy*, trad. Ben Fowkes. Penguin: Harmondsworth, 1976.

(1873), *Postface to the Second Edition of Capital. Marx* (1867: 94-103).

Marx, Karl, y Frederick Engels (1845-6), *The German Ideology*, ed. C. J. Arthur. Londres: Lawrence and Wishart, 1970.

(1968), *Selected Works in One Volume*. Londres: Lawrence and Wishart.

Materialist (1922), *Zapros redaksii "Bibliot. kommun."* [Petición a los editores de "Biblioteca comunista"]. PZM, núms. 7-8: 169.

Meikle, Scott (1985), *Essentialism in the Thought of Karl Marx*. Londres: Duckworth.

Meliukhin, S. T. (1966), *Materiya v ee edinstve, beskonechnosti i razvitii* [La material en su unidad, infinitud y desarrollo]. Moscú: Mysl'.

Mephram, John (1979), *From the Grundrisse to Capital: The Making of Marx's Method*. John Mephram y David-Hillel Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy*. Volumen 1. Dialectics and Method. Brighton: Harvester: 145-73.

Meshcheryakov, A. I. (1968), *Kak formiruetsa chelovecheskaya psikhika pri otсутstvii zreniya i slukha* [Cómo se forma la mente humana en ausencia de vista y oído]. VF, no. 9: 109-18.

(1970), *Poznanie mira bez slukha i zreniya* [La cognición del mundo sin vista ni oído]. Priroda, núm. 1: 78-87.

(1974), *Slepoglukhonemye deti* [Niños sordociegos]. Moscú: Pedagogika.

(1979), *Awakening to Life*, trad, por Katherine Judelson de Meshcheryakov (1974). Moscú: Progreso.

Mikhailov, F. T. (1964), *Zagadka chelovecheskogo "ya"* [El misterio del yo]. Moscú: Politizdat. 2ª. ed., rev. y aumentada (1976). Moscú: Politizdat.

(1980), *The Riddle of the Self*. trad, por Robert Daglish de Mikhailov (1976). Moscú: Progreso.

(1986), *Preemstvennost' v razvitii soznaniya* [El proceso de desarrollo de la conciencia]. Priroda, núm. 5: 63-72.

(1990), *Slovo ob Ilienkove* [Palabras sobre Iliénkov], VF, núm. 2: 56-64.

Mikhailov, F. T., y R. Kondratov (1982), *Spasitel'noe tvorchestvo* [Salvar la creatividad]. *Znanie - sila* [El conocimiento es fuerza], no. 3: 11-13.

Minin, S. K. (1922a), *Filosofiya za bort!* [¡Superar la filosofía!]. PZM, núms. 5-6: 122-7.

(1922b), *Kommunizm i filosofiya* [Comunismo y Filosofía]. PZM, 11-12: 184-98.

Mitin, M. B. (1930), *Kitogam filofsfskoi diskussii* [Resultados de la discusión filosófica]. PZM, núms. 10-12: 25-59.

(1931), *Gegel' i teoriya materialisticheskoi dialektiki* [Hegel y la teoría de la dialéctica materialista]. PZM, núms. 11-12: 23-52.

(1932), *Ofilosofskor nasledstve V. I. Lenina* [Sobre el legado filosófico de V. I. Lenin]. PZM, núms. 3-4: 13-38.

Mitin, M. B., V. Ral'tsevich, y P. Yudin (1930), *O novykh zadachakh marksistsko-leninskof filosofii* [Sobre las nuevas tareas de la filosofía marxista-leninista]. Pravda, 7, Junio: 5-6.

Nagel, Thomas (1986), *The View from Nowhere*. Oxford University Press.

Novokhat'ko, A. G. (1988), *Predislovie k publikatsii* [Prefacio]. VF, 10:98-9.

O raznoglasii na fxilosofshorn fronte [Sobre el desacuerdo en el frente filosófico] (1930), Reunión de la dirección de la Academia Filosófica, 18 y 20 de Octubre. *Vestnik kommunisticheskoi akademii*, libs. 40-1:12-165 (parte I), lib. 42: 20-89 (parte II).

O zhurnale "Pod znamenem marksizma" [Sobre el periódico Bajo la bandera del marxismo] (1930). PZM, 10-12: 1-2. También en Pravda, 26 de Enero de 1931.

Pannekoek, Anton (1938), *Lenin as Philosopher*. Londres: Merlin Press, 1975.

Partiets (1922), *O kursakh po izucheniyu marksizma pri Sotsialisticheskof Akademii* [Los cursos de marxismo de la Academia Socialista]. PZM, núms. 1-2: 66-9.

Pashukanis, E. (1924), *The General Theory of Law and Marxism*. Piers Beirne y Robert Shartlet (eds.), *Pashukanis: Selected Writings on Law and Marxism*. Londres: Academic Press, 1980: 40-131.

Pearson, Karl (1900), *The Grammar of Science*. 2ª ed. Londres: A. y C. Black.

Proekt plana programmy po kursu dialekticheskogo i istoricheskogo materializma dlya sotsiarno-ekonomicheskikh i pedagogicheskikh vysshikh uchebnikh zavedenif [Plan proyectado para el programa de un curso sobre materialismo dialéctico e histórico para instituciones socioeconómicas y pedagógicas de enseñanza superior] (1937). PZM, núm. 6: 130-75. También publicado (aumentado) en Bolshevik, 1937, núm. 16: 85-9.

Psikhologicheskii slovar' [Diccionario de psicología (1983)], ed. V. V. Davydov et al. Moscú: Pedagogika.

Putnam, Hilary (1962), *Dreaming and Depth-Grammar. Mind, Language and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975: 304-24.

(1973), *Meaning and Reference*. S. P. Shwartz (ed.), *Naming, Necessity and Natural Kinds*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977.

Quarterly Newsletter of the Laboratory of Comparative Human Cognition, LCHC, Universidad de California, San Diego.

Quine, W. V. O. (1960), *Word and Object*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

(1961), *Two Dogmas of Empiricism. From a Logical Point of View*. 2ª ed., Cambridge, Mass.: Harvard University Press: 20-46.

Rogoff, Barbara, y James V. Wertsch (eds.) (1984), *Children's Learning in the "Zone of Proximal Development. New Directions for Child Development*, núm. 23. San Fransisco: Jossey-Bass.

Rorty, Richard (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford: Basil Blackwell.

(1982), *The World Well Lost. Consequences of Pragmatism*. Brighton: Harvester.

Rosdolsky, Roman (1968), *The Making of Marx's "Capital"*, trad. Pete Burgess. Londres: Pluto Press, 1977.

Rosental, M. (1960), *Preface*. Ilyenkov (1960a: 7-8).

Rubin, I.I. (1928), *Ocherkipo teorii stoimosti Marksa [Ensayos sobre la teoría marxista del valor]*, 3ª ed. Moscú-Leningrado: Gosizdat.

(1972) *Essays on Marx's Theory of Value*, trad. por Milos Samardzija y Fredy Perlman de Rubin (1928). Detroit: Black & Red.

Rumii, V. (1922a), *Filosofiya za bort?* [*¿Filosofía superada?*]. PZM, 5-6: 127-30.

(1922b), *Az-Buki-Vedi [El A. B. C.]*. PZM, núms. 11-12: 210-42.

Russell, Bertrand (1948), *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. Londres: George, Allen and Unwin.

Samoilov, A. F. (1926), *Dialektika prirody i estestvoznanie [La dialéctica de la naturaleza y las ciencias naturales]*. PZM, núms. 4-5: 61-81.

Sandel, Michael (1982), *Liberalism and the Limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.

(1984), *Introduction*. Michael Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*. Oxford: Basil Blackwell: 1-11.

Sarab'yanov, V. (1922), *Dialektika i formal'naya logika [Dialéctica y lógica formal]*. PZM, núm. 3: 64-76.

Scanlan, James P. (1985), *Marxism in the USSR. A Critical Survey of Current Soviet Thought*. Ithaca, N.Y., y Londres: Cornell University Press.

Scribner, Sylvia (1985), *Vygotsky's Uses of History*. Wertsch (1985b: 146-61).

Service, Robert (1985), *Lenin: A Political Life. Volume I: The Strengths of Contradiction*. London: MacMillan.

Sirotkin, S. A. (1979), *The Transition from Gesture to Symbol*. Soviet Psychology número (3): 46-59.

Skorokhodova, O. I. (1972), *Kakya vosprinimayu, predstavlayu i ponimayu okruzhayushchit mir [Cómo percibo, represento y comprendo el mundo circundante]*. Moscú. Pedagogika.

Smith, Peter, y O. R. Jones (1986), *The Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sokolyansky, I. A., y A. I. Meshcheryakov (eds.) (1962), *Obuchenie i vospitanie slepoglukhonemykh [La instrucción y la educación de los ciegos-sordos]*. Moscú.

Spinoza, Benedictus de (1677), *"Treatise on the Correction of the Understanding."* *Ethics*, trad. Andrew Boyle. Londres: Dent/Heron, n.d.: 225-63.

Spirkin, Alexander (1983), *Dialectical Materialism*. Moscú: Progreso.

Spirkin, A. G., y M. G. Yaroshevskn (1983), *Kategorii [Categorías]*. *Filosofskii entsiklopedicheskii slovar'*: 251.

(Skvortsov-)Stepanov, I. I. (1925), *Engel's i mekhanicheskoe ponimanie prirody* [Engels y la concepción mecánica de la naturaleza]. PZM, núms. 8-9: 44-72.

(1928), *Dialekticheskii materializm i deborinskaya shkola* [La dialéctica materialista y la escuela de Deborin]. Moscú-Leningrado: Gosizdat. Suchting, W. A. (1985), *Marx and Philosophy*. Londres: MacMillan.

Suvorov, A. V. (1983), *Problema formirovaniya voobrazheniya u slepoglukhonenemykh detei* [El problema de la formación de la imaginación en los niños ciegos-sordos]. *Voprosy psikhologii* [Cuestiones de psicología], núm. 3: 62-72. Trad como *La formación de la representación en los niños ciegos-sordos* en *Soviet Psychology* 22(2) (1983-4: 3-28).

(1988), *Muzhestvo soznaniya* [La fortaleza de la conciencia], VP, núm. 4: 68-79.

(1989), *The Blind-Deaf and Those Who See and Hear*. Ponencia inédita presentada en el Congreso Mundial de Ciegos y Sordos, Estocolmo, 1989.

Sypnowich, Christine (1990), *The Concept of Socialist Law*. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, Charles (1979), *Atomism*. Taylor (1985, vol. 2: 187-210).

(1985), *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press.

Timpanaro, Sebastiano (1975), *On Materialism*, trad. Lawrence Garner. Londres: New Left Books.

Tiukhtin, V. S. (1972), *Otrazhenie, sistemy, kibemetika* [Reflejo, sistemas, cibernética]. Moscú: Nauka.

Tolstykh, V. I. (1981), *Soznanie (dukhovnoe) kak predmet sotsial'nofilosofskogo analiza* [La conciencia (lo espiritual) como objeto de análisis filosófico]. V. I. Tolstykh (ed.), *Dukhovnoe kultura* [Cultura espiritual]. Moscú: Nauka: 21-70.

Trotsky, L. D. (1922), *Pis'mo redaktorstvu Pod znamenem marksizma* [Carta a los editores de Bajo la bandera del marxismo]. PZM, núms. 1-2: 5-7.

(1942), *In Defence of Marxism*. 2ª ed. Nueva York: Pioneer, 1973.

Valsiner, Jaan (1987), *Developmental Psychology in the Soviet Union*. Bloomington: Indiana University Press.

Vasil'ev, S. (1927), *Kharakteristike mekhanicheskogo materializma* [Caracterización del materialismo mecánico]. *Dialektika v prirode* [Dialéctica y naturaleza], libro 2.

Vasilova, T. A. (1989), Ivan Afanas'evich Sokolyansky. *Defektologiya* [Defectología], núm. 2: 71-5.

Vercors (1952), *Les animaux dénaturés*. París: Michel

Volodin, A. I. (1982), *Boi absolyutno neizbezhen* [Una batalla inevitable]. Moscú: Politizdat.

Voloshinov, V. N. (1929), *Marxism and the Philosophy of Language*, trad. Ladislav Matejka y I. R. Titunik. Harvard University Press, 1986.

Vygotsky, L. S. (1925a), *Psikhologiya iskusstva* [Psicología del arte]. Moscú: Isskustvo, 1ª ed., 1965; 2ª ed. (ampliada), 1968. Trad. 1ª ed. en Vygotsky (1971).

(1925b), *Soznanie kak problema psikhologii povedeniya* [La conciencia como un problema de la psicología del comportamiento]. Vygotsky (1982a: 78-98).

(1927a), *Istoricheskii smysl psikhologicheskogo krizisa* [El significado histórico de la crisis en la psicología]. Vygotsky (1982a: 291-436).

(1927b), *Biogeneticheskif zakon* [Ley biogenética]. *Bolshaya sovetskaya entsiklopediya* [Gran Enciclopedia Soviética], 1ª ed. Moscú: Sovetskaya entsiklopediya: 275-9.

(1929), *The Problem of the Cultural Development of the Child*. *Journal of Genetic Psychology* 36: 415-34.

(1931a), *Istoriya razvitiya vysshikh psikhicheskikh funktsii* [La historia del desarrollo de las funciones mentales superiores]. Vygotsky (1983a: 5-328).

(1931b), *The Genesis of the Higher Mental Functions*. Wertsch (1981:145-88).

(1934), *Myshlenie i rech* [Pensamiento y Habla]. Vygotsky (1982b: 5 -361).

(1960), *Razvitie vysshikh psikhicheskikh funktsii* [El desarrollo de las funciones mentales superiores]. Moscú: Pedagogika.

(1962), *Thought and Language*. Trad. ampliada, por E. Hanfmann y G. Vakar de Vygotsky (1934). Cambridge, Mass.: MIT Press.

(1971), *The Psychology of Art*, trad. Scripta Technica. Cambridge, Mass.: MIT Press.

(1978), *Mind in Society. The Development of Higher Psychological Processes*, ed. M. Cole, V. John-Steiner, S. Scribner, y E. Souberman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

(1982a), *Sobranie sochinenii, torn 1: Voprosy teorii i istorii psikhologii* [Obras completas, vol. 1: Problemas de teoría e historia de la psicología]. Moscú: Pedagogika.

(1982b), *Sobranie sochinenii, torn 2: Problemy obshchei psikhologii* [Obras Completas, vol. 2: Problemas de Psicología General]. Moscú: Pedagogika.

(1983a), *Sobranie sochinenii, torn 3: Problemy razvitiya psikhiki* [Obras completas, vol. 3: Problemas en el desarrollo de la mente]. Moscú: Pedagogika.

(1983b), *Sobranie sochinenii, torn 5: Osnovy defektologii* [Obras completas, vol. 5: Los fundamentos de la defectología]. Moscú: Pedagogika.

(1984a), *Sobranie sochinenii, torn 4: Detskaya psikhologiya* [Obras completas, vol. 4: Psicología infantil]. Moscú: Pedagogika.

(1984b), *Sobranie sochinenii, torn 6: Nauchnoe nasledstvo* [Obras completas, vol. 6: El legado científico]. Moscú: Pedagogika.

(1986), *Thought and Language*. Versión ampliada de 1962 trad, de Vygotsky (1934). Rev., ed., y presentada por Alex Kozulin. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Wertsch, James V. (ed.) (1981), *The Concept of Activity in Soviet Psychology*. Armonk, Nueva York: M. E. Sharpe.

(1985a), *Vygotsky and the Social Formation of Mind*. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press.

(ed.) (1985b), *Culture, Communication and Cognition. Vygotskian Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wetter, Gustav A. (1958), *Dialectical Materialism. A Historical and Systematic Survey of Philosophy in the Soviet Union*, trad. Peter Heath. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Wiggins, David (1976), *Truth, Invention and the Meaning of Life*. Proceedings of the British Academy 62: 331-78.

Williams, Bernard (1978), *Descartes. The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth: Penguin.

Wittgenstein, Ludwig (1953), *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.

(1980), *Remarks on the Philosophy of Psychology*. Vol. 2. Oxford: Basil Blackwell.

Wolff, Christian (1730), *Philosophia prima, sive ontologica*. Frankfurt.

Wood, Allen (1981), *Karl Marx*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Yakhot, Jehoshua (1981), *Podavlenie Filosofii v SSSR-e: 20-30 gody* [La supresión de la filosofía en la URSS: 1920-30]. Nueva York: Chalidze.

Yakubinsky, L. P. (1923), *O dialogicheskoi rechi* [Sobre el discurso dialógico]. Petrograd: Trudy foneticheskogo Instituta Prakticheskogo Izucheniya Yazykov.

Yudin, P. (1932), *God raboty* (A Year's Work). PZM, núms. 1-2, 115-27.

Zapata, Rene (ed.) (1983a), *Luttes philosophiques en URSS 1922-1931*. París: Press Universitaires de France.

(1983b), *La formation de la philosophie soviétique, 1922-1931*. (1983a: 25-44).

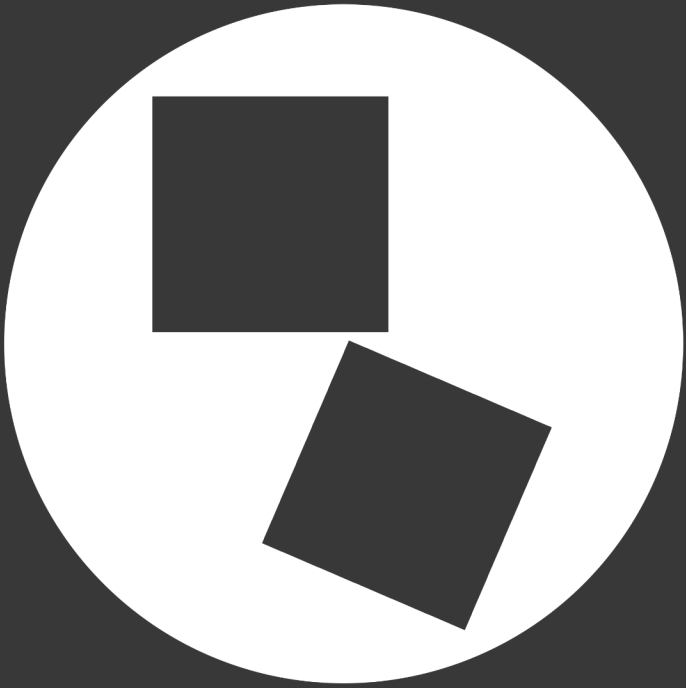
Zeleny, Jindrich (1962), *The Logic of Marx*, trad. Terrell Carver. Oxford: Basil Blackwell, 1980.

Zinchenko, V. P. (1985), *Vygotsky's Ideas about Units for the Analysis of Mind*. Wertsch (1985b: 94-118).

NOTA

Agradecemos profundamente cualquier comentario u opinión acerca de la edición que ofrecemos, así como cualquier otra sugerencia.

Nuestro contacto:
info@doscuadrados.com

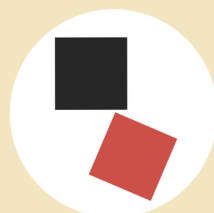


El triunfo de la revolución de Octubre abre por primera vez para la humanidad la posibilidad de un mundo libre de explotación, y consume los anhelos de todas las clases oprimidas de toda la historia. La perspectiva de una transformación radical de todas las relaciones sociales, de todas las formas de vivir se extiende, como diría Bloch, no en una ficcionada isla sino en un inmenso país: la Unión Soviética. Como todo proceso de aprendizaje y lucha, la revolución fue acompañada de constantes debates, luchas teóricas y políticas, avances y retrocesos.

Este libro da cuenta de estas luchas en el plano de la filosofía, comenzando por el clásico debate entre deborinistas y mecanicistas, exponiendo sus puntos de fricción, debilidades y de los problemas políticos que fondean, para después desarrollar la importancia que tuvo la filosofía de Vygotski, y terminar exponiendo de la figura de Iliénkov y del correlato práctico de su teoría del ideal en los experimentos educativos de Mescheryakov.

Aunque se presenten y aparezcan como debates filosóficos no cabe deducir de ello que sus planteamientos sean contemplativos o concesiones a la realidad inmediata. Por el contrario, son problemas políticos y organizativos que buscan y persiguen una resolución, donde la construcción de una nueva forma de existencia se abre paso a través de lo viejo. Debates, por otro lado, que siguen vigentes y que, lamentablemente, aún no han sido superados.

Incluimos también un prefacio del traductor sobre Vygotski, Iliénkov y Makarenko.



EDICIONES
DOSCUADROS