

Ajith — Un retrato del residuo del pasado

“La verdad es buena para el proletariado; toda verdad nos ayuda a llegar al comunismo”.

— Bob Avakian¹

Por Ishak Baran y KJA, diciembre de 2014*

Dedicado a la memoria de Clyde Young², que lidió con muchas de las cuestiones que enfrentaron los autores al escribir este artículo

CONTENIDO

I.	CONTEXTO: VANGUARDIA DEL FUTURO O RESIDUO DEL PASADO	4
II.	LA REVOLUCIÓN COMUNISTA, EL COMUNISMO COMO CIENCIA, LA MISIÓN DEL PROLETARIADO Y POR QUÉ LA VERDAD ES VERDAD	7
	El rechazo de Ajith al comunismo como ciencia	10
	El materialismo histórico: eje fundamental del marxismo	13
	El método científico en las ciencias naturales y en las ciencias sociales	15
	Ajith rechaza el método científico en las ciencias sociales	16
	Ajith y Karl Popper	19
III.	POSICIÓN DE CLASE Y CONCIENCIA COMUNISTA	19
	Los “simples sentimientos de clase” y la conciencia comunista	21
	La defensa de Ajith de la reificación del proletariado	24
	La contribución decisiva de Lenin sobre la conciencia comunista	25
	El proletariado y el panorama histórico	26
	¿Nacionalismo o internacionalismo?	27
	El impacto negativo de la reificación en las anteriores revoluciones socialistas	28
IV.	¿LA VERDAD TIENE CARÁCTER DE CLASE?	30
	La “verdad de clase” como tendencia secundaria en la Revolución cultural	31

¹ Bob Avakian, *Observaciones sobre arte y cultura, ciencia y filosofía*, “Conversación de Bob Avakian con unos camaradas sobre epistemología: Sobre conocer, y cambiar, el mundo”. Cuadernos rojos, Bucaramanga, 2008. Capítulo disponible en: <http://revcom.us/a/1262/avakian-epistemologia-s.htm>.

* Ishak Baran es un partidario de la nueva síntesis de Bob Avakian y un participante de larga trayectoria en el movimiento maoísta en Turquía. KJA es un colaborador frecuente de *Demarcaciones — Una revista de teoría y polémica comunistas*.

² Clyde Young (1949-2014) fue un miembro del Comité Central del Partido Comunista Revolucionario, Estados Unidos. Más sobre Clyde Young en <http://revcom.us/a/356/clyde-young-1949-2014-llevo-una-vida-por-el-pueblo-y-por-la-plena-emancipacion-es.html>.

	Ajith y el partidismo de clase	33
V.	AJITH DENIGRA DE LA TEORÍA	34
	Una visión estrecha de práctica y de realidad social	35
	La “práctica directa” de Marx y Engels no fue la fuente del desarrollo del marxismo	36
	El partidismo tiene que basarse en la ciencia	39
	Las costosas lecciones de la “verdad política”	40
VI.	ALGUNOS ELEMENTOS SOBRE FILOSOFÍA Y CIENCIA	41
	El lugar que ocupa la filosofía en el marxismo	43
	Ajith divorcia filosofía de ciencia	45
	El enfoque cuasi-religioso de Ajith hacia los principios fundamentales del marxismo	47
	Verdad absoluta y verdad relativa y el avance del conocimiento	50
	¿Qué tan seguros podemos estar de nuestro conocimiento?	53
VII.	LA REVOLUCIÓN COMUNISTA ES NECESARIA Y POSIBLE, PERO NO INEVITABLE... TENEMOS QUE HACERLA CONSCIENTEMENTE	55
	Marx y Avakian acerca de la “coherencia” en la historia humana	58
	La verdadera dinámica de la historia y los puntos de vista erróneos en el movimiento comunista	60
	Libertad, necesidad y la transformación de la necesidad	61
	La errónea comprensión de Ajith sobre libertad y necesidad	63
	Un salto pero no hacia la libertad <i>absoluta</i>	65
	En la revolución no hay predestinación	67
	¿Cómo entender las leyes históricas?	68
VIII.	AJITH TERMINA EN COMPAÑÍA DEL POSMODERNISMO Y LA RELIGIÓN	70
	El balance dialéctico de Avakian sobre la Ilustración	70
	La posición de Ajith sobre la Ilustración y su distorsión de la concepción de Avakian	71
	Acerca de la posición de Marx sobre la dominación británica de la India	73
	La oposición de Ajith a la “conciencia científica”	75
	La ciencia y el conocimiento tradicional	76
	Ajith recae en el posmodernismo	77
	El reemplazo de la verdad por “narrativas”	79
	Una crítica no científica del capitalismo	81
	Ajith abraza la Escuela de Fráncfort	82
	Ajith y la tradición kantiana	84
IX.	LA DESAGRADABLE Y TORTUOSA DEFENSA DE AJITH A LA RELIGIÓN Y A LAS CADENAS DE LA TRADICIÓN	85
	Ponerle el velo a la opresión de la mujer	87
	Ponerse a la cola del nacionalismo y embellecer al fundamentalismo	87
	Avakian acerca de “los dos sectores anticuados” y la lucha ideológica con la religión	89
	Elegir entre “los dos sectores anticuados” o forjar otro camino	92

* * * * *

El centro de esta polémica es la filosofía —en particular la epistemología, la rama de la filosofía que se ocupa de las cuestiones del conocimiento, la verdad, y de cómo obtenemos y evaluamos el conocimiento.

A primera vista este tema podría parecer abstracto, distante, desligado de un mundo de guerras imperialistas sin fin, de epidemia de ébola, de cambio climático mundial y de maltrato y degradación generalizados contra la mujer. No obstante, las cuestiones filosóficas que se abordan en esta polémica, y la más amplia lucha ideológica que se libra, tienen una importancia enorme y urgente. Esto tiene todo que ver con ponerle fin a la locura y el horror de nuestros tiempos. Tiene que ver con que la humanidad oprimida y todos los que anhelan un mundo digno de nuestra humanidad tengan la capacidad de *comprender* el mundo (sí, la cuestión de la epistemología) —precisamente para *transformarlo...* la cuestión de la revolución.

En el siglo xx se hicieron revoluciones. De hecho, la primera ola de la revolución comunista vio a cientos de millones en este planeta levantarse bajo un liderazgo visionario, de vanguardia, y derrocar el viejo orden —primero en Rusia en 1917 y luego en China en 1949. Un tercio de la humanidad hacía parte de un proceso de construir sociedades verdaderamente emancipadoras. Esa fue la primera ruptura histórica con la oscuridad de la opresiva sociedad de clases.³

Sin embargo, esta primera etapa de la revolución llegó a su fin cuando tuvo lugar un golpe de estado reaccionario en China en 1976, poco después de la muerte de Mao Tsetung, y apenas veinte años después de que nuevas fuerzas capitalistas habían tomado el poder en la Unión Soviética.

Hoy no hay socialismo en el mundo. Ha habido grandes cambios en la economía capitalista mundial, al ser expulsada la gente del campo las ciudades del sur global han crecido rápidamente y la crisis medioambiental se ha convertido en una catástrofe. Miles de millones sufren innecesariamente. Gran parte de la humanidad oprimida está atrapada en una dinámica mortal donde las únicas opciones parecen ser el reaccionario fundamentalismo islámico o la democracia a la americana, todo dentro del marco del sistema capitalista-imperialista. Al mismo tiempo el comunismo ha sido vilipendiado y calumniado, oficialmente decretado como un “fracaso” por las clases dominantes y el pueblo es bombardeado con el mensaje de que no existe alternativa.

La cuestión se plantea objetivamente: ¿hay una salida a esta locura?

Es con este trasfondo que durante más de tres décadas Bob Avakian ha estado trabajando en un gran problema: sintetizar las lecciones de la primera ola de revolución comunista, sus logros abrumadoramente positivos, así como sus problemas y limitaciones, y forjar un camino para avanzar. A partir de este estudio, y aprendiendo de amplias corrientes de pensamiento y empeño científicos y artísticos, Avakian ha desarrollado una nueva síntesis del comunismo que abarca la filosofía, el internacionalismo, la dictadura del proletariado y el ejercicio del poder en una sociedad socialista, y la estrategia para la revolución.

³ La primera ola de revolución proletaria comenzó con el establecimiento de la Comuna de París en 1871, la cual duró solamente del 18 de marzo al 28 de mayo.

Esta nueva síntesis es la alternativa liberadora, la concepción y la estrategia viables, para un mundo radicalmente distinto y mejor, y para desencadenar una nueva etapa de la revolución comunista que puede y debe llegar a una nueva generación de jóvenes activistas, a los intelectuales, a los artistas y a las masas básicas.

I. CONTEXTO: VANGUARDIA DEL FUTURO O RESIDUO DEL PASADO

La nueva síntesis ha sido objeto de una aguda contienda entre los comunistas. En mayo de 2012, el Partido Comunista Revolucionario, Estados Unidos (PCREU), escribió una Carta dirigida a los partidos y organizaciones participantes en el Movimiento Revolucionario Internacionalista (MRI)⁴ expresando la comprensión del PCR sobre el contenido, los orígenes y la historia de la lucha de dos líneas que se desarrollaba en el movimiento comunista internacional (MCI). Esa carta señalaba: “la crisis del MRI y del movimiento comunista revolucionario más en general surgió porque el entendimiento en que se basaba el movimiento, lo que hemos llamado marxismo-leninismo-maoísmo [mlm], se está ‘dividiendo en dos’: su núcleo revolucionario correcto y científico se comprueba y también se está avanzando a nuevos niveles, mientras que en la política y la teoría se han identificado errores secundarios que son, sin embargo, reales y perjudiciales y se puede y se necesita luchar para desarraigarlos como parte de dar el salto que se necesita”.⁵

En los dos años transcurridos desde la circulación de esa carta, la lucha en el MCI se ha intensificado aún más. Por una parte, hay muchos que, sobre la base de estudiar y adoptar la nueva síntesis del comunismo, están alcanzando una comprensión más profunda de la meta del comunismo, una renovada confianza en la viabilidad de la revolución proletaria para alcanzar tal meta y una apreciación más clara de lo que hay que hacer, y por lo tanto están en mejor capacidad para realizar una actividad más cabalmente revolucionaria. Por otra parte, están aquellos que retroceden aterrados ante los mismos avances que Avakian ha estado desarrollando e intentan arrastrar el movimiento en la dirección opuesta, apartándolo de su fundamento científico.

En julio de 2013 se publicó un artículo de 80 páginas en la revista india *Naxalbari* con el título “Contra el avakianismo”.⁶

⁴ El Movimiento Revolucionario Internacionalista (MRI) fue formado en 1984 como el “centro embrionario de las fuerzas maoístas del mundo”, unido alrededor de su documento fundacional, la *Declaración del MRI*. El MRI tuvo un importante papel en combatir la desmoralización y desorganización tras el golpe en China en 1976 y le dio impulso y respaldo a la reorganización de las fuerzas comunistas del mundo y al avance de la lucha revolucionaria liderada por ellas.

⁵ Carta a los partidos y organizaciones participantes del MRI. Disponible en <http://revcom.us/a/274/rimipublish-final-es.pdf>

⁶ Para esa época *Naxalbari* era el órgano del Partido Comunista de la India (marxista-leninista) (Naxalbari) del cual Ajith era el Secretario General. El 1º de mayo de 2013 se anunció una fusión entre el Partido Comunista de la India (Maoísta) y el PCI (ml) (Naxalbari). Para ayudar al lector a encontrar el material citado, en esta nota se incluyen los subtítulos y los números de página en que estos empiezan: La reunión extraordinaria y la carta del PCR, p. 7; La ética de la polémica avakianista, p. 9; Las etapas arbitrarias planteadas por el avakianismo, p. 16; Malinterpretando a Mao, p. 19; Una perversión del internacionalismo, p. 22; La tarea nacional en las naciones oprimidas, p. 24; La cuestión nacional en los países imperialistas, p. 30; Críticas infantiles a la táctica del frente unido, p. 34; El destripamiento de la economía política marxista, p. 38; La situación mundial, p. 43; La democracia socialista, p. 45; La verdad, los intereses de clase y el método científico, p. 56; Una crítica racionalista de la religión, p.

El autor, Ajith, concluye su artículo diciendo: “el avakianismo no es nuevo y de ninguna manera es una síntesis. Son los mismos viejos revisionismo y liquidacionismo. Debemos rechazar sus afirmaciones y mantenernos firmes en el maoísmo”.⁷ En realidad, lo que hace Ajith es un ataque total al comunismo revolucionario, no solo como ha sido planteado por la nueva síntesis de Avakian sino contra los cimientos del propio marxismo. Su artículo es el esfuerzo más reciente, y hasta el momento el más ambicioso, por hacer una presentación coherente de las posiciones básicas, la concepción del mundo y la metodología del sector del movimiento maoísta que rechaza que la teoría comunista pueda avanzar más, y por el contrario resucita, desempolva e insiste en buena parte de la comprensión incorrecta que ha acechado al movimiento maoísta desde sus inicios.

En su desenfrenado ataque contra Avakian, Ajith pone en su guiso todos los elementos a su disposición: hace una presentación no científica de la economía política marxista,⁸ se esfuerza al máximo por achacarle su nacionalismo rampante a Mao Tsetung, cuenta una historia fantasiosa del Movimiento Revolucionario Internacionalista llena de supuestos hechos que él sabe que la mayoría de sus lectores no pueden verificar y comete error tras error en innumerables campos. Algunos camaradas ya se han referido a algunos de los errores más importantes⁹ y sin duda se podría escribir mucho más para aclarar muchos de los puntos sobre los que Ajith ha pontificado.

El artículo de Ajith es una clara concentración de tomar errores secundarios pero reales y dañinos del movimiento maoísta, sistematizarlos y elevarlos al nivel de línea política e ideológica general.¹⁰

La tarea que nos hemos propuesto en este artículo es intentar descubrir qué hay detrás de los desenfrenados ataques de Ajith a la nueva síntesis, porque, como lo dijera Shakespeare, hay un método en su locura. Si podemos desentrañar la esencia de lo que subyace a su método y enfoque, podemos rescatar algo de un artículo lleno de distorsión, confusión y calumnia, lo cual puede entonces contribuir a una mejor comprensión de la lucha de dos líneas que se desarrolla en el movimiento comunista internacional.

64; La lucha dentro del MRI, p. 73; Más retorcido y más peligroso, p. 75. Estos números de página corresponden al archivo pdf en <http://www.bannedthought.net/India/CPI-ML-Naxalbari/Naxalbari-Magazine/Naxalbari-04.pdf>. En adelante referenciamos las citas tomadas del artículo de Ajith como “Contra”.

⁷ “Contra”, p. 78.

⁸ Véase Raymond Lotta, “Sobre la ‘fuerza impulsora de la anarquía’ y la dinámica del cambio”, *Demarcaciones* 3. <http://www.revcom.us/a/322/sobre-la-fuerza-impulsora-de-la-anarquia-y-la-dinamica-del-cambio-es.html>.

⁹ “La nueva síntesis del comunismo y los residuos del pasado”, http://revcom.us/a/281/NS-OCR_ESP.pdf, y “¿Comunismo o nacionalismo?”, http://revcom.us/a/352/Demarcations3-Mexico-Comunismo_o_nacionalismo.pdf; ambos artículos de la Organización Comunista Revolucionaria, México (OCR).

¹⁰ Esta alquimia se disfraza de “maoísmo” pero es un cascaron vacío, su contenido tiene poco en común con lo que Mao Tsetung, el líder comunista revolucionario, representó y defendió. Los argumentos de Ajith son atractivos para quienes no comprenden el desarrollo más importante de Mao al marxismo, específicamente el innovador análisis de las contradicciones en la sociedad socialista como transición hacia el comunismo, el peligro de la restauración capitalista y la necesidad y los medios para que la revolución continúe en las condiciones de la dictadura del proletariado. Por el contrario, Ajith y otros opositores a la nueva síntesis del comunismo se han enfocado en un Mao distinto, un Mao con algunos elementos en común con el Mao comunista revolucionario, pero despojándolo de su esencia científica y marxista, insistiendo en defender y volviendo centrales errores que en Mao fueron solo deficiencias secundarias, atribuyéndole a la vez su propio nacionalismo, pragmatismo y otras desviaciones a este Mao falso y desfigurado.

Comencemos por señalar varias de las posiciones más centrales que plantea Ajith en su ataque al enfoque y metodología por los que ha estado luchando Avakian:

- Como filosofía o ideología, según Ajith, el marxismo no debe y *no puede* ser sometido a los estándares científicos (lo cual denigra como “cientificismo”) y, relacionado con esto, Ajith se opone al enfoque completamente diferente de la obra de Avakian que se funda en rupturas en la concepción del mundo y la epistemología comunistas.

- Para Ajith, Avakian se equivoca al decir que el marxismo cumple el criterio de “falsabilidad”; en otras palabras, Avakian yerra seriamente al afirmar que los planteamientos teóricos del marxismo tienen las condiciones para que se determine si son verdaderos o falsos.

- Ajith cree que “La ‘verdad del marxismo’ puede acercarse al máximo a la realidad objetiva *debido* a su partidismo de clase” [énfasis de Ajith]. Junto con esto, Ajith defiende el concepto de “verdad de clase”, que la verdad puede ser definida no por la correspondencia con la realidad sino por la posición de clase de quienes plantean una determinada proposición.

- Para Ajith, se debe dar un lugar especial en el movimiento comunista a los proletarios individuales y a otros de los sectores oprimidos de las masas en virtud de su posición de clase. Ajith afirma que el PCR elimina el papel de los sentimientos de clase. Ajith se niega a reconocer los problemas asociados con la reificación del proletariado.

- Ajith sostiene que Avakian adopta de manera acrítica la perspectiva y los principios de la Ilustración del siglo XVIII. Según Ajith, Avakian está empantanado en el positivismo y el reduccionismo mecanicista y no aprende de las contribuciones de otros como los posmodernistas y la Escuela de Fráncfort.

- Ajith acusa a Avakian de teorizar un “proletariado ideal” dejando de lado al proletariado concreto en contextos nacionales específicos.

- Ajith acusa a Avakian de negar el papel fundamental de la práctica en el desarrollo de la teoría revolucionaria.

- Sin la noción de “inevitabilidad” (como en la “inevitable victoria del comunismo”) que Avakian ha criticado, “nada queda”, según Ajith, “de la historiografía marxiana”.

- Ajith afirma que Avakian se equivoca al identificar y criticar elementos secundarios que tienden a la teleología (la idea de que hay un propósito o resultado preordenado en la naturaleza) en los escritos de Marx y Engels, así como en otros escritores y líderes comunistas.

- Avakian se equivoca al centrar su atención en criticar (“machacar”) a la religión. “Siendo el *cientificismo* [sic] un rasgo prominente del avakianismo, no hay que sorprenderse de que caiga en el craso racionalismo cuando aborda la religión”.

De la anterior lista parcial de los ataques de Ajith a Avakian se hace evidente que la lucha en el movimiento comunista internacional no se está dando en un compartimento sellado. Muchas de estas mismas cuestiones existen (a veces en formas algo diferentes) entre otros que están involucrados en la lucha y la crítica contra la sociedad contemporánea. Esto también se interpenetra con una lucha ideológica más amplia —por ejemplo, la extendida idea de que no existe una verdad

real, objetiva, y que por el contrario hay solo narrativas en competencia que representan a diferentes grupos de interés social.

Ajith representa un cierto “paquete”, si se quiere. Se trata de una combinación de un enfoque cuasirreligioso hacia el comunismo —el punto de vista de que la historia inevitablemente “jugará” a nuestro favor— con pragmatismo, la idea de que lo que funciona y sirve a objetivos particulares es verdad. Ajith abandera un tipo de concepción que está profundamente arraigado en el movimiento comunista, el cual puede servir temporalmente para acopiar valor pero solo a costa de cegarnos ante cualquier parte de la realidad que nos haga sentir incómodos.

Dado este pensamiento de tipo religioso, difícilmente sería una sorpresa que Ajith y otros como él se sintieran más que simplemente amenazados por los avances que Avakian ha desarrollado. Mientras que la ciencia auténtica, incluido el marxismo por supuesto, se interroga a sí misma y se somete a corrección y mayor avance, la religión funciona según una dinámica opuesta: a priori se declaran esferas completas como reservas especiales donde reina suprema la fe y los sacerdotes deben proteger con celo los puntos débiles del sistema de creencias para evitar que una fisura a ese sistema hermético lleve a una hemorragia masiva.

En últimas, lo que está en juego en el debate sobre cómo comprender el mundo es qué tipo de sociedad estamos intentando crear. ¿Es posible avanzar más allá del punto en que la verdad se determine o imponga por la fuerza (económica, política, militar) o nunca escapará el mundo a la lógica de “la ley del más fuerte” [“no hay razón como la del bastón”]?

En esta encrucijada en el movimiento comunista internacional, se plantea la cuestión: ¿Serán los comunistas una vanguardia del futuro o un residuo del pasado?

II. LA REVOLUCIÓN COMUNISTA, EL COMUNISMO COMO CIENCIA, LA MISIÓN DEL PROLETARIADO Y POR QUÉ LA VERDAD ES VERDAD

¿Qué es el comunismo? ¿Qué tan diferente es de las otras concepciones y programas de cambio? ¿Por qué es la más radical de todas las revoluciones? Escuchemos a Marx:

Este socialismo es la *declaración de la revolución permanente*, de la *dictadura de clase* del proletariado como punto necesario de transición para la *supresión de las diferencias de clase en general*, para la supresión de todas las relaciones de producción en que éstas descansan, para la supresión de todas las relaciones sociales que corresponden a esas relaciones de producción, para la subversión de todas las ideas que brotan de estas relaciones sociales.”

Este pasaje, al que durante la Revolución Cultural china de 1966-1976 se hacía referencia popularmente como la superación de las “4 Todas”, expresa que la revolución comunista es una revolución total. Su objetivo no es erradicar algo de opresión y de injusticia sino *todas* las relaciones económicas, políticas y sociales opresivas —desde la degradación y subordinación de la mujer y la brutal desigualdad y opresión que sufren las nacionalidades minoritarias, hasta la larga época de la

¹¹ Karl Marx, “Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850”. *OEME* en tres tomos, t. I. Progreso, Moscú, <https://marxists.org/espanol/m-e/1850s/francia/index.htm>

historia humana en la cual solo un pequeño puñado trabaja en el ámbito de las ideas y de la administración de la sociedad. La revolución comunista no solo se trata de erradicar todos los sistemas de producción basados en la explotación y las instituciones políticas y sociales que los acompañan y respaldan, también, y de manera crucial, se trata de transformar todos los valores, ideas y formas de pensar que reflejan y refuerzan la explotación, la opresión y la desigualdad.

Reiteramos, ésta es una revolución total: un proceso revolucionario que lleva a superar la división de la sociedad en clases y a forjar una comunidad humana mundial sin explotación y opresión, donde las personas cambien aún más conscientemente el mundo y se cambien a sí mismas.

Chang Chun-chiao y otros dirigentes de la Revolución Cultural, bajo el liderazgo de Mao, enfatizaron repetidamente lo central que es esta comprensión para todo el proceso de la revolución comunista.¹² Esto es muy diferente de concebir el socialismo solo como una especie de estado de bienestar basado en la propiedad estatal y que se “preocupa” por la gente. No, la sola propiedad estatal de los medios de producción no lleva a la eliminación de las clases y del antagonismo de clase, si no se lleva a cabo la lucha y el proceso más amplios por superar esas “4 Todas”.

Mao redescubrió y le dio un significado más profundo a la meta del comunismo, la cual había perdido de vista cada vez más el movimiento comunista. La orientación de Mao hacia la meta comunista fue central en cómo concibió y lideró la Revolución Cultural en China, que llevó a nuevas alturas todo el proceso de la revolución proletaria —no solo derrotando durante diez años a aquellos líderes dentro del partido y del estado que querían regresar al “camino capitalista”,¹³ sino también desarrollando una transformación sin precedentes en el pensamiento de la gente y en las relaciones entre la gente, así como la organización de la economía, la educación y otras esferas socialistas.

Esta tremenda batalla en la esfera de la política estaba profundamente interconectada con el desarrollo de Mao de toda la ciencia del comunismo, un desarrollo que implicó una crítica y una ruptura de parte de Mao con importantes elementos en el pensamiento del movimiento comunista anterior, que habían estado asociados en particular con la dirección de José Stalin, quien en general fue un auténtico líder revolucionario.

El mayor desarrollo del comunismo por parte de Mao, en particular su teoría y la práctica de continuar la revolución durante el socialismo, también estaba estrechamente relacionado con su monumental lucha en contra de lo que llegó a denominarse “revisionismo moderno”. El revisionismo es un programa y punto de vista que usa la terminología marxista (“lucha de clases”, “clase dominante”, “dirección del proletariado”, etc.) para encubrir y racionalizar una política, economía y mentalidad burguesas-capitalistas. A mediados de la década de 1950 en la Unión Soviética, una nueva clase revisionista burguesa llegó al poder tras la muerte de Stalin y consolidó un nuevo tipo de sistema capitalista de estado, en el cual un partido

¹² Chang Chun-chiao, *Acerca de la dictadura omnímoda sobre la burguesía*, ELE, Pekín, 1975. Disponible en <https://marxists.org/espanol/zhang/index.htm>.

¹³ Para un recuento y balance completos de la Revolución Cultural, véase la Entrevista con Raymond Lotta, *No sabes lo que crees que “sabes” sobre... La revolución comunista y el VERDADERO camino a la emancipación: Su historia y nuestro futuro*, “La Revolución Cultural: El mayor avance de la emancipación humana hasta ahora”. Disponible en <http://revcom.us/a/323/no-sabes-lo-que-crees-que-sabes-es.html>.

dizque comunista detentaba el poder pero el sistema socioeconómico en realidad se basaba en la explotación capitalista. También esta ha sido la situación de China tras la muerte de Mao en 1976, donde una nueva clase capitalista domina la sociedad pero se autoproclama “comunista”.

Durante los últimos cuarenta años, Avakian ha llevado a cabo el profundo trabajo de examinar la experiencia de las revoluciones proletarias del siglo xx y sacar lecciones. Esto ha llevado a Avakian a no solo *construir sobre la base* de la concepción de Mao y *avanzar* sobre las rupturas de éste con las comprensiones y enfoques incorrectos en el movimiento comunista, sino también, en algunas esferas importantes, romper con el propio Mao y los anteriores líderes comunistas. En particular, Avakian ha sostenido que no será posible lograr las transformaciones revolucionarias a menos que, sustentando este proceso, haya un método y enfoque más cabalmente científicos para comprender y transformar el mundo, además de un reconocimiento y repudio más profundos de esos elementos en la concepción que en realidad van en contra de la abolición de las “4 Todas”.

Entre los comunistas ha habido fuertes y erróneas tendencias a ver la revolución comunista en esencia como un asunto de “voltear la tortilla” simplemente —los obreros gobernarán en lugar de los capitalistas—, sin una comprensión real de que esto implica una revolución total para erradicar todo lo que sea opresivo y alcanzar un mundo radicalmente diferente y mejor. Esta comprensión errónea ve a menudo las cosas en términos de venganza (los oprimidos pueden “ajustar cuentas”) y contiene una visión simplista de la revolución como “clase contra clase”¹⁴ —solo los obreros versus los capitalistas, contrario a la visión de emancipar toda la humanidad.

Junto con estos puntos de vista erróneos del *contenido* de la revolución comunista se ha dado una concepción metafísica (semirreligiosa) del *proceso* de la revolución comunista: la idea errónea de que el proletariado tiene una misión cuyo éxito es históricamente inevitable, que incluso deriva de las leyes mismas de la naturaleza y la historia.

Estas dos concepciones opuestas del contenido y del proceso de la revolución comunista han coexistido en el movimiento comunista desde su comienzo. También ha habido repetidos choques ideológicos acerca de estos mismos puntos desde la época de Marx y Engels hasta hoy.

Ajith es un ejemplo de aquellos en el movimiento maoísta que nunca pudieron captar firmemente los avances que Mao estaba haciendo y aún menos aceptar que la concepción de Mao abrió nuevos caminos de investigación e incitó a un mayor desarrollo del comunismo. Ajith y otros se apegan a un Mao diferente, buscando los elementos menos científicos y menos materialistas en la concepción de Mao y en últimas reduciéndolo a un demócrata radical y a un nacionalista revolucionario.¹⁵ El mayor avance del marxismo por parte de Avakian ofusca a Ajith. Ahora quiere utilizar su Mao desnaturalizado para atacar a Avakian y a toda la ciencia del

¹⁴*The Communist International, 1919-1943*, Documentos escogidos y editados por Jane Degras. t. II, 1923-1928. Disponible en <https://www.marxists.org/history/international/comintern/documents/volume2-1923-1928.pdf> [en inglés].

¹⁵KJA, “Comprender científicamente, defender firmemente e ir más allá del maoísmo, a fin de alcanzar una nueva etapa del comunismo: Reflexiones polémicas sobre ‘¿Qué es el maoísmo?’”, un ensayo de Bernard D’Mello”, *Demarcaciones 2*. Disponible en: http://demarcations-journal.org/issue02/demarcations-polemical_reflection-s.pdf

comunismo, a la cual la nueva síntesis de Avakian ha puesto sobre una base más científica y emancipadora que nunca.

Como Avakian ha conceptualizado a todo un nuevo nivel, la lucha por el comunismo está inextricablemente ligada con la búsqueda de la verdad y la superación de las barreras para alcanzar la verdad en la estructura de la sociedad y el pensamiento de la gente. Avakian ha desarrollado y enfatizado más la comprensión original de Marx de que el proletariado y otros deben ser movilizados y transformados para que sean *emancipadores de la humanidad*.¹⁶

Otros, como Ajith, creen que al proletariado y a otros sectores de los oprimidos su posición de clase les ha otorgado una cualidad especial y que están en una especie de piloto automático para hacer la revolución. Estas dos comprensiones opuestas del proceso revolucionario están muy ligadas a dos enfoques y metodologías opuestas: Avakian ha estado luchando ferozmente por comprender el marxismo como la ciencia de la revolución comunista. Ajith lo ve muy diferente: su concepción de la revolución contiene una visión truncada y utilitarista de la ciencia.

La sociedad socialista no será el tipo de transición liberadora y vibrante hacia el comunismo que debe ser —bullente de disenso y fermento, y caracterizada por un rico proceso de transformación, descubrimiento y experimentación— a menos que el partido de vanguardia esté dirigiendo con un método y enfoque correctos, sobre la base de una epistemología profundamente materialista y popularizándolos y luchando por eso en toda la sociedad.

Ajith representa el residuo del pasado del movimiento comunista. La suya es una comprensión errada que es ciega a los reales retos, complejidades y caminos de la revolución comunista en el siglo XXI. No puede inspirar y organizar las fuerzas para sacar adelante toda una nueva etapa de la revolución proletaria mundial. Lo que Ajith representa no puede llevar a superar las “4 Todas”.

El rechazo de Ajith al comunismo como ciencia

En “Contra el avakianismo”, Ajith hace una serie de acusaciones irresponsables, distorsiona la historia y plantea tantas posiciones políticas erróneas que responderlas todas está más allá del alcance de este artículo. Aquí nos estamos enfocando principalmente en los puntos que tienen que ver más directamente con la filosofía y más específicamente con la epistemología, es decir, cómo los seres humanos llegan a una comprensión de la verdad y cómo se evalúa la fiabilidad de ese conocimiento.

En términos generales, se puede decir que dondequiera que Avakian plantea un avance, buscando liberar la base y esencia científicas del marxismo de las trabas superfluas y erróneas y profundizar esa base, Ajith pide a gritos que se detenga y hala con todas sus fuerzas en la dirección opuesta para consagrar y sistematizar una gran cantidad de ideas equivocadas, dañinas y no científicas que han estado conviviendo con el marxismo. Al hacer esto, Ajith se opone cada vez más ruidosamente a los

¹⁶ Friedrich Engels, “Prefacio a la edición alemana de 1883 del *Manifiesto del Partido Comunista*”, ELE, Pekín 1964. “[A]hora esta lucha ha llegado a una fase en que la clase explotada y oprimida (el proletariado) no puede ya emanciparse de la clase que la explota y la oprime (la burguesía), sin emancipar, al mismo tiempo y para siempre, a la sociedad entera de la explotación, la opresión y las luchas de clases; esta idea fundamental pertenece única y exclusivamente a Marx. Lo he declarado a menudo; pero ahora justamente es preciso que esta declaración también figure a la cabeza del propio *Manifiesto*”. Disponible en [http://marx2mao.com/M2M\(SP\)/M&E\(SP\)/CM47s.html](http://marx2mao.com/M2M(SP)/M&E(SP)/CM47s.html).

mismos esclarecimientos y desarrollos, a la nueva síntesis que Avakian ha forjado, que ponen al marxismo sobre una base más científica y emancipadora.

El rechazo al marcado énfasis que Avakian le da al comunismo *como ciencia*, además de como *movimiento* político y *meta*, es central en el ataque de Ajith a la nueva síntesis. Ajith sostiene que “Avakian involucra mal el método científico de las ciencias naturales y hace caso omiso de la especificidad de la filosofía y de la ideología. Esta es una manifestación de científicismo [sic], una variante del positivismo. Equiparar uno a uno las ciencias naturales y las ciencias sociales, como lo hace el PCR, surge precisamente de tal concepción errónea y a la vez la refuerza”.¹⁷

Comencemos por lo básico. ¿Qué es la ciencia?

La ciencia (...) se empeña en aprender las causas de los fenómenos —*por qué* ocurren las cosas y *cómo* se desarrollan— y busca estas causas en el mundo material, que incluye a la sociedad humana. Un enfoque científico no busca “explicaciones” sobrenaturales ni acepta explicaciones que no se pueden poner a prueba, ni corroborar o refutar, en el mundo material real, sino que desarrolla una teoría inicial a partir de la evidencia del mundo, pone a prueba la teoría en la práctica concreta y la compara con los resultados de esa práctica, y por medio de ese proceso llega a un análisis más profundo de lo que es cierto. De ahí, hay que aplicar este nuevo análisis a la realidad.¹⁸

El comunismo es una ruptura radical con todas las concepciones religiosas y otras formas de idealismo y metafísica.

En el centro mismo de la aguda lucha que se desenvuelve alrededor de la nueva síntesis está la cuestión fundamental de la orientación con respecto a si estamos en capacidad y dispuestos a encarar y lidiar con *las contradicciones del mundo real* en la lucha por el comunismo. La capacidad y la libertad de transformar la realidad, de hacer la revolución, están inextricablemente ligadas a tener una comprensión de las condiciones materiales y sociales, y de la necesidad que de esta surge, que *verdaderamente corresponda en el mayor grado posible con la realidad*. La vanguardia comunista debe dirigir a las amplias masas populares en el proceso de abrir camino hacia el futuro *sobre la base de los potenciales y las restricciones reales*, no basándose en ilusiones, ni pensando con el deseo, ni confiando en el “inevitable triunfo del comunismo”.

El argumento básico de Ajith es que en una anterior crítica del PCR a sus escritos se “equiparan mecánicamente las esferas de las ciencias naturales y las ciencias sociales”.¹⁹ “Las raíces de esto están en que no capta adecuadamente la diferencia cualitativa entre las ciencias naturales y las ciencias sociales”.²⁰ Este argumento básico equivale a decir que el marxismo no es una ciencia, o por lo menos no de una manera reconocible, y que por el contrario es una ideología especial y una filosofía de la historia.

¹⁷ “Contra”, p. 64.

¹⁸ Constitución del Partido Comunista Revolucionario, Estados Unidos, 2008, RCP Publications. Disponible en <http://revcom.us/Constitucion/constitucion.html>.

¹⁹ “Contra”, p. 62. Véase *El actual debate sobre el sistema de estado socialista — Una respuesta del PCR, Estados Unidos*. Demarcaciones 2. Disponible en: http://demarcations-journal.org/issue02/demarcations-ajith_reply.html

²⁰ *Ibíd.*, p. 63.

Una vez más necesitamos aclarar un término, en este caso “ideología”. En el uso popular, e incluso entre muchos autodenominados marxistas, a la ideología se la asocia a menudo con un pensamiento “falso”, o una “falsa conciencia”, con cómo el pueblo es educado y llevado a comprender de manera *equivocada* el mundo al basarse en los intereses de la clase dominante o de un grupo especial. Pero esa no es una descripción correcta de la ideología. Sí, la ideología es un modo de comprender y actuar en el mundo, cómo nos vemos a nosotros mismos en relación con el mundo, pero no toda ideología es intrínsecamente falsa. La ideología comunista se refiere a una concepción abarcadora, un método científico y cuerpo teórico que pueden y deben ser aplicados a todas las esferas de la vida y la realidad, y que en ese proceso se desarrollan más.

Retomemos más en detalle la citada acusación de Ajith de “cientificismo”.

En primer lugar, Ajith afirma: “Equiparar uno a uno las ciencias naturales y las ciencias sociales, como lo hace el PCR, surge precisamente de tal concepción errónea y a la vez la refuerza”.²¹ Ajith entiende erróneamente la ciencia y su metodología. Afirma oponerse al *empirismo* (la concepción de que la experiencia directa e inmediata, especialmente de los sentidos, es la única fuente de conocimiento) y al *positivismo*²² (el cual excluye de la ciencia todo lo que no sea directa e inmediatamente observable y niega que haya niveles más profundos de causalidad). Pero en realidad su concepción de la ciencia toma como *modelo* el empirismo y el positivismo.

En otras palabras, Ajith parece creer que el empirismo es correcto en las ciencias naturales, o que al menos no es una preocupación real. Le atribuye entonces a Avakian su propia concepción errada de la ciencia y de la metodología científica, y lo acusa de aplicar el positivismo en ámbitos por fuera del alcance de la ciencia. Ajith rompe la relación entre ciencia y filosofía, o para ponerlo en términos de la Biblia cristiana: “Dad, pues, a César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios”.²³

De hecho, Ajith está doblemente equivocado; se equivoca primero al atribuirle a las ciencias naturales metodologías y concepciones erróneas como el positivismo, el empirismo y el pragmatismo (que el significado o verdad de una idea o proposición se deriva de su aplicación directa y observable y de sus consecuencias prácticas). Se equivoca de nuevo en lo referente a la sociedad y la historia, las cuales cree que no pueden ser enfocadas y entendidas con una comprensión materialista y una metodología científica. Además, como veremos más adelante, este *dualismo*²⁴ de Ajith (por un lado la ciencia y por el otro la filosofía y la ideología desligadas de la ciencia) contagia ineludiblemente su manejo de cuestiones muy importantes como el

²¹ *Ibíd.*, p. 64.

²² El positivismo es una corriente que fue notoria en los siglos XIX y XX. Se distingue por establecer criterios y normas de conocimiento. Su característica más distintiva es el rechazo a toda diferencia entre el fenómeno y la esencia. Todo lo que se presente como conocimiento que no sea fenómeno observable es considerado una cualidad oculta y por lo tanto por fuera del marco del conocimiento legítimo y válido. A veces se lo considera una anti-filosofía.

²³ Mateo, capítulo 22, versículo 21.

²⁴ El dualismo es una escuela filosófica de vieja data asociada con Descartes y otros que sostienen que hay dos sustancias, dos ámbitos absolutamente separados: uno concerniente a la materia y el otro al alma, o más en general, a la esfera de las ideas y la conciencia. Véase una anterior crítica del PCR que señala el dualismo de Ajith: *El actual debate sobre el sistema de estado socialista —Una respuesta del PCR, Estados Unidos—*, *Demarcaciones 2*.

papel de la religión en la sociedad (el cual Ajith embellece) y la relación de las ideas y la conciencia con la realidad material.

Aunque Ajith lanza calificativos tales como positivismo y empirismo a Avakian como parte de su acusación de científicismo, a la cual retornaremos en breve, ni en su artículo aquí criticado ni en ninguno de sus otros escritos que se conocen, Ajith muestra alguna preocupación real por los métodos dañinos y erróneos del empirismo y el positivismo (en las ciencias o en la filosofía). De hecho, Ajith no solo no critica las influyentes escuelas del empirismo, el positivismo y el pragmatismo sino que también incorpora mucho de su pensamiento, conclusiones y metodología, las cuales socavan el reconocimiento de la existencia de la verdad objetiva y de la capacidad de la gente para llegar a ella. En el curso de este artículo examinaremos la adopción de la epistemología empirista y pragmática por parte del propio Ajith.

Ajith se une a toda una serie de teóricos sociales y filósofos de la ciencia como Karl Popper que buscan trazar una línea de demarcación, de hecho una Muralla China, con la cual se le niega su universalidad a la racionalidad científica y al método científico, y más específicamente que la *racionalidad rigurosa y los métodos de las ciencias naturales basados en la evidencia no se aplican cuando se estudia la sociedad y la historia*.

El materialismo histórico: eje fundamental del marxismo

Si se acepta la negación de Ajith (y otros) del ámbito de aplicabilidad de la ciencia, entonces se evapora el avance de Marx al poner el estudio de la sociedad humana sobre una base científica. ¿Y cuál es ese avance científico?

El materialismo histórico muestra que la realidad fundamental y subyacente de la existencia humana es esta: para sobrevivir y proseguir de una generación a otra, los seres humanos tienen que producir y reproducir las necesidades materiales para la vida, y para que esto suceda, las personas deben juntarse y entrar en relaciones sociales particulares, en especial relaciones para llevar a cabo la producción. No son solo relaciones de producción en abstracto, o que las personas escojan arbitrariamente, sino relaciones de producción particulares que están determinadas por el nivel y el carácter de las fuerzas productivas disponibles en un momento dado en la sociedad humana (las fuerzas productivas son las herramientas y los instrumentos, la tierra y las materias primas, etc., utilizadas en la producción, así como las personas mismas con su conocimiento y sus capacidades para utilizar esos medios de producción). Sobre los cimientos de esa base económica, se alzan determinadas instituciones políticas, leyes, costumbres y demás, y también determinadas formas de pensamiento, determinada cultura, etc.

En la sociedad de clases, la clase que domina el proceso de producción ha obligado al resto de la sociedad a trabajar bajo su mando y en favor de sus intereses. Y la clase que en un momento dado domina la vida económica de esta manera, también ha dominado el resto de la sociedad: controla los órganos del poder político, en especial y más decisivo las fuerzas militares, y sobre esta base es capaz de mantener las condiciones amplias en las cuales explota la mano de obra y controla la plusvalía producida, y necesariamente mantiene a las masas trabajadoras en un estado de opresión. Esto continúa hasta que el mayor desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad entra en conflicto fundamental con las relaciones de producción. Entonces

tiene que darse una revolución en la superestructura política de la sociedad para establecer y consolidar nuevas relaciones de producción que correspondan a las nuevas fuerzas productivas, y llega al poder una nueva clase económica dominante que puede organizar la sociedad para hacer un uso más racional de las fuerzas productivas.

Marx, y sobre esto volveremos luego, mostró la base y allanó el camino para un tipo de revolución completamente nuevo: la revolución comunista basada en una clase, el proletariado, cuya emancipación requiere acabar no solo una forma particular de explotación sino todas las relaciones de explotación y opresión, y la misma división de la sociedad en clases.

Sobre la base del avance de Marx se puede comprender científicamente el desarrollo y transformación de la sociedad humana. De hecho, ninguna parte de la vida puede ser excluida de la investigación científica, ni siquiera, en palabras de Ardea Skybreak: “el papel social y los propósitos que ha cumplido en el mundo real la práctica de creencias y rituales religiosos”. Skybreak continúa diciendo: “¿No tiene la ciencia algo que decir sobre eso? ¿No se pueden aplicar los métodos científicos para averiguar de dónde vienen esas ideas y cómo los seres humanos les han dado expresiones materiales?... ¿No se puede estudiar *la historia de los cambios* de las creencias religiosas (por ejemplo, lo qué pasó con los dioses egipcios, griegos o romanos que en un tiempo tenían tantos seguidores firmes como hoy tiene el Dios de la Biblia de los cristianos, del Talmud de los judíos o del Corán de los musulmanes)?”.²⁵

Para Ajith, afirmar el papel universal de la ciencia y el método científico para la búsqueda del conocimiento es caer en el cientificismo. De hecho, la ciencia es el proceso, basado en la evidencia, de comprender la realidad tal como es objetivamente, mediante el descubrimiento de la estructura y la dinámica (el desarrollo y movimiento) de la realidad que existe independientemente de la mente del observador (el sujeto que conoce). Este requisito es igualmente válido en todas las esferas de la investigación humana, tanto en las ciencias naturales como en las sociales. Este es un principio fundamental para los comunistas, como subrayó Engels en el título mismo, así como en el texto, de su célebre introducción a la teoría comunista de la revolución, *Del socialismo utópico al socialismo científico*.²⁶

²⁵ Citado en Bob Avakian, ¡Fuera con todos los dioses!, Cuadernos Rojos, Bucaramanga, 2014, pp. 188-89. Ardea Skybreak, La ciencia de la evolución y el mito del creacionismo —Saber qué es real y por qué importa. Tadruí, Bogotá, 2009.

²⁶ Federico Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, OEME, t. III, Progreso, Moscú, 1981: “Ahora, el idealismo quedaba desahuciado de su último reducto, de la concepción de la historia, sustituyéndolo una concepción materialista de la historia, con lo que se abría el camino para explicar la conciencia del hombre por su existencia, y no ésta por su conciencia, que hasta entonces era lo tradicional. (...) Pero el socialismo tradicional era incompatible con esta nueva concepción materialista de la historia, ni más ni menos que la concepción de la naturaleza del materialismo francés no podía avenirse con la dialéctica y las nuevas ciencias naturales. En efecto, el socialismo anterior criticaba el modo capitalista de producción existente y sus consecuencias, pero no acertaba a explicarlo, ni podía, por tanto, destruirlo ideológicamente, no se le alcanzaba más que repudiarlo, lisa y llanamente, como malo. (...) Estos dos grandes descubrimientos: la concepción materialista de la historia y la revelación del secreto de la producción capitalista, mediante la plusvalía, se los debemos a Marx. Gracias a ellos, el socialismo se convierte en una ciencia, que sólo nos queda por desarrollar en todos sus detalles y concatenaciones”. Disponible en [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/M&E\(SP\)/SUS80s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/M&E(SP)/SUS80s.html).

El marxismo no es ningún mesianismo laico, ni maquinación utópica o mandato moral. Como cualquier otra auténtica ciencia es autocrítica, viva y está en desarrollo. Mediante su desarrollo y las transformaciones sociales emprendidas sobre su base, el comunismo revolucionario, o marxismo, ha atravesado etapas y saltos para obtener un mayor nivel de correspondencia con la realidad social que se busca cambiar.

El método científico en las ciencias naturales y en las ciencias sociales

Si bien las características básicas del método y enfoque científicos son comunes para las ciencias naturales y sociales, los medios para alcanzar la meta científica de una comprensión aún más cierta (es decir, más correcta) de la realidad están disponibles mediante variados métodos, marcos y niveles de abstracción. Estos métodos y marcos difieren de muchas maneras importantes de una esfera de investigación a otra. El objeto de estudio mismo requiere y exige medidas y métodos apropiados.

Por ejemplo, tomemos dos esferas básicas de las ciencias naturales: la biología y la física. La física, en especial en el nivel macro a la que a veces se hace referencia como física newtoniana o clásica, se presta para un alto grado de descripción del movimiento físico, la dirección, la velocidad vectorial, velocidad escalar, masa, etc., por medio del lenguaje matemático. Por ejemplo, la ecuación fuerza es igual a masa por aceleración [$F = (m)(a)$] describe balas, planetas, cohetes, etc. Es posible realizar predicciones altamente precisas y probarlas.

La biología, que no es menos ciencia que la física, es distinta en muchas maneras. Por ejemplo, en el avance de Darwin, su teoría de la evolución, sin la cual nada tiene sentido en la biología, el marco conceptual del proceso de selección natural no se expresó en la lógica formal de las matemáticas. Los biólogos utilizan las matemáticas para modelar y representar ciertos procesos pero, en términos generales, las matemáticas no han sido tan cruciales para la biología como sí para otras ramas de las ciencias tales como la física.²⁷

¿Acaso no se podría decir legítimamente que, en cierto sentido, hay una diferencia cualitativa entre la biología y la física, en sus respectivos marcos conceptuales, premisas, herramientas, procedimientos de comprobación, etc.? Sí, estas diferencias son importantes y es necesario reconocerlas y respetarlas, pero sería un disparate argumentar que la biología es menos ciencia que la física. El método de estas y las demás ciencias corresponde al objeto de estudio mismo, no es exógeno, es decir, no viene de fuera del objeto de estudio.

Hay diferentes niveles de la realidad material y estos se expresan entre las diferentes ciencias e incluso dentro de la misma disciplina. Lo que rige en un nivel, como los patrones o dinámica de la materia, no puede ser explicado simplemente por los patrones o dinámica de la materia existentes en un nivel inferior, aunque un nivel esté basado en los niveles subyacentes.²⁸ En otras palabras, tenemos que respetar la particularidad de un nivel de indagación dado y no buscar reducir toda explicación al

²⁷ La teoría darwiniana ilustra el papel decisivo de la mutación aleatoria que, por ejemplo, a diferencia de una bala disparada de un cañón, no es predecible ni reproducible de la misma manera. La evolución de las formas de vida en la naturaleza funciona mediante el éxito reproductivo diferencial. Algunas mutaciones aleatorias, casi todas en realidad, fracasan, es decir que no llevan a una ventaja adaptativa, mientras que unas pocas mutaciones igualmente aleatorias pueden llevar a una ventaja reproductiva para un organismo en condiciones ambientales específicas y cambiantes.

menor elemento constituyente en el nivel más inferior. En niveles más altos surgen nuevas formas de movimiento, dinámica y comportamiento, distintas y nuevas leyes que no pueden ser explicadas reduciendo el fenómeno al movimiento en un nivel inferior o apoyándose en las leyes que rigen los elementos más básicos del sistema — un enfoque llamado *reduccionismo*.

No obstante, a pesar de las importantes diferencias en las distintas ramas de la ciencia, en toda esfera hay exigencias universales básicas de hechos, evidencia y prueba, de rigor y racionalidad y de objetividad —todo como *parte de lograr la mayor correspondencia posible con la realidad*. En la sociedad humana así como en la naturaleza, existen estructuras y niveles de la realidad que pueden ser observados, identificados y estudiados objetivamente. La errónea comprensión de Ajith de la ciencia en general alimenta su infundada acusación de cientificismo contra el riguroso análisis científico de la realidad social que la nueva síntesis enfatiza.

En lo referente a las ciencias sociales, como la historia, el desarrollo de la sociedad, la economía, etc., obviamente hay importantes diferencias con las ciencias naturales en su conjunto y con ciencias naturales específicas en particular. El objeto de estudio es el análisis de los seres humanos y de diferentes aspectos de la actividad humana, y los observadores, los agentes de este estudio, son también seres humanos. En la sociedad de clases, la sociedad humana está dividida en clases con intereses antagónicos, y esta realidad genera mayor complejidad y más dificultades para obtener un conocimiento correcto, verdadero, de la sociedad humana.

Ajith rechaza el método científico en las ciencias sociales

Todas estas particularidades llevan a Ajith a rechazar la aplicabilidad de la metodología científica a lo que en general se llama las ciencias sociales.

A lo largo de la historia, incluida la época contemporánea, muchos han afirmado que el conocimiento de la sociedad no puede ser verdaderamente científico o que, por lo menos, no puede tener el mismo nivel de rigor científico y objetividad que las ciencias naturales, de ahí la distinción planteada a menudo entre ciencias duras y ciencias blandas. Ajith se pone firmemente en esta tradición aunque ocasionalmente de dientes para afuera use la palabra “ciencia”.

Los esfuerzos de Ajith por meter una cuña entre las ciencias naturales y las ciencias sociales con su acusación de cientificismo contradice el hecho de que todo en la naturaleza y la sociedad consiste de materia en movimiento, y la dialéctica capta esta dinámica.²⁹ La verdad de esto subyace en la aguda observación de Mao de que “el marxismo abarca pero no reemplaza las ciencias naturales”, un punto que Avakian ha enfatizado en repetidas ocasiones y profundizado.³⁰

²⁸ Por ejemplo, en biología, las bacterias pueden reconocer dos tipos distintos de geometrías o formas de la molécula del azúcar (su “lateralidad” o quiralidad), pero se alimentan solamente de una forma de la molécula, no porque las dos formas distintas estén compuestas de elementos diferentes sino por la historia evolutiva de una bacteria dada que empezó a alimentarse de una sola forma de la molécula de azúcar.

²⁹ Federico Engels, *Anti-Dühring*. Editorial Progreso, Moscú, 1878, pp. 9, 131: “La naturaleza es la piedra de toque de la dialéctica, y tenemos que reconocer que la ciencia moderna ha suministrado para esa prueba un material sumamente rico y en constante acumulación”. Y más adelante: “La dialéctica no es, empero, más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y la evolución de la naturaleza, la sociedad humana y el pensamiento”. Disponible en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/anti-duhring/index.htm>.

Además, todo el esfuerzo de Ajith por separar por completo las ciencias naturales de las ciencias sociales (ciencia y sociedad) alberga una tendencia a mantener al marxismo por fuera de las ciencias (naturales), a tratar estas dos esferas como si fueran completamente independientes y como si no se interpenetraran. Una vez nos neguemos a reconocer que toda la realidad (social, histórica, natural) puede entenderse sobre una base materialista usando el método y enfoque científicos, queda entonces la puerta abierta de par en par para toda suerte de explicaciones erróneas de la realidad existente, como la religión y otras formas de idealismo, etc.

Las leyes del desarrollo estudiadas en las ciencias humanas definitivamente no son idénticas a las de las ciencias naturales. La concepción de Ajith de la ciencia está atascada en los paradigmas del siglo XIX, los cuales estaban fuertemente caracterizados por el *materialismo mecanicista* (para el cual la naturaleza funciona como una máquina, con una regularidad predecible y sin contradicción), el *determinismo* (las condiciones que explican que algo sucede son tales que nada distinto podría haber pasado) y el *empirismo*. De hecho, durante el desarrollo de las ciencias sociales hubo tendencias a emular enfoques y métodos *erróneos* que desfiguraban las ciencias naturales.

Por ejemplo, los positivistas del siglo XIX, como Emile Durkheim y de la escuela afín de empiristas como John Stuart Mill, sostenían que los fenómenos sociales podían ser considerados cosas y estudiados como objetos de la misma manera en que se estudian los objetos en las ciencias naturales. La concepción positivista ve la ciencia como si consistiera y se limitara a la observación, clasificación, reconocimiento de patrones y predicción de eventos futuros, y sostiene que este mismo enfoque y método debe ser replicado en las ciencias sociales.

Este enfoque positivista se apoya solo en los fenómenos observables y niega cualquier estructura o dinámica más profunda, subyacente, de la realidad. Los positivistas solo toleran las leyes e interconexiones subyacentes como una herramienta explicativa (“heurística”), una “ficción útil” para conveniencia de la investigación. Los positivistas afirmaban que al hacer esto estaban sacando la metafísica y la religión de la ciencia y aceptando solamente como justificable lo que pudiera ser percibido empíricamente.

Para entender la dinámica interna y esencial de las estrellas, por ejemplo, son necesarias, pero no suficientes, herramientas y técnicas como radiotelescopios, espectroscopia e imágenes multiespectrales. Se deben desarrollar abstracciones y conceptos científicos que conceptualicen sus estructuras y relaciones más profundas cuyas manifestaciones son captadas por tales instrumentos. Estas abstracciones, en la medida en que sean realmente correctas y científicas, en verdad *sí* corresponden a las *estructuras reales y objetivas y a las relaciones subyacentes* de la realidad material.

La ciencia nos permite conocer con certeza la existencia de muchos fenómenos, o la esencia de fenómenos, que no pueden ser observados en algún momento particular, o que son realmente contra-intuitivos para los cinco sentidos como, por ejemplo, el movimiento real de la tierra alrededor del sol, contrario al movimiento *aparente* del sol cuando se lo observa desde la tierra.

³⁰ *Observaciones*: “Todo lo anterior está muy relacionado con un principio que Mao recalcó: el marxismo abarca pero no reemplaza las diversas esferas de la sociedad y actividad humana. Cada una tiene su particularidad de contradicción”. p. 14.

Para tomar otro ejemplo, a lo largo de los últimos cien años más o menos, la comprensión científica del átomo ha atravesado numerosas conceptualizaciones, incluida la reconceptualización y replanteamiento revolucionario o el rechazo de diferentes modelos. Sin embargo, como dicen muchos científicos, si no todos, en contradicción con el argumento positivista, esto no es arbitrario ni simplemente un modelo útil para predecir y obtener resultados coherentes, observables. A través de este proceso nuestra concepción ha llegado a una correspondencia más cercana con la realidad.

Desde luego, este no es un proceso que se desarrolle en línea recta: la ciencia puede retractarse y a menudo se ha retractado de posiciones correctas, y con frecuencia ciertas verdades han llegado a ser generalmente aceptadas o, en algunos casos, redescubiertas, solo después de una lucha considerable y de una mayor acumulación de conocimiento. Un caso puntual es cómo se perdió y de hecho se suprimió por más de un milenio la idea de algunos pensadores de la Grecia antigua acerca de la naturaleza heliocéntrica del sistema solar (con el sol en el centro), debido en gran medida al papel reaccionario y a la fuerza de la Iglesia Católica. Giordano Bruno fue quemado en la hoguera en Roma por la Inquisición en 1600 por defender el sistema copernicano y sugerir que el sol no era más que una estrella y que las otras estrellas también eran orbitadas por planetas.

El positivismo, que ya es erróneo en las ciencias naturales, sin duda es corrosivo y desastroso cuando se aplica a las ciencias sociales. Cualquier crítica de cientificismo es válida o útil en la medida en que critique la aplicación de estos mismos métodos *erróneos* a los estudios sociales. Un ejemplo de lo que podría ser criticado correctamente como cientificismo es el tratar de explicar la criminalidad por la configuración genética de los individuos, o el estatus inferior de la mujer a través de las teorías pseudocientíficas de la sociobiología o de las diferencias (o supuestas diferencias) en la estructura cerebral de hombres y mujeres.

Si la ciencia intenta extralimitarse, extenderse hacia esferas como la estética y la moral, también esto podría ser criticado correctamente como cientificismo. Por supuesto, la estética y la moral están en últimas basadas en la realidad material y en especial, en nuestra época, en la realidad de la sociedad de clases; no obstante, estas esferas no pueden ser reducidas o tratadas como una manifestación mecánica de la realidad subyacente. Un ejemplo de cientificismo es buscar explicar la sociedad humana haciendo una extrapolación lineal del comportamiento animal, como algunos científicos sociales han planteado. Se puede ver otro ejemplo contemporáneo de cientificismo, o simplemente mala ciencia, en el trabajo de algunos biólogos evolucionistas que hacen la dudosa afirmación de que la evolución produce en los seres humanos una necesidad de religiosidad.³¹

Lo que le puede parecer sorprendente a algunos es que el propio Ajith, el autoproclamado verdugo del cientificismo, cite esa misma noción pseudocientífica en su apología de la religión, la cual analizaremos por separado más adelante: “La

³¹ Véase la “investigación científica” de V. S. Ramachandran presentada en su ponencia titulada “*The Neural Basis of Religious Experience*” (La base neural de la experiencia religiosa) en la Conferencia Anual de la Sociedad de Neurociencia, Octubre, Abstract 529.1, vol. 23, *Society of Neurosciencie*, en la que argumenta que hay una base física en las células cerebrales y en las sinapsis para los procesos de arrobamiento espiritual, una base física para la sugestión religiosa.

comprensión científica del papel que ha jugado la religión se ha profundizado mediante estudios en diversos campos. Ahora se comprende mejor su papel histórico en la creación y desarrollo de la moral y de los lazos sociales, así como *su impronta en el cerebro humano*". [énfasis añadido].³²

Ajith y Karl Popper

En su ataque al marxismo como ciencia, Ajith acaba en la extraña compañía de Karl Popper, el influyente filósofo de la ciencia y opositor filosófico-político del marxismo.

Popper sostenía que cualquier teoría que afirmara ser científica debía estar sujeta a ser "falsada", es decir, susceptible de demostrarse que es errónea, y que el marxismo no pasa esta prueba y por tanto su afirmación de ser científico es falsa.

Avakian ha confrontado esto, mostrando que el marxismo no solo está sometido a un criterio basado en la evidencia en el que puede demostrarse si es erróneo, sino también que los conceptos centrales del marxismo (tales como el hecho de que toda la naturaleza consiste en materia en movimiento o la comprensión de que el sistema de producción y sus relaciones son la base de la sociedad) no han sido falsados, no se ha demostrado que sean erróneos.³³

Si bien Ajith critica a Avakian por mostrar que el marxismo puede cumplir el criterio de falsabilidad, en realidad elude el problema fundamental en la concepción de Popper sobre la teoría científica, la cual no busca ni pretende la correspondencia entre una teoría dada y el mundo material. Popper sostiene que no es realmente posible determinar la verdad, es solo cuestión de que una teoría se reemplace por otra que pueda soportar mejor la crítica. Popper rechaza categóricamente el concepto de verdad definido como la correspondencia con la realidad objetiva.

La preocupación real de Ajith es elevar la filosofía y la ideología y punto de vista de clase *por encima* de la investigación y conocimiento materialistas y científicas. Aquí Ajith está de acuerdo con varias tendencias intelectuales cuyo único propósito es rebatir y difamar la afirmación de que el marxismo es una ciencia. Si bien Ajith critica a Avakian por defender al marxismo de la acusación de Popper de que este es una pseudociencia que no acepta los criterios y el escrutinio científicos, en últimas la respuesta de Ajith a la acusación de Popper equivale a una declaración de culpabilidad, es decir, a aceptar su acusación de que el marxismo no puede considerarse ciencia.

III. POSICIÓN DE CLASE Y CONCIENCIA COMUNISTA

Ajith se apresura a condenar cómo "el avakianismo se esfuerza por descartar la clase del proceso de comprender la realidad social y fusiona la esfera natural con la social".³⁴

³² "Contra", p. 64.

³³ Véase Bob Avakian, "Hacer la revolución y emancipar a la humanidad", primera parte disponible en <http://www.revcom.us/avakian/makingrevolution/makingrevolution-pt1-es.html>, y segunda parte disponible en <http://www.revcom.us/avakian/makingrevolution2/makingrevolution-pt2-es.html>.

³⁴ "Contra", p. 57.

Para ser justos, Ajith tropieza, a su manera ecléctica, con una verdad (parcial) de que “la clase que [el marxismo] representa, el proletariado, es la única [entre todas las clases existentes] que tiene un interés fundamental en comprender la realidad al máximo grado posible”.³⁵ No es una gran revelación que si el proletariado va a tener un papel dirigente en la emancipación de toda la humanidad de las divisiones de clase y todos los antagonismos relacionados en todo mundo, entonces, sin duda, tiene un interés básico —de hecho mucho más que solo básico— en comprender la realidad al máximo grado posible.

Ese es precisamente el punto: el proletariado *necesita* tal comprensión porque no la *tiene* genética o inherentemente, no está disponible para el proletariado simplemente en virtud de ser proletarios. Esta comprensión de la realidad no la expelen directamente las condiciones materiales. El proletariado no es una especie de sujeto histórico bendecido y dotado de una intuición histórica y cognición especiales, capaz de captar la verdad debido únicamente a su posición de clase.

Esto tiene mucho que ver con por qué un partido comunista de vanguardia es tan necesario para todo el proceso revolucionario. No es simplemente la obvia realidad de que una lucha revolucionaria contra un poderoso y bien organizado enemigo total, con un aparato estatal, ejército, etc., requiere un alto grado de organización para tener cualquier posibilidad de éxito. En un nivel más profundo, un partido de vanguardia es necesario precisamente porque la experiencia espontánea del proletariado no lleva, ni puede llevar, a la conciencia comunista, como resaltó tan enfáticamente Lenin (volveremos sobre este punto desde varios ángulos).³⁶

Ajith señala un verdadero “interés en comprender la realidad” pero insinúa que con apenas este interés o necesidad se garantizará inevitablemente que se adquiera esa comprensión, como si el proletariado estuviera destinado a adquirirla simplemente a partir de su posición de clase. De ahí que toda la cuestión histórica de desarrollar y adquirir la teoría revolucionaria y la conciencia comunista revolucionaria no parece plantear un gran problema para Ajith. La configuración social y política, una simple ubicación de clase en la sociedad, resolverán, a su parecer, gran parte de —si no todos— los desafíos históricos.

Toda la experiencia del movimiento comunista ha sido un amplio testimonio del hecho de que el conocimiento teórico, y la conciencia ideológica y política que requiere un movimiento que apunta a lograr la transición histórico-mundial hacia el comunismo, no están disponibles tan fácilmente, y ciertamente no sin esfuerzos intelectuales pioneros de una importancia crucial. Incluso el concepto mismo de “interés de clase del proletariado” no estuvo al alcance del propio proletariado sin los esfuerzos teóricos de intelectuales como Marx.

³⁵ *Ibíd.*, p. 57.

³⁶ Limitar la necesidad de un partido de vanguardia a sus aspectos organizativos y prácticos, ignorar las cuestiones de concepción ideológica y política, de dirección y ruptura con la espontaneidad, conduce al tipo de partido típico de trotskistas y otros reformistas y es consistente con el economicismo y la socialdemocracia.

Los “simples sentimientos de clase” y la conciencia comunista

Ajith dice que “al minimizar el papel de los ‘simples sentimientos de clase’, el PCR muestra una actitud desdeñosa hacia la importancia fundamental de la posición de clase, la posición material de la clase”.³⁷

El comentario de Ajith lo hace en respuesta a la crítica del PCR en 2006 sobre su énfasis en la “posición de clase”. El artículo del PCR citaba el comentario de Chang Chun-chiao de que “la teoría es el factor más dinámico de la ideología”³⁸. En su pedante eclecticismo, Ajith no crítica directamente a Chang sino que, a cambio, intenta embrollar el punto diciendo que “Chang Chun-chiao identificó correctamente que la teoría es el factor *más* dinámico de la ideología, pero la lógica unilateral del PCR lo deja como el *único* factor dinámico”.³⁹ De hecho, nada por el estilo es cierto, no hay tal posición unilateral. Avakian ha hablado con frecuencia de la relación dialéctica entre los sentimientos espontáneos de las masas y la conciencia comunista.

Lo que Ajith no logra comprender es la diferencia cualitativa entre los sentimientos espontáneos de clase por una parte, y por otra la concepción científica de la sociedad y la revolución proletaria. Esto no es solamente una cuestión de sentimientos espontáneos concentrados y presentados de manera más coherente, también hay una diferencia cualitativa en el contenido real. Los proletarios y otros que pueden ser ganados para la revolución comunista deben adquirir la ciencia y cambiar ellos mismos mediante un proceso de transformación ideológica para *llegar a ser emancipadores de la humanidad*.

Examinemos esto más de cerca.

La experiencia cotidiana, la explotación y la degradación de la sociedad de clases, constantemente generan odio hacia la explotación y la opresión, un deseo por ponerles fin, y sentimientos similares compartidos. Avakian siempre ha hecho énfasis en esta realidad y analiza cómo se pueden incorporar en unas correctas táctica y estrategia revolucionarias.

En un artículo antiguo, Avakian analiza al revolucionario negro norteamericano y declarado comunista George Jackson, quien escribió: “Para el esclavo, la revolución es un imperativo. Es un acto inspirado por el amor, un acto consciente de desesperación. Es agresiva, no es moderada ni precavida. Es aventada, audaz, violenta. ¡Es una expresión de odio frío y desdeñoso!”. Avakian responde a esto diciendo:

[Q]ue sí y que no. Definitivamente, toda revolución auténtica contiene y debe contener un elemento de ese odio, pero eso no puede ser su contenido

³⁷ “Contra”, p. 59.

³⁸ Bob Avakian, “Es necesario que los comunistas sean... comunistas”, *Revolución* #038, 12 de marzo de 2006. “Para decirlo de otra forma, la ‘posición’ por sí sola no es suficiente. Inclusive los comunistas tienen mucha confusión sobre esto. A veces se oye decir: ‘él o ella tiene una línea ideológica muy buena’, y lo que se quiere decir es que esa persona tiene una buena posición: es dedicada, odia la opresión, etc.; pero la posición no es suficiente. Chang Chun-chiao escribió algo al respecto (o se dice que lo escribió y estoy dispuesto a creerlo, a aceptar que es cierto). Después del golpe, en uno de los ataques de los revisionistas a la ‘banda de los cuatro’, dijeron que Chang Chun-chiao afirmó que la teoría es el aspecto más dinámico de la ideología. La intención de los revisionistas era decir: ‘Es un dogmático total; es pura teoría y nada de práctica; no tiene la dignidad de la realidad inmediata’”. Disponible en <http://revcom.us/a/038/avakian-necesario-comunistas-s.htm>.

³⁹ “Contra”, p. 59.

ideológico esencial. Tiene que llegar más allá. Él mismo se refiere a que tiene que ser 'inspirada por el amor' pero más aún, tiene que ser guiada por objetivos más elevados que la pura venganza. La revolución no puede ser, en su contenido ideológico esencial, 'odio frío y desdeñoso', aunque esta no podría lograrse sin ese elemento. Así que es otra identidad de contrarios.⁴⁰

Avakian ha recalcado la relación entre la comprensión teórica y lo que él llama lo *visceral*, enfatiza la importancia de que los comunistas expresen un odio visceral contra el sistema reaccionario y todos sus abusos. (En el artículo donde Avakian desarrolla por primera vez la relación entre lo visceral y lo teórico, enfatiza en particular la necesidad de una respuesta visceral a la opresión de la mujer).

Pero la sinergia dinámica entre lo visceral y lo teórico, y la comprensión y el tratamiento correcto de esta relación dialéctica, es muy importante en lo que respecta a la opresión y la liberación de la mujer, como lo es en general en el desarrollo de la lucha revolucionaria hacia un mundo completamente nuevo. Al igual que en otras dimensiones de esto, *es imposible imaginar que se entienda correctamente y se dé la lucha necesaria sin el elemento de odio visceral hacia la opresión y sin el enfoque correcto* —la asimilación y síntesis científica y correcta— hacia lo que surja a través de la expresión visceral de indignación ante esta opresión.⁴¹ [énfasis añadido]

Solamente una asimilación y síntesis científicas correctas del odio visceral hacia la opresión, los sentimientos de clase, los anhelos, o en términos generales la percepción objetiva de la realidad, puede expresar más profundamente la esencia de la realidad social y permitirnos luchar y transformarla. De hecho, un análisis científico correcto puede intensificar e intensifica lo visceral porque muestra que la explotación y la opresión son completamente innecesarias en esta etapa de la historia humana.

Pero sin una teoría comunista que pueda asimilar correctamente el odio visceral hacia la opresión, no puede haber un movimiento capaz de erradicar las condiciones sociales existentes, y tarde o temprano el odio visceral hacia la opresión se desorientará e incluso puede convertirse en su contrario (aceptación del orden existente, etc.).

Es por esto que es tan importante el planteamiento de Chang Chun-chiao de que la teoría es el factor más dinámico.

Entre más científica y profundamente comprendamos el tejido material de la sociedad de clases, más capaces seremos y seguros estaremos para convocar y dirigir al proletariado y a las masas a liberar a la humanidad de las clases. Bajo la aparente simplicidad de la repetida consigna de Avakian de ser “emancipadores de la

⁴⁰ Bob Avakian, “Otro vistazo a George Jackson” en el ensayo “Cómo vencer las dos grandes cuestras: Más ideas sobre conquistar el mundo”, Obrero Revolucionario #968, 9 de agosto, 1998. Disponible en <http://revcom.us/avakian-es/ba-como-vencer-las-dos-grandes-cuestras-es.html>.

⁴¹ Bob Avakian, *Contradicciones todavía por resolver, Fuerzas que impulsan la revolución*, Disponible en http://www.revcom.us/avakian/driving/driving_toc-es.html. Véase también *¡A romper TODAS las cadenas! Bob Avakian sobre la emancipación de la mujer y la revolución comunista*, RCP Publications, 2014. Disponible en <http://www.revcom.us/avakian/Break-ALL-the-Chains/A-romper-TODAS-las-cadenas.pdf>. Véase también *La nueva síntesis y la cuestión de la mujer: La emancipación de la mujer y la revolución comunista — más saltos y rupturas radicales*. Demarcaciones 4. Disponible en <http://www.revcom.us/avakian/driving/driving10-es.html#toc21>.

humanidad” subyace una compleja, abarcadora, científica y profunda comprensión de la sociedad humana contemporánea y su desarrollo histórico, de la existencia de los antagonismos de clase así como su base material y reflejos ideológicos y políticos, y de la posibilidad y necesidad de trascender las divisiones de clase mediante la revolución comunista. (Compárese la simplicidad correcta y científica expresada en “ser los emancipadores de la humanidad” con la reflexión no científica de George Jackson sobre el simple odio de clase de los proletarios en su expresión “odio frío y desdeñoso” arriba mencionada). Esto es lo que Ajith es incapaz de entender y reduce a menospreciarlo como “una actitud desdeñosa hacia la importancia fundamental de la posición de clase”.⁴²

Además, los sentimientos e ideas espontáneos de las masas siempre son contradictorios, es erróneo y peligroso suponer que estas ideas y sentimientos (que, en las palabras de Ajith, surgen de “la importancia fundamental de la posición de clase, de la posición material de la clase”) tienden a predisponer hacia la conciencia comunista. Todo esto subraya los puntos esenciales analizados por Lenin en su emblemática obra *¿Qué hacer?* acerca de las limitaciones de la conciencia que se desarrolla de manera espontánea entre los obreros.

La naturaleza contradictoria de la sociedad burguesa proporciona una base material para que los obreros (y otros) obtengan una conciencia comunista, pero también para otras variadas formas de posiciones burguesas y reaccionarias —por ejemplo, posiciones patriarcales, el chovinismo nacional, la conciencia sindicalera, etc. Avakian ha resaltado la necesidad de “[comprender] más plena y profundamente... lo que dice Lenin cuando habla sobre las luchas de las masas y se refiere a sus ‘esfuerzos espontáneos de cobijarse bajo el ala de la burguesía’”.⁴³ Y no solo es *tendencia*, sino un *esfuerzo* por hacerlo. Esto subraya por qué tanto descontento y oposición en la sociedad, tantas veces, se da en una dirección y un marco reformistas.

La comprensión errónea de la relación entre la posición de clase y la conciencia comunista que defiende Ajith tiene profundas raíces en el movimiento comunista internacional, y se remonta hasta la época del mismo Marx. Muchos han usado algunos de los textos iniciales de Marx escritos cuando todavía estaba elaborando su concepción materialista dialéctica de la historia. En ese punto de su pensamiento, Marx tendía hacia la concepción de que es la lucha espontánea de la clase obrera la que engendra “en masa esta conciencia comunista”.⁴⁴ Por ejemplo, Marx escribió: “Nos parece superfluo demostrar aquí que una gran parte del proletariado inglés y francés ya ha adquirido conciencia de su misión histórica y no deja de esforzarse para dar a esta conciencia toda la claridad deseada”.⁴⁵

Este tipo de afirmaciones son utilizadas para respaldar concepciones erróneas y acientíficas acerca de cómo se desarrolla la conciencia comunista y también para

⁴² “Contra”, p. 59.

⁴³ Bob Avakian, “Puntos sobre el socialismo y el comunismo. Una clase de Estado radicalmente nuevo, una visión radicalmente diferente y mucho más amplia de libertad”, en particular la sección titulada “Análisis materialista del Estado y su relación con la base económica subyacente”, el cual fue publicado en *Revolución #42* (9 de abril de 2006). Disponible en <http://revcom.us/a/042/avakian-sobre-socialismo-comunismo-pt5-s.htm>.

⁴⁴ Karl Marx, *La ideología alemana*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/feuerbach/2.htm>.

⁴⁵ Karl Marx, *La Sagrada Familia, o Crítica de la crítica crítica*, capítulo IV. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/sagfamilia/04.htm>.

oponer a Marx, en especial al Marx de su primera época, contra los desarrollos aún mayores del marxismo por parte de Lenin, en especial en *¿Qué hacer?* Rosa Luxemburgo es una fuente particularmente invaluable para quienes presentan estos argumentos contra el leninismo. Ajith se ubica en gran medida en esta misma tradición.

La defensa de Ajith de la reificación del proletariado

Ajith escribe:

Todos los miembros de un partido maoísta, independientemente de su origen de clase, tienen que luchar por adquirir una concepción proletaria del mundo. Pero en esta cuestión hay una diferencia cualitativa entre los que provienen de la clase obrera y los demás. En el caso de estos últimos, particularmente para los que provienen de las clases dominantes o de las clases medias, es decisivo desclasarse. Las lecciones de los otrora países socialistas comprueban ampliamente que no es simplemente una cuestión de aprender teoría marxista. La línea de clase de un partido maoísta, que se construye principalmente entre las clases básicas, trata de aprovechar conscientemente las fortalezas provenientes de la posición de clase.⁴⁶

Desglosemos esta declaración. El pasaje dice que la tarea de todos los miembros del partido es adquirir una concepción del mundo proletaria. Esto es cierto si se entiende correctamente “una concepción proletaria del mundo” como una concepción *comunista*. Pero plantea que “en esta cuestión” de ganar la concepción proletaria del mundo (la conciencia comunista) hay una “diferencia cualitativa” entre la situación de los miembros del partido provenientes del proletariado y los provenientes de otras clases o sectores. Ajith se equivoca aquí. Hay una diferencia cualitativa en la posición de clase objetiva de las personas provenientes del proletariado y la de las personas provenientes de otras clases; es decir, están en una relación diferente con los medios de producción y el proceso de producción. Los individuos de las diferentes clases y sectores diferirán en el proceso de desarrollar la conciencia comunista, pero no hay ninguna diferencia cualitativa en la *necesidad* de transformación, de desarrollar la conciencia comunista y una comprensión cada vez mayor de la ciencia del comunismo.

La ideología burguesa impregna toda la sociedad de clases capitalista y moldea e influencia el pensamiento de todos los sectores sociales, incluidos los oprimidos y explotados. Puede ser que, por ejemplo, alguien de un origen de clase privilegiado pueda haber tenido nociones elitistas y menospreciara el trabajo manual y a quienes trabajan con sus manos, pero los del fondo de la sociedad que llegan a la lucha revolucionaria podrían tener sentimientos de resentimiento o venganza hacia los profesionales y los de alto nivel de educación, o, alternativamente, sentimientos de inferioridad y reverencia a la autoridad y a la formación de alto nivel. ¿Acaso los proletarios hombres de alguna manera están exentos del chovinismo masculino y del sexismo?

El punto es que todos, y las masas básicas no menos que los de las clases medias y los sectores privilegiados, deben hacer saltos y transformaciones ideológicas hacia

⁴⁶ “Contra”, p. 59.

la conciencia comunista⁴⁷. Pero Ajith está sugiriendo que los proletarios tienen una garantía especial de conciencia comunista debido a su posición material-social; “les llega” de una manera en que no les llega a los demás, que tienen que ser primero “desclasados”.

Al mismo tiempo, como hemos visto, Ajith insiste en que el marxismo no es una ciencia. Pero sin ciencia la gente no puede aprender sobre la esencia del funcionamiento de la sociedad, su configuración social, la base y posibilidad y las vías para la revolución comunista —ni puede hacer los saltos y transformaciones ideológicas necesarias para romper con la ideología burguesa, el “revanchismo”, su mentalidad de “yo primero”, los modos de pensar religiosos, etc.

Así pues, tomadas juntas, la concepción de Ajith de que los obreros tienen una capacidad especial para obtener la conciencia socialista y su negación del comunismo como ciencia solo pueden significar que la conciencia de clase surge más automáticamente de las condiciones y la experiencia directas. Desde luego, Ajith podría negarlo, pero ese es el *quid* de su posición. La ciencia es superflua si las condiciones materiales predisponen a los proletarios para la conciencia de clase y, como quedará claro a lo largo de esta polémica, la conciencia que Ajith ve como comunista no tiene mucho que ver con un comunismo basado en superar las “4 Todas”.

Este marco de pensamiento lleva a Ajith a abrazar el tipo de *reificación* del proletariado que ha sido un problema de vieja data en el movimiento comunista internacional y que Avakian ha analizado minuciosamente y criticado.

La expresión “reificación del proletariado” se refiere a la tendencia a pensar que la totalidad de la concepción correspondiente a la revolución proletaria mundial, necesaria para la transición hacia el comunismo, está materializada y encarnada en los individuos específicos que conforman el proletariado —en un momento dado o en un país dado. Esto puede significar considerar a los proletarios, o digamos “la gente de color” en una sociedad supremacista blanca como Estados Unidos, como individuos concretos, la personificación ideal del comunismo o la revolución. De la misma manera, las mujeres como tales pueden ser reificadas como si fueran la personificación de metas o principios liberadores.

Ajith objeta: “[Los seguidores de Avakian] se imaginan un proletariado internacionalista ‘ideal’ y hacen de eso la base de su análisis”⁴⁸, pero lo que Ajith caricaturiza como un “proletariado ‘ideal’” es, en realidad, una correcta *abstracción científica* de la importancia histórica del proletariado, de su misión histórica. Sí, el proletariado existe como una clase real y material y una base social para la revolución, y su abstracción científica, en palabras de Lenin, “[refleja] la naturaleza en forma más profunda, veraz y completa”⁴⁹.

⁴⁷ Véase la discusión sobre la experiencia de la China maoísta, incluidas las fortalezas y debilidades en la lucha por rehacer la concepción del mundo, en la entrevista con Raymond Lotta “No sabes lo que crees que ‘sabes’ sobre...”. Disponible en <http://revcom.us/a/323/no-sabes-lo-que-crees-que-sabes-es.html>.

⁴⁸ Ajith sostiene específicamente que el proletariado internacional solo puede existir como proletariados nacionales. Para una refutación de esta concepción véase “¿Comunismo o nacionalismo?” de la Organización Comunista Revolucionaria, México (OCR), *Demarcaciones 4*.

⁴⁹ Como cita Mao en *Sobre la práctica*, “Lenin dijo: ‘La abstracción de la materia, de una ley de la naturaleza, la abstracción del valor, etc., en una palabra, todas las abstracciones científicas (correctas, serias, no absurdas) reflejan la naturaleza en forma más profunda, veraz y completa’”. Mao Tsetung, “Sobre la práctica”, *Obras Escogidas*

Esto nos lleva de vuelta a nuestro análisis anterior sobre el avance científico de Marx, que puso la comprensión de la sociedad humana sobre una base científica — análogo a lo que Darwin hizo en la biología en la esfera de las ciencias naturales.

La contribución decisiva de Lenin sobre la conciencia comunista

Contar con las condiciones materiales de la clase no le permitirá a nadie, incluidos los proletarios mismos, alcanzar una correcta comprensión de toda la dinámica social ni comprender su propio papel histórico como emancipadores de la humanidad. Contrario a la afirmación de Ajith, el proletariado no tiene una garantía de verdad debido a sus condiciones materiales. Esto nos remite a una de las contribuciones decisivas de Lenin al marxismo.

Lenin sostenía que la conciencia de clase proletaria no se podía desarrollar de manera espontánea o simplemente a partir de la contradicción entre el proletariado y la clase capitalista. Enfatizó en que la conciencia proletaria, o comunista, requería aprender cómo y por qué cada clase y sector responden a los principales eventos y cuestiones sociales.

Lenin criticó el enfoque empirista que considera que la comprensión espontánea y perceptual es la fuente más importante de la conciencia.

Frecuentemente se oye decir: la clase obrera tiende espontáneamente hacia el socialismo. Esto es completamente justo en el sentido de que la teoría socialista determina, más profunda y certeramente que ninguna otra, las causas de las calamidades que sufre la clase obrera, y precisamente por eso los obreros la asimilan con tanta facilidad, *siempre que esta teoría no retroceda ante la espontaneidad*, siempre que esta teoría someta a la espontaneidad. (...) La clase obrera tiende de modo espontáneo hacia el socialismo, *pero la ideología burguesa, la más difundida* (y constantemente resucitada en las formas más diversas), *se impone, no obstante, espontáneamente más que nada al obrero.*⁵⁰ [énfasis añadido].

El papel del proletariado en la producción y las condiciones de vida objetivas de los oprimidos son una base para la atracción de esas masas hacia los principios comunistas, pero como aclara Lenin en la cita anterior, la ideología burguesa se impone aún más; de ahí su énfasis en la necesidad de llevar la comprensión comunista *desde fuera* de la experiencia directa de los obreros. Lenin tuvo que librar una importante lucha para aclarar las responsabilidades de los comunistas en su precursor análisis del papel de la teoría y el logro de la conciencia comunista, en el cual desarrolla una devastadora crítica al “culto a la espontaneidad” y la necesidad de luchar por *desviar* la lucha obrera del camino de la espontaneidad.

El proletariado y el panorama histórico

Como resultado del desarrollo de las fuerzas productivas, del desarrollo social humano, ha surgido una clase, el proletariado, a la que le corresponde un tipo de

de Mao Tsetung, ELE, Pekín 1968, t. I, p. 321. Disponible en: <http://www.marx2mao.com/M2M%28SP%29/Mao%28SP%29/OP37s.html>.

⁵⁰ V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, ELE, Pekín 1974, p. 54. Disponible en [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Lenin\(SP\)/WD02s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Lenin(SP)/WD02s.html).

revolución completamente nuevo en la historia humana (la revolución proletaria-comunista) y para la que constituye su fuerza fundamental.

Esta clase no posee más que su capacidad de trabajar. Trabaja en común en redes de producción, en los enormes, técnicamente avanzados y cada vez más globalizados medios de producción que el capitalismo ha desarrollado. Es una clase internacional despojada de toda propiedad sobre los medios de producción.

El proletariado y esta *producción socializada* están en conflicto fundamental con la *apropiación privada* capitalista de la riqueza socialmente producida —en la forma de capital privado, cuya naturaleza interna es la explotación y la competencia feroz a escala cada vez mayor, con devastadoras consecuencias para la humanidad y la naturaleza.

El proletariado es la clase más numerosa, que ocupa un lugar estratégico, en la sociedad moderna. Pero aún más importante, esta clase representa el potencial para las relaciones de producción socializadas: para una nueva forma socializada de utilizar colectivamente las fuerzas productivas, como la propiedad común de la humanidad —sin explotación. El proletariado es una clase universal en el sentido en que no tiene ningún interés particular-parroquial que defender. No puede, como clase, liberarse a sí misma sin liberar a toda la humanidad y superar la misma división de la sociedad en clases.

La sociedad humana, en el desarrollo de las fuerzas productivas a nivel global, incluido el conocimiento técnico y científico acumulado de la humanidad, ha alcanzado un *umbral histórico*. Ahora es posible que la humanidad dé un salto sin precedentes: más allá de la escasez material, más allá de la explotación y más allá de la división de la sociedad en clases. El proletariado encarna el potencial de llevar a la humanidad a un lugar particular, a un mundo totalmente diferente. A esto es a lo que se ha referido irónicamente Avakian como la “posición parecida a dios que tiene el proletariado”.⁵¹

¿Y qué son los comunistas? En un sentido básico, representan la resolución histórico-mundial de la contradicción entre la producción socializada y la apropiación privada. Son, para usar la expresión de Marx, los “representantes políticos y literarios” de esta clase históricamente única, el proletariado: la primera clase en la historia que requiere una revolución que barra con no solo algunas sino todas las relaciones de explotación y opresión, y con las estructuras políticas y formas de pensar que descansan sobre estas relaciones y las refuerzan. Los comunistas son los representantes políticos y literarios de esta revolución y de esta lucha revolucionaria que encarna los intereses fundamentales y más elevados de esta clase en esta etapa de la historia humana.

¿Nacionalismo o internacionalismo?

Ajith insiste en ver al proletariado como proletarios en su “contexto nacional específico” ya que “surgen de las particularidades internas de su país”⁵².

Es cierto que hay particularidades en las condiciones socioeconómicas de los obreros en los distintos países, así como factores histórico-culturales particulares, que ejercen una influencia real sobre la lucha y la conciencia. Pero existe una

⁵¹ Observaciones, p. 59.

⁵² “Contra”, p. 24.

realidad más importante y determinante. El hecho es que, como se señaló en el análisis anterior acerca de la producción interconectada, globalizada y socializada, *el proletariado es una clase internacional*, cuyos intereses fundamentales están en una revolución mundial con el objetivo de crear una comunidad mundial de la humanidad sin clases ni antagonismos sociales.

Existe esta base material para el internacionalismo —y el punto de vista del proletariado no es el de “la nación”. El énfasis de Ajith en el “contexto nacional específico” está ligado a su nacionalismo y abre el camino para peligrosa y erróneamente ponerse a la cola de las fuerzas reaccionarias en países específicos. El enfoque de Ajith hacia el proletariado es un ejemplo de empirismo, permanece atascado en la manifestación exterior del fenómeno y no logra llegar a su verdadera naturaleza y estructura esenciales.

Este mismo tipo de anteojeras empiristas, pragmáticas, está ligado a lo que se denomina “economicismo”, la noción de que los comunistas se deben basar en las luchas “reales” que “los obreros” están librando en el momento. Por ejemplo en los países capitalistas-imperialistas avanzados (¡y también en otros países!), esto ha llevado con mucha frecuencia a los comunistas a adoptar un chovinismo nacional porque procede de los sentimientos e intereses inmediatos de los obreros en esos países, en lugar de dirigirlos política e ideológicamente. Y los problemas de este tipo, de ponerse a la cola, han existido en todo tipo de países.

Los comunistas, incluidos los que provienen del proletariado y otros sectores oprimidos, deben dar un salto en su conciencia, hacer una “ruptura radical” en la esfera de las ideas, para que comprendan su papel, no como luchadores por un grupo de interés “concreto” (y nacional), sino como “emancipadores de la humanidad” de toda división y antagonismo de clase.

El impacto negativo de la reificación en las anteriores revoluciones socialistas

Avakian ha analizado cómo, desde la primera etapa de la revolución comunista, la reificación del proletariado ha sido un problema.

En la Unión Soviética, durante la época en que era un país auténticamente socialista, existía la creencia en que el carácter proletario del Estado y el partido estarían garantizados por “las fortalezas provenientes de la posición de clase”, como plantea Ajith. Existía la creencia en que si se escogía y entrenaba a los técnicos y el personal administrativo de entre las filas de los obreros y campesinos, se resolvería el problema de superar la división histórico-mundial entre trabajo intelectual y trabajo manual ligada al surgimiento de la sociedad de clases —y se reduciría en gran medida el peligro de una contrarrevolución.⁵³ La historia demostró que esto no era cierto.

Junto con esta concepción errónea —de que el origen de clase proletario sería una muralla contra el revisionismo— durante el período de Stalin existía la idea de que una vez establecido y estabilizado el dominio proletario, el pensamiento espontáneo de las masas favorecería necesariamente la continuación de la revolución. Esto refleja deficiencias en la comprensión de que la sociedad socialista representa un período de transición, marcado por contradicciones intensas y complejas —y que el pensamiento

⁵³ Véase en la entrevista con Raymond Lotta “No sabes lo que crees que ‘sabes’...” la sección “Las lecciones de la Revolución Cultural y el avance más allá de la misma”.

y el enfoque de los mismos obreros y campesinos están influenciados por los residuos del capitalismo en la sociedad socialista. Además, la victoria misma del socialismo y la creación de un nuevo sistema socialista que conlleve beneficios materiales para los antes explotados y oprimidos puede tener y ha tenido, en la historia de la revolución socialista, una influencia conservatizadora sobre sectores de los obreros. Hay una especie de “acomodamiento”, un “no le movamos el piso a la nueva sociedad”, y está ligado al hecho de que las sociedades socialistas en el pasado han ido, y probablemente en el futuro tendrán que ir, contra la dominación del mundo por parte de los imperialistas.

Mao estuvo bregando con este mismo problema en las primeras etapas de la Revolución Cultural. No solo estaba surgiendo una nueva clase capitalista dentro de las estructuras dirigentes del Partido Comunista, sino que también grandes sectores de las masas se habían vuelto complacientes, estaban “demasiado contentas” si se quiere, con los beneficios materiales del socialismo. Esa fue una de las razones por las que Mao se centró en la juventud radical para encender esta “segunda revolución”.

Así y todo, en China durante el periodo del socialismo, hubo problemas de reificación que se manifestaron de diferentes maneras. En las primeras etapas de la Revolución Cultural se hizo un énfasis indebido en el origen de clase de los cuadros en el Estado, las organizaciones de masas y el partido. Algunas importantes organizaciones de los Guardias Rojos se negaron a admitir a jóvenes que provenían de un “mal origen de clase”.

Relacionada con esto estaba la promoción de una consigna en este período de que “la corriente principal del movimiento de masas siempre es correcta”, cuando, de hecho, la historia en todo el mundo y en la propia China socialista está repleta de ejemplos donde se ha dado lo contrario. Veamos un ejemplo desgarrador: la “corriente principal del movimiento de masas” que inicialmente había derrocado a Mubarak en Egipto terminó apoyando el sangriento golpe militar contra la Hermandad Musulmana en 2013. La orientación de que “la corriente principal del movimiento de masas siempre es correcta” no es correcta.

Una concepción como la de Ajith realmente alejará la posibilidad de apreciar plenamente las comprensiones innovadoras y las transformaciones revolucionarias desarrolladas por la Revolución Cultural. La “importancia fundamental de la posición de clase, la posición material de la clase” que él proclama, no llevará espontáneamente a una correcta comprensión de las contradicciones y la dinámica esenciales de la transición histórico-mundial hacia el comunismo —por ejemplo, las contradicciones entre ciudad y campo o entre trabajo intelectual y trabajo manual.

Es importante prestar atención a cómo los revisionistas chinos usaron el “obrerismo” y una concepción similar a la de Ajith como parte de la tergiversación del golpe de Estado reaccionario que llevaron a cabo poco después de la muerte de Mao. Los golpistas acusaban a los revolucionarios auténticos, la llamada “banda de los cuatro”, de ser “blandos, laxos y perezosos”. Los líderes revisionistas Hua Kuo-feng y Teng Xiaoping querían quitar el foco de las cuestiones cardinales de la línea ideológica y política, la realidad de la lucha de vida o muerte entre el camino capitalista (que ellos representaban) y el camino socialista, y a cambio lanzaban llamados economicistas y obreristas a las masas.

El hecho es que, entre considerables sectores de las masas chinas, había mucha insatisfacción espontánea con las dificultades de hacer la revolución socialista, lo cual facilitó el golpe revisionista. El interés espontáneamente percibido de “los obreros” no dejaba claro por qué el programa revisionista de “las cuatro modernizaciones” era en realidad un programa para restaurar el capitalismo.

La mayoría de las fuerzas antes maoístas en el mundo terminaron apoyando el golpe revisionista de Hua o se desmoralizaron y se desmovilizaron a raíz de este. Una razón era que importantes sectores de las masas en China parecían estar, y de hecho estaban, tolerándolo, cuando no apoyándolo decididamente. Millones de obreros y campesinos chinos no pueden estar equivocados, pensaban muchos comunistas. Pero sí, pueden estar equivocados, y de hecho estaban equivocados en este caso, y esto se volvió parte de la dificultad que enfrentaron millones que *sí* querían continuar avanzando la revolución.

IV. ¿LA VERDAD TIENE CARÁCTER DE CLASE?

La crítica de Ajith a Avakian por “descartar la clase” no solo sirve de excusa para promover una política economicista y seguidista (ponerse a la cola de las masas) y para abandonar el papel de los comunistas en llevar a las masas una comprensión científica omnimoda del carácter y las metas de la revolución comunista: los errores de Ajith van mucho más allá de esto y tocan profundamente la cuestión de cómo entender el mundo, la epistemología de Ajith.

Buena parte de la diferencia entre el avance de Avakian al marxismo y la terca defensa y profundización de Ajith de tendencias erróneas en la historia del movimiento comunista, se concentra en la cuestión de si la *verdad* tiene o no un carácter de clase.

Dado que este es un punto crucial en el debate y en la discusión que sigue, aclaremos qué quiere decir la noción incorrecta de que la verdad tiene un carácter de clase. Un aspecto de esto es la idea de que si algo es o no cierto depende o está profundamente condicionado por la clase, el origen social o la posición política de la persona (o agrupación social) que defiende, plantea o afirma puntos de vista particulares. Por ejemplo, de acuerdo con la teoría del carácter de clase de la verdad, el hecho de que un técnico tenga un origen de clase privilegiado establece límites a su comprensión; o que si un científico defiende opiniones políticamente reaccionarias, necesariamente esto pone en entredicho la verdad de su trabajo y descubrimientos científicos. Otro aspecto de esta noción de que “la verdad tiene un carácter de clase” es que la verdad está condicionada por el uso sociopolítico que se le da a una idea. Por ejemplo, en la Unión Soviética durante Stalin, se le dio preeminencia a la concepción de la agricultura y la genética planteada por Lysenko, un científico de origen proletario, que era en realidad bastante errónea pero se defendía como cierta en parte debido al origen de este científico y a que era un gran defensor de la revolución, que usaba su trabajo científico para ayudar a resolver problemas reales de la agricultura socialista.⁵⁴

⁵⁴ *Observaciones*, p. 12-13.

Ajith defiende lo que se denomina a menudo “epistemología del punto de vista” [“epistemología situada”] o “perspectivismo”, según el cual todos los puntos de vista o grupos de interés tienen su propia visión o conocimiento de las cosas y por lo tanto la verdad objetiva es “problematizada” (como lo ponen muchos defensores de este punto de vista) y rechazada.

Avakian ha examinado y criticado repetidamente esta formulación de “verdad de clase” y sus premisas subyacentes. Ajith alega que: “La fustigante crítica de Avakian sobre la ‘verdad de clase’ refleja una falla profunda en su concepción de la realidad material y del proceso de comprenderla... Avakian se esfuerza por descartar la clase del proceso de comprender la realidad social y fusiona la esfera natural con la social”.⁵⁵

Ajith elude una vez más la esencia de la cuestión, que es el si se reconoce o no que la verdad de una proposición de ninguna manera depende de qué persona o qué clase la plantee. Ajith alega que: “La ‘verdad del marxismo’ puede acercarse al máximo a la realidad objetiva *debido a su partidismo de clase*. Su cualidad de ser cabalmente científica, de partir de la realidad objetiva y hacer de esa realidad la prueba de su comprensión, está indisolublemente ligada con su partidismo” (énfasis añadido).⁵⁶ Ajith considera seriamente construir una dependencia indisoluble de la verdad y el método científico respecto al partidismo de clase.

En su polémica Ajith dice reconocer este problema en el movimiento comunista internacional. Pero lo ve como algo que ha sido esencialmente superado. Aunque admite que “La tendencia a ver o explicar la realidad de forma que se acomode a la posición personal o a las necesidades políticas y organizativas inmediatas” fue “particularmente marcada durante el periodo de la Comintern”, todo esto se corrigió, según Ajith, puesto que “Mao rompió con esto”.⁵⁷

Aunque Stalin a veces sí concentró tendencias equivocadas en el movimiento comunista, es erróneo separarlo de este movimiento como si él fuera una aberración. Ajith usa a Stalin como chivo expiatorio y válvula de escape para eludir un análisis científico de los problemas del movimiento comunista. Sobre esta cuestión de la verdad de clase, la ruptura de Mao con Stalin estuvo lejos de ser completa, aunque Ajith intente esconderse detrás de Mao para evitar luchar contra los errores del movimiento sobre este tema.

La “verdad de clase” como tendencia secundaria en la Revolución Cultural

Ajith centra su argumentación a favor de la verdad de clase en una defensa de la Circular del 16 de Mayo que lanzó la Gran Revolución Cultural Proletaria (GRCP) en China. Avakian ha criticado un planteamiento de esa Circular. Ajith cita y defiende las planteamientos de la Circular:

En el momento en que iniciamos la contraofensiva al ataque frenético de la burguesía, los autores del informe esquemático proclamaron que ‘ante la verdad todos son iguales’. Esta es una consigna burguesa, de la cual se valen para proteger a la burguesía, oponerse al proletariado, al marxismo-leninismo y al pensamiento Mao Tsetung y negar por completo *la naturaleza de clase de la verdad*. En la lucha entre el proletariado y la burguesía, en la lucha entre la verdad marx-

⁵⁵ “Contra”, p. 57.

⁵⁶ *Ibíd.* p. 57.

⁵⁷ *Ibíd.* p. 56.

ista y las teorías absurdas de la burguesía y las demás clases explotadoras, o el viento del Este prevalece sobre el viento del Oeste o viceversa, y no hay la menor cabida para la igualdad. (énfasis en el texto original)⁵⁸

Nuestro punto aquí no es revisar la historia de la GRCP ni las diversas maneras en que las fuerzas de la burguesía elevaron consignas como “todos son iguales ante la verdad”, ni cambia esto nuestra valoración de lo que hasta la fecha la GRCP representa, la experiencia más avanzada de la revolución proletaria, que debe ser defendida, propagada con entusiasmo y de la cual se debe aprender. El hecho es que la defensa de “la naturaleza de clase de la verdad” fue errónea. Sólo se puede decidir si un argumento, teoría o proposición particular es falsa o verdadera por su correspondencia con la realidad objetiva, no por la posición de clase o cosmovisión de su exponente.⁵⁹

Ajith, en su confusión, quiere esquivar la cuestión interpretando el uso de la palabra “verdad” en la Circular del 16 de Mayo como si no hiciera referencia a la verdad objetiva sino “a ideologías, a ideas”.⁶⁰ Sin embargo, la verdad, por su misma definición, siempre se trata tanto de ideas como de si esas ideas corresponden o no a la realidad objetiva; no hay cómo eludir la cuestión. Cuando las ideas corresponden a la realidad, las llamamos verdad. Existe una realidad material objetiva independiente de la mente. El materialismo dialéctico sostiene que esta realidad puede conocerse.

Desde que evolucionaron la mente pensante o los seres humanos conscientes, con sus facultades cognitivas distintivas, ha habido un continuo debate acerca de la validez, exactitud y confiabilidad de la reflexión humana sobre la realidad. Esta es una cuestión que marca una línea divisoria en la epistemología y la filosofía de la ciencia, denominada *teoría de la verdad como correspondencia*, a la cual volveremos en breve.

El debate sobre los criterios y la definición de la verdad continúa álgido: el positivismo, el pragmatismo, el empirismo y otras escuelas opuestas al materialismo dialéctico insisten en otras definiciones de la verdad o, en algunos casos, sostienen que no sirve de nada intentar siquiera determinar si tenemos o podemos llegar a la verdad (por ejemplo, los neopragmáticos plantean este tipo de argumentos).

Considérese la denominada *teoría de la verdad por consenso*. Según esta errónea visión, cualquier cosa que sea aceptada por consenso funciona como verdad, y cualquier intento por definir la verdad de manera más rigurosa es imposible, fútil y contraproducente. Lo que Ajith defiende como verdad de clase es una versión de la teoría de la verdad por consenso bastante similar a como es planteada por los pragmáticos y otros.⁶¹

⁵⁸ *Ibíd.* p. 56.

⁵⁹ Hay otros casos similares donde los revisionistas, con propósitos contrarrevolucionarios, hacen una afirmación verdadera como “todos son iguales ante la verdad”. El notorio seguidor del camino capitalista en China Liu Shao-chi también señaló que “Marx, Engels, Lenin, Stalin y Mao cometieron errores”. Aquí, también, si bien una cosa es criticar los propósitos contrarrevolucionarios de Liu al plantear esta banalidad para combatir el supuesto “culto a la personalidad” (en realidad para oponerse a la línea revolucionaria de Mao), otra cosa muy distinta sería intentar negar la verdad de la afirmación específica que hizo.

⁶⁰ “Contra”, p. 56.

⁶¹ Richard Rorty, un destacado neopragmático, dijo célebremente “si cuidamos la libertad, la verdad se cuidará sola”. Para Rorty, la “libertad” quería decir asegurar las condiciones políticas (la democracia burguesa) en las que se forjaría el acuerdo y consenso. Una vez logrado este consenso “la verdad se cuidaría sola”, es decir que no hay

Ajith y el partidismo de clase

Ajith lo plantea de esta manera:

Ni las “teorías absurdas [falacias] de la burguesía” ni tampoco la ‘verdad del marxismo’ son la realidad objetiva en sí. Por medio de un proceso continuo de “buscar la verdad en los hechos” el marxismo puede captar esta realidad en una manera significativamente más profunda y más completa que la burguesía y otras clases. La “verdad del marxismo” puede acercarse al máximo a la realidad objetiva *debido* a su partidismo de clase. Su cualidad de ser cabalmente científica, de partir de la realidad objetiva y hacer de esa realidad la prueba de su comprensión, está indisolublemente ligada con su partidismo. Esto se debe a que la clase que representa, el proletariado, es la única que tiene un interés fundamental en comprender la realidad al máximo grado posible. Proviene de que el proletariado es la única clase que tiene que llevar la revolución hasta el final, hasta la emancipación de toda la humanidad, para lograr su propia liberación.⁶²

Este párrafo contiene varias afirmaciones parcialmente correctas revueltas con algunos errores epistemológicos y filosóficos fundamentales que terminan construyendo un todo erróneo. Una vez más aclaremos los términos, en este caso “partidismo”. Este se refiere a la posición política e ideológica: con quién se está, con los oprimidos y explotados o con las fuerzas que perpetúan el opresivo *statu quo*, se está con la revolución o en contra de esta. El marxismo es tanto verdadero — corresponde a la realidad— como partidista, está al servicio de la causa de la revolución, la revolución comunista (o proletaria) para acabar con toda explotación y opresión.

Pero Ajith invierte la relación entre la verdad científica del marxismo y el partidismo de clase de este, insiste en defender la posición errónea de que “el marxismo es verdadero porque es partidista”. Ajith prosigue:

Los avakianistas [sic] resaltan la aplicación por parte de Marx y Engels de los principios y el método científicos, separando estos del partidismo de clase que los guió. Además confunden la cuestión al sacar a colación el asunto de la “construcción de la verdad” en contraposición a “descubrirla”. Sin duda tenemos que descubrir la verdad, no construirla. Sin embargo, el punto en debate aquí es el papel de los intereses de clase, el partidismo, en permitir realizar esta tarea. El marxismo afirma y defiende enfáticamente esta relación. Los avakianistas la niegan.⁶³

El marxismo le debe su capacidad de captar la realidad de una manera significativamente más profunda y completa *no* a su partidismo sino a su *método*

motivos para disputas acerca de cómo definir y comprender la verdad, lo que él considera un pseudoproblema. Ajith comparte mucho de este enfoque cuando admite la verdad de clase. Confía en que la experiencia, los sentimientos y la lucha compartidos por una clase forjen un consenso, en este caso un consenso de clase, que pueda servir como base para determinar qué se considera verdad. Esta es una versión de la teoría de la verdad por consenso, la cual rechaza la teoría de la verdad como correspondencia, componente básico del materialismo. Cuidemos las condiciones políticas del proletariado y sus intereses y la verdad se cuidará sola, esta es una conclusión inevitable si no se insiste en la teoría de la verdad como correspondencia.

⁶² “Contra”, p. 57.

⁶³ Ibid. p. 58.

científico, incluyendo confrontar la realidad tal y como es. Contrario a la afirmación de Ajith, el marxismo proporciona la *base científica para el partidismo* al revelar la naturaleza objetiva de la explotación y opresión de clase, su especificidad y desarrollo históricos, así como lo “innecesario” de éstas. Este carácter científico también ayuda a explicar por qué los intelectuales, y otros provenientes de clases no proletarias, pueden ser ganados a comprender la necesidad de la revolución proletaria y a que asuman esta causa.

V. AJITH DENIGRA DE LA TEORÍA

La percepción y la experiencia por sí solas no revelan la dinámica interna ni las leyes (la necesidad interna) que gobiernan las causas subyacentes del desarrollo y las tendencias sociales. Como dijera Mao: “La apariencia externa es visible, estimula los sentidos; la esencia es invisible e intangible, se oculta tras la apariencia externa. La esencia solo puede ser descubierta mediante la investigación y el estudio, si se pudiera tocar y ver la esencia no habría necesidad de ciencia”.⁶⁴

Pero el método de Ajith no le permite trascender el nivel de la apariencia. Marx también fue muy claro sobre este punto: “*La forma de pensar* de los patanes ignorantes y los vulgares economicistas proviene de... el hecho de que lo que se refleja en sus cerebros es solo la *forma de manifestación* directa de las relaciones entre las cosas y no su conexión interna. A propósito, si fueran evidentes estas conexiones ¿qué necesidad habría de *ciencia*?”⁶⁵

Existe una unidad dialéctica entre apariencia y esencia, pero no son lo mismo. Ajith acusa a Avakian de hacerle concesiones al positivismo, pero es Ajith quien no capta el salto del conocimiento sensorial al conocimiento conceptual y, junto con esto, rinde culto al conocimiento disponible empíricamente (disponible mediante la posición de clase). Al hacerlo, Ajith termina en compañía de los positivistas que han convertido en su sello el rechazar la distinción entre fenómeno y esencia.

Se debe dar un salto y hacer una ruptura para que surja una conceptualización teórica después de acumular experiencia y conocimiento sensorial. Este proceso incita y a la vez requiere contribuciones de las más amplias esferas de la práctica humana y el pensamiento humano. De ninguna manera hay una correspondencia uno a uno automática y, de hecho, *hay invariablemente conceptualizaciones diferentes y opuestas* que abarcan los mismos, o gran parte de los mismos, datos empíricos, observaciones, etc.

Ajith también reduce todo el complejo proceso de indagación y descubrimiento científicos a simplemente “buscar la verdad en los hechos”, una referencia a una cita de Mao con la que Ajith concluye su artículo. Una vez más Ajith toma una *tendencia secundaria* en Mao, la saca de la orientación general correcta de Mao y oculta así su propio empirismo. Como hemos visto, Mao también hizo otras afirmaciones más correctas, como esta: “el conocimiento lógico difiere del conocimiento sensorial en que éste concierne a los aspectos aislados, las apariencias y las conexiones externas de las cosas, mientras que aquél, dando un gran paso adelante, alcanza al conjunto, a

⁶⁴ *Chairman Mao Talks to the People, Talks and Letters, 1956-1971*. Pantheon Books, Nueva York, 1974; editado con una introducción de Stuart Schram, pp. 235-236.

⁶⁵ Karl Marx, letter to Engels, 27 June 1867, *Selected Correspondence* (énfasis en el original).

la esencia y a las conexiones internas de las cosas, pone al descubierto las contradicciones internas del mundo circundante”.⁶⁶

A los positivistas y empiristas les gusta hablar de hechos en bruto, pero todos los hechos deben ser mediados por la teoría incluso para establecer cuáles son los hechos y, más importante que esto, para explicar su interconexión y revelar su dinámica subyacente. Además, el proceso de descubrir, verificar y establecer la verdad no es lineal. No se trata de simplemente sacar conclusiones a partir de un conjunto específico de hechos [o de datos], llegar a la verdad también incluye corroboración e intercambio fructífero [“polinización cruzada”] con otras esferas de la actividad y la indagación humanas. Incluso la verificación misma es un proceso complejo y no debe ser vulgarizado unilateralmente para decir que el significado y contenido de una teoría es reductible al método de su verificación, como lo plantean las escuelas del empirismo y el positivismo. A veces lo que se da es la verificación no de una teoría inmediata sino de una teoría subordinada o derivada o que había sido removida de la teoría original una o dos generaciones antes. Ajith comprende muy poco de este proceso.

Los empiristas y pragmáticos se enorgullecen de estar cerca de la realidad en el sentido en que afirman que solo la observación empírica mediante los cinco sentidos es la fuente del conocimiento. Para ellos, solo la práctica inmediata en un ámbito particular puede demostrar el éxito o fracaso necesario para corroborar o falsar cualquier pretensión específica de conocimiento.

Una visión estrecha de práctica y de realidad social

Naturalmente, esta concepción de la realidad y del método epistemológico produce necesariamente un enfoque y orientación que estrechan los horizontes y las expectativas. Como parte de esto, lleva a una racionalidad que concibe y define estrechamente lo que se denomina “práctica”. Cualquier cosa que, en palabras de los pragmáticos, “concluya la investigación” (provisionalmente) y produzca alguna forma de consenso para esta conclusión, sobre la base de un éxito percibido en los resultados conseguidos inmediatamente en un contexto específico, es entonces definido como *verdadero* (o, como lo harían los pragmáticos, es tomado como un *sustituto* en lugar de la verdad).

Este tipo de concepción empirista y pragmática de “la práctica” no constituye un involucramiento cabalmente materialista en conocer y cambiar el mundo material. ¿Cómo deberíamos comprender correctamente la práctica en el sentido más universal de la palabra? Esta significa *todo* esfuerzo humano, tanto las interacciones con la naturaleza externa como las interacciones de una comunidad humana mundial que, con el desarrollo del capitalismo y del imperialismo en particular, se ha vuelto cada vez más integrada. Aunque esta comunidad mundial esté desgarrada por la división y antagonismo de clase, por la división en naciones, en especial entre oprimidas y opresoras, y por la opresión de la mitad de la humanidad, las mujeres, existe sin embargo una humanidad como “un todo”.

Pero Ajith se aleja de la realidad social mundial y la trunca a nombre de lo “complejo y concreto de su surgimiento y existencia [del proletariado] en diferentes

⁶⁶ Mao, “Sobre la práctica”, *Obras Escogidas de Mao Tsetung*, ELE, Pekín 1968, t. I, p. 321. Disponible en [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Mao\(SP\)/OP37s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Mao(SP)/OP37s.html).

países. El proletariado de cualquier país surge y toma forma mediante un proceso histórico, un proceso específico a ese país”. De esta manera Ajith (¡como tantos antes que él, y en todos los países!) ignora y denigra el alcance real de la actividad humana y la práctica social que constituyen la base de la teoría correcta.

Es ahí donde está el anclaje filosófico del nacionalismo de Ajith y de su ataque a la comprensión de Avakian sobre el imperialismo y sobre la revolución proletaria como “un solo proceso mundial”.⁶⁷ Pero eso no es todo. Sus anteojeras epistemológicas le impiden captar cabalmente ya sea el proceso mundial en su conjunto o los complejos procesos que definen una sociedad particular. El economicismo, el obrerismo, el ponerse a la cola de la espontaneidad y el enfoque fragmentado de la revolución y la toma del poder, son todas manifestaciones de este tipo de concepción.

Avakian ha resaltado la importancia de ver la naturaleza de múltiples capas de la realidad social, en especial al luchar contra toda suerte de reduccionismo que ignore o niegue las importantes manifestaciones políticas, artísticas, culturales e ideológicas de la realidad social.⁶⁸ Solamente comprendiendo la realidad de esta manera puede la práctica, tanto la práctica revolucionaria directa como la más amplia práctica social en el mundo y en cada país específico, asumir su pleno significado e importancia y servir como una sólida base para desarrollar teoría revolucionaria correcta. Es precisamente el empirismo y pragmatismo como el de Ajith el que, para tomar prestadas sus palabras, “tiene implicaciones desastrosas... en el mundo real y para las tareas reales de la revolución”.⁶⁹

La “práctica directa” de Marx y Engels no fue la fuente del desarrollo del marxismo

Ajith distorsiona la manera en que surgió y se desarrolló el marxismo. “El avakianismo es muy dado a traer el ejemplo de los fundadores del marxismo. Afirman que Marx y Engels lograron la síntesis del marxismo a partir de la teoría ya existente y no de la práctica directa. Como señalamos antes, eso no es cierto. Marx y Engels estaban muy involucrados en la lucha de clases que se daba en esa época, a veces hasta directamente”.⁷⁰

⁶⁷ Véase el documento de la OCR “¿Comunismo o nacionalismo?”, en *Demarcaciones 4*, para una discusión sobre el ataque de Ajith a la comprensión de Avakian de la revolución proletaria como “un solo proceso mundial”.

⁶⁸ En *Hacer la revolución y emancipar a la humanidad*, segunda parte, Avakian dice: “La revolución surge de una interacción compleja de contradicciones, en un país en particular y a nivel internacional, y la interpenetración entre esos niveles o dimensiones. Sí, existen ciertas cosas y ciertos patrones que podemos identificar. Sí, el papel del fascismo cristiano es un elemento muy importante de la ‘mezcla’ ahora mismo. Y sí, podría desempeñar el papel de ‘director de escena’. Sí, existe algo muy real en la analogía de lo que está pasando hoy y el período antes de la guerra de Secesión en Estados Unidos, a mediados del siglo XIX. En términos amplios, hay algo real en la analogía a una ‘guerra civil que se perfila’. Pero hay que entender esto de una manera viva y dialéctica, y de una manera materialista, y no con un enfoque religioso y dogmático que es seco, muerto y poco inspirador.

“Lo que realmente se necesita, y lo que realmente tenemos que captar firmemente y aplicar sistemáticamente, es un análisis materialista y dialéctico de la relación entre los factores objetivos y subjetivos, con *toda* la complejidad que esto entraña, con *toda* la interpenetración de las distintas capas de esa realidad de ‘texturas múltiples’”. Disponible en línea en: <http://revcom.us/avakian/makingrevolution2/makingrevolution-pt2-es.html>.

⁶⁹ “Contra”, p. 24.

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 77.

Insinuar que la “práctica directa” fue central para el trabajo teórico de Marx y Engels equivale a reescribir la historia (¿recuerdan los años de Marx en el mismo escritorio en el Museo Británico?). Aún más importante, Marx y Engels desarrollaron su teoría en el transcurso de librar *una lucha teórica* con representantes destacados especialmente en los cruciales campos de la filosofía, la economía política y el socialismo científico. Siempre hay diferentes *abstracciones* (teorías) *opuestas* que surgen de las mismas condiciones y experiencia sociales (ya sea a partir de la “práctica directa” o de la práctica indirecta más amplia, para el caso), y hay *lucha* para determinar cuál abstracción es correcta, es decir, cuál corresponde de manera más cercana a la realidad. Lo que falta en el relato de Ajith es la realidad de esta lucha en la esfera de las ideas.

Marx sí logró una *síntesis*, una reconfiguración de concepciones e ideas de otros pensadores como Ricardo, Darwin, Hegel, etc., y de sus agudos análisis y observación de los acontecimientos políticos y la lucha de clases, además de, muy secundariamente, su propia experiencia directa en construir la Primera Internacional (el primer intento por unir las organizaciones de los diferentes países que estaban luchando por los trabajadores y oprimidos, y por el socialismo) y demás. Ajith debería tener como blanco no solo a Avakian sino también a Lenin quien, en su famoso artículo “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo”, no escribió ni una sola palabra acerca de la experiencia directa de Marx sino que resaltó la conexión entre Marx y las escuelas de la filosofía, la economía política y el socialismo en el siglo XIX.⁷¹ La falsa descripción del trabajo de Marx que hace Ajith no es más que una abierta admisión de su propio empirismo y pragmatismo.

Ajith dice:

Sin menospreciar en lo más mínimo el increíble trabajo intelectual de Marx y Engels, debe enfatizarse que fueron motivados por su partidismo y no por ninguna superheroica propensión a ser científicos. Ellos llegaron a esto mediante el proceso de reconocer la incapacidad de las teorías existentes para captar correctamente la realidad y aprender de las luchas de clases que se estaban dando.⁷²

En realidad, esta descripción es ahistórica y hace del “partidismo” una categoría metafísica. Marx y Engels desarrollaron su partidismo, fundamentalmente, mediante el descubrimiento de que la base científica para eliminar el antagonismo de clases, la explotación y la opresión pasaba por la revolución proletaria. Había muchísimos utopistas bienintencionados, algunos de los cuales comprendían las condiciones de las masas y simpatizaban con ellas no menos que Marx y Engels. Algunos lucharon heroicamente y ofrecieron sus vidas en la Comuna de París en 1871, pero no desarrollaron una teoría científica para la emancipación, y por esto su comprensión (es decir, la línea, la teoría) *no* era partidaria del proletariado (de ahí la descripción de tales fuerzas en el Manifiesto Comunista como defensores del “socialismo feudal”, del “socialismo pequeñoburgués”, etc.).⁷³

⁷¹ V. I. Lenin, “Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo”, *Obras Escogidas en tres tomos*, t. I. Progreso, Moscú, 1961. Si hay algo que decir, es que aquí Lenin subestima el elemento de ruptura que representó Marx con los pensadores anteriores.

⁷² “Contra”, p. 58.

Sí, Ajith tiene razón con respecto a que hay una relación entre el partidismo y la verdad, pero esta relación es la inversa de lo que él afirma. *Es la ciencia del marxismo, su correspondencia con la realidad, la que en últimas cimienta su partidismo.*

Además, el carácter de partidista que le atribuye Ajith al proletariado no resuelve el problema —de hecho, asumir lo que se supone debe explicarse es un argumento tautológico o circular. Debemos preguntarle a Ajith ¿partidarios de qué? ¿Fue Marx partidario del proletariado o lo fue el reformista Proudhon? ¿O el utopista Saint-Simon? El partidismo hacia el proletariado no es evidente así no más. Ajith supone que el reconocimiento de este partidismo no requiere “ninguna superheroica propensión a ser científicos” (como injuria los esfuerzos intelectuales de Marx y Engels).

Una vez más vemos por qué Mao recalcó que “el que sea correcta o no la línea ideológica y política lo decide todo”.⁷⁴ Aun las personas que juran partidismo y lealtad a una clase, e incluso quienes creen sinceramente esto y a menudo hacen sacrificios considerables, serán confrontadas con la cuestión de si su comprensión explica científicamente (con precisión) la realidad y lo que se requiere para transformarla en dirección al comunismo. Esto es lo que en últimas determina qué clase representa en realidad un líder o una línea política.

Mao habló sobre este asunto a su inimitable manera:

Marx también fue uno dividido en dos. La filosofía de Marx aprendió su filosofía de Hegel y Feuerbach, su economía de Ricardo de Inglaterra y otros, y de Francia estudió el socialismo utópico. Todo eso era burgués. A partir de esto, uno se dividió en dos y produjo el marxismo. Permítanme preguntarles, ¿cuando Marx era joven, leyó alguna vez las obras de Marx?⁷⁵

Marx jugó el papel principal en el desarrollo de la ciencia del comunismo mediante la interacción de su propio trabajo teórico y el desenvolvimiento de una compleja coyuntura de luchas de clases, políticas, sociales e ideológicas que estaban teniendo lugar a mediados del siglo XIX en Europa, en medio del desarrollo y consolidación de un nuevo modo de producción, el capitalismo, y su superestructura política.⁷⁶ De hecho, cuando Marx y Engels comenzaron sus actividades políticas, su

⁷³ Marx y Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, ELE, Pekín 1964, p. 62. “Así es como nació el socialismo feudal, mezcla de jeremiadas y pasquines, de ecos del pasado y de amenazas sobre el porvenir. Si alguna vez su crítica amarga, mordaz e ingeniosa hirió a la burguesía en el corazón, su incapacidad absoluta para comprender la marcha de la historia moderna concluyó siempre por cubrirle de ridículo”. Y en la p. 64: “En países como Francia, donde los campesinos constituyen bastante más de la mitad de la población, es natural que los escritores que defendían la causa del proletariado contra la burguesía, aplicasen a su crítica del régimen burgués el rasero del pequeño burgués y del pequeño campesino, y defendiesen la causa obrera desde el punto de vista de la pequeña burguesía. Así se formó el socialismo pequeñoburgués”.

⁷⁴ Del Informe ante el 10° Congreso Nacional del Partido Comunista de China, en *Documentos del 10° Congreso Nacional del Partido Comunista de China*, ELE, Pekín, 1973: “El presidente Mao nos enseña: ‘el que sea correcta o no la línea ideológica y política lo decide todo’. Se derrumbará quien siga una línea incorrecta, aun cuando controle la dirección de las autoridades centrales, de las autoridades locales y del ejército.”.

⁷⁵ Mao Tsetung “Comentarios en una reunión de información”, marzo de 1964. De: *Viva el pensamiento Mao Tsetung*, publicación de los *Guardias Rojos*.

⁷⁶ Marx rescató las ideas de Ricardo de los propios seguidores de este quienes estaban dispuestos a desecharlas porque no encajaban en sus teorías económicas moldeadas ideológicamente. Esto evidencia lo necesario de que los pensadores comunistas reconozcan, defiendan y, de ser necesario, reconfiguren la verdad descubierta por otras clases, y que también existe una tendencia de parte de las clases explotadoras a enterrar verdades científicas.

ideología podría ser caracterizada como lo que ahora llamamos “democrático-burguesa”, representante de una fuerza que en ese momento de la historia, a mediados del siglo XIX, estaba aún a la vanguardia de la lucha revolucionaria. El compromiso de Marx y Engels con una completa transformación de la sociedad sin duda estimuló su rigor teórico y su crítica a las teorías existentes; sin embargo, para volverse marxistas, tuvieron que hacer una ruptura radical para, en sus palabras, “liquidar nuestra conciencia filosófica anterior”.⁷⁷

El partidismo tiene que basarse en la ciencia

Los partidarios de la nueva síntesis de Avakian no niegan la relación entre el partidismo del marxismo y su capacidad de descubrir verdades científicas sobre la sociedad. Pero, de nuevo, Ajith aborda esta relación al revés. El partidismo hacia la revolución proletaria tiene que estar basado en una comprensión veraz (o sea, científica) de la realidad de la sociedad de clases. La motivación para hacer la revolución puede y debe animar y dar sustento a los individuos para que logren y perseveren en lograr este indispensable conocimiento. Al mismo tiempo, entre más personas comprendan teóricamente que el mundo no necesita seguir siendo así, más motivadas pueden estar a luchar por forjar un mundo distinto.

Esto debe ayudar a capacitar e inspirar a quienes lidian con esta ciencia, los comunistas, a que confronten la realidad, incluidas las “verdades vergonzosas o que nos ponen los pelos de punta”, como las llamó Avakian.⁷⁸ Podemos ver que el partidismo no es suficiente. Realmente ningún comunista debe querer argumentar que Stalin no era partidario de la causa proletaria. Sin embargo, Stalin cayó en muchas ideas erróneas. Sus errores deben buscarse en las esferas de la metodología, el enfoque y la conceptualización científica, en lo que Mao identificó como “la metafísica de Stalin”⁷⁹; es decir, en su filosofía y enfoque, no en una supuesta falta de partidismo.

De hecho, entre más sabemos del mundo en todos sus aspectos mejor y más profundamente seremos capaces de cambiarlo. En palabras de Avakian:

cas cuando estas parecen entrar en contradicción con sus marcos de referencia. Véase Marx, *Teorías de la plusvalía*, t. 2, pp. 164-214, 373-425 y t. 3 pp. 87-90

⁷⁷ Friedrich Engels, “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, *Obras Escogidas* (en tres tomos) de Marx y Engels, Progreso, Moscú, 1981, t. 3, p. 353: “En el prólogo a su obra *Contribución a la crítica de la Economía política* (Berlín, 1859), cuenta Carlos Marx cómo en 1845, encontrándonos ambos en Bruselas, acordamos ‘contrastar conjuntamente nuestro punto de vista’ —a saber: la concepción materialista de la historia, fruto sobre todo de los estudios de Marx— ‘en oposición al punto de vista ideológico de la filosofía alemana; en realidad, a liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana...’”.

También en la p. 370: “En efecto, el hombre no vive solamente en la naturaleza, sino que vive también en la sociedad humana, y ésta posee igualmente su historia evolutiva y su ciencia, ni más ni menos que la naturaleza. Tratábase, pues, de poner en armonía con la base materialista, reconstruyéndola sobre ella, la ciencia de la sociedad; es decir, el conjunto de las llamadas ciencias históricas y filosóficas”. [www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/M&E\(SP\)/LFFFC86s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/M&E(SP)/LFFFC86s.html).

⁷⁸ Observaciones, p. 98.

⁷⁹ Mao Tsetung, *Obras Escogidas*, ELE, Pekín 1977, t. V, “Discursos en una Conferencia de Secretarios de Comités Provinciales, Municipales y de Región Autónoma del Partido”, enero de 1957, p. 401. “En Stalin hubo mucho de metafísica; además, él enseñó a mucha gente a ponerla en práctica”.

Por supuesto, los comunistas no siempre han actuado conforme a esta verdad fundamental: ha habido fuertes tendencias en la historia del movimiento comunista a adoptar varias formas de “verdad política”, o sea, decir como si fueran verdades cosas que en realidad no las son pero que parecen convenientes en un momento dado (una actitud que Lenin identificó filosóficamente y criticó: “la verdad como principio organizador” o “experiencia organizadora”). Pero a nivel de principio básico, el comunismo como cosmovisión y método rechaza tales enfoques instrumentalistas y reconoce el principio epistemológico básico de que, como dije en otra discusión: “La verdad es buena para el proletariado; toda verdad nos ayuda a llegar al comunismo”.⁸⁰

Reiteramos: *la verdad es buena para el proletariado, toda verdad nos ayuda a llegar al comunismo*. Ahora contrástese eso con la siguiente afirmación que parece similar pero está en profundo desacuerdo con la anterior y es profundamente errónea: todo lo que es bueno para el proletariado es verdad. Esto es la “verdad política”.

Las costosas lecciones de la “verdad política”

Desafortunadamente, un mal llamado partidismo, no científico, puede interferir y ha interferido demasiado a menudo con examinar la realidad correctamente. Un ejemplo concreto fue la disposición de muchos comunistas a no confrontar honestamente la realidad de lo que sucedió en Perú en 1991. Se estaba librando una guerra popular con un liderato maoísta. Esta había alcanzado grandes logros pero enfrentó entonces un desafío sin precedentes con el arresto de su dirección central, incluido Gonzalo, el presidente del Partido Comunista del Perú. Estando en prisión, se hicieron declaraciones atribuidas a Gonzalo que llamaban a “acuerdos de paz” y a un cese de la lucha armada.

El Partido Comunista del Perú y muchos de sus partidarios declararon esto una “patraña”. Muchos comunistas, incluido Ajith, aceptaron esta “teoría de la patraña” sin evidencia —de hecho ante fuerte evidencia contraria.⁸¹ Lo que se consideró conveniente políticamente, o lo que los defensores de esta posición proclamaron como una “verdad política”, estaba supuestamente por encima de la búsqueda de los hechos —lo que algunos de los ahora aliados de Ajith llamaron “verdad periodística”. Para remitirnos a la expresión del párrafo precedente: se consideró bueno para el proletariado internacional mantener las esperanzas del pueblo en el triunfo de la revolución peruana y desfigurar la verdad concreta de lo que la investigación y la evidencia estaban revelando acerca de la posición de Gonzalo.

Las trágicas consecuencias en Perú de este modo de pensar —la desorientación y la desmoralización real que este causó cuando no pudo soportar más evidencia de que Gonzalo estaba abogando por acuerdos de paz y el cese de la guerra popular— subrayan que se hubiera servido mejor a la revolución si la verdad hubiera guiado el partidismo y no al revés. Irónicamente, esto también muestra que los empiristas y pragmáticos como Ajith, que enarbolan el “buscar la verdad en los hechos” en oposición a la búsqueda de las conexiones internas y el salto al conocimiento

⁸⁰ Bob Avakian, “Forjar otro camino”, Parte 15, nota 2.

⁸¹ Carta a los partidos y organizaciones participantes del Movimiento Revolucionario Internacionalista: <http://revcom.us/a/274/rimipublish-final-es.pdf>.

racional, terminan fácilmente descartando los hechos que encuentran inconvenientes.

El enfoque de Ajith subestima los desafíos que surgen de los difíciles y complejos procesos de la revolución comunista y que requieren una teoría comunista avanzada. En lugar de eso, asume que la teoría y la conciencia revolucionarias estarán disponibles a través de un vínculo indisoluble con la clase. La arraigada convicción de Ajith en la inevitabilidad y la “importancia fundamental de la posición de clase, la posición material de la clase”, *impide* captar la necesidad de lograr una comprensión completa y científica del proceso de la revolución proletaria. La necesidad decisiva de lucha y clarificación en la esfera de las ideas, la teoría, la filosofía, las artes y las ciencias, y en últimas de la lucha en la superestructura, no parece figurar mucho en el plan de Ajith para preparar y hacer la revolución proletaria, es decir, para lograr el avance histórico-mundial hacia el comunismo.

El marxismo aborrece la idea de fabricar su propio tipo particular de verdades y axiomas. Los comunistas tienen que luchar por alcanzar la verdad de las cosas, no *sus propias verdades* de las cosas. Las falacias son falacias simplemente porque no corresponden a las cosas que afirman describir o reflejar en el pensamiento, y no simplemente porque sean esgrimidas para fines políticos no proletarios o no comunistas.

De igual manera, debemos confrontar honestamente esas “verdades vergonzosas” de la historia del movimiento comunista, es decir, esas prácticas y enfoques en la experiencia comunista que iban en contra de la dinámica abrumadoramente positiva y liberadora de la historia de la revolución proletaria hasta la fecha. Una vez que la gente acepta el concepto de verdad de clase, entonces el abordar sin ambages las experiencias negativas de la revolución proletaria se hace mucho más difícil, aparentemente menos necesario y menos probable. ¿Por qué no simplemente ignorar los errores, incluso los penosos? ¿O justificarlos acudiendo a las intenciones o a los resultados a corto plazo? De hecho, un pensamiento como el de Ajith reforzará precisamente este tipo de tendencias, que innegablemente han existido y han causado mucho daño en el pasado y hasta el día de hoy.

Enfrentar y captar la realidad tal cual es, mediante el conocimiento y la metodología científicos, nos permite entender cómo transformar las esclavizantes condiciones materiales e ideológicas de la humanidad, para ponerles fin y para avanzar más allá de las divisiones de clase, los antagonismos sociales y todas las formas de opresión, explotación y desigualdad. La necesidad de la revolución comunista se deriva de esta realidad. El partidismo de la revolución proletaria mundial está apuntalado y sostenido en esta comprensión científica de las condiciones históricas y materiales existentes. No es un plan utópico o un requerimiento moral trascendental, ni un plan para que el proletariado y los oprimidos cobren venganza y tengan su oportunidad de voltear la tortilla.

VI. ALGUNOS ELEMENTOS SOBRE FILOSOFÍA Y CIENCIA

Ajith critica a Avakian de empobrecer la filosofía porque éste insiste en el anclaje científico del materialismo dialéctico. Como veremos, Ajith busca una

filosofía que esté “por encima” de la ciencia, que no le rinda cuentas a la realidad y no esté sometida al rigor ni a la racionalidad.

Ajith sostiene:

No cabe duda de que la filosofía está indisolublemente ligada a la realidad material y a las ciencias que la explican. Pero las ciencias empíricas constituyen sólo una de las fuentes de la filosofía. Esta surge de todas las esferas de la existencia humana, incluyendo el arte y la cultura, y se nutre de ellas. Sus raíces no sólo están en la interacción humanos-naturaleza sino en las interacciones de uno mismo con su propia existencia material y espiritual. La grandeza de la filosofía marxista reside en su ilimitada capacidad de abarcar y abordar esta totalidad en todas sus impresionantes particularidades⁸².

Instamos al lector a analizar el párrafo anterior en todas sus “impresionantes particularidades”. Primero, Ajith hace una separación no dialéctica y no materialista entre las diferentes esferas de la actividad humana. De nuevo está reduciendo de manera injustificada el alcance de la ciencia a solamente las “ciencias empíricas” y luego declara por fuera del ámbito de la indagación científica a todos los demás aspectos de la existencia humana. Un defecto fundamental del argumento de Ajith es que restringe la ciencia solamente a explicar la realidad material en la “interacción humanos-naturaleza”. Ajith no puede ver que si bien otras “esferas de la existencia humana, incluyendo el arte y la cultura”, son en efecto fuentes de la filosofía, también tienen raíces y son parte de la realidad material correctamente entendida y no deben ser confinadas en un dominio del cual se excluya a la ciencia.

Ajith eleva la filosofía por encima de la ciencia. De hecho, argumenta que la filosofía tiene un poder explicativo superior y más amplio.⁸³ La visión de Ajith está en aguda contradicción con la relación correcta expresada por Mao (y repetidamente enfatizada por Avakian) de que “el marxismo abarca pero no reemplaza” las ciencias naturales y otros distintos campos intelectuales y de la cultura.⁸⁴ Veamos cómo Avakian examina esto:

Mao (creo que en *Sobre la práctica*) dice: el materialismo dialéctico es universal porque es imposible que alguien escape a su dominio en la práctica. Ahora bien, realmente creo que esta es una afirmación cierta y muy importante, pero cualquiera que diga que... “este es el fin de la discusión”, en vez de, en un cierto sentido, el inicio de más discusión y más trabajo, no ha captado la cuestión, en mi opinión... El solo ser un materialista dialéctico no dirá nada acerca de la teoría de la gravitación de Einstein o la mecánica cuántica, o lo que sea. Aún se debe penetrar más dentro de estas esferas y entenderlas, y en ellas

⁸² “Contra”, p. 63.

⁸³ *Ibíd.* p. 64. “En comparación con las abstracciones científicas en campos específicos, las abstracciones de la ideología y la filosofía sin duda representan un nivel superior. Esto se debe a que las categorías universales que estas plantean se derivan ellas mismas de un conjunto diverso de universalidades contenidas en leyes que gobiernan campos específicos de la vida social y los fenómenos naturales. Las abstracciones de una ideología o filosofía estarán equivocadas si no se basan en la realidad natural y social, pero eso no cambia el hecho de que representan un nivel superior de abstracción”.

⁸⁴ Mao, “Intervenciones en el Foro de Yenán sobre arte y literatura”, en *Obras escogidas de Mao Tsetung*, t. III, ELE, Pekín, 1972. p. 93. “El marxismo solo puede abarcar, pero no reemplazar el realismo en la creación artística y literaria, igual que solo puede abarcar, pero no sustituir, las teorías atómica y electrónica en la física”.

siempre habrá mucho por aprender. Creo que cuanto más se esté en condiciones de aplicar el materialismo dialéctico, más profundamente se estará en capacidad de entender las cosas. Digamos que trato de aplicar el materialismo dialéctico, pero sé muchísimo menos de física que muchos de los físicos que no creen en el materialismo dialéctico y puede que hasta se opongan fuertemente a este... es importante no confundir esas dos cosas. De eso se trata “abarca pero no reemplaza”, como yo lo entiendo. Para mí implica también que, en cualquier campo, incluido el de la filosofía, la gente que no aplica el materialismo dialéctico, y son muchos los que se le oponen, pueden entender importantes aspectos de la realidad... que nosotros los que somos comunistas en cierto momento no entendemos.⁸⁵

La relación que acepta Ajith entre el marxismo y las demás ciencias es una *relación jerárquica* en la que el marxismo representa “el nivel superior de abstracción”. Sin embargo, “abarca pero no reemplaza” significa basarse en el conocimiento obtenido en todos los campos del mundo real, *tanto en sus componentes naturales como en los sociales*, y sintetizarlo. El marxismo no puede prescribirle qué hacer a las demás ciencias, como pretende Ajith, con su énfasis en la supuesta inviolabilidad de sus principios fundamentales (más tarde retomaremos este punto). El marxismo puede y debe absorber lo que se descubre en otros campos, y en ese proceso el marxismo se debe desarrollar.

El lugar que ocupa la filosofía en el marxismo

Volvamos un poco atrás y rastreemos algo del desarrollo de la comprensión del marxismo sobre el lugar que ocupa la filosofía y su papel en el desarrollo del conocimiento humano en la medida en que la ciencia ha avanzado mucho más.

En el proceso de liquidar [ajustar cuentas con] su antigua comprensión, que no se había liberado del todo de sus raíces hegelianas, Marx, escribió:

La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad [es decir explicada objetiva y científicamente], el medio en que puede existir. En lugar de ella, puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraídos de la consideración del desarrollo histórico de los hombres⁸⁶.

En el mismo sentido Engels escribió en *Anti-Dühring*:

[E]s este materialismo sencillamente dialéctico, y no necesita filosofía alguna que esté por encima de [que reine sobre] las demás [el montón de] ciencias. Desde el momento en que se presenta a cada ciencia la exigencia de ponerse en claro acerca de su posición en la conexión total de las cosas y del conocimiento de las cosas, se hace precisamente superflua toda ciencia de la conexión total. De toda la anterior filosofía no subsiste al final con independencia más que la doctrina del pensamiento y de sus leyes, la lógica formal y la dialéctica. Todo lo demás queda absorbido por la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia⁸⁷.

⁸⁵ Bob Avakian y Bill Martin, *Marxism and the Call of the Future, Conversations on Ethics, History, and Politics*, Chicago, Open Court Press, 2005, pp. 162-164.

⁸⁶ Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*. Barcelona, Grijalbo, 1974 p. 27.

Aquí Marx y Engels están señalando el hecho de que las ciencias naturales se ocupaban cada vez más de los problemas que antes se consideraban cuestiones filosóficas o teológicas (por ejemplo, el origen del universo, el origen de la vida, el desarrollo de la conciencia humana, etc.)

Sin embargo, en las citas anteriores, Marx y Engels fueron unilaterales en cómo abordaron la filosofía. Es incorrecto insinuar que la filosofía ya no tendría un papel en la búsqueda general del conocimiento. La filosofía desempeña un papel indispensable en la formulación, clarificación y sistematización de ideas y conceptos. Por ejemplo, hay un papel y una necesidad legítimos de una filosofía de las matemáticas, del lenguaje, y de la moral. El materialismo histórico observa, describe, y analiza los fenómenos, acontecimientos y épocas socio-históricas. Involucra observación empírica de los datos y su apropiada enmarcación y teorización conceptual, y es orientado por la filosofía del materialismo dialéctico.

Avakian comentó que tenía “algunas discrepancias significativas con este argumento de Engels”⁸⁸.

Me gustaría dividir esto en dos. Por un lado, creo que la esencia de lo que él [Engels] señala es que de ahora en adelante, una vez tenemos el punto de vista y método materialista dialéctico, la cuestión es buscar las conexiones entre las cosas en el mundo real y no en las fantasías en el cerebro de la gente. En ese sentido, no solo estoy de acuerdo con él, sino que creo que eso es importante. Por otro lado, si fuera “el fin de la filosofía” hay un aspecto que se podría interpretar como: ya no se necesita pensar en la filosofía, y yo no estaría de acuerdo con eso⁸⁹.

Sin embargo, a pesar de los errores que hayan cometido Marx y Engels en su valoración del futuro papel de la filosofía, el error de Ajith es mucho más fundamental y dañino. Para Ajith la “grandeza de la filosofía marxista”⁹⁰, que él quiere resucitar, es precisamente el papel *incorrecto* de la filosofía que Marx y Engels denunciaron tan agudamente. Ajith quiere que la filosofía domine sobre el restante “montón de ciencias”, como Engels lo pone, al tiempo que la filosofía misma se resguarda cuidadosamente del rigor y la racionalidad. Ajith le restituye a la filosofía el papel de “reina” que Engels ridiculiza en la cita anterior⁹¹.

Ajith critica la afirmación de Avakian de que:

Se podría decir que el comunismo no es *simplemente* una ciencia, *en el sentido de que abarca otros elementos*, como la moral, los que en términos estrictos existen *fuera de la esfera de la ciencia*. *Pero no se puede divorciar todo eso de la ciencia*; y a la larga y en lo fundamental todo eso se basa en lo que es

⁸⁷ Engels. F. (1878). *Anti-Dühring*. p. 13. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/anti-duhring/index.htm>

⁸⁸ Bob Avakian, *¡Fuera con todos los dioses!*, Bucaramanga: Cuadernos Rojos, 2009, p. 183. (En la nota al pie)

⁸⁹ Bob Avakian y Bill Martin, *Marxism and the Call of the Future*. Chicago: Open Court, 2005, pp. 161-162.

⁹⁰ “Contra”, p. 63.

⁹¹ En su preocupación Ajith comparte ideas similares a las de los padres fundadores del pragmatismo estadounidense. William James dice: “Toda la función de la filosofía debería ser encontrar qué diferencia precisa supondrá para ustedes y para mí, en instantes precisos de nuestra vida, que este o aquel modelo del mundo sea verdadero”. De William James, *Meaning of Truth*. Cambridge: Harvard Press, p. 30. ¿Se puede llegar más cerca de la “verdad política” que eso?

verdad, así como en la necesidad de volver a fundamentarlo constantemente en lo que es verdad, tal como lo determina el enfoque y método científicos y ninguna otra cosa⁹².

Para Ajith:

Asombrosamente se dice esto al tiempo que se alega presentar una correcta comprensión de la relación entre ciencia y filosofía. Aparte de la “moral”, los “otros elementos” que menciona Avakian como parte de la filosofía comunista son el “enfoque y el método”. Entre ellos el “método” no se puede “mantener estrictamente” fuera de la esfera de la ciencia. Lo verdaderamente filosófico es por tanto reducido a “moral y enfoque”. Por lo tanto lo que presenta como la defensa de los métodos científicos en filosofía termina siendo el empobrecimiento de la filosofía⁹³.

Ajith divorcia filosofía de ciencia

A lo que Ajith llama “empobrecimiento de la filosofía” es a la insistencia de Avakian en que, en últimas, la filosofía “*no se puede divorciar de la ciencia*”. Lo que Avakian está enfatizando es que nuestra comprensión tiene que estar basada fundamentalmente en captar con precisión el mundo material. Nada puede separarse, ni estar por encima, de esto.

Todo debate e indagación filosófica útil aborda, correcta o incorrectamente, la misma realidad material. Sin duda, la discusión y el debate filosóficos pueden contribuir, y de hecho contribuyen, a la exploración intelectual y a la indagación humana en todos los campos y a todo el proceso de síntesis y teorización. La filosofía es una forma legítima y necesaria de conciencia e indagación. No es lo mismo que la ciencia. Sin embargo, en últimas la validez de toda proposición o teoría, incluso en la misma filosofía, se determinará por qué tan bien se conecta y corresponde con la realidad material. De hecho, por lo general son la religión y el idealismo los que más ruidosamente insisten en que su visión del mundo no puede someterse a una prueba de correspondencia con la realidad material. Es muy desafortunado que autodeclarados maoístas como Ajith consideren necesario exigir esa exención.

Por ejemplo, ¿la no existencia de dios es solo una cuestión filosófica, como lo argumenta la lógica de Ajith sobre el mundo, y hasta como lo admiten muchos agnósticos y escépticos? No. Los filósofos han estado debatiendo sobre la existencia de dios durante milenios, pero en últimas esta es una cuestión científica: la ciencia puede establecer y establece la no existencia de dios. El problema es que Ajith admite otra esfera del conocimiento, y de hecho superior, más allá y por encima de la ciencia. Este es el meollo de su acusación de cientificismo: *Ajith quiere una ideología que no tenga que someterse a la prueba de correspondencia con la realidad*. A la luz de esto debemos observar que es Ajith quien empobrece la filosofía marxista del materialismo dialectico al divorciarla de la ciencia y de la base para enriquecer continuamente esta filosofía nutriéndola con las verdades que se descubren

⁹² Bob Avakian, Un entendimiento correcto de la relación entre la ciencia y la filosofía. En *Cavilaciones y forcejeos* (30 de agosto de 2009) *Revolución*, 174. Disponible en línea en <http://revcom.us/avakian/ruminations/BA-ruminations10-es.html>. En el original, solamente la palabra “simplemente” está en bastardilla.

⁹³ “Contra”, p. 63.

continuamente en las ciencias sociales y naturales, la lucha de clases y otros conocimientos surgidos de otros campos del esfuerzo humano.

Lo único que puede esperar Ajith de su acusación del supuesto desdén de Avakian por la filosofía, es que sus lectores no estén familiarizados con los extensos escritos de Avakian sobre la filosofía marxista y otras cuestiones filosóficas. Por ejemplo:

Evidentemente, todo esto tiene que ver con la religión y la “espiritualidad” (o “alma” como se dice comúnmente) y su relación con el materialismo dialéctico, el cual es un enfoque científico, sistemático y exhaustivo de la realidad y sus fuerzas motrices... “no solo de pan vive el hombre” (o la gente). El comunismo reconoce [y abarca] esto... el comunismo y su metodología y concepción del mundo [materialista dialéctica] no nos dejan solamente con “frías leyes materiales”... [Cuando hablamos de] la búsqueda de la “espiritualidad”, lo primero [es que esta no se puede entender o abordar abstrayéndola o ignorando] las relaciones sociales en las que se da... el comunismo no acabará con la reverencia y el asombro, con la imaginación, ni la admiración de las cosas, ni con “la necesidad de asombro”. Y de ninguna manera lo suprimirá... [como parte de] una metodología y concepción del mundo científica, sistemática y cabal que permite comprender y transformar la realidad. Debemos captar la unidad que existe, que es ciertamente una unidad de contrarios.⁹⁴

Contrástese esto con una cita anterior de Ajith en la que plantea que “las raíces [de la filosofía] no solo están en la interacción humanos-naturaleza sino en las interacciones de uno mismo con su propia existencia espiritual y material”. Obviamente Avakian no niega la importancia del papel de lo ético, lo moral o lo estrictamente filosófico, y por el contrario revitaliza la discusión sobre esos temas. Sin embargo, Ajith exige que los elementos espirituales de la existencia humana se hallen en una esfera completamente diferente, por fuera de la estructura material de la sociedad. Esta es otra clara expresión de dualismo de parte de Ajith, la discusión en filosofía sobre las “dos sustancias”, espíritu y materia, que es tanto producto como señal de religión e idealismo.

Por ejemplo, al analizar las diferentes explicaciones no materialistas para la búsqueda de sentido, Avakian dice: “De nuevo quiero decir algo sobre la ciencia y el materialismo. No para *excluir* la cuestión del sentido, sino para *abordarla*”⁹⁵. Más adelante Avakian señala:

Lo que quiero decir es que la gente confronte, se adentre, aprenda y transforme la naturaleza, a sí mismos, sus interrelaciones, sus interacciones y su pensamiento, por sí mismos y por su propia iniciativa, sin la invención de medios ilusorios e imaginarios para tratar de hacerlo... Incluyo en eso que la gente por sí misma le dé sentido y propósito a la existencia humana, a partir de las condiciones sociales en las que están inmersos y que están transformando en un momento dado...⁹⁶

⁹⁴ *Observaciones*, pp. 46-56.

⁹⁵ *Marxism and the Call of the Future*, p. 199.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 226.

Ajith ve el materialismo como algo que puede impedir el darle su debido lugar a los “demás aspectos de la existencia humana”. En el mejor de los casos quiere dejar que las “ciencias empíricas” lidien con las condiciones materiales de la vida y la naturaleza reservándole a la filosofía los “demás aspectos de la existencia humana”. De esto se deriva su temor y su denuncia del supuesto cientificismo de Avakian, con lo que Ajith realmente quiere decir que las cuestiones fundamentales de ideología deben desligarse de la ciencia y del materialismo.

Esta discusión realza de manera significativa la importancia del trabajo teórico de Avakian que recalca, defiende y desarrolla más la posición filosófica de Mao sobre la relación dialéctica entre materia y conciencia, su interpenetración y la transformación de la una en la otra. El materialismo no restringe ni hace irrelevante el papel de la parte espiritual de la gente, sino que por el contrario proporciona la base real para entender correctamente estos aspectos de la humanidad y reconocer el poderoso papel que puede jugar y tiene que jugar la conciencia humana en la transformación de las condiciones sociales y materiales, incluyendo a la misma gente.

El enfoque cuasi-religioso de Ajith hacia los principios fundamentales del marxismo

En esta parte de nuestra discusión responderemos a la falsa afirmación de Ajith de que los “avakianistas” consideran la “práctica como algo incidental en el desarrollo de la ideología”⁹⁷. Esto está relacionado con una equivocada comprensión de la verificación de la verdad; cómo es que la teoría puede y tiene que *adelantarse a la práctica* para poder guiar el trabajo revolucionario; y en qué sentido es correcto hablar de principios universales y fundamentales de una ciencia, incluyendo al marxismo.

Sí, de hecho la teoría se comprueba y en últimas se verifica en la práctica, y agregaríamos, lo hace una y otra vez. Pero una vez más Ajith entiende erróneamente este proceso —aquí analizaremos un aspecto de su equivocada comprensión. Según Ajith, en el movimiento comunista surgirán “nuevas ideas y prácticas” pero van a “necesitar ser verificadas durante un largo periodo de tiempo” antes de que puedan, en sus palabras, ser “elevadas al nivel de ideología”⁹⁸.

Como vimos antes, Ajith entiende por “ideología” una categoría especial de verdades, de “abstracciones superiores”, que están por encima de la ciencia. Aquí vemos que él explica que, una vez establecidas, estas proposiciones se convierten en una especie de dogma de fe que ya no deben cuestionarse.

En este punto queremos retornar a la ya citada crítica del PCR de 2007 sobre un artículo de Ajith en el que escribió: “Si bien los nuevos avances en el marxismo surgen de la aplicación concreta y la verificación por medio de la práctica en un país específico, contienen la universalidad precisamente porque están guiados por los principios”. El PCR señaló en respuesta: “Él [Ajith] no argumenta que estas [nuevas verdades] son universales por ser universalmente ciertas, sino, más bien, porque se corresponden con “los principios” del marxismo, o se basan en ellos. Por ninguna

⁹⁷ “Contra”, p. 77.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 77.

parte está el criterio objetivo de verdad, que corresponda a la realidad material, y se mete otro criterio opuesto donde la verdad de alguna idea o teoría (su “universalidad”) está determinada por su consistencia con las premisas en las que se basa”⁹⁹.

Ajith lo expresa de esta manera:

La línea de un partido maoísta en un país se desarrolla al aplicar creativamente la universalidad del MLM a las condiciones concretas de este. Esa universalidad corresponde ya, en sentido general, a la realidad material que allí existe. Esto sucede porque las experiencias de las aplicaciones particulares de las que se ha derivado (en gran medida) han dado lecciones ya validadas por la realidad objetiva... una aplicación creativa del MLM ya contiene universalidad precisamente por esta orientación. Su verificación por medio de la práctica en una realidad material particular, las condiciones concretas de un país, enriquece a su vez la universalidad del marxismo¹⁰⁰.

Aquí Ajith cae en un grave error en cómo entiende la relación entre el “conocimiento sensorial” y la teoría, y en particular la relación entre el avance del marxismo en general y la experiencia de su aplicación en un país específico. Una expresión de la visión estrecha, empirista y nacionalista de Ajith al respecto es que no le da la atención necesaria a las lecciones de las revoluciones en la Unión Soviética y China. Esa experiencia, y el “conocimiento sensorial” basado en esta, así como las síntesis teóricas desarrolladas de las revoluciones socialistas del siglo xx, son muchísimo más amplias, ricas y profundas que las importantes pero desafortunadamente muy limitadas experiencias de los comunistas en hacer la revolución en el periodo posterior a la muerte de Mao. Según Ajith, casi 40 años después de la muerte de Mao, el movimiento comunista internacional debe entender que se mantiene un proceso de “desarrollo cuantitativo en el contexto del desarrollo ideológico [que] solo puede entenderse como acumulación de “conocimiento sensorial” en el curso de la revolución”¹⁰¹.

Simplemente no es cierto, como algunos camaradas lo han creído, que primero debe haber más tomas exitosas del poder por parte del proletariado, seguidas de un amplio periodo de construcción socialista y revolución socialista, y que *solo entonces*, después de (en palabras de Ajith) “un largo periodo de verificación”, podría ser posible un mayor salto en la teoría comunista.

Por el contrario, la experiencia sumamente rica y profunda de la revolución proletaria del siglo xx es la fuente principal de la que Avakian ha podido desarrollar una teoría más correcta (aunque sin duda no es lo único —Avakian ha se nutrido de otras experiencias de la lucha revolucionaria, y desarrollos en la sociedad, el arte y la ciencia) sobre la naturaleza de la transición socialista al comunismo y la lucha revolucionaria más en general.

Aunque toda ley científica está sometida a la verificación en la práctica, tal verificación no es necesariamente “uno a uno” ni inmediata. La comprensión científica también avanza cuando se encuentra una explicación a fenómenos ya

⁹⁹ “El actual debate sobre el sistema de estado socialista...”, *Demarcaciones 2*.

¹⁰⁰ “Contra”, p. 61.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 77.

observados, y no solo fenómenos que aún no se han observado, y por supuesto la lucha sobre qué teoría explica mejor un conjunto de fenómenos ya observados juega un papel importante, por lo general adelantándose a su verificación final en la práctica. Aquí de nuevo vemos la importancia de analizar las diferentes concepciones de la revolución comunista a la luz de la historia de las revoluciones que realmente han tenido lugar y lo que sabemos sobre las sociedades socialistas anteriores.

Además, cuando tiene lugar un avance en la comprensión, la verdad no se confirma necesariamente por verificación inmediata ni en un periodo de tiempo específico. Los avances de Lenin en la comprensión de la dictadura del proletariado, como lo concentra su crucial obra *El Estado y la revolución* se desarrollaron antes de la Revolución de Octubre; de hecho, fue un andamiaje teórico importante sin el cual no hubiese tenido lugar la Revolución de Octubre.

Afortunadamente, la teoría de Lenin se comprobó y se verificó muy rápido, pero su teoría no hubiese sido *menos cierta* si la Revolución de Octubre hubiese fracasado, lo cual pudo haber sucedido, por razones no derivadas de errores en su teoría. Lo contrario también es cierto: los logros de Stalin en la construcción del socialismo estuvieron entremezclados con una serie de errores teóricos serios así como con importantes errores políticos. Bajo una lógica tipo Ajith, en general muchos comunistas de ese periodo aceptaron que las teorías de Stalin habían logrado ser “verificadas por un largo periodo de tiempo” y por tanto para gran parte del movimiento comunista internacional se “elevatoron a ideología”.

La “verificación” esencialmente empirista estrecha de Ajith en últimas significa que “lo que funciona es verdad”, y esto de hecho lleva a concebir la verdad como “la ley del más fuerte”.

En “Contra el avakianismo” Ajith reconoce las limitaciones en cómo enfocaba lo que él llamó las diferencias entre los “principios y modelos”. Pero quiere supeditarse a una categoría especial de verdades superiores:

Intenté hacer una definición sugiriendo que esos principios [del marxismo] deben distinguirse de los modelos creados por su aplicación. Este enfoque es útil en algunos contextos. Tomemos un asunto importante que está en debate, la dictadura del proletariado. Su necesidad vital durante el periodo de transición del capitalismo al comunismo constituye un principio básico inviolable del marxismo. Ahora bien, la forma específica en que se implementó esto en la Unión Soviética se consideró en un momento como LA aplicación y se consagró como un principio. Sin embargo, sus errores se criticaron más tarde y Mao desarrolló una aplicación cualitativamente diferente. La distinción “principios/modelos” puede ser de ayuda para entender esto. Pero incluso así tiene un valor limitado. Los ejemplos de principios que enumera el PCR, que en un momento se consideraron fundamentales y que después fueron abandonados por erróneos u obsoletos, muestran sin duda esto. Sin embargo, sigue siendo un hecho que está por resolver satisfactoriamente qué es lo que constituye un principio fundamental esencial del marxismo. Sin duda en su núcleo están la posición, el punto de vista y el método. Pero eso no es todo, también hacen parte de esto las posiciones ideológicas¹⁰².

¹⁰² Ibid., p. 60.

A veces Ajith usa el término principios, y otras veces verdad universal, pero según el contexto queda claro que para él son la misma cosa. Ajith se ha impuesto el problema particular de buscar una fórmula que le permita definir un conjunto de principios y verdades universales que sean inviolables, y que ya no estén sometidos a lo que Mao llamó dividirse en dos.

Verdad absoluta y verdad relativa y el avance del conocimiento

Cómo entender la relación entre la verdad absoluta (que denota la totalidad del conocimiento posible de la realidad material) y el carácter relativo y aproximado de nuestro conocimiento concreto existente de la realidad, constituye un principio básico del materialismo dialéctico. Esta cuestión fue desarrollada a profundidad por Engels en *Anti-Dühring*, y por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*¹⁰³. Avakian lo plantea de esta manera: “El comunismo ha hecho un importante avance en la comprensión del mundo —un importante avance con el materialismo dialéctico. Pero eso no significa que entendamos todo sobre el materialismo dialéctico en un momento dado —o que lo vayamos a entender— y, para reflexionarlo a mayor profundidad, no significa que entendamos todo sobre la realidad y el universo, o que alguna vez lo vayamos a entendamos¹⁰⁴”.

Volvamos al anterior ejemplo de Ajith sobre la dictadura del proletariado. Es un concepto del marxismo fundamentado científicamente y universalmente válido. Pero nuestra comprensión actual de la dictadura del proletariado *no* es en sí misma una verdad absoluta que se resista al cambio y que solo pueda diferir en su aplicación, como Ajith alega en la anterior cita.

La teoría de la dictadura del proletariado no es una concepción platónica, ideal y pura que estaba esperando ser descubierta —es una *abstracción científica* que inicialmente hicieron Marx y Engels sobre la base de sintetizar muchísimos elementos sobre el desarrollo histórico, el proceso revolucionario, etc. Había también mucho que era incompleto, e incluso había elementos incorrectos en la formulación inicial de Marx sobre la teoría de la dictadura del proletariado.

De manera similar, hemos visto que la comprensión de Lenin, Mao y Avakian sobre la dictadura del proletariado ha evolucionado en etapas, e importantes aspectos de la anterior comprensión han comprobado ser incompletos o parcialmente incorrectos, al tiempo que la concepción de la dictadura del proletariado se ha enriquecido. La expresión dictadura del proletariado puede utilizarse y se ha utilizado para exponer programas políticos y visiones del mundo muy diferentes y opuestas.

¹⁰³ Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, Pekín, ELE, 1974, p. 166. “En una palabra, toda ideología es históricamente condicional, pero es incondicional que a toda ideología científica (a diferencia, por ejemplo, de la ideología religiosa) corresponde una verdad objetiva, una naturaleza absoluta. Diréis: esta distinción entre la verdad absoluta y la verdad relativa es imprecisa. Y yo os contestare: justamente es lo bastante ‘imprecisa’ para impedir que la ciencia se convierta en un dogma en el mal sentido de la palabra, en una cosa muerta, paralizada, osificada; pero, al mismo tiempo, es lo bastante ‘precisa’ para deslindar los campos del modo más resuelto e irrevocable entre nosotros y el fideísmo, el agnosticismo, el idealismo filosófico, y las sofísticas de los adeptos de Hume y de Kant. Hay aquí un límite que no habéis notado, y no habiéndolo notado, habéis caído en el fango de la filosofía reaccionaria. Es el límite entre el materialismo dialéctico y el relativismo”.

¹⁰⁴ *Marxism and the Call of the Future*, p. 162.

Por ejemplo, el golpe de estado contrarrevolucionario en China en 1976 después de la muerte de Mao se llevó a cabo bajo el lema de proteger la dictadura del proletariado contra los seguidores de Mao. Por eso claramente no era suficiente aceptar el principio universal de la dictadura del proletariado como una “posición ideológica”, como Ajith alega, y meramente debatir su aplicación; se requería una mayor profundización de las *razones* históricas y materiales de la dictadura del proletariado, y su *contenido*. De hecho, tal discusión estuvo muy en el centro de la lucha de dos líneas que se estaba desarrollando en China en los años previos al golpe¹⁰⁵. El solo conocer la posición ideológica de la dictadura del proletariado no fue suficiente para que muchos en China, o en el movimiento maoísta a nivel internacional, pudieran diferenciar el marxismo del revisionismo, al igual que el conocer el principio de la dictadura del proletariado no parece haberle ayudado en nada a Ajith a entender el abandono revisionista de la revolución en Nepal, del cual él fue un defensor.¹⁰⁶

En toda esfera de la ciencia existe un cuerpo de trabajo establecido que ha demostrado que corresponde con la realidad objetiva y sirve como base para un mayor avance. Pero este proceso involucrará necesariamente un nuevo examen de los principios, premisas y conceptos, especialmente aquellos elementos en el desarrollo de una ciencia dada en los que se necesita un salto en la comprensión para explicar de forma más correcta diversos fenómenos.

Ajith cita a Avakian en una nota al pie de página en la que éste [Avakian] explica una forma importante en la que avanza la auténtica ciencia: “Por supuesto, es posible que una teoría científica sea cierta —que refleje correctamente la realidad— en lo principal y esencial, pero que se demuestre que sea incorrecta en ciertos aspectos secundarios —y, conforme a esto, que algunas de sus predicciones específicas resulten no ser ciertas. Y cuando esto pasa, la aplicación del método científico lleva a un mayor desarrollo de la teoría —por medio de desechar, o modificar ciertos aspectos de la teoría y agregar nuevos elementos”¹⁰⁷. Luego Ajith pasa a agregar: “Esto se basa en la suposición de que el concepto popperiano de falsabilidad es completamente aplicable al marxismo”. Además de la obvia distorsión de Ajith a Avakian al agregar la palabra “*completamente*” antes de “aplicable”, esta supuesta refutación de Avakian en realidad solo es otra autodenuncia de Ajith.

Avakian tiene razón al insistir en que el marxismo, como toda ciencia, puede y debe descartar y modificar aspectos de su anterior comprensión y agregar nuevos elementos cuando aspectos secundarios han comprobado ser falsos. ¿Qué hay de erróneo en esto? El argumento de Ajith inevitablemente lleva a la conclusión de que su versión del marxismo *no necesita* descartar aspectos que se demuestre que no son ciertos. De hecho, esto encaja muy bien en el concepto de Ajith de verdad de clase.

Hemos visto antes la aversión de Ajith por el método científico al negarse a aceptar que el marxismo se puede someter al criterio de falsabilidad. Ajith escribe:

¹⁰⁵ Véase: “Estudiar bien la teoría de la dictadura del proletariado”, *Pekín informa* Nº 7, 19 de febrero de 1975; y “Acerca de la dictadura omnimoda sobre la burguesía”, *Pekín informa* Nº 14, 9 de abril de 1975.

¹⁰⁶ Véase: “El (nuevo) PCN-M y la encrucijada que enfrenta el movimiento comunista internacional”, Robert Borba, *Demarcaciones 4*, especialmente pp. 236-244, para una crítica detallada de la defensa que hace Ajith del revisionismo. Disponible en línea en <http://demarcations-journal.org/>

¹⁰⁷ “Contra”, p. 60 (en la nota al pie 214).

Recordemos la observación de Mao de que a pesar de tener ideas correctas los representantes de la clase avanzada pueden, sin embargo, sufrir derrotas debido a su debilidad comparativa. Por su propia lógica, el criterio de falsabilidad nunca puede captar esta paradoja. Según ese criterio, el fracaso es simplemente fracaso y una prueba concluyente de su carácter no científico. Por eso la defensa de Avakian del marxismo es fatalmente defectuosa¹⁰⁸.

En realidad el ejemplo de Ajith no prueba nada de su argumento y en verdad solo muestra lo equivocada que es su concepción del marxismo.

El “fracaso” de cualquier esfuerzo marxista específico, como los intentos de revolución en un país particular en un momento particular, no falsan los principios centrales del marxismo, como la necesidad de la revolución y la dictadura del proletariado. Estos principios centrales, como lo discutimos antes sobre la refutación de Avakian a Popper, se someten a la falsación... pero no han sido falsados.

Ajith comparte la misma comprensión incorrecta de los positivistas y de Popper sobre la ciencia, de que la esencia del proyecto científico es hacer predicciones precisas que pueden ser luego probadas. De nuevo esta es una visión errada sobre la ciencia en general, incluyendo a la ciencia del marxismo. No obstante, el marxismo sí teoriza leyes, tendencias, y dinámicas de la historia y la sociedad que no son proposiciones inverificables ni teorías metafísicas, y que por el contrario deben ser y constantemente son “probadas” por acontecimientos reales.

No hay nada en el marxismo que excluya el fracaso o que prediga que una revolución determinada *tiene* que triunfar. Pero las razones objetivas de una derrota (las fuerzas de ambos bandos sin duda, pero también el impacto del azar, el accidente y la contingencia) así como las razones subjetivas (errores o limitaciones en la concepción de los mismos comunistas) que pueden haber contribuido a una derrota, es necesario que sean y *pueden* ser entendidas y explicadas por medio del análisis científico. Cuando una derrota (¡o dado el caso un logro!) revela errores en la concepción de los marxistas, hay que corregirlos.

Ajith se defiende diciendo que “Los principios del marxismo no se están planteando como algo por encima del análisis crítico. Se reconoce la necesidad de desarrollarlos rompiendo con comprensiones que no corresponden a la realidad social contemporánea”¹⁰⁹.

Aquí Ajith retrocede en su creación de una categoría especial de “principios” que están más allá de todo análisis, lo que ha sido criticado antes por el PCR, EU. Pero la explicación de Ajith solo es parcialmente cierta, no solo se trata de que una teoría *ya no* corresponda con la “realidad social contemporánea”. A veces también sucede que la gente descubre *errores* en una teoría, lo que quiere decir que esa teoría no correspondía o no correspondía totalmente a la realidad social histórica previa, y además de eso las leyes de las ciencias naturales también se están desarrollando a medida que se descubren nuevas cosas y se desarrollan nuevas teorías. Ajith prosigue: “Pero si esto no se hace manteniéndose firme en la verdad universal del

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 62.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 60.

marxismo habrá una desviación”¹¹⁰. De nuevo la tautología: es posible analizar los principios siempre y cuando no se desvíe de la “verdad universal del marxismo”.

Ajith plantea que todavía no ha habido una “resolución satisfactoria de lo que constituye los principios fundamentales del marxismo”. Y continúa diciendo: “*Por lo tanto, el desarrollo del marxismo no es simplemente una cuestión de poner a revisión sus principios fundamentales en un sentido general*”. Lo cual, por supuesto, ni Avakian, ni la crítica del PCR a Ajith, han planteado —aunque si bien en toda ciencia hay principios centrales que se someten a revisión, sirven como pilares para un mayor avance. Finalmente, Ajith concluye este pasaje con una pomposa pero confusa declaración de que: “*Esto exige la aplicación de la verdad universal del marxismo a situaciones concretas lo cual incluye la esfera de la práctica teórica*”¹¹¹.

Les dejamos a otros el tratar de desenredar lo que Ajith quiere decir al calificar “la esfera de la práctica teórica” como una “situación concreta”. Lo que nos interesa aquí es que él todavía defiende su previa afirmación incorrecta de que existe una categoría especial de “posiciones ideológicas” o “verdades universales del marxismo” a partir de las cuales se pueden juzgar otros argumentos.

¿Qué tan seguros podemos estar de nuestro conocimiento?

Avakian ha explicado clara y correctamente la relación entre el conocimiento existente y su mayor avance, y entre nuestra capacidad de estar *seguros* de algunas cosas aun cuando seamos conscientes de la naturaleza relativa y no absoluta de nuestro conocimiento. Aquí invitamos de nuevo al lector a estudiar la obra de Avakian *¡Fuera con todos los dioses!*, donde aborda extensamente esta cuestión y la desarrolla a partir del enfoque de Engels y Lenin. Citaremos algo de este rico pasaje. (Y veremos que este pasaje desmiente de nuevo la acusación de Ajith de que Avakian ignora el aspecto estrictamente filosófico del marxismo).

Esto me lleva a la cuestión [más] general de la certeza, la certeza científica y la certeza moral: en qué sentido son lo mismo y en qué sentido son distintas... para utilizar lo que puede parecer un oxímoron, o unión de palabras contradictorias, podemos llegar, relativamente, a la certeza... Es posible tener, sobre una base correcta, *certeza* respecto a ciertas cosas... Podemos decir con

¹¹⁰ Incluso el ejemplo político concreto de Ajith de una “verdad universal” es muy revelador de su terco dogmatismo y de una epistemología errónea. “Para dar un ejemplo, la Internacional Comunista señaló que en los países oprimidos el imperialismo transforma el feudalismo y lo convierte en su base social. Esa lección se derivó de los análisis sociales de numerosos países coloniales y semicoloniales. Como tal contiene una verdad universal que ayuda a los comunistas en la preparación de sus programas y en guiar su práctica”. “Contra”, p. 61, nota al pie de Ajith, 217. Los comunistas han analizado y deben seguir analizando la relación entre el imperialismo y el feudalismo en los países oprimidos, y este artículo no es el lugar para entrar a discutir más a profundidad esta importante cuestión o su historia. Sin embargo, algo que debe ser obvio para todos, menos para los más empecinados dogmáticos, es que esta es una relación fluida y dinámica, y que el mundo del siglo XXI luce bastante diferente a este respecto que el del periodo que analizó la Comintern, o cuando Mao desarrolló sus tesis sobre la revolución en China. Si se toma como “una verdad universal” la proposición de que el “imperialismo convierte al feudalismo en su base social”, o se considera esto como un “principio ideológico” el cual, por tanto, únicamente difiere en su “aplicación” de una situación a otra, es muy dudoso que tal concepción “ayude a los comunistas en la preparación de sus programas y en guiar su práctica”.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 60 (énfasis en el original).

certeza que [la evolución] es un hecho científicamente establecido. O, en términos sencillos y básicos: es cierta...”¹¹².

Esto lo explica más Ardea Skybreak, en *La ciencia de la evolución y el mito del creacionismo: Saber qué es real y por qué importa*:

Desde luego nunca sabremos la verdad *absoluta* (en el sentido de que nunca sabremos todo lo que se puede saber de todo), pero tenemos métodos para llegar al punto en que podemos decir con un alto grado de seguridad que algo es verdadero, es decir, que *concuera con un aspecto de la realidad material*.

Repito que es bueno e importante cuestionarlo todo, pero también es bueno e importante reconocer que no todo está siempre en el aire: a veces sabemos *lo suficiente* sobre un aspecto para aceptarlo como verdad¹¹³.

El enfoque científico exige que nos basemos en lo que en un momento dado sabemos que es cierto y que interactuemos con el mundo material y social —y que aprendamos y descubramos nuevas cosas. Pero de nuevo, como Skybreak lo enfatiza, esto no significa que nunca podamos llegar a una conclusión ni a decir que algo es cierto.

La afirmación de Ajith de que Avakian y el PCR “*pone[n] a revisión [los] principios fundamentales [del comunismo] en un sentido general*” no es válida. Pero la “*certeza*” de Avakian está basada en la ciencia y no en la “*fe*”.

Lo que es necesario entender es que, una vez Ajith se aparta en lo fundamental del método y enfoque científico, y más aún ya que está decidido a cerrarse a la banda y defender sus errores epistemológicos, cae en diferentes errores con frecuencia aparentemente opuestos.

Por un lado, descarta como “cientificismo la insistencia de Avakian en la fundamentación científica del marxismo” y arremete contra Avakian por insistir en un enfoque y metodología científicos. Por otro lado, Ajith agarra los peores métodos que plagan la ciencia y que han sido elevados a principio por ciertas escuelas, como el positivismo y el empirismo, para describir cómo según él se desarrolla el marxismo (sobre esta base crítica a Avakian de negar el papel de la “*practica en el desarrollo de la teoría*”).

Por una parte, Ajith no ve al marxismo como ciencia. El marxismo se convierte en una especie de herramienta técnica para resolver problemas —debe lidiar con necesidades muy específicas— y en este sentido un enfoque empirista y pragmático hacia “lo que funcione” es suficiente para determinar la verdad. Por otra parte, el marxismo de Ajith, de tener alcance teórico, debe verse como una especie de sistema de creencias que por su propia naturaleza está divorciado de la ciencia y más allá de su alcance. Ajith traslapa dos puntos de vista errados que tienen en común su rechazo a la ciencia para explicar el movimiento y el desarrollo de la sociedad humana.

En varios puntos de “*Contra el avakianismo*”, Ajith ataca a Avakian y al PCR diciendo que ellos reducen los “*principios fundamentales*” del marxismo a “*método y enfoque*”. La tan reiterada división que hace Ajith entre principios y método es central en su insistencia de que el marxismo debe basarse en principios esenciales y

¹¹² Avakian, *Fuera con todos los dioses*, pp. 154-155.

¹¹³ Skybreak, *La ciencia de la evolución y el mito del creacionismo...*, p. 203.

axiomáticos como máximo criterio (aunque se ve obligado a admitir que no ha podido catalogarlos).

VII. LA REVOLUCIÓN COMUNISTA ES NECESARIA Y POSIBLE, PERO NO INEVITABLE... TENEMOS QUE HACERLA CONSCIENTEMENTE

Avakian ha criticado las tendencias en el marxismo hacia la *teleología*, es decir, el punto de vista de que la naturaleza y la historia están dotadas con un propósito, están impulsadas por un fin o una meta preexistente —y la tendencia relacionada hacia el “inevitabilismo”, que es la creencia de que un resultado dado en la naturaleza o la sociedad, y en particular el eventual triunfo del comunismo, es inevitable. La comprensión por la que Avakian ha estado luchando es central al materialismo y al método científico de la nueva síntesis.

Ajith reacciona vehementemente a la crítica de Avakian, y dedica varias páginas para tratar de refutarlo en este punto. Pero Ajith vacila entre defender la noción de inevitabilidad y negar que el marxismo siquiera muestre tales tendencias —quiere “conservar el pastel pero también comérselo” redefiniendo términos bien establecidos e ignorando o tratando de ocultar evidencias notorias de la historia del movimiento comunista.

Ajith plantea que desde el comienzo Marx se oponía a la teleología, si bien argumenta que la inevitabilidad no significa lo que comúnmente se entiende por ese término: él admite que “no hay certeza rotunda de que la humanidad logrará el comunismo”, e inmediatamente se echa para atrás añadiendo, “Pero, ¿estas posibilidades eliminan por completo la inevitabilidad en el desarrollo histórico? No, de ninguna manera”¹¹⁴.

Los esfuerzos de Ajith por hacer una distinción entre “certeza” e “inevitabilidad” son realmente un torpe intento de jugar con palabras y evitar confrontar la realidad. Miremos, por ejemplo, cómo Chang Chun-chiao, un destacado representante del cuartel general revolucionario del Partido Comunista de China, planteó: “El hundimiento de la burguesía y de las demás clases explotadoras y la victoria del comunismo son inevitables, necesarios [una certeza] e independientes de la voluntad del hombre”¹¹⁵. Chang no solo hace uso de “inevitable” y “certeza” como sinónimos, sino que al agregar “independiente de la voluntad del hombre” está también virando hacia una explicación teleológica del proceso histórico.

Ajith se opone a los esfuerzos de Avakian por criticar las tendencias teleológicas dentro del marxismo diciendo “[en cuanto a] comprender el avance histórico en un sentido teleológico, los fundadores del marxismo negaron esto desde sus primeros escritos”¹¹⁶. Primero que todo, Avakian nunca argumentó que el concepto de historia en Marx era teleológico en su núcleo. Por el contrario, Marx abrió un nuevo horizonte científico en el estudio de la historia que no se basaba en una indagación metafísica y especulativa de la historia, y algunas veces Marx y Engels hicieron

¹¹⁴ “Contra”, p. 68.

¹¹⁵ Véase *Pekín Informa* N° 14, 9 de abril de 1975.

¹¹⁶ “Contra”, p. 71

agudas críticas a la teleología¹¹⁷. Marx era un materialista y pudo entender las contradicciones materiales reales, especialmente la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción, que moldean la sociedad humana y su desarrollo.

Avakian ha hecho gran énfasis en este avance científico y en la concepción esencial de Marx acerca de la “coherencia” [conexión] en la historia humana. En otras palabras, la historia no es un simple revoltijo de acontecimientos y accidentes inconexos, ni es básicamente un producto de las ideas de grandes hombres y mujeres, o héroes. La historia tampoco es el producto del desenvolvimiento y una auto-realización de la Idea Absoluta, tal como lo especulaba el idealismo de tipo hegeliano. Sin embargo, dentro del cuerpo del marxismo, incluyendo a sus grandes maestros, han existido tendencias secundarias que son inconsistentes con el método y enfoque científicos generales del marxismo, incluyendo tendencias teleológicas.

Considérese el concepto de la “negación de la negación”, que Marx y Engels tomaron de Hegel, quien lo había formulado como una “ley”. Esto definitivamente tiene implicaciones teleológicas. El enfoque fundamentalmente científico de Marx y Engels está también entremezclado con las deficiencias del materialismo de las ciencias naturales de su época¹¹⁸. Pero hay ejemplos contemporáneos aún más notorios y más dañinos de la comprensión teleológica, los cuales Ajith convenientemente ignora.

Una versión extrema de esto, desde una experiencia más contemporánea, es la declaración hecha por el presidente Gonzalo, del Partido Comunista del Perú (PCP), quien declaró: “Recordemos lo que planteamos en 1979: quince mil millones de años de materia en movimiento —la parte de este proceso que conocemos— han dado lugar a la irresistible marcha al comunismo”¹¹⁹. Esta declaración es, por decirlo menos, una expresión aguda de una comprensión teleológica de que hay un propósito en la naturaleza y en la historia. Si bien esto es particularmente evidente en los escritos de Gonzalo, difícilmente se limita a él.

¹¹⁷ Engels, *Anti-Dühring*, Progreso, Moscú, p. 56. “En todo caso, hasta la aplicación del ‘fin interno’ hegeliano —es decir, un fin que no procede de un tercero intencionalmente activo, la sabiduría de la Providencia por ejemplo, sino que se encuentra en la necesidad de la cosa misma— da constantemente lugar, en gentes que no están suficientemente educadas desde el punto de vista filosófico, a una subrepticia e inconsciente introducción de la acción conscientemente intencional”. Disponible en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/anti-duhring/ad-seccion1.htm#ix>

¹¹⁸ Nótese en la siguiente cita de *El Capital* [t. I, Siglo XXI, pp. 954-955] cómo una explicación abrumadoramente materialista del proceso histórico de derrocamiento del capitalismo, es secundariamente empañada por una aplicación de la “negación de la negación”, así como las tendencias hacia una interpretación mecánica y determinista de la ley científica. “Con la disminución constante en el número de los magnates capitalistas que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso de trastrocamiento, se acrecienta la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación, pero se acrecienta también la rebeldía de la clase obrera, una clase cuyo número aumenta de manera constante y que es disciplinada, unida y organizada, por el mecanismo mismo del proceso capitalista de producción. El monopolio ejercido por el capital se convierte en traba del modo de producción que ha florecido con él y bajo el. La concentración de los medios de producción y la socialización del trabajo alcanzan un punto en que son incompatibles con su corteza capitalista. Se la hace saltar. Suena la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados... Es la primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio. La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la negación de la negación”.

¹¹⁹ Gonzalo, “Sobre la campaña de rectificación con en el documento *¡Elecciones, NO! ¡Guerra Popular, sí!*”, *Un mundo que ganar* N° 19, 1993.

La historia natural del universo definitivamente no se está “dirigiendo” a ninguna parte de una manera predeterminada, así como tampoco lo está la victoria de la revolución comunista en este minúsculo trozo de materia en esta parte del universo¹²⁰. Esta comprensión teleológica no puede explicar la evolución de nuestro universo ni el desarrollo y cambio de las formas de vida sobre la Tierra, incluyendo el surgimiento del *Homo sapiens* y la sociedad humana, y tampoco el desarrollo de las clases ni el surgimiento tanto de la base material como de la necesidad de la revolución comunista.

Este tipo de pensamiento tiene mucho en común con cierto tipo de cosmovisión teológica —niega la existencia de una deidad trascendental que interviene en los asuntos terrenales, pero aún existe un dios “inmanentemente” co-sustancial, con naturaleza propia, dotado de un propósito y una meta y, tomando prestadas las palabras de Ajith ciertamente desde un contexto distinto pero relacionado, gobernado por una “interconexión lógica, ordenada y consistente”¹²¹. Tal cosmovisión obstaculizará en últimas nuestra capacidad de entender correctamente el mundo y transformarlo.

Avakian ha forjado una comprensión más científicamente correcta sobre este tema:

Ni el surgimiento de la especie humana ni el desarrollo de la sociedad humana hasta hoy fueron predeterminados ni siguieron caminos predeterminados. No existe una voluntad trascendente ni un agente que haya concebido y moldeado todo ese desarrollo, y la naturaleza y la historia no deben ser tratadas como tales —como Naturaleza e Historia. Por el contrario, tal desarrollo ocurre por la interacción dialéctica entre necesidad y casualidad, en el caso de la historia humana entre las fuerzas materiales subyacentes y la actividad y lucha consciente de la gente¹²².

Avakian está sacando lecciones de la ciencia que fortalecen la filosofía materialista. Las tendencias a ver en la naturaleza procesos con un “propósito” y con una meta han existido en las ciencias y en la filosofía, y también han influenciado al movimiento comunista¹²³.

¹²⁰ Entre los supuestos fundamentales de los filósofos idealistas está considerar la mente y/o la conciencia como “anterior” a la realidad material, si no temporalmente, al menos lógicamente “anterior”. Incluso algunos “materialistas” también sostienen que las propiedades de la materia son tales que específicamente suponen, incluso requieren, la aparición o existencia de inteligencia o conciencia con el fin de que la materia pueda ser contemplada.

Desde mediados del siglo xx se ha desarrollado entre los cosmólogos, físicos, astrofísicos y otros, una escuela de pensamiento que aboga por lo que en general se conoce como Principio antrópico. Este principio considera que los datos empíricamente observados del universo establecen una correlación entre la existencia de inteligencia y observador consciente, y la estructura material/física y las características del universo. De hecho, esto está relacionado con la inmensa cantidad de argumentos del “Diseño” de que el universo obedece a un plan. El Principio antrópico, entonces, se une así a un tipo de argumento que se remonta a épocas antiguas en que aún no se habían diferenciado la ciencia y la filosofía, y estaban mezcladas con la metafísica para darle sentido al orden de las cosas y, de hecho, a toda la existencia.

¹²¹ “Contra”, p. 68.

¹²² Bob Avakian, citado en la Introducción de Skybreak, *De pasos primitivos y saltos futuros, un ensayo sobre el surgimiento de los seres humanos, la fuente de la opresión de la mujer y el camino a la emancipación*, Tadrui, Bogotá, 2003.

Marx y Avakian acerca de la “coherencia” en la historia humana

En un importante ensayo teórico, *Para una cosecha de dragones*, escrito en 1983 con motivo del centenario de la muerte de Marx, Avakian analiza “por qué y cómo los principios básicos del materialismo dialectico se aplican a la sociedad humana y a su desarrollo histórico¹²⁴”, y cita una importante y perspicaz idea de Marx:

Debido a este simple hecho de que cada nueva generación se encuentra en posesión de las fuerzas productivas conquistadas por la generación anterior, que le sirven de materia prima para una nueva producción, surge una conexión [coherencia] en la historia humana, toma forma una historia de la humanidad cuanto más se han extendido las fuerzas productivas del hombre y en consecuencia sus relaciones sociales¹²⁵.

En una obra más reciente, Avakian prosigue esta lucha por el materialismo histórico:

[Como] Marx también señaló con énfasis muy importante, estas relaciones de producción se han establecido y están en vigor de una manera que en gran parte es independiente de la voluntad de los individuos. En otras palabras, las relaciones de producción no se determinan de modo arbitrario por la voluntad de los individuos, incluidos aquellos que conforman la clase dominante de la sociedad y que dominan la propiedad de los medios de producción... De nuevo, he aquí la analogía entre los cambios en la sociedad humana y los cambios —la evolución— en el mundo natural.

Eso es lo que señalaba Marx al recalcar que la historia humana tiene cierta “conexión” o coherencia. Hemos recalcado que el comunismo no tiene nada de inevitabilidad, la sociedad humana para nada tiene un rumbo inevitable. Pero sí existe una cierta coherencia. Por eso, todos, incluidos los miembros de la clase dominantes de cualquier sociedad, tienen que tratar con lo que heredan en el ámbito de las fuerzas productivas —y las relaciones de producción— de las generaciones anteriores, aunque en ciertas coyunturas críticas se den saltos en la transformación de las relaciones de producción mediante una revolución en la superestructura...¹²⁶

¹²³ El biólogo David Hanke describe de la siguiente manera los dañinos efectos de la teleología: “La selección natural se cuela limpiamente en el lugar del Creador, el Selector Natural, como el nuevo rostro aceptable del Gran Diseñador... Periódicamente hay intentos bienintencionados de justificar el uso del razonamiento teleológico como prácticamente inofensivo y una ayuda para pensar... La teleología, muleta del biólogo, es mala no tanto porque sea perezosa e incorrecta (que lo es) sino porque es una camisa de fuerza para la mente que restringe el verdaderamente creativo pensamiento científico... Los sentimientos son engañosos, la verdad, contra-intuitiva en parte, está afuera esperando”. “Teleology: the Explanation that Bedevils Biology”, en *Explanations*, editado por John Cornwell, Oxford University Press, 2004, pp. 143-155. Hanke muestra cómo la teoría científica de Darwin puede ser pervertida, hasta el punto de convertirla, para usar el término de Hanke, en una dañina muleta. Algunos errores o limitaciones secundarios en la teoría de Darwin (por ejemplo el énfasis en el gradualismo) fueron aprovechados y desarrollados de una manera en que llevaron a los errores que Hanke describe. También puede darse la misma perversión teleológica de la teoría científica de Marx y de hecho algunos han hecho exactamente eso.

¹²⁴ Bob Avakian, *Para una cosecha de dragones*. Asir, Bogotá. 1989. p. 27.

¹²⁵ Citado en *Para una cosecha de dragones*, p. 27: “De Marx a P.V. Annenkov” (28 diciembre de 1846), Marx y Engels, *Correspondencia* (México, Ediciones de Cultura Popular, 1977), p. 19.

¹²⁶ Bob Avakian, *Los pájaros no pueden dar a luz cocodrilos, pero la humanidad puede volar más allá del horizonte*. Primera parte, *Revolución y el Estado*. pp. 10-12. Disponible en <http://revcom.us/avakian/birds/birds01->

Ajith critica la interpretación de Avakian del pasaje de Marx que se citó anteriormente. En vez de captar el materialismo subyacente, Ajith ve evidencia de inevitabilidad. Su pasaje plantea:

La concepción materialista de la historia abarca determinaciones de necesidad, inevitabilidad, en varios niveles de la existencia y el desarrollo humanos. Cuando Marx habla de coherencia en el desarrollo histórico está señalando la interconexión lógica, ordenada y consistente de diversos aspectos de la vida social. Sobra decir que estas interconexiones contienen invariablemente necesidad. Existe un elemento de inevitabilidad en ellas. Esto es lo que hace que el movimiento histórico tenga una dirección, el potencial para el avance histórico. Si este potencial se realiza, o si otros factores revierten esta resolución de las contradicciones, eso es otro asunto. El uso que Marx le da al término “coherencia” resulta congruente con su comprensión del papel de la “inevitabilidad” en la historia. La interpretación de Avakian elimina la base materialista de la historiografía marxiana¹²⁷.

Miremos lo que está haciendo Ajith. Él toma la idea correcta y crucial de Marx sobre la “coherencia” o conexión en la historia humana y —como la mano de un mago es más rápida que el ojo— le cuela ese “elemento de” o “papel de la ‘inevitabilidad’”. Él toma la verdad de que existen ciertas interrelaciones necesarias en la sociedad humana, por ejemplo, entre la base económica de la sociedad y las estructuras políticas y las ideas dominantes de la sociedad, y convierte esto en una doctrina de la inevitabilidad.

Inevitabilidad significa que algo “no puede ser evitado”. Indica que hay una trayectoria fija para el desarrollo sin ningún otro resultado posible. *Necesidad* es otra cosa; la necesidad determina, estructura y limita los potenciales y los caminos pero no siempre produce un único resultado. El concepto de necesidad involucra leyes causales, existen relaciones de “causa y efecto”, pero esto no es lineal ni predeterminado, sino un proceso dinámico.

Para aclarar más esto, tomemos un ejemplo. El capitalismo, como el sistema impulsado por la ganancia que es, no podría funcionar si las leyes, la cultura y los valores dominantes de la sociedad, defendieran e impusieran, y reforzaran, el mandato de que ninguna empresa pudiera despedir a sus trabajadores... que todo el mundo tiene derecho a comer... y que la sociedad garantiza la riqueza y el desarrollo íntegro del individuo. Si hubiese este tipo de superestructura legal-política-moral, una economía capitalista simplemente colapsaría (o la clase capitalista derrocaría esa superestructura). Esta es otra forma de decir que hay características y relaciones *necesarias* de la sociedad capitalista —tiene que haber una cierta correspondencia (una correspondencia necesaria) entre la base económica y las estructuras políticas e ideas y valores dominantes. Pero, no era inevitable que surgiera el capitalismo en la historia humana, o que tomara precisamente las formas que ha tomado.

Ajith no solo está trivializando el verdadero significado de la inevitabilidad sino que también está tratando de transformar la “coherencia” de Marx en un patrón inevitable de desarrollo completamente “lógico, ordenado y consistente”.

en.html

¹²⁷ “Contra”, p. 69.

Al hacerlo, Ajith niega el papel del accidente y el azar en la historia. Esto a la larga lleva a decir que todo lo que ha sucedido tenía que suceder, y de una manera forzosamente determinista. El “maoísta” Ajith haría bien en aprender de la visión dinámica y revolucionaria de Mao Tsetung sobre la contradictoria y constantemente agitada realidad (por ejemplo, “los desastres son fenómenos sociales, fenómenos naturales. El cambio repentino es la ley más fundamental del universo”¹²⁸).

La aceptación de la “inevitabilidad” que hace Ajith no es un asunto menor. Porque además de negar el papel del accidente y de la dinámica real del desarrollo, existe un problema mucho más grande. Ajith es incapaz de comprender, de sopesar, el *papel dinámico consciente* de los seres humanos, que tiene su raíz en la relación entre la libertad y la necesidad (un punto al que volveremos más adelante). Su punto de vista sobre la inevitabilidad es muy similar a su punto de vista sobre el proletariado y sus condiciones materiales: el funcionamiento inevitable del sistema hará que ellos se vuelvan agentes conscientes de la revolución comunista.

La verdadera dinámica de la historia y los puntos de vista erróneos en el movimiento comunista

A pesar de que Ajith objeta de manera vehemente el argumento de que la teleología influenció argumentos de Marx y de otros líderes, alega que sin la inevitabilidad, entonces, “¿qué queda del materialismo histórico?”

Diferentes formas de pensamiento determinista y mecanicista, de buscar un “movimiento típico”, han contribuido a cometer errores importantes en el movimiento comunista al analizar acontecimientos y tendencias de desarrollo¹²⁹.

En China, estas mismas tendencias estuvieron representadas en particular por el argumento de Lin Piao de que “el pensamiento de Mao Tsetung es el marxismo-leninismo de una época en que, en todo el mundo, el capitalismo y el imperialismo se precipitan hacia su ruina y el socialismo y el comunismo marchan hacia la victoria.”¹³⁰. Esta era una visión distorsionada de la dinámica que opera en el sistema imperialista mundial. Las tendencias parciales del periodo fueron absolutizadas y convertidas en el rumbo inevitable de la historia mundial.

Estas teorías tuvieron efectos muy nocivos en el movimiento maoísta a nivel internacional. El mismo Mao no estuvo del todo inmune a estas tendencias, pero, a medida que confrontaba cada vez más las contradicciones involucradas en hacer la revolución bajo el socialismo, su tendencia era basarse *más* en el materialismo y cuestionar algo de la “sabiduría convencional” del movimiento comunista. Ajith ha ido en la dirección contraria, no solo al revivir buena parte del contenido específico del pensamiento nacionalista, jactancioso e iluso de Lin Piao, sino además al insistir en el “inevitabilismo” asociado con la concepción del mundo de Lin.

¹²⁸ “Tercer discurso en la 2ª sesión del 8º Congreso del PCCh”, 1958. *Miscellany of Mao Tsetung Thought*.

¹²⁹ Para un mayor estudio de esto, recomendamos al lector el documento del PCR, EU, “Apuntes sobre economía política. Nuestro análisis de los años 80, cuestiones de metodología y la actual situación mundial”, 2000. Especialmente véase la sección “Profundizar la autocrítica... contra el ‘movimiento típico’ y los umbrales absolutos”.

¹³⁰ Lin Piao, *Viva el triunfo de la Guerra Popular*, Pekín, ELE, 1965. Capítulo VI. Lin Piao había sido designado oficialmente sucesor de Mao en 1969. Posteriormente, en 1971, Lin murió en un abortado intento de golpe contra Mao.

Avakian ha venido profundizando y desarrollando el avance científico de Marx, identificando y luchando contra las tendencias secundarias que también pueden encontrarse en los escritos de Marx, Lenin y Mao. A pesar de que estos errores son de un nivel secundario dentro del pensamiento y los escritos de los grandes líderes de la revolución proletaria, históricamente estas tendencias secundarias han cobrado importancia y ampliado el alcance en las filas del movimiento comunista, amenazando con reemplazar la base materialista científica del mismo marxismo.

Solo un cura que se niega a examinar los “principios” de su fe, y no quien está dedicado a una ciencia auténtica y viva, estaría sorprendido, escandalizado u ofendido cuando posteriormente se descubre un error (incluso un error importante). De hecho, es con concepciones como la de “millones de años de materia en movimiento” conduciendo hacia el comunismo y la del desesperado apego de Ajith al inevitabilismo que “no queda mucho del materialismo histórico”.

Ajith no presta atención a las evidentes muestras de teleología dentro del movimiento comunista contemporáneo porque, en realidad, él mismo comparte en gran medida esta conceptualización. El verdadero problema de Ajith no es que Avakian le haya imputado erróneamente un poco de “teleología” a Marx y Engels, sino que su propia concepción del mundo se basa fuertemente en la creencia en la “inevitabilidad”.

En la historia existen leyes *tendenciales* subyacentes. Uno de los grandes logros de Marx fue identificar la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción como el motor que subyace al desarrollo social. Esta contradicción subyacente se desenvuelve a través de la mediación de diferentes aspectos y contradicciones en la sociedad, la lucha de clases, las cuestiones ideológicas, las crisis y guerras, etc., que se entrelazan y pueden acelerar o mitigar el desenvolvimiento general de la contradicción fundamental de la época burguesa: entre la producción socializada y la apropiación privada.

En vez de buscar los verdaderos procesos y las estructuras materiales que le dan a la historia la coherencia de la que Marx habló, el “elemento de inevitabilidad” que hay en la concepción de Ajith busca imponer un propósito y un sentido al proceso histórico (la definición de teleología que Ajith niega) y ve al proletariado como su producto y agente inevitable.

El potencial para la revolución puede ser científicamente identificado, hay que reconocer las tendencias y sobre esta base es necesario desarrollar y dirigir la lucha revolucionaria. Sin embargo, nadie puede decir con certeza cómo se concretará e incluso si se concretará un potencial específico en determinada sociedad o incluso a escala mundial. Nótese que los mismos Marx y Engels escribieron sobre cómo algunas veces la lucha de clases ha resultado en una mutua destrucción de las clases en contienda.¹³¹

Libertad, necesidad y la transformación de la necesidad

Avakian ha desarrollado de manera más profunda la comprensión marxista de la relación entre libertad y necesidad. La libertad no reside en la ausencia de necesidad

¹³¹ Marx y Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*. “Libres y esclavos, patricios y plebeyos, barones y siervos de la gleba, maestros y oficiales; en una palabra, opresores y oprimidos, frente a frente siempre, empeñados en una lucha ininterrumpida, velada unas veces, y otras franca y abierta, en una lucha que conduce en cada etapa la transformación revolucionaria de todo el régimen social o al exterminio de ambas clases beligerantes.

sino en el reconocimiento, comprensión y transformación de la necesidad a través de la actividad humana consciente, a través de la lucha.

Necesidad hace referencia a las condiciones y restricciones subyacentes, tanto naturales como sociales, que establecen los límites de lo que es capaz de hacer la gente y cómo es capaz de hacerlo en un momento determinado. La gente se ve obligada a responder a la necesidad. En una sociedad capitalista, por ejemplo, la gran mayoría de la gente para poder vivir tiene que trabajar —y tienen que trabajar, buscar un trabajo, dentro de una economía que opera sobre la base de la propiedad privada y de acuerdo a lo que dictamine la ganancia. Las obligaciones que tienen las personas entre sí, con sus hijos y con la sociedad, son otra forma de necesidad. Los ecosistemas (y la crisis ambiental) del planeta imponen ciertos límites sobre cómo las personas pueden vivir y sostenerse.

Libertad hace referencia principalmente a la capacidad y al alcance de la gente, tanto como individuos como también, y de manera más decisiva, social y colectivamente, de actuar y realizar cambios y transformar la sociedad y la naturaleza. Esto es libertad positiva. Existe también libertad negativa, la libertad de ejercer sus inclinaciones individuales sin la interferencia de las instituciones de la sociedad, siempre y cuando estos objetivos no perjudiquen a otros individuos o a la sociedad más en general.

Avakian ha recalcado que comprendiendo la realidad material subyacente e identificando los posibles canales y caminos de desarrollo, la necesidad puede ser *transformada* en libertad. Las restricciones y las posibilidades forman una contradicción, una unidad de contrarios, y proporcionan la base para que la realidad sea transformada. Así mismo, Avakian ha recalcado que este es un proceso continuo, con un movimiento en espiral, mediante el que se crea una nueva necesidad que a su vez también tiene que ser transformada en libertad a través de la lucha. Hay algo más de importancia crítica que Avakian trae a colación en su obra *El comunismo y la democracia jeffersoniana*:

Pero aún estamos en la era de la historia humana en que los intentos tanto individuales como de grupo por responder a la necesidad, no solo deben confrontar esa necesidad en un sentido general, sino que al tratar de hacerlo enfrentan obstáculos impuestos *por las divisiones sociales y de clase, y sus correspondientes ideas y concepciones*.

La diferencia esencial con respecto a la sociedad comunista no es que ya no tendríamos que enfrentar la necesidad, o que ya no se establecerían condiciones —no solo por parte de la naturaleza sino también de la sociedad— sino que los seres humanos, tanto individual como colectivamente, estarían en capacidad de confrontar y abordar la transformación de esta necesidad *sin las trabas de las divisiones de clases y de otras relaciones sociales opresivas y sus ideas correspondientes, incluyendo las formas en que se distorsiona la comprensión de la realidad a través del prisma de estas relaciones sociales y de clase antagonistas, y las ideas y concepciones correspondientes a éstas...*

El comunismo concibe y encarnará una dimensión totalmente nueva de la libertad *positiva*: la búsqueda y realización por parte de la gente, tanto

individual pero sobre todo colectivamente y a través de su interacción mutua —incluso a través de lucha no antagonica— de la continua transformación de la sociedad y de la naturaleza (y la relación entre las dos) para mejorar continuamente la vida material, intelectual y cultural de la sociedad en su conjunto, así como de los individuos que la conforman¹³². [énfasis en el original]

La errónea comprensión de Ajith sobre libertad y necesidad

Ajith es incapaz de comprender libertad y necesidad de esta manera dinámica, dialéctica y revolucionaria. La diferente y errónea comprensión de Ajith de la relación entre libertad y necesidad se puede notar en sus comentarios sobre una famosa declaración de Engels, en la que este menciona “el salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad” [*Anti-Düring* sección tercera, II Cuestiones teóricas]. Si bien hay registros de Ajith acusando a Marx y Engels de estar atrapados en la tradición de la Ilustración, para Ajith toda crítica de la declaración unilateral de Engels acerca de la relación entre libertad y necesidad, que lleva la influencia de Hegel, es un llamado a las armas: “la acusación de Avakian es que Marx y Engels tendieron a ignorar o subvalorar el papel de la necesidad en el comunismo. Y pretende cerrar esta discusión con clichés sobre cómo en el comunismo continuará existiendo necesidad”.¹³³

Ajith especifica:

El concepto de “reino de la necesidad” tiene un significado específico en el marxismo. No es la necesidad *en general*, sino la esfera de las necesidades físicas de la existencia humana [¡!]. Cuando Marx escribió acerca del paso del reino de la necesidad al reino de la libertad, fue explícito en que esto no significaría el final del reino de la necesidad. *El punto era que la humanidad ya no estaría regida por ésta, sino que sería capaz de someterla a su control* [énfasis nuestro]. Por tanto, las necesidades físicas de su existencia serían resueltas con el menor gasto de energía y bajo las condiciones más favorables y dignas de su naturaleza humana. Esto a su vez permitiría desarrollar sus facultades humanas al máximo grado posible en las circunstancias específicas. Evidentemente, no hay nada aquí que remotamente sugiera *librarse de la necesidad*.

Para respaldar su argumento, Ajith cita el tomo 3 de *El Capital*, en el que Marx escribe:

Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción posibles. Con su desarrollo se amplía este reino de la necesidad natural, porque se amplían sus necesidades; pero al propio tiempo se amplían las fuerzas productivas que las satisfacen. La libertad en este terreno solo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo [poniéndola]* bajo su control colectivo, en vez de ser dominado por él [ella] como por un poder ciego, que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas

¹³² Bob Avakian, *El comunismo y la democracia jeffersoniana*, Cuadernos Rojos, Bucaramanga, 2012. pp. 118-119.

¹³³ “Contra”, p. 67.

y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana. Pero este siempre sigue siendo un reino de la necesidad. Allende el mismo empieza el desarrollo de las fuerzas humanas, considerado como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, *que sin embargo solo puede florecer sobre aquel reino de la necesidad como su base*. [énfasis añadido por Ajith]¹³⁴

Aquí Marx refleja su comprensión científica y materialista histórica sobre la libertad y necesidad que enfrenta la humanidad. Sin embargo, todavía hay cierta ambigüedad, tal como se ve en la frase “el verdadero reino de la libertad” y “poniéndola [a la naturaleza] bajo su control colectivo [de la humanidad]”. El problema es que lo que representa quizás solo una sombra de error en la concepción de Marx, se ha agravado y consolidado en las concepciones erróneas en el seno de los comunistas. Ajith deja ver que él mismo no está exento de esa concepción y, de hecho, quiere consagrar tal error.

Ajith parafrasea a la ligera a Marx acerca de la necesidad de “someter [a la naturaleza] a su control” sin que parezca notar la implicación errónea y dañina de pensar que, o actuar como si, la humanidad pudiera alguna vez someter a la naturaleza a su control. Primero que todo, *la humanidad es parte de la naturaleza* (de hecho, en otras partes, Marx deja ver una notoria perspicacia al analizar la relación entre humanidad y naturaleza, incluso desplegando una notoria intuición sobre algunos problemas ecológicos que solo se hicieron evidentes varias generaciones después). Pero Ajith, pese a su experiencia contemporánea y a que existe una discusión ampliamente extendida sobre la degradación del medioambiente y los ecosistemas, se contenta con repetir la comprensión marxista pasada que tendía a ver a la humanidad moviéndose desde un estado de subordinación a la naturaleza, a uno de dominación de la naturaleza y utilización de ésta.

La comprensión más correcta es que la humanidad tiene que regular de manera cada vez más consciente las interrelaciones entre la sociedad humana y la naturaleza, y entender de manera más profunda las leyes y la dinámica de desarrollo del mundo natural —y con mayor razón, la crisis de los ecosistemas del planeta. Avakian ha hecho énfasis en la necesidad de que los emancipadores de la humanidad también sean protectores del planeta.

Este mismo punto de vista errado también se ve cuando Ajith dice que “la esfera de la necesidad tiene un significado específico para los marxistas”, con lo cual hace referencia solo a “la esfera de las necesidades físicas de la existencia humana”. Esto es filosóficamente endeble ya que las necesidades físicas de la humanidad son tan solo un subconjunto de la escala completa de la necesidad en la naturaleza y la sociedad. Además, esta definición errónea de la necesidad nutre las visiones pragmáticas y economicistas que han infestado el movimiento comunista. De hecho, el estudio de la experiencia de las primeras sociedades socialistas revela la importante necesidad de expandir los horizontes de las masas (y de su liderato) hacia mucho más allá de la simple satisfacción de las necesidades físicas, a pesar de lo importante que sigue siendo esto.

* N. de los Trad: En la edición en inglés de *El Capital* hay una ambigüedad respecto a si Marx se refería al control sobre la naturaleza o al control sobre el metabolismo (intercambio) con la naturaleza.

¹³⁴ Karl Marx, *El Capital*, tomo III, Siglo XXI, 2006, p. 1044.

Una ojeada más detallada a diferentes pasajes de Marx y Engels, y especialmente el pasaje del *Anti-Dühring*, que desde hace mucho ha sido considerado como la exposición más representativa del punto de vista marxista sobre libertad y necesidad, muestra que Ajith está equivocado en su descripción de la concepción de Marx y Engels.

Engels escribe en *Anti-Dühring*:

El cerco de las condiciones de existencia que hasta ahora dominó a los hombres *cae ahora bajo el dominio y el control* de estos, los cuales se hacen por primera vez *conscientes y reales dueños de la naturaleza*, porque y en la medida en que se hacen dueños de su propia sociación. Los hombres aplican ahora y dominan así con *pleno conocimiento* real las leyes de su propio hacer social, que antes se les enfrentaban como leyes naturales extrañas a ellos y dominantes.¹³⁵ (énfasis añadido)

Engels no está hablando solo de las “necesidades físicas [inmediatas] de la existencia humana”, tal como insiste Ajith, sino que está haciendo una afirmación más amplia y más general acerca de la necesidad. Esto está claro, por ejemplo, en la referencia que hace Engels a “las leyes de su propio hacer social”. Engels luego plantea:

La propia sociación de los hombres, que antes parecía impuesta y concedida por la naturaleza y la historia, se hace ahora acción libre y propia. *Las potencias objetivas y extrañas que hasta ahora dominaron la historia pasan bajo el control de los hombres mismos*. A partir de ese momento, harán los hombres su historia *con plena consciencia*; a partir de ese momento, irán teniendo predominantemente y cada vez más las causas sociales que ellos pongan en movimiento los efectos que ellos deseen. *Es el salto de la humanidad desde el reino de la necesidad al reino de la libertad*.¹³⁶ [énfasis añadido]

Un salto pero no hacia la libertad *absoluta*

Este pasaje de Engels ha sido apreciado durante mucho tiempo por su tan completa descripción de la tremenda transformación que logrará la humanidad con la abolición de las divisiones y antagonismos de clase, organizándose conscientemente en aras de transformar sus propias condiciones de existencia y su relación con el resto de la naturaleza. Esto significará, tal como recalca Engels, un *salto* para la humanidad hacia una libertad cualitativamente mayor que en el caso de una sociedad dividida en clases.

Sin embargo, este no es un salto hacia la libertad *absoluta*, como podría dar a entender la célebre cita de Engels. Ni puede haber una reconciliación y resolución final de todas las contradicciones de la historia. La necesidad continúa existiendo —la necesidad misma será continuamente transformada y para la humanidad existirán constantemente nuevos retos y restricciones, así como nuevas posibilidades y caminos.

¹³⁵ *Anti-Dühring*, p. 280.

¹³⁶ *Ibid.*

Tampoco habrá un momento en el que la humanidad haga su propia historia con “plena consciencia”. El conocimiento siempre estará rezagado con respecto a la realidad. Las contradicciones entre necesidad y contingencia siempre harán entrar en juego nuevos e inesperados elementos. En la estructura de la realidad siempre existirán elementos de indeterminismo junto con elementos de determinismo actuando estos últimos a través de leyes causales. Si el salto al comunismo no es entendido en este sentido, hay una fuerte tendencia a ver el comunismo como “el final de la historia”.

Engels también escribió que Marx: “no basó jamás sus reivindicaciones comunistas en argumentos de esta especie [principios morales], sino en *el desmoronamiento inevitable del modo capitalista de producción*, desmoronamiento que adquiere cada día a nuestros ojos proporciones más vastas”¹³⁷. Ajith no ve las deficiencias del análisis de Engels sobre libertad y necesidad porque este le da algo de sustento a su tan apreciada y persistente idea de inevitabilidad, porque busca un “dominio completo” de la naturaleza que de hecho es imposible, y porque no entiende el papel de la *transformación* en arrancarle libertad a la necesidad, lo que siempre conduce, en un movimiento en espiral, a nueva necesidad.

Ajith dice que la discusión que plantea Avakian sobre estos puntos no presenta nada más que “clichés sobre cómo en el comunismo continuará existiendo necesidad”. Pero el no reconocer lo que Ajith ridiculiza como “clichés” —el que sigan existiendo contradicciones bajo el comunismo— ha sido de hecho un problema muy importante en el movimiento comunista. Desde hace tiempo ha habido una visión cuasirreligiosa del comunismo como un paraíso sin contradicciones, como la reconciliación final de las contradicciones en la historia humana (o incluso como lo vimos en una anterior cita de Gonzalo, el punto final de “quince mil millones de años de materia en movimiento”).

El (a veces) “maoísta” Ajith, ignora el hecho de que fue el mismo Mao el que inició la crítica a la formulación de Engels sobre libertad y necesidad (que, como Mao señaló, “solamente dice la mitad y deja lo demás sin decir”) haciendo énfasis en que la libertad no reside solo en “la comprensión” sino también en “la transformación” de la necesidad¹³⁸. Avakian captó la importancia de la observación crítica de Mao que muchos prefieren ignorar (incluyendo, como hemos visto, a Ajith incluso hasta hoy) y ha desarrollado esta comprensión materialista dialéctica de la relación entre libertad, necesidad y transformación¹³⁹.

¹³⁷ Engels, “Prefacio a la primera edición alemana de *Miseria de la filosofía* [1884] de Carlos Marx”. Disponible en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1847/miseria/001.htm> [énfasis añadido]

¹³⁸ Mao Tsetung, *Charla sobre cuestiones de filosofía* (18 de agosto de 1964), en Schram, op. cit. “Engels habló de pasar del reino de la necesidad al reino de la libertad, y dijo que la libertad era la comprensión de la necesidad. Esta frase no está completa, solo dice la mitad y deja de decir el resto. ¿Con solo comprender nos liberamos? La libertad es la comprensión de la necesidad y la transformación de la necesidad —también tendremos que hacer algo de esfuerzo”.

¹³⁹ Incluso Mao no estaba inmune a estas influencias, tal como podemos verlo en su afirmación de que “[crear las condiciones en que]... el poder estatal y los partidos políticos desaparezcan de manera natural, y la humanidad entre en el reino de la Gran Armonía”. En Mao Tsetung, *Sobre la dictadura democrática popular*, OEM, t. IV, Pekín, ELE, 1968.

Sobre la base de un mayor estudio de la sociedad socialista y de la lucha de clases bajo el socialismo, y sin duda también de mayor reflexión filosófica, Mao desarrolló una comprensión mucho más profunda y más correcta sobre el periodo de transición y sobre el comunismo mismo: “En el futuro..., ¿qué piensan ustedes, ¿habrá o no revolución? Yo pienso que sí. Seguirá siendo necesaria”, OEM, t. V, ELE, 1976.

De hecho, esta comprensión de libertad y necesidad está ligada al énfasis de la nueva síntesis de Avakian en la *base científica del papel dinámico de la gente*. Este papel revolucionario consciente de la gente no viene del voluntarismo, ni de la pura fuerza de voluntad, ni de un don divino debido a la posición de clase, ni de la “inevitabilidad histórica”, sino de un cabal reconocimiento de que el camino posible y favorable de desarrollo (el logro del comunismo) tiene sus raíces en las condiciones materiales, pero no existe un camino único e inevitable: para usar otra vez las palabras de Avakian, “hay que desbrozarlo”¹⁴⁰.

En la revolución no hay predestinación

Ajith escribe:

La resolución de las contradicciones sociales contiene inevitabilidad. Por ejemplo, es inevitable una revolución socialista (o de nueva democracia) para la *resolución* de la contradicción entre el proletariado y la burguesía. Y, si la humanidad continua existiendo, las contradicciones básicas del imperialismo inevitablemente continuarán agudizándose y dando lugar a rebeliones, partidos comunistas y revoluciones dirigidas por estos.¹⁴¹

Aquí Ajith está redefiniendo el muy claro concepto de “inevitable” y a la vez está de nuevo confundiendo necesidad con inevitabilidad. La revolución comunista es *necesaria* para resolver las contradicciones del capitalismo pero *no es inevitable*. Hay contradicciones y relaciones objetivas y materiales cuya resolución proporciona específica y necesariamente una base para la revolución comunista y la exige. Pero no hay una fuerza filosófica o proceso determinantes que implique que la revolución va a suceder inevitablemente. No existe predestinación en la revolución.

Las contradicciones de la realidad material objetiva obligan a los actores sociales y a las clases a actuar. Los capitalistas seguirán explotando en escalas aún mucho mayores, el proletariado será obligado a vender su fuerza de trabajo y a ser explotado, se crearán y reforzarán una miríada de males sociales en este proceso, todo lo cual llevará a grandes penurias, resistencia, lucha y levantamiento. Sin embargo, el punto es que estas condiciones forman la base de la revolución comunista como un camino posible y potencial para resolver las complejas contradicciones sociales. Sin duda, este es el desenlace más deseable y que más necesita la humanidad, pero hay otros caminos menos deseables, como lo que sucedió en Sudáfrica en donde se acabó el régimen del apartheid pero no tomó su lugar una sociedad liberadora; o hasta caminos más horrendos, como lo que sucedió en Irán después de la revolución de 1979, que derrocó al odiado Sha con la consolidación de un régimen islámico estilo medieval. Esta comprensión materialista

El problema es que mucha gente en el movimiento comunista ignoró los desarrollos sobre estas cuestiones hechos por Mao especialmente durante la GRCP, o los despachó como “clichés”, como hace Ajith. Si, como afirma Ajith, no había ninguna ambigüedad o error en el tratamiento de estos temas por parte de Marx y Engels, ¿por qué Mao consideró necesario corregirlos? Si la propia concepción de Mao no se hubiera desarrollado, ¿por qué ya no se vio ninguna referencia a la “Gran Harmonía” durante la GRCP bajo el liderato de Mao o en sus muchas referencias a la sociedad comunista en sus últimos escritos?

¹⁴⁰ Bob Avakian, “La base material y el método de hacer la revolución”, una charla dada en 2014. <http://revcom.us/avakian/material-basis/la-base-material-y-el-metodo-de-hacer-la-revolucion-es.html>

¹⁴¹ “Contra”, pp. 68-69.

mejora nuestra capacidad de luchar para forjar la revolución comunista como el desenlace necesario, deseable y posible.

Sobre la base de las mismas condiciones objetivas, es decir, la necesidad, las clases van a chocar y los diversos actores sociales van a desarrollar comprensiones, programas políticos, organizaciones y soluciones diferentes y en contienda. Sin embargo, para responder al confuso ejemplo de Ajith, no es inevitable del todo que se forme un partido comunista, no es inevitable del todo que una revolución determinada de hecho sí contribuya a la resolución de estas condiciones (considérese a Irán en 1979) y definitivamente no es inevitable que la humanidad entera logre el comunismo y con mayor certeza no lo hará independientemente de la actividad consciente y revolucionaria, dirigida por un partido de vanguardia fundamentado en una comprensión científica de cómo es el mundo y cómo puede serlo.

¿Cómo entender las leyes históricas?

Una revelación más de la falta de comprensión de Ajith del materialismo histórico, que él no ve como una ciencia sino como un sistema axiomático, cerrado; es el trato que le da a las leyes históricas. Él critica a Avakian porque: “Su eliminación de las premisas del materialismo histórico se establece ya de hecho al hablar de ‘tendencia’ en vez de las ‘leyes’ de las formaciones sociales y su transformación histórica”. Para Ajith, el materialismo histórico requiere inevitabilidad, leyes rígidas, sin las que, en efecto, no “queda nada” de materialismo histórico. Las “leyes” para Ajith son totalmente deterministas y lineales.

Sin embargo, el marxismo no erige una muralla entre “tendencia” y “ley”; por ejemplo, Marx fue bastante explícito en describir la tasa decreciente de ganancia como una “ley tendencial”, en otras palabras, sujeta a mediaciones y contracorrientes. Ajith prevé esta posible objeción y trata de anticiparse a las críticas con una nota al pie: “se podría argumentar que se justifica que él [Avakian] use este término ya que estas leyes son tendenciales. Pero eso es cierto para todas las leyes, y mucho más en el caso de las leyes sociales”.

El problema no es si Avakian usa la palabra “tendencia” o “ley”, sino cómo entiende Avakian la misma concepción de ley, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales, y específicamente en el marxismo. Un concepto metafísico de ley, que da a entender estrictas relaciones causales, similar a la concepción “ordenada, consistente y lógica” de Ajith sobre el mundo, ha infestado desde hace mucho tiempo a la filosofía y a las ciencias.

Históricamente esta concepción de ley estuvo a menudo ligada con la noción religiosa de la perfección de dios como la fuente de conocimiento, diseño y propósito. Este es un supuesto que subyace al pensamiento idealista. Incluso cuando los científicos rechazaron la metafísica de la teología, muchos todavía estaban cautivados por un perfecto orden percibido en la naturaleza y por la idea de que todo está determinado por estrictas relaciones causales. Los materialistas mecanicistas creían que si se tenía un conocimiento adecuado y preciso de las condiciones iniciales, sería posible predecir eventos futuros con precisión exacta. Por supuesto, sabían que en la práctica sería imposible por las limitaciones del conocimiento humano —pero, según su visión, la contingencia, la aleatoriedad, el indeterminismo, el accidente, etc., se debían únicamente a la insuficiencia en el conocimiento, y no a

que eran parte de la naturaleza de la misma realidad¹⁴². El movimiento comunista estaba en gran medida fuertemente influenciado por esta concepción.

Además, viendo como Ajith yuxtapone “ley” y “tendencia”, es necesario tener en cuenta que las leyes involucran contradicción. Hasta la más determinista de las leyes involucra (e incluso puede producir) impredecibilidad. Lo opuesto también es verdad: la “incertidumbre” se puede usar para describir comportamientos muy “ceñidos a la ley”. Por ejemplo, en física el principio de incertidumbre [indeterminación] de Heisenberg puede llevar a predicciones y mediciones muy precisas. La visión de Ajith sobre la ley asume que esta funciona en una estricta cadena de relaciones causa-efecto que producen movimiento lineal y determinismo. Bajo este razonamiento, uno buscará equívocamente explicaciones a complejos fenómenos a través de una cadena ininterrumpida de causalidades sobre la base de los componentes y/o niveles más elementales de la realidad. Los adornos de Ajith no pueden ocultar el hecho de que en realidad no hace nada más que repetir el aserto más directo de Gonzalo de que “quince mil millones de años de materia en movimiento... han dado lugar a la irresistible marcha al comunismo”.

De hecho, en importantes ramas de la ciencia, el accidente y el azar junto con las leyes deterministas tienen un papel integral: el principio de incertidumbre [indeterminación] en física, las ecuaciones de onda de probabilidad y deterministas y la síntesis moderna de la teoría de la evolución de Darwin reconocen el papel de los posibles caminos y restricciones y el papel de la contingencia. El reconocimiento de “la contingencia y los acontecimientos azarosos” no les niega a estas ramas de la ciencia, su coherencia, rigor y poder explicativo.

Piénsese en un acontecimiento colosal como la 1 Guerra Mundial. Había profundas contradicciones en el sistema imperialista que dieron lugar a ella. Pero el cómo y el cuándo estalló —y el evento desencadenante particular, el asesinato del archiduque Fernando de Serbia en agosto de 1914— estuvieron ligados a múltiples factores contingentes y accidentales.

La existencia de caminos *posibles* de un proceso histórico y el resultado *real* de este proceso como producto de un camino *particular* es el resultado de la interacción entre el azar [accidente] y la necesidad —y el papel dinámico del factor humano consciente y la interacción de las diferentes fuerzas de clase.

Lo que Ajith no puede ver es que cuando la teleología y el inevitabilismo se eliminan correctamente del marxismo “queda” el materialismo *dialectico* e histórico. Ajith quiere el consuelo de la inevitabilidad. Quiere que el marxismo sea una religión.

¹⁴² Esto es evidente en el materialismo mecanicista del siglo XVIII de Diderot y otros filósofos y en el materialismo practicado por muchísimos científicos en los siglos XVIII y XIX. Maupertuis y Lagrange extendieron el éxito del sistema newtoniano en describir el orden de la naturaleza al logro de una más detallada descripción y manejo omnímodo de los fenómenos naturales. El materialismo de esta época creía que había descubierto un orden inherente a la naturaleza “dado por dios”. A partir de esta concepción, se predicó la inevitabilidad, el determinismo y el ordenamiento esencial de las cosas (similar a la “interconexión lógica, ordenada y consistente de los diversos aspectos de la vida social” de Ajith)

VIII. AJITH TERMINA EN COMPAÑÍA DEL POSMODERNISMO Y LA RELIGIÓN

Hemos analizado qué es la ciencia, qué implica un enfoque científico: el conocimiento de las causas de los fenómenos, *por qué* suceden las cosas y *cómo* se desarrollan, y buscar estas causas en el mundo material — y proporcionar explicaciones cuya validez dependa de la prueba, la verificación, y de la comprobación/refutación.

La acusación de Ajith a Avakian de cientificismo y racionalismo está ligada al unilateral balance negativo que hace Ajith de la Ilustración. De hecho, los esfuerzos generales de Ajith por erigir un “maoísmo” desligado de sus cimientos científicos lo llevan a atacar la Ilustración.

El balance dialéctico de Avakian sobre la Ilustración

Avakian ha identificado la importancia del balance de la Ilustración del siglo XVIII y de la actual controversia con respecto a esta. La Ilustración representó el surgimiento y consolidación de la ideología, el pensamiento, que corresponde a la época moderna y al modo de producción capitalista tal como surgió en Europa especialmente en el siglo XVIII. En décadas recientes ha habido un intenso debate acerca de la naturaleza y los deficiencias de la Ilustración. En particular, ha habido fuertes cuestionamientos a la “ideología de la Ilustración”, provenientes tanto de fuerzas religiosas reaccionarias de distinta laya que atacan la razón y la ciencia y que han recobrado ímpetu, como de la diversa y gaseosa tendencia a la que se hace referencia generalmente como “posmodernismo” —ya veremos que Ajith está cómodo en la compañía de ambos.

En un importante ensayo, “El marxismo y la Ilustración”, Avakian escribió:

[Existen] varias corrientes [de pensamiento] imperialistas y reaccionarias relacionadas a la Ilustración. Por un lado los fundamentalistas religiosos y oscurantistas, por ejemplo la “Derecha Religiosa” en Estados Unidos, han lanzado un ataque frontal contra la Ilustración, pues consideran que representa el amanecer de la edad de Satanás, por decirlo así, en particular la orientación de que la ciencia y la racionalidad sean la base de la ideología y la política, en vez de nociones religiosas oscurantistas. Por otro lado, [...] una corriente muy definida del pensamiento liberal burgués considera que la Ilustración (y sus secuelas) es un instrumento “positivo” del colonialismo, y de la dominación imperialista que busca rehacer el mundo entero a imagen y semejanza de la democracia burguesa...

El marxismo está de acuerdo con el aspecto [de la Ilustración] que plantea que es posible conocer el mundo y que debemos analizarlo (y la realidad en general) en toda su complejidad con métodos científicos [...] [Un] fundamento básico de la Ilustración es que el mundo se debe analizar con métodos científicos, y es por eso principalmente que los oscurantistas religiosos y otras tendencias reaccionarias le han lanzado — y hoy nuevamente le lanzan — ataques. En ese aspecto, repito, en general el marxismo está de acuerdo con la Ilustración.

En cuanto a nuestras discrepancias, en primer lugar, está la noción (y voy a citar la Biblia aunque sea un tanto irónico) de que “conocerán la verdad y la

verdad los liberará”. Eso no es cierto. Para empezar, la Biblia no dice la verdad, pero aun si fuera así, plantear que el simple hecho de **conocer** la verdad nos “liberará” es una forma de racionalismo (o idealismo), por el estilo de la idea de que la ciencia rehará el mundo con la fuerza de sus “verdades”...

En ese aspecto filosófico el marxismo difiere del pensamiento fundamental de la Ilustración, es decir, de su racionalismo. Y desde luego, el proletariado revolucionario se opone al sistema político del dominio burgués que corresponde a la Ilustración y plantea una ruptura radical con él. En particular, nos oponemos al colonialismo y la dominación imperialista, que con justificaciones tales como “la carga del hombre blanco” o la misión civilizadora del sistema imperialista “más avanzado y culto”, etc., aprovechan la Ilustración y los avances científicos y tecnológicos concomitantes para sus propios fines. En ese aspecto tenemos discrepancias muy importantes con aspectos clave de la forma de interpretar y aplicar la Ilustración (y otros fenómenos relacionados).¹⁴³

El enfoque de Avakian de la Ilustración, y este fundamental artículo en particular, enfurecen a Ajith de tal manera que ignora y distorsiona lo que realmente está argumentando Avakian y, aún más importante que esto, revela su propio enfoque y su propia posición en el debate sobre la Ilustración, acabando en la perturbadora compañía de los reaccionarios fanáticos religiosos y las corrientes posmodernistas.

La posición de Ajith sobre la Ilustración y su distorsión de la concepción de Avakian

Echemos un vistazo al más sucinto resumen de Ajith de su concepción en el cual responde directamente al pasaje de Avakian arriba citado:

Actualmente, incluso en comparación con la época de Mao, contamos con la riqueza del conocimiento de la esencia contradictoria de la Ilustración y su conciencia científica. Las tendencias posmodernistas han hecho importantes contribuciones en este asunto. Aunque su relativismo las llevó a un rechazo ahistórico de la Ilustración y la modernización, las observaciones críticas que ofrecen deben ser sintetizadas por el marxismo. Las contribuciones de los teóricos de la Escuela de Fráncfort también deben ser reconocidas. La necesidad de diferenciar el aspecto emancipador de la Ilustración de su naturaleza e impulso burgueses y coloniales globales es una lección importante que debemos sacar. Además, la conciencia científica misma debe ser criticada para separar su contenido racional de la influencia de los valores de la Ilustración que en ella se expresan.

Lejos de lidiar con el nuevo pensamiento que dirige la atención hacia los problemas *inherentes* a la Ilustración y a la conciencia científica moderna, [Avakian] solo habla de cómo las *concibe* y *ha usado* el imperialismo. Esto sugiere que el problema es con su malinterpretación y su mal uso. Tal pensamiento es un retroceso con respecto a los avances teóricos que se han hecho en este asunto.¹⁴⁴

¹⁴³ Bob Avakian, *El marxismo y la Ilustración*, Obrero Revolucionario #1129, 2 de diciembre, 2001. Disponible en http://www.revcom.us/a/v23/1120-29/1129/bavakian_9_s.htm. (Énfasis en el original).

¹⁴⁴ “Contra”, pp. 71-72. (énfasis en el original)

Por respeto a la apreciación declarada de Ajith al posmodernismo, intentemos “deconstruir” un poco de su enredado pensamiento.

Es bastante claro al leer el pasaje completo de Avakian arriba citado (el cual Ajith está decidido a distorsionar) que en realidad Avakian está llamando la atención sobre las agudas contradicciones en el legado de la Ilustración. Señala específicamente algunas de las maneras en que “el marxismo difiere del pensamiento fundamental de la Ilustración”. En su crítica del racionalismo arriba citada, Avakian llama la atención al hecho de que la lucha no se restringe a la esfera de lo que es correcto o erróneo en un conjunto de ideas dado. Las contradicciones de clase y el dominio de clase no pueden ser ocultados en nombre de la verdad científica y el progreso, como sostienen los apologistas del imperialismo, el capitalismo y la democracia burguesa.

El peligro de los errores de Ajith con respecto a la Ilustración pesa tremendamente en la lucha política y de clases, como se evidencia en la lucha actual en varias partes del mundo contra el creacionismo y los ataques del fundamentalismo religioso a la ciencia — lucha que se interpenetra con otras, en especial contra la esclavización de la mujer.

En otras obras Avakian ha tratado estos temas extensamente, incluido su innovador libro (publicado en 1986) *Democracia: ¿es lo mejor que podemos lograr?*, el cual examina extensamente los argumentos y premisas filosóficos y políticos de pensadores claves de la Ilustración como Locke, Rousseau y Mill. Lejos de justificar los “valores de la Ilustración”, como acusa Ajith, Avakian en realidad muestra cómo muchas de las más sacrosantas premisas actuales, incluida la “democracia” misma, son inseparables de la moderna sociedad dividida en clases con sus formas modernas de opresión y explotación en Europa y el resto del mundo.

En este libro y en general en su obra, Avakian resalta y desarrolla el salto y la ruptura fundamentales que Marx hizo con los estrechos horizontes de la Ilustración, los cuales estaban ligados intrínsecamente al ascenso del modo de producción capitalista.¹⁴⁵

Ajith se atreve a acusar a Avakian de no lograr “distinguir el aspecto emancipador de la Ilustración de su naturaleza e impulso burgueses y coloniales globales”. De hecho, a lo largo de sus escritos durante varias décadas, Avakian ha insistido en la cognoscibilidad del mundo (la cual está intrínsecamente ligada a su transformabilidad mediante la revolución) a través de la aplicación de un enfoque científico, el cual ha ganado preponderancia con el ascenso y consolidación del modo de producción capitalista. Pero la cuestión nunca ha sido aceptar la dominación de los países capitalistas-imperialistas donde surgió este modo de producción. Por ejemplo, en un artículo en el año 2000, Avakian escribió:

Eso subraya nuevamente la necesidad de analizar correctamente la Ilustración, sus valores y tradiciones, y dividirla en dos: estamos de acuerdo con el aspecto que plantea que es posible conocer el mundo y la realidad en general, y analizarlos en toda su complejidad con métodos científicos; pero nos oponemos a la noción idealista de que un método racional (o racionalista) llevará por sí solo a una sociedad justa. Asimismo, nos oponemos a los que proclaman que la

¹⁴⁵ Bob Avakian, *Democracia: ¿es lo mejor que podemos lograr?*, Tadrui, Bogotá, 2015.

sociedad burguesa liberal es superior para justificar la dominación y depredación imperialista por todo el planeta, en particular en el tercer mundo.

Esta “línea internacional” del imperialismo “liberal” hoy por hoy (que legítima y justamente podría describirse como la versión moderna de “la carga del hombre blanco”) eleva los “derechos humanos” por encima de los “derechos nacionales”; es decir, proclama que los “derechos humanos” son un valor y un bien “universales” que suplanta y “rebasa” incluso a la soberanía nacional y otros principios afines. Es una especie de “universalidad imperialista”...¹⁴⁶

Acerca de la posición de Marx sobre la dominación británica en la India

Ha sido necesario refutar las tontas calumnias que hace Ajith contra Avakian como apologista del imperialismo. Pero Ajith además continúa su ataque a la Ilustración y al marxismo como ciencia volviendo sus críticas, en “Contra el avakianismo”, hacia Marx y su tratamiento del colonialismo británico y la India:

Algunos de los escritos de Marx y Engels mostraban la influencia del Ilustracionismo eurocéntrico [sic]. Esto no se le puede atribuir por completo a la escasez de información que tenían acerca de estas sociedades. Se puede ver, por ejemplo, en sus escritos sobre la India. También podemos ver una tendencia a desestimar algunos movimientos nacionales por considerarlos obstrucciones al avance histórico.¹⁴⁷

Ajith sostiene que hay un sesgo eurocéntrico en los escritos de Marx y Engels que los llevó a subestimar, si no a negar, los crueles y destructivos efectos del dominio británico en la India. Es decir, a ver la liberación nacional como algo que se interponía en el camino del desarrollo de las fuerzas productivas —como la construcción de ferrocarriles, que sería estimulada por la ampliación de los mercados, el colapso de los sistemas agrícolas tradicionales, etc.— asociado con el dominio británico y la penetración económica de la sociedad india. Esta es una extendida interpretación de Marx, y algunos pensadores posmodernistas y poscoloniales han llegado hasta el punto de caracterizar a Marx como un apologista eurocéntrico del colonialismo británico.

En *Marxism and the Call of the Future* [El marxismo y el llamado del futuro], Avakian hace algunas observaciones destacadas que proporcionan un importante marco metodológico para comprender el enfoque de Marx, el desarrollo de su pensamiento y el desarrollo de toda ciencia, incluido el materialismo histórico.

El primer punto es que Marx analiza los desarrollos en marcha en ese momento en la India, intenta ver qué impulsa al colonialismo británico a conquistar mercados y cuáles podrían ser sus efectos, sus resultados, desde el punto de vista del avance de la revolución proletaria mundial. Avakian hace referencia a algunos escritos de Mao sobre los efectos del imperialismo en China donde señala todo lo que este hizo, pero Mao también señala que, por otro lado, generó y aceleró el desarrollo del proletariado, lo cual permitió un tipo distinto de revolución en China.

¹⁴⁶ Bob Avakian, “El imperialismo y el ‘internacionalismo’: Retos reaccionarios y revolucionarios”, *Obrero Revolucionario* #1130, 9 de diciembre, 2001. Disponible en http://revcom.us/a/v23/1130-39/1130/bavakian_challenges_s.htm.

¹⁴⁷ “Contra”, p. 70.

Avakian vuelve atrás y plantea la cuestión de esta manera: decir que algo “sucedio así” (la violenta y destructiva penetración en la India) no es decir “esa es la única forma en que pudo haber ocurrido y, por eso es bueno”. El punto es “Esto sucedio así y se divide en dos: por un lado causó muchos estragos y sufrimiento, pero, por el otro, creó ciertas condiciones y ahora podemos aprovecharlas”.¹⁴⁸

El segundo punto es que el pensamiento de Marx en realidad evolucionó:

Creo que lo que dijo [Marx] sobre Irlanda, se aplica también a la India. Por muchos años sostuvo que la cuestión de Irlanda se resolvería a través de la revolución proletaria de Inglaterra, pero después captó que, sin prestar atención a la cuestión de Irlanda, es decir, a la emancipación de los irlandeses, jamás habría una revolución proletaria en Inglaterra...

Por ejemplo, creo que podemos establecer una analogía con Darwin; hizo un avance histórico-mundial [...]. A Darwin le faltó entender una serie de cosas sobre la evolución, problemas sobre los que todavía “hay que trabajar” [...], pero los que defendemos su descubrimiento y queremos aprender más sobre ese campo trabajamos en la tradición y el marco que estableció Darwin, en un sentido amplio, aún si no estamos de acuerdo en todo [...]. De igual modo con Marx. Marx creyó que la revolución se daría en Europa en un tiempo mucho más inmediato de lo que ha sucedido, lamentablemente [...]. Uno espera que la revolución se dé rápidamente en Europa, opina que eso resolverá otras cosas, en el sentido de que la revolución proletaria triunfará primero en los países avanzados y cuando se establezca ahí el socialismo, transformará el resto del mundo y “se resolverán los problemas de la historia”...

[Con] una perspectiva más a largo plazo, dos cosas saltan a la vista. Primero, la revolución proletaria no se dará, al menos en esta etapa, principalmente en Europa [...]. La otra cosa es que a medida que hemos adquirido una perspectiva histórica más amplia, comprendemos mejor la complejidad y la naturaleza muy variada de la historia y captamos también que la época actual es mucho más larga de lo que Marx anticipó.¹⁴⁹

El tercer punto es que es absurdo insinuar que Marx era indiferente o insensible al colonialismo o que de alguna manera lo defendía. Marx y Engels fueron enfáticamente claros sobre la naturaleza brutal y rapaz del naciente sistema capitalista alrededor del mundo. Engels estudió las terribles condiciones de los proletarios en Inglaterra y Marx describió gráficamente el proceso internacional por el cual este sistema chupaba sangre por todo el mundo:

El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen factores fundamentales de la acumulación originaria. Pisándoles los talones, hace su aparición la guerra comercial entre las naciones europeas, con la redondez de la tierra como escenario. Se inaugura con el alzamiento de los Países

¹⁴⁸ Bob Avakian, *Marxism and the Call of the Future* (El marxismo y el llamado del futuro). Disponible en <http://revcom.us/a/1268/avakian-martin-part3b-s.htm>.

¹⁴⁹ *Ibíd.*

Bajos y su separación de España; adquiere proporciones ciclópeas en la guerra antijacobina llevada a cabo por Inglaterra y se prolonga todavía hoy en las guerras del opio contra China, etcétera. (...) el capital [viene al mundo] chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies.¹⁵⁰

La oposición de Ajith a la “conciencia científica”

Ajith dice:

Además, la conciencia científica misma debe ser criticada para separar su contenido racional de la influencia de los valores de la Ilustración que en ella se expresan. Estos se manifiestan particularmente en la afirmación de que la ciencia moderna es la última palabra, en el desprecio del pensamiento y de las prácticas premodernos sobre esa base y en el enfoque utilitario de la relación entre los humanos y la naturaleza. En los países oprimidos, el menosprecio del conocimiento tradicional continúa siendo un aspecto dominante en el paradigma comprador de modernización y desarrollo.¹⁵¹

Echemos un vistazo a la confusión de Ajith. Rechaza el término “conciencia científica” pero no lo define de ninguna manera, aparte de decir que esta comparte los “valores” de la Ilustración. ¿Qué quiere decir? Ajith revela una preocupante concepción de la ciencia y la comprensión científica. ¿Acaso no es el propio marxismo “conciencia científica”? Quizás a lo que se refiere Ajith con “conciencia científica” es al enfoque y comprensión usados en las ciencias naturales como llegaron a generalizarse en la Ilustración y como esta se pone en práctica en el mundo actual dominado por el imperialismo. Pero aun si se refiere a esto, Ajith sigue equivocado.

Es cierto que la práctica de la ciencia es una empresa social: el descubrimiento y el debate sobre las verdades acerca de la realidad tienen lugar en el marco de una sociedad dividida en clases y están profundamente marcados por el sistema social y la ideología dominante. Por ejemplo, la ciencia se practicaba muy diferente en la URSS cuando todavía era socialista y en la China de Mao, y más aún al profundizarse la revolución durante la GRCP. Pero el *conocimiento científico en sí* no es idéntico a la práctica o a la “industria” de la ciencia en cualquier sistema social particular.

Dejemos a un lado la “conciencia científica” de Ajith por un momento y miremos lo que sucedió realmente en las ciencias durante el período más o menos correspondiente a la Ilustración. Se estaba consolidando un nuevo enfoque del conocimiento de la realidad en oposición a la definición o conocimiento de las cosas por definiciones cualitativas (Tierra, Agua, Aire y Fuego de Aristóteles). El enfoque científico naciente se basó en consultar la realidad y se establecieron las medidas cuantitativas, los experimentos repetibles y la metodología empírica.

El papel del razonamiento racional (la deducción lógica, la lógica formal, los lenguajes científicos como el cálculo y el desarrollo de las matemáticas avanzadas más en general) también se desarrolló rápidamente. Se cuestionó el basarse en la investigación filosófica *a priori* (verdades ya dadas por Dios o como constructos de la

¹⁵⁰ Marx, *El Capital*, Tomo I, sección 7, capítulo 24, 6. Génesis del capitalista industrial, Siglo XXI Editores, pp. 939, 950. Disponible en <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/capital1/24.htm>.

¹⁵¹ “Contra”, p. 66.

mente) y se reemplazó por los nuevos avances en las diferentes ciencias. De hecho, por primera vez la ciencia estaba en el proceso de liberarse, o sea de diferenciarse, de la filosofía (la ciencia era antes llamada “filosofía natural”). El establecimiento del método científico, su generalización y su influencia sobre otras esferas de pensamiento representaron una revolución en el pensamiento humano.

Había, desde luego, serias limitaciones y errores en cómo se practicaba la ciencia en el capitalismo entonces, y en cómo eso continúa actualmente. Algunos de estos errores resultan de una falta de conocimiento, de limitaciones en los instrumentos disponibles para observación y experimentación, etc. Sin embargo, el sistema social y la superestructura ideológica y política también tienen un papel en la práctica de la ciencia y pueden impulsar hacia adelante o desorientar y obstaculizar la investigación científica y el descubrimiento, o pueden hacer ambas cosas en algún grado.

Darwin y sus seguidores, por ejemplo, tuvieron que luchar ferozmente por el establecimiento de la verdad de la teoría de la selección natural precisamente porque dicha teoría tenía que ir directamente en contra no solo de las enseñanzas de la Iglesia (la cual siguió siendo poderosa incluso en la época de la revolución capitalista) sino también en contra de la cosmovisión dominante de la época, de que el cambio no era posible sin un Diseñador. En la teoría de Darwin, el lugar de los humanos en el universo fue radicalmente degradado de representar “la imagen de Dios” a un particularmente exitoso, aunque sorprendente, mamífero.

Lo que no puede comprender Ajith es que las limitaciones y errores del enfoque de los científicos y, más en general, de toda la sociedad hacia la ciencia no se le pueden atribuir a la “conciencia científica” en general. Por el contrario, donde hubo (o hay, y sin duda habrá en el futuro) fallas y limitaciones en el enfoque hacia la ciencia, estas representan precisamente los métodos, conclusiones y argumentos que de hecho se quedan cortos ante el verdadero método científico o van contra él.

La ciencia y el conocimiento tradicional

Ajith argumenta en contra de ver que “la ciencia [sea] la última palabra [...] el desprecio del pensamiento y de las prácticas premodernos sobre esa base y en el enfoque utilitario de la relación entre los humanos y la naturaleza. En los países oprimidos, el menosprecio del conocimiento tradicional continúa siendo un aspecto dominante en el paradigma comprador de modernización y desarrollo”. Nosotros añadiríamos: no solo el pensamiento “premoderno” en las sociedades tradicionales sino incluso otras formas “no científicas” de conocer, como las artes, la investigación no científica y la especulación, estas tampoco deben “despreciarse”.

La cuestión es que una correcta visión comunista del mundo que insiste en una aplicación rigurosa de un método y enfoque científicos no “desprecia”, a pesar de la acusación de Ajith, las otras fuentes de conocimiento y los otros campos de investigación. En este sentido, los marcos “no científicos” de “pensamiento premoderno” en definitiva pueden y deben ser interrogados con los estándares del conocimiento científico más avanzado. No implica esa interrogación que el marxismo considere las otras escuelas de pensamiento e indagación sin valor o simplemente reliquias del pasado.

Avakian, como comentamos antes, ha planteado la cuestión de que siempre habrá “reverencia y asombro” ante la magnitud y la impresionante complejidad del universo. El arte y la imaginación siempre serán parte de cómo los seres humanos enfocan esto (por ejemplo, Avakian preguntó “¿podemos prescindir de los mitos?” y a continuación mostró cómo debemos prescindir de los mitos en el sentido religioso pero que la imaginación siempre formará parte de la conciencia humana).¹⁵²

Un enfoque científico auténtico, el materialismo dialéctico, no busca barrer o descalificar todas las demás cosmovisiones, más bien proporciona bases para criticar lo que debe ser criticado, para apreciar mejor sus contribuciones y para asimilar sus observaciones. Pero la cuestión no es adoptar una *alternativa* a la ciencia, más bien debemos hacer uso de todos los elementos que contribuyan y debemos comprender los procesos que operan en un marco científico general para resolver las necesidades inmediatas e incorporar estas partes del conocimiento al caudal de la comprensión humana del mundo. Todo esto es cierto para los países capitalistas más avanzados así como para los más “tradicionales”. También es cierto que cuando se trata de una sociedad tradicional se debe prestar especial atención al legado de opresión, asimilación forzada y degradación cultural, gran parte de lo cual se ha llevado a cabo en nombre de la “modernización” o incluso de la “ciencia”.

Es una calumnia afirmar, como lo hace Ajith, que Avakian menosprecia estas complejas y difíciles cuestiones. Por el contrario, nótese con cuánto cuidado y cuánta dialéctica Avakian aborda estos espinosos problemas:

¿Cómo abarcar la historia de la humanidad? ¿Cómo abordamos la cuestión de los pueblos indígenas para quienes la religión es tan crucial para su identidad? Difícil... pero sin la metodología y concepción del mundo que vengo planteando no tenemos ninguna oportunidad. Sin ella, o de plano vamos a ir a la zaga como borregos o lo reprimimos brutalmente cuando estorba.¹⁵³

Ajith recae en el posmodernismo

El recelo y la confusión de Ajith con respecto a la ciencia y su método y enfoque lo ponen necesariamente en la compañía de tendencias intelectuales que comparten preocupaciones similares acerca de la posibilidad de acceder a la verdad objetiva, la aplicabilidad de la ciencia a la sociedad humana y la afirmación de que el marxismo es una ciencia.

¹⁵²Observaciones, p. 39: “La religión, en cambio, como dije en *Predicando*, presenta toda clase de fantasías y dice que son sucesos reales; afirma que son la esencia de la verdad, que son los principios que determinan y definen la realidad. Entonces a la pregunta ‘¿podemos prescindir de los mitos?’, decimos que hay que desechar los mitos religiosos, los mitos que se presentan como realidad, o que dicen encarnar los principios que definen y organizan la realidad.

“Pero, en otro sentido, no podemos —la humanidad jamás ha podido— ni *queremos* prescindir del mito. O sea, no podemos ni queremos prescindir de la *metáfora* en el arte ni en la vida en general. Mejor dicho, no podemos ni queremos prescindir de la imaginación”.

También en “Materialismo y romanticismo: ¿Podemos prescindir de los mitos?”, Bob Avakian, *Obrero Revolucionario* #1211, 24 de agosto, 2003. Se hace referencia al texto *Preaching from a Pulpit of Bones, We Need Morality But Not Traditional Morality* (Predicando desde un púlpito de huesos, Necesitamos moral, pero no la moral tradicional) (en inglés, Banner Press, Nueva York, 1999). Disponible en http://revcom.us/a/1211/ba_s.htm.

¹⁵³Observaciones, “Conversación de Bob Avakian con unos camaradas sobre epistemología: Sobre conocer, y cambiar, el mundo”, p. 61.

Ajith afirma: “Las tendencias postmodernistas han hecho importantes contribuciones a este asunto” (a nuestro modo de ver, el “asunto” al que se refiere es al “asunto” de oponerse al materialismo). Y continúa: “Aunque su relativismo las llevó a un rechazo ahistórico de la Ilustración y la modernización, las observaciones críticas que ofrecen deben ser sintetizadas por el marxismo. Las contribuciones de los teóricos de la Escuela de Fráncfort también deben ser reconocidas”.¹⁵⁴ ¡Vaya afirmación para alguien que ha estado alegando que no ha habido ningún avance cualitativo en la teoría comunista desde la muerte de Mao!

Nuestro desacuerdo con Ajith no es que examine las escuelas no marxistas en busca de posibles aportes, sino que comparte elementos importantes de sus premisas y conceptos y por lo tanto es incapaz de discernir qué es correcto o incorrecto en el pensamiento de estas escuelas o de reformular en un marco materialista dialéctico cualquier posible aporte de estas.

Las cortas pero dicientes referencias de Ajith a “los avances teóricos” de los posmodernistas y la escuela de Fráncfort no pueden ser despachadas como un desliz o excusadas como un error trivial. Estas son un reflejo de la profundamente arraigada y consciente lealtad de Ajith a algunas de las corrientes intelectuales antimarxistas y anticomunistas claves, ya sea de forma abierta o velada, como se presentan a sí mismas actualmente o como se desarrollaron históricamente.

El problema es que lo que Ajith ve como “avances teóricos” no son tal cosa. Son parte de una tendencia entre muchos intelectuales a *tomar distancia* de una crítica del sistema capitalista como sistema y en cambio atacar la ciencia y la razón, que fueron proclamadas como la autoridad en la Ilustración contra los sistemas ideológicos teológicos previos usados por las fuerzas sociales reaccionarias (en especial aquellas asociadas con el sistema feudal y la Iglesia), que estuvieron bajo ataque en la revolución burguesa.

Más arriba vimos la preocupación de Ajith por establecer una marcada distinción entre el método científico usado para estudiar el mundo natural y el estudio de la sociedad humana. Vimos que acepta la “verdad de clase”, la cual objetivamente va en contra de la teoría de la verdad como correspondencia que está en el centro de la epistemología materialista. Estos dos puntales de la cosmovisión de Ajith cuestionan la cognoscibilidad del mundo. Aquí vemos una importante convergencia entre Ajith y una de las principales corrientes de oposición al marxismo actualmente, en la academia, en las artes e incluso en los movimientos políticos progresistas: el posmodernismo.

Aunque el posmodernismo es una conglomeración amorfa de corrientes de pensamiento relacionadas, y muchos de sus practicantes rechazan esta etiqueta, sin embargo es posible identificar algunos de sus temas comunes. Un postulado básico es que no se puede alcanzar la verdad objetiva. Además, algunos posmodernistas sostienen que la “extralimitación” o el “exceso de razón” son responsables de lo que describen como la “doble tragedia” del siglo XX: la Alemania Nazi con su Holocausto y la Unión Soviética de Stalin con los gulags (a veces puestas en los términos: Stalin y Hitler). Cualquier intento de afirmación que existe la verdad objetiva es, en el pensamiento de los posmodernistas, jugar con fuego y lleva al totalitarismo.¹⁵⁵

¹⁵⁴ “Contra”, p. 71.

La incomodidad de Ajith con la metodología científica y su extensión a la sociedad humana comparte el rechazo de los posmodernistas a la posibilidad de alcanzar la verdad objetiva.

El reemplazo de la verdad por “narrativas”

Además, la defensa de Ajith de la “verdad de clase” tiene mucho en común con el concepto posmodernista de “narrativa”. Por “narrativa” los posmodernistas se refieren a que hay muchas interpretaciones de la realidad, que la verdad es relativa a cada narrativa (“usted tiene su verdad y yo tengo mi verdad”) y que ninguna de ellas puede afirmar legítimamente que representa la realidad objetiva. Dado que no hay ningún estándar objetivo, ¿entonces cuál es la base para determinar cuál de las narrativas o afirmaciones en contienda será tomada como verdad? De acuerdo con gran parte del pensamiento posmodernista, es el “poder”, es decir, las fuerzas económicas, sociales y políticas dominantes en una sociedad dada, el que determina la validez o verdad de una afirmación particular.

De hecho, en la sociedad dividida en clases, las clases dominantes imponen sus intereses, su moral y sus valores, su cosmovisión y muchas ideas e interpretaciones específicas a toda la sociedad. En palabras de Marx y Engels, “las ideas dominantes en cualquier época no han sido nunca más que las ideas de la clase dominante”.¹⁵⁶ La realidad de la concisa declaración de Marx es una razón por la cual muchas personas progresistas fueron atraídas por los intelectuales de esta tendencia, como Michel Foucault, quien develó los presupuestos y dictámenes consagrados de la sociedad burguesa contemporánea.

El error de los posmodernistas es que responden a la dominación intelectual de las clases dominantes concluyendo que no existe verdad objetiva de ningún tipo. “El conocimiento –según Foucault— es un efecto del poder”.¹⁵⁷ La lucha entonces se vuelve no sobre si un conjunto de ideas corresponde o no al mundo material sino sobre la “verdad de quién” va a establecerse en la sociedad. De manera inversa, cualquier conjunto de ideas que ayude a los oprimidos a lograr sus fines (por ejemplo, llegar al poder) se convierte entonces en el equivalente de la verdad, una verdad artificial.

De hecho, también en el movimiento comunista ha habido una atracción hacia esta manera de pensar que se manifiesta en el uso de criterios sociales o políticos para definir qué es verdad, de ahí la “verdad política” o la “verdad de clase”, lo cual,

¹⁵⁵ Debe señalarse aquí que el concepto de “totalitarismo” es de hecho un constructo ideológico acientífico y anticomunista que fue acuñado al servicio de las potencias imperialistas al final de la Segunda Guerra Mundial para vilipendiar y desacreditar al comunismo, en particular a la Unión Soviética. Cualquier examen serio del carácter real de la sociedad soviética cuando fue socialista entre 1917 y mediados de la década de 1950, sus liberales logros ante increíbles obstáculos, muestra que la equiparación de la Alemania Nazi capitalista-imperialista con la Unión Soviética socialista durante Stalin es grotesca y absurda. Véase el capítulo 6 de *Democracia: ¿es lo mejor que podemos lograr?* pp. 180-204, y el sitio web *Pongamos las cosas en claro*, <http://revcom.us/movement-for-revolution/SRS/index.html> (En inglés).

¹⁵⁶ Manifiesto del Partido Comunista, p. 58.

¹⁵⁷ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I, La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, 1998, p. 114. “[Las] relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son inmanentes; constituyen los efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones”.

como ya mencionamos, Ajith defiende tan firmemente. A la larga, según esta lógica, quien detente el poder determina qué es verdad, lo cual se aplica por igual tanto a la clase explotadora como al proletariado revolucionario. He aquí lo que escribió Avakian acerca de tal “epistemología idealista”:

Esta es una epistemología idealista subjetiva sin ambages (la idea de que el sujeto, un individuo en particular, debe determinar si algo es verdad o no, sin considerar si corresponde a una realidad objetiva más amplia). Pero eso es idealismo subjetivo al servicio del idealismo *objetivo* —es decir, la religión y la creencia en lo sobrenatural como algo objetivamente cierto (o el equivalente, en un sentido funcional, de algo objetivamente cierto). Y sabemos a dónde lleva el punto de vista de que no importa que algo realmente sea cierto o no —puede ser una ilusión falsa acerca de la realidad, pero si realiza una función como la define de manera apriorista alguien en alguna parte, pues vale lo mismo que la verdad, aunque no sea literalmente verdad— sabemos a dónde lleva ese tipo de cosas, a dónde ha llevado y a dónde llevará. No solamente a todo tipo de errores, sino a todo tipo de horrores. Si todo el mundo puede escoger libremente lo que es válido y cierto según su gusto, eso nos conduce de regreso a todos los problemas del relativismo — lo que incluye, en última instancia, en particular cuando los mitos entran en conflicto el uno con el otro, la reducción de las cosas a una contienda de relaciones de poder para ver cuál mito puede imponerse sobre el otro. En resumen, la “ley del más fuerte” —es a eso a lo que las cosas pueden llegar y han llegado cuando no existe un criterio objetivo para determinar si algo es cierto y válido, o no.¹⁵⁸

Ya hemos visto que Ajith busca descalificar a Avakian (y en realidad a todo el marxismo) con su acusación de “cientificismo”. Aquí también Ajith promueve una cuestión central del posmodernismo. Por ejemplo, algunos posmodernistas importantes han afirmado que la ciencia es solo una narrativa tecno-industrial utilitaria o un “constructo social”.¹⁵⁹

Otro postulado del posmodernismo es oponer “el carácter autoritario” de la ciencia, es decir, la defensa de la metodología científica como el paradigma en la sociedad, el cual ellos rastrear hasta la negativa “influencia de los valores de la Ilustración”, en palabras de Ajith. Los métodos científicos, como el someter a prueba, verificación y falsación, etc., son considerados distintivos del positivismo y opuestos al posmodernismo. También para Ajith, usar los métodos científicos en el estudio de la sociedad (recuérdese su objeción a someter las afirmaciones teóricas del marxismo a la prueba de “falsabilidad”) es evidencia de “cientificismo”.

Estas persistentes tendencias en el pensamiento de Ajith hacen fiel eco a los compromisos intelectuales de la teorización posmoderna en Occidente sobre las perspectivas y las fuerzas del cambio social. Los defensores de estas escuelas, muchos de ellos “de izquierda” son desconfiados y críticos (a veces se usa la palabra “incrédulos”) de las “grandes narrativas”, incluido el marxismo, el cual es tratado como una continuación de la tradición de la Ilustración.

¹⁵⁸ Avakian, ¡Fuera con todos los dioses!, pp. 175-176.

¹⁵⁹ Bruno Latour y Steve Woolgar, *La vida en el laboratorio, La construcción de los hechos científicos*, Alianza Editorial, 1995. Véase también Jean-Francois Lyotard, *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*, Ediciones Cátedra, 1987, en referencia a “la pragmática del saber científico” y la “pragmática social”.

Una crítica no científica del capitalismo

El posmodernismo afirma que el pensamiento racional asociado con la Ilustración y la búsqueda de la verdad objetiva es inherentemente opresivo, equivocado y no tiene la validez universal que reclama. La predominancia del mundo occidental acarrió la predominancia de la filosofía occidental y su tratamiento de la ciencia. Como observamos antes, Avakian llama la atención sobre cómo los valores de la ciencia y la Ilustración son “usados” al servicio del capitalismo y el imperialismo. Sin embargo, para Ajith el problema es que Avakian no nota que la “conciencia científica” “inherentemente” tiene los valores y el carácter de clase de la Ilustración. En esencia, Ajith trata la “conciencia científica” de la Ilustración como si fuera la “verdad de clase” de la burguesía. El mayor desarrollo del marxismo como una ciencia y la insistencia de Avakian en tratar el marxismo como tal es por lo tanto anatema para Ajith.

El auge del capitalismo y el sufrimiento y explotación que su desarrollo llevó a las masas, el que todas las relaciones humanas y valores y ethos previos fueran reducidos a lo que Marx llamó el “vínculo monetario”,¹⁶⁰ acarrió olas de desencanto y críticas dirigidos contra el naciente “mundo moderno” (es decir, el sistema capitalista mundial). Los críticos desilusionados entre los artistas, intelectuales y figuras políticas lucharon contra el “ethos” y las declaraciones de la Ilustración de que el mundo podía ser comprendido y cambiado para el progreso de la humanidad usando la ciencia y el pensamiento racional.

Esta forma de crítica era, y sigue siendo, sumamente contradictoria. Incluye programas políticos e ideologías claramente reaccionarios, por ejemplo, los que defienden la monarquía o el dogma religioso. También había, no obstante, profundas críticas del uso desenfrenado de la tecnología, como la famosa historia de Mary Shelley sobre el monstruo de Frankenstein creado por una ciencia desafortunada, siendo Shelley parte de la tradición romántica que surgió como reacción al capitalismo. En filosofía, Friedrich Nietzsche fue también parte de esta tendencia de rechazo a la moral y los valores contemporáneos defendidos por la sociedad burguesa, pero sus concepciones “anti-establecimiento” no eran científicas, e “ignoró activamente” el marxismo, el cual se estaba volviendo influyente dentro y fuera de Alemania en su época.

En el siglo xx este mismo tipo de crítica no científica del capitalismo resurgió y se acrecentó enormemente por los horrores de las dos guerras mundiales. Martin Heidegger, cuya obra esencial antes, durante y después de la Segunda Guerra Mundial representa una influyente tendencia filosófica que tuvo impacto en los posmodernistas, buscó “autenticidad” en un mundo desencantado dominado por la

¹⁶⁰ *Manifiesto del Partido Comunista*, pp. 35-36. “Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus ‘superiores naturales’ las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel ‘pago al contado’. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimentalismo del pequeño burgués en las aguas heladas del cálculo egoísta. Ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y bien adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio. En una palabra, en lugar de la explotación velada por ilusiones religiosas y políticas, ha establecido una explotación abierta, descarada, directa y brutal”.

lógica de la producción industrial y la tecnología. Heidegger fue un “nostálgico” de todo lo que se había perdido debido a la sociedad moderna.¹⁶¹

Los posmodernistas se han ubicado de plano en la tradición de esta crítica no marxista y en últimas no materialista del capitalismo (la cual tuvo un gran impulso luego de la derrota del socialismo en China en 1976 y el colapso del bloque social-imperialista soviético en 1989-1991, junto con el reforzamiento de las calumnias de la burguesía contra el comunismo). Ajith encuentra respaldo en este tipo de crítica para el pretendido “maoísmo” con el cual combate un supuesto marxismo eurocéntrico plagado de “cientificismo”.

Los posmodernistas han planteado algunas críticas acertadas, debido a su “interrogación”, como ellos lo llaman, de los presupuestos subyacentes de los cánones de la cultura occidental. Por ejemplo, con respecto a “la formación del sujeto”, Foucault y otros han analizado cómo diversos factores como el poder, el saber y el discurso han ayudado a producir (“construir”) el “sujeto”. Un ejemplo podría ser cómo el sistema esclavista en Estados Unidos construyó el sujeto blanco y las concepciones de derechos y libertades que tomaron forma en esa sociedad.¹⁶² Los posmodernistas han mostrado algunas maneras en que se interpenetraron el conocimiento y el control de las potencias colonialistas occidentales.¹⁶³ Los colonialistas definieron cuál era la realidad del mundo colonial hasta el punto que los pueblos colonizados aceptaron estas definiciones.

Cuestionar este tipo de presupuestos ha servido para ampliar y profundizar los caminos del conocimiento del mundo, pero estas observaciones o cuestionamientos no deben añadirse de manera ecléctica en un marco pseudomaoísta como lo intenta Ajith. Por el contrario, como enfatiza Avakian, estas observaciones necesitan ser examinadas, los argumentos erróneos necesitan ser rechazados e incluso gran parte de lo que es profundo y parcialmente correcto necesita ser replanteado en un marco científico.

Ajith abraza la Escuela de Fráncfort

No es sorprendente que Ajith reconozca tan abiertamente su afinidad y su deuda con la Escuela de Fráncfort. La Escuela de Fráncfort antecedió a los posmodernistas en algunos de sus presupuestos básicos, en particular en sus esfuerzos por negar la base científica del marxismo y el materialismo histórico y en su ataque a la Ilustración.

La Escuela de Fráncfort, cuyas “contribuciones” quiere reconocer Ajith, surgió en la Alemania en crisis durante la República de Weimar y en la atmósfera producida por las derrotas de la revolución en Alemania en 1919 y 1921. Profesaba un marxismo “no dogmático”, con lo que quería decir, en particular, opuesto al modelo de la revolución bolchevique y al ejemplo de la URSS bajo la dirección de Lenin y Stalin. El documento teórico más importante de esta escuela es la *Dialéctica de la Ilustración*

¹⁶¹ Este pensamiento, incluido su antisemitismo, llevó a Heidegger a volverse partidario del régimen Nazi y tener un papel activo en la “purga” en las universidades de elementos “no arios”. Después de la guerra Heidegger fue rehabilitado por las autoridades de Alemania Occidental y los imperialistas estadounidenses.

¹⁶² Los posmodernistas tienen una tendencia a separar a menudo estas observaciones útiles de la realidad material subyacente. Véase Avakian, *Democracia: ¿Es lo mejor que podemos lograr?* para un tratamiento científico del surgimiento de la “Democracia jeffersoniana” en la historia temprana de EE. UU.

¹⁶³ Edward Said, *Orientalismo*, Random House Mondadori, 2002, pp. 154-155. Said tiene observaciones acertadas a este respecto, a pesar de las sesgadas críticas de “eurocentrismo” a Marx.

por Max Horkheimer y Theodor Adorno.¹⁶⁴ En este libro condenan la tradición de la Ilustración por su “razón instrumental”, la cual consideran una concepción del mundo y un proyecto primitivos, materialistas y “produccionistas”. La sociedad occidental como surgió de la Ilustración se forjó en el modelo de manipular y dominar la naturaleza y, a su vez, volvió todos los aspectos de la vida social dominados y “totalmente administrados” por esta lógica.

La Escuela de Fráncfort afirma que la Ilustración le abrió la puerta a todos los horrores que presenciamos en el capitalismo¹⁶⁵ y los filósofos de esta escuela creían que el marxismo y el materialismo histórico no cumplirían su pretensión de emancipar a la humanidad porque padecían de los defectos del materialismo y la metodología científica. Vemos la afinidad con la denuncia que hace Ajith de la “conciencia científica” de la Ilustración. Además de otras afinidades entre la línea de razonamiento de Ajith y elementos importantes de la teoría crítica de la escuela de Fráncfort, en particular las posiciones de Jürgen Habermas, comparten una inquietante crítica común del “cientificismo” y una posición ambivalente sobre el papel de la religión en la sociedad actual.¹⁶⁶

El marxismo, desde el punto de vista de la Escuela de Fráncfort, mostró una deficiencia al abarcar el pensamiento filosófico: se perdió en algún punto entre la ciencia y la filosofía. Con esto querían decir que el marxismo se limitó a sí mismo por sus pretensiones científicas y que este “déficit” necesitaba ser compensado otorgándole a la filosofía su debido lugar, en especial al idealismo alemán y a Immanuel Kant.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, traducción de Juan José Sánchez, Madrid: Cátedra, 2009.

¹⁶⁵ Después de la guerra algunas de las principales figuras de esta escuela abandonaron su “anticapitalismo”. Jürgen Habermas continuó con la Escuela de Fráncfort, tanto en su “profundización” de la crítica de la “razón instrumental” como lanzando una crítica que se convirtió en un ataque de gran escala contra el materialismo histórico como ciencia. Habermas concluyó que el materialismo histórico era un “proyecto imposible” que no podía ser “rectificado”, y en su lugar planteó una nueva teoría: la “acción comunicativa”. Esta nueva teoría fue forjada mezclando a Kant, Freud, Marx y Weber. Esta visión del mundo se supone que lleve a nuevas relaciones entre los seres humanos que mitigarán y resolverán los conflictos y antagonismos en la sociedad. En último término, no es más que un intento por renovar la democracia burguesa. Habermas terminó rechazando por completo el marxismo y convertido en un partidario abierto y entusiasta de la democracia formal (burguesa) occidental. El resultado final es que Habermas fue reconocido como el intelectual público número uno, el sumo sacerdote, del imperialismo alemán.

¹⁶⁶ Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Ediciones Paidós, 2006, p. 144. “Observamos de hecho en nuestra cultura occidental un cambio en la forma de la conciencia religiosa desde los tiempos de la Reforma y de la Ilustración. Los sociólogos han descrito esta «modernización» como una respuesta de la conciencia religiosa a tres desafíos de la modernidad, a saber, al hecho del pluralismo religioso, al avance de las ciencias modernas y a la consagración del derecho positivo y de la moralidad profana de la sociedad. En estos tres aspectos, las comunidades de creencia tradicionales tienen que procesar disonancias cognitivas que no se les plantean a los ciudadanos seculares o que, en todo caso, sólo les surgen cuando éstos se adhieren de manera similar a doctrinas ancladas dogmáticamente”.

¹⁶⁷ Los escritos de Kant en general, y en particular su influyente artículo “¿Qué es la Ilustración?” (que a la vez defiende la Ilustración y advierte contra llevarla demasiado lejos), han sido una importante fuente de inspiración teórica y filosófica para Foucault, la Escuela de Fráncfort y muchos otros. Vale la pena recordar que Kant, escribiendo en medio de la agitación intelectual y la turbulencia social que sacudía a Europa en el período previo a la Revolución Francesa, intentó responder a las controversias con relación al carácter, las fuentes y las posibilidades del conocimiento. El debate era particularmente enconado entre los empiristas y los racionalistas. Los primeros afirmaban que el conocimiento era obtenido solo mediante la experiencia y por lo tanto viciado y marcado por la posición y la condición del agente de la experiencia (el observador). Los racionalistas, por otra parte, afirmaban

¿Qué tienen en común Ajith, los posmodernistas y la Escuela de Fráncfort? Todos ellos tienen una crítica, o al menos comenzaron con una crítica, de los males del capitalismo y la sociedad moderna, si bien rechazan o son incapaces de hacer un análisis cabalmente materialista y científico de la naturaleza fundamental de la sociedad capitalista. En el debate filosófico y político o evitan o se oponen abiertamente a la existencia de la verdad objetiva, la teoría de la verdad como correspondencia y el método y enfoque científico para comprender la realidad y el mundo.

Ajith es capaz de combinar la religiosidad — nociones como la inevitable victoria de la revolución proletaria — y elementos clave del posmodernismo.

Ajith y la tradición kantiana

Como vimos antes, Ajith insiste en “la importancia fundamental de la posición de clase, la posición material de la clase. Los tres componentes de la cosmovisión proletaria — la posición, el punto de vista y el método — surgen de esta realidad material, están en últimas determinados por esta”. Ya hemos sometido esto a una crítica exhaustiva. Lo directamente relevante en nuestra discusión aquí es la concepción de que el proletariado, debido a su posición, tiene una cuota especial de verdad — esta concepción lleva en la dirección de que quienes no ocupan esta posición de clase (los no proletarios) no pueden tener acceso, o el mismo nivel de acceso, a este conocimiento, el cual, por lo tanto, es en últimas “dependiente del observador”.

En último término, según la lógica de Ajith, no puede haber un conocimiento objetivo confiable de la realidad y en especial de la sociedad humana *tal como es*, y lo que está disponible como conocimiento es la *apariencia* del mundo para observadores específicos, en este caso el proletariado. Este es un viejo debate en la filosofía y en la ciencia: ¿puede el mundo ser conocido independientemente de la mente?

Kant, el consentido de la Escuela de Fráncfort, es célebre por su dualismo, su intento de superponer y reconciliar el idealismo y el materialismo. Kant sostenía que había un elemento subjetivo en la construcción del conocimiento, que no se puede conocer “la cosa en sí”.¹⁶⁸ Por el contrario, afirmaba Kant, solo podemos conocer los

que el conocimiento se deriva del ejercicio de la razón y que el razonamiento correcto proporciona el conocimiento absoluto del mundo impoluto por las distorsiones y limitaciones subjetivas del agente experimentador. Kant hizo el intento de “legislar”, según su propia expresión, entre los campos epistémicos en feroz contienda, pero su ojo estaba enfocado en la tormenta que se cernía a lo largo y ancho de las sociedades europeas. Su preocupación por cómo legislar se hace evidente del todo en su segunda crítica de “la razón pura”. En su primera crítica Kant analiza las condiciones para la posibilidad de la experiencia y el conocimiento e intenta limitar las “ambiciones abarcadoras” de la razón, advirtiendo de que no se aventurase más allá de su ámbito “legítimo”. El elemento esencial de su “idealismo trascendental” es la afirmación de que lo que hace posible el conocimiento para los seres humanos son las capacidades de estructuración trascendentales inherentes a la mente. Esta capacidad, según Kant, da forma y construye lo “emanado” por el mundo como fenómenos, como objetos de experiencia, lo cual aparece entonces a las personas como extendido en el espacio y ocurriendo en el tiempo. Según Kant, el espacio y el tiempo no son objetivos sino que son la contribución de la mente humana a la construcción de lo que experimentamos como realidad. La necesidad y la causalidad no existen objetivamente para Kant, quien creía por el contrario que solo los esquemas estructuradores de la mente humana permiten a las personas “experimentar” un evento como “causante” de otro.

¹⁶⁸ Para un análisis del dualismo de Kant, véase Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*, ELE, Pekín, 1974. pp. 101-103.

fenómenos como aparecen “para nosotros”. En el caso de Ajith, el “para nosotros” se convierte en “para la clase”. En otras palabras, la verdad está reservada, estructurada y restringida a algo parecido a una clase. Es sobre la base de este tipo de epistemología que Ajith defiende la afirmación de que “la verdad tiene un carácter de clase” y que “el marxismo es verdadero porque es partidario”.

La notoria similitud del pensamiento de Ajith con las características de la concepción kantiana no termina ahí. Durante el mismo período en que las ciencias modernas se estaban desarrollando y separando de la filosofía y la metafísica, había resistencia a ampliar del alcance de la ciencia para incluir la esfera social. Hemos visto a Ajith argumentar sobre la misma base que el Kant de antaño y que los neokantianos del siglo xx (incluidos algunos de los argumentos que Lenin aborda directamente en *Materialismo y empiriocriticismo*).

Este es un camino hacia el relativismo, el agnosticismo y la “incognoscibilidad” del mundo objetivo y en últimas hacia lo que los posmodernistas llaman la “incredulidad” hacia las afirmaciones de la ciencia.

IX. LA DESAGRADABLE Y TORTUOSA DEFENSA DE AJITH A LA RELIGIÓN Y A LAS CADENAS DE LA TRADICIÓN

Las preocupaciones de Ajith por la “conciencia científica”, su no reconocimiento de la aplicabilidad de la ciencia a la sociedad y la historia, su preocupación por el “ilustracionismo” y por el “desprecio al pensamiento y las prácticas premodernos”; todo esto se concentra en cómo maneja la cuestión de la religión y la moral tradicional en la sociedad humana.

Este también es otro punto de convergencia entre Ajith y el posmodernismo.¹⁶⁹ Considérese la afirmación de Ajith sobre cómo evaluar y apreciar correctamente el papel de la religión: “La comprensión científica del papel que ha jugado la religión se ha profundizado mediante estudios en diversos campos. Ahora se comprende mejor su papel histórico en la creación y desarrollo de la moral y de los lazos sociales, así como su impronta en el cerebro humano”.¹⁷⁰

Hemos visto que Ajith no puede comprender correctamente la relación entre las ideas y la conciencia y las condiciones materiales y sociales que forman la base para

¹⁶⁹ Es fácil ver la afinidad entre la actitud de Ajith hacia el papel y el potencial del islam político en los países oprimidos expresada en “Contra el avakianismo” con el entusiasmo de Michel Foucault por la “política espiritual de la teocracia islámica de los ayatolas como una alternativa a lo que las potencias occidentales, y en particular EE. UU., habían estado respaldando hasta la crisis revolucionaria en Irán en 1979. Este no es el lugar para intentar un análisis completo de los compromisos conceptuales y las afiliaciones filosóficas de Foucault, que lo impulsaron a abrazar el papel y la figura de los ayatolas de Irán que aparecían en el escenario político, pero es útil indicar que las líneas de falla exhibidas en el método y el análisis de Foucault encuentran eco en algunos de los pronunciamientos característicos de Ajith en “Contra el avakianismo”.

Para Foucault, el “poder” y el “saber” están recíprocamente relacionados (“el poder define el saber”) mientras que para Ajith “la verdad tiene un carácter de clase”. Foucault valora la “voluntad de saber” y separa esto de una apropiación científica del conocimiento. Esto lo ejemplificó Foucault con el islam político, el cual aplaude por “trasgredir los límites” de lo que existe con su fervor religioso. De forma similar, Ajith distorciona la manera científica de comprender el mundo con su defensa del “pensamiento premoderno” y, como Foucault y los demás posmodernistas, alberga una profunda desconfianza y rechazo a la Ilustración y a la visión del mundo científica asociada con esta.

¹⁷⁰ “Contra”, p. 64.

estas ideas. El rechazo de Ajith al método científico para comprender la realidad social, incluidas las ideas e ideologías, y su nacionalismo lo llevan a una gran confusión y a letales ilusiones sobre la naturaleza y el papel del fundamentalismo religioso — y a una completa conciliación con este.

Ajith considera erróneo llamar “enemigos” a grupos como los talibanes y las reaccionarias fuerzas fundamentalistas islámicas; según él, esto es “economicismo imperialista”. “Lo que se necesita es la defensa firme e incondicional del derecho de un pueblo oprimido o un sector de la sociedad a resistir con las armas. No se puede permitir que la oposición a la ideología o programa social que este sigue diluya esto”.¹⁷¹ Ajith continúa su tortuosa racionalización:

El problema esencial con la principal resistencia en Irak o Afganistán no es que sea islámica o, en términos más amplios, dirigida por una ideología religiosa. Las ideologías religiosas han tenido un papel progresista en el pasado. Estas aún se pueden volver medios para expresar contenido nacional y democrático porque, en las condiciones semicoloniales y semif feudales de los países oprimidos, la religión no es solo una cuestión espiritual, también es un estilo de vida estrechamente imbricado con la cultura nacional. En la cuestión específica en discusión, el principal problema reside en la especificidad de esta ideología, los programas sociales reaccionarios planteados por las fuerzas de resistencia islámicas más decididas: su fundamentalismo.¹⁷²

Esto es tan fantasioso como espantoso. Un autodenominado maoísta, un supuesto comunista, contempla el mundo. Es un mundo en el que los fundamentalistas islámicos y otros fundamentalistas llevan a cabo toda suerte de horrores medievales e imponen todo tipo de oscurantismo, un mundo en el cual el marxismo ha sido implacablemente atacado... en el cual el laicismo, la ciencia y el pensamiento crítico están bajo asedio en grandes partes del mundo... en el cual la humanidad de las mujeres es negada, degradada y aplastada por el patriarcado y la tradición religiosa.

Ajith sin embargo nos suplica que no nos enervemos por el papel dirigente de la ideología religiosa como tal — es solo que la ideología religiosa al mando de la resistencia nacional no es lo suficientemente progresista. Ajith ofrece una desagradable defensa de la religión y una conciliación inadmisibles con el fundamentalismo.

Este es Ajith en todo su esplendor, mostrándonos a dónde llevan su exaltación de los sentimientos de clase espontáneos, su rechazo del marxismo como ciencia y su insistencia en apreciar la particularidad y el contexto nacionales. Ciertamente no es la revolución comunista que Marx sintetizó como el hacer “las dos rupturas más radicales”: con “las relaciones de propiedad tradicionales” y con “las ideas tradicionales”.

¹⁷¹ Ajith, “*Islamic Resistance, the Principal Contradiction and the ‘War on Terror’*” (La resistencia islámica, la contradicción principal y la ‘guerra contra el terror’”, *New Wave*, no. 3, febrero de 2007, p. 26 y ss. Disponible en <http://www.bannedthought.net/India/CPI-ML-Naxalbari/TheNewWave/nw-3.pdf>. (En inglés).

¹⁷² *Ibid.*, p. 27.

Ponerle el velo a la opresión de la mujer

Piénsese en ello. Ajith hace hasta lo imposible por darle crédito a la religión por “su articulación, extensión y asimilación como un discurso *nacional*” y su papel en la resistencia nacional. Al mismo tiempo es totalmente indiferente a la degradación y subyugación de la mitad de la humanidad. La obscena apología de Ajith a la religión subestima el colosal peso de la religión en la sociedad, tanto ideológica como políticamente, y en particular, mediante la justificación y la imposición de la opresión de la mujer. Esto no es solo un lapsus de juicio accidental, por el contrario, su estruendoso silencio¹⁷³ sobre una cuestión tan fundamental, esta flagrante omisión, es en gran medida producto de toda la concepción del mundo de Ajith y es consistente con ella.

La insistencia en un proletariado reificado y “nacional”, la creencia en que la conciencia comunista revolucionaria emana de las condiciones materiales y los sentimientos del proletariado, la negativa a reconocer el papel indispensable y el alcance real de la lucha ideológica necesaria para transformar la visión del mundo del pueblo en su propia preparación y en la preparación del terreno para la revolución... llevan a Ajith a una idea estrecha, limitada, pálida y lánguida de “emancipación”, de la cual la mitad de la sociedad está ya excluida.

Una vez más, el contraste entre los programas y visiones del mundo opuestos entre el residuo del pasado y la nueva síntesis no podría ser más patente. Avakian escribe:

Así que en este contexto, además del contexto histórico-mundial más amplio de la revolución comunista, los que representan las metas emancipadoras de la revolución comunista, con su objetivo final de eliminar todas las divisiones de clase y todas las relaciones de explotación y opresión, tienen una profunda y apremiante necesidad de dar más saltos y hacer más rupturas relativos a nuestro conocimiento y enfoque en torno a la cuestión de la mujer, en teoría y en práctica —en la esfera de línea política e ideológica y en movilizar la lucha de masas partiendo de esa línea— conforme al papel fundamental y decisivo que esa cuestión desempeña objetivamente, no solamente en términos de poner fin a los milenios de subyugación y degradación de la mitad de la humanidad sino también la manera en que está entrelazada de modo integral e imprescindible con la emancipación de toda la humanidad y el avance a una época completamente nueva de la historia humana, con el logro del comunismo en todo el mundo.¹⁷⁴

Ponerse a la cola del nacionalismo y embellecer al fundamentalismo

Volviendo a las ideas de Ajith sobre la religión, como él ve la cuestión, la superestructura de los países oprimidos como Irak contiene un aspecto de resistencia nacional, expresa una “percibida autenticidad”. En su análisis, Ajith le otorga un puesto de honor a la religión, a la cual le reconoce el mérito de ser “no solo una

¹⁷³ Ajith en realidad sí menciona de pasada “la violación y asesinato de una joven en un bus en Delhi”, esta es la única referencia, tangencial, a la condición de las mujeres en su ensayo de 60.000 palabras “Contra el avakianismo”.

¹⁷⁴ Bob Avakian, “Contradicciones todavía por resolver, Fuerzas que impulsan la revolución”, *Revolución*, # 184, 29 de noviembre de 2009. Disponible en http://www.revcom.us/avakian/driving/driving_toc-es.html.

cuestión espiritual, también es un estilo de vida estrechamente imbricado con la cultura nacional”, lo cual es cierto, desde luego, pero difícilmente es una razón para excusar la religión o ir a la cola de esta.

Para Ajith, todas las contradicciones dentro de la nación y en el pensamiento del pueblo son *mitigadas* por la contradicción con el imperialismo. La religión, así como la tradición y el pensamiento atrasados y reaccionarios, son excusados o justificados en general porque, según Ajith, esta ideología está imbuida de un contenido nacional auténtico (¡a veces incluso “democrático”!) que está en resistencia al imperialismo y la opresión nacional. Pero hay problemas con este pensamiento: semejantes ideas no reflejan de manera directa o sin mediación los antagonismos sociales subyacentes o la realidad social de una clase o sector particular, por no hablar de una nación en su conjunto, la cual es desgarrada por las contradicciones de clase.

En cualquier cultura nacional dada hay muchos elementos contradictorios, a menudo agudos. Algunos de estos elementos sí reflejan, en diferente medida, aspiraciones y sentimientos históricamente positivos. Muchos de estos elementos hacen eco de características revolucionarias o progresistas similares a las encontradas también en otras culturas. Por otra parte, la religión es fundamental y abrumadoramente una cadena y un obstáculo para comprender y cambiar radicalmente el mundo.

A menudo las masas populares usan la religión para expresar sus esperanzas de hallar consuelo y “salvación” de su destino. Sin embargo, eso no cambia la realidad de que la religión ayuda a consagrar relaciones serviles en la sociedad y, en términos generales, justifica la subyugación de las masas por las autoridades dominantes. Es cierto que históricamente, en especial antes del ascenso del pensamiento científico y el materialismo, las tendencias y movimientos progresistas y revolucionarios estaban a menudo envueltos en atavíos religiosos.

Hoy, para comprender el mundo y transformarlo en la dirección necesaria, existe y se requiere el enfoque y el análisis científico, y muy especialmente el comunismo revolucionario. La cultura nacional y la religión, como todo lo demás, no deben estar exentas del riguroso análisis científico. Ajith quiere darle rienda suelta a la cultura nacional espontáneamente disponible y al papel de la religión dentro de esta.

De hecho, lo que Ajith defiende en realidad equivale a decir que los comunistas deben convertirse en la mejor expresión de todos los elementos en la cultura nacional, incluida la religión. Qué otra cosa puede querer decir cuando afirma que:

[Los] argumentos de Avakian no identifican ni ubican en absoluto el importante papel que tienen los sentimientos y la cultura nacionales en el crecimiento del fundamentalismo en el tercer mundo... Su articulación, propagación y asimilación como discurso *nacional* no se reconoce por ningún lado [por parte de Avakian]... Entender la reivindicación “nacional” del fundamentalismo nos ayuda a identificar la negativa de los maoístas a defender la bandera nacional en los países oprimidos.¹⁷⁵

Debería mencionarse de paso que si los maoístas no “defienden la bandera nacional”, incluidos algunos aspectos particularmente detestables de esta defensa, no

¹⁷⁵ “Contra”, p. 66.

fue debido a que no lo hayan intentado, para satisfacción de Ajith: el ponerse a la cola del nacionalismo, la religión y el pensamiento patriarcal ha sido, por desgracia, un problema histórico.

Qué tan lejos de la realidad ha llevado a Ajith este método de análisis puede verse en sus comparaciones entre las “fuerzas islámicas” de hoy y la lucha heroica que libró el pueblo vietnamita:

Irak y Afganistán no son estrictamente comparables con Vietnam. Allí una fuerza revolucionaria lideraba una guerra de liberación nacional, aquí la guerra nacional es organizada y dirigida principalmente por fuerzas islámicas. Sin embargo, en términos de la situación en la que se encuentra actualmente EE. UU., las similitudes son sorprendentes. Esto tiene sus raíces en su fuente última, el desarrollo de la contradicción entre el imperialismo y las naciones y pueblos oprimidos, lo cual establece el contexto y determina la dinámica.¹⁷⁶

Ajith llega a esta conclusión recurriendo a más del mismo tipo de pensamiento metafísico que observamos antes en su análisis de los “principios” *versus* la “aplicación”. Ajith termina el pasaje anterior declarando como una premisa dada e incuestionada “la contradicción principal entre el imperialismo versus los pueblos y naciones oprimidos”¹⁷⁷. Más aún, en el metafísico orden de cosas de Ajith, “en algún período específico la contradicción principal, no la contradicción fundamental como tal, determinará o influirá en la existencia y el desarrollo de las otras contradicciones”. Finalmente, Ajith deduce a partir de su sistema lógico atributos falsos sobre los diferentes actores y llega a conclusiones erróneas acerca del papel que tienen y de las tareas revolucionarias en estos países. Aunque Ajith es lo suficientemente cuidadoso de no equiparar exactamente —“estrictamente”, en sus palabras— las fuerzas islamistas y la dirección vietnamita, termina atribuyéndoles a ambas el mismo papel en “el desarrollo de la contradicción entre el imperialismo y las naciones y pueblos oprimidos”.

Contrario a lo que afirma Ajith, no son las “similitudes” entre Afganistán y Vietnam sino sus diferencias las que “son sorprendentes”. ¡Pregúntele al Estado Islámico en su nuevo califato cómo se sienten porque se les reconozca que se han convertido en los “medios para expresar contenido nacional y democrático”!

Avakian acerca de “los dos sectores anticuados” y la lucha ideológica con la religión

Ajith acusa a Avakian de estar “desconectado de esta intrincada realidad”. En realidad, Avakian ha planteado un análisis crucial que elucida una dinámica clave de la situación mundial actual. Esto es lo que dice Avakian sobre lo que llama los “dos sectores anticuados”:

Lo que vemos en contienda, con la yihad por un lado y McMundo/Mc-Cruzada por el otro, son sectores históricamente anticuados de la humanidad colonizada y oprimida contra sectores dominantes históricamente anticuados del sistema imperialista. Estos dos polos reaccionarios se oponen, pero al mis-

¹⁷⁶Ajith, “*Islamic Resistance, the Principal Contradiction and the ‘War on Terror’*”, p.26 (La resistencia islámica, la contradicción principal y la ‘guerra contra el terror’). (En inglés).

¹⁷⁷ “Contra”, p. 3.

mo tiempo *se refuerzan* mutuamente. Apoyar a uno u otro de esos polos anticuados, acabará fortaleciendo a los dos.

Esta es una formulación muy importante y crucial para entender las dinámicas que impulsan el mundo en este período, pero tenemos que tener en claro cuál de “los dos sectores históricamente anticuados” ha causado más daño y representa la mayor amenaza a la humanidad: los “sectores dominantes históricamente anticuados del sistema imperialista”, y en particular los imperialistas estadounidenses.¹⁷⁸

Este análisis tiene implicaciones críticas no solo para comprender el carácter de los sucesos en el mundo, sino que también habla de la posición necesaria que los comunistas tanto en los países opresores como en los oprimidos deben tomar y el tipo de trabajo político e ideológico omnímodo requerido — entre otras razones, porque muchas masas básicas en los países oprimidos han gravitado hacia el fundamentalismo reaccionario.

Por el contrario, el daño político e ideológico de lo que Ajith afirma debería estar claro: su Frente Unido que no se atreve a nombrar, de hecho su estrategia y orientación para confrontar el sistema imperialista, no llevará a la liberación. La suya es más bien una receta para ir a la cola de las fuerzas reaccionarias o justificar intentos de unión con ellas bajo la consigna de bregar con “esta intrincada realidad”.

En vez de basarse en el tipo de pensamiento ilusorio, idealista e inventado que Ajith adopta, lo que se necesita es el enfoque que describe Avakian para comprender las condiciones para la revolución comunista en el complejo mundo actual:

Captar la contradicción fundamental del capitalismo y cómo se desarrolla y cambia, y las diferentes formas de movimiento de todo esto y su interpenetración, es similar a caminar en medio de una espesura. Es algo que no salta a la vista, ni siquiera para los comunistas que se esmeran por aplicar sistemáticamente la concepción y el método científico del comunismo al mundo, a la historia, a la sociedad y a la naturaleza. [...] Tenemos la responsabilidad de luchar por la interpretación y la aplicación correcta de la cosmovisión y el método comunista, de ver que esto no se pierda sino que por el contrario sea una fuerza material, a un nivel cualitativamente superior, asumido por cada vez más masas de proletarios y otras capas.¹⁷⁹

¿Cuál es la verdadera actitud de Avakian hacia las masas populares que creen en la religión? Contrario a la acusación de Ajith de “racionalismo craso”, considérese cómo Avakian en realidad llama a los comunistas a lidiar con el pensamiento religioso prevalente entre las masas. Avakian denuncia la desdeñosa “arrogancia engreída de los ilustrados”¹⁸⁰ que en realidad ignoran la sujeción que ejerce la religión sobre importantes sectores de las masas o se abruman por ella. Avakian es bastante claro en que amplios sectores de las masas creerán en la religión, no solo ahora sino también bastante entrados ya en la sociedad socialista.

Avakian plantea claramente:

¹⁷⁸ Avakian, Forjar otro camino, *Revolución* #82, 18 de marzo de 2007. Disponible en <http://revcom.us/avakian-es/ba-forjar-otro-camino-es.html>.

¹⁷⁹ Avakian, “La base, las metas y los métodos de la revolución comunista”, *Revolución* #48, 28 de mayo 2006. Disponible en <http://revcom.us/avakian/basis-goals-methods/base-metas-metodos-es.html>.

¹⁸⁰ Avakian, ¡Fuera con todos los dioses! p. 101.

[En] términos de la base de unidad en la lucha política, la línea divisoria nunca debe ser si las personas son creyentes o religiosas o no, sino si están dispuestas a unirse y si es posible convencerlas a unirse de una manera que objetivamente sirve a los intereses de las masas populares. En el grado en que lo hagan, es necesario forjar unidad con ellas y luchar porque lo hagan de manera más plena y consecuente, al mismo tiempo que se libra la lucha con ellas en la esfera ideológica en torno a la cuestión de cuál cosmovisión corresponde a la realidad y conducirá a la emancipación.¹⁸¹

Avakian ve esta lucha ideológica en el seno del pueblo como parte del dinamismo que puede ayudar a toda la sociedad a avanzar incluso en el período de transformación socialista.

Ajith se burla de Avakian por subrayar la importancia de “machacar la religión en la esfera ideológica”, lo cual cita como un ejemplo de “racionalismo craso”. En realidad, Avakian es bastante claro en que lo que está involucrado aquí no es una simple lucha de ideas científicas *versus* ideas religiosas, él señala que “en circunstancias de grandes levantamientos sociales y luchas contra el orden establecido, las personas experimentan grandes cambios en su modo de pensar y relacionarse entre sí. Si no fuera así, las revoluciones nunca serían posibles y no se cambiarían nunca las relaciones sociales como resultado de la acción consciente del pueblo”.¹⁸²

Pero la religión es parte de la superestructura ideológica y debe ser tratada (o sea “machacada”) en esa esfera, en sí misma.

Avakian también resalta:

[E]s necesario luchar audaz y vigorosamente contra la religión en todas sus formas — y particularmente contra el oscurantismo y el absolutismo del fundamentalismo religioso y su expresión política como fascismo cristiano en Estados Unidos. Es crucial no subestimar para nada la importancia de la lucha en la esfera del modo de pensar, de la ideología y específicamente de la lucha contra todas las manifestaciones de la cosmovisión religiosa, debido a la manera en que esta interfiere e impide que la gente entienda la realidad y por tanto pueda interactuar con ella y cambiarla de acuerdo con sus propios intereses fundamentales.¹⁸³

La idea de que este tipo de cuestiones ideológicas puedan ser ignoradas a la vez que se apela a las masas en otras arenas, como en las luchas económicas o políticas, y se actúa como si estas cuestiones ideológicas pudieran tratarse como un simple subproducto de las otras luchas, es una ilusión peligrosa. Esta idea está estrechamente relacionada con la adopción por parte de Ajith de lo que viene a ser una “epistemología del punto de vista”: que las clases librarán la lucha según sus intereses, y el punto de vista que surja será establecido mediante esta lucha. De esta manera, no hay necesidad de asumir la lucha en la esfera de las ideas. Todo esto es consistente con el punto de vista de Ajith.

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 197.

¹⁸² *Ibíd.*, pp. 196-197.

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 197.

Al mismo tiempo que Avakian ha llamado a una audaz y fuerte lucha contra la religión, también ha abierto los brazos y promovido un enfoque de unidad-lucha-unidad con personas motivadas por la creencia y la convicción religiosas a levantarse con los oprimidos contra la injusticia. Un ejemplo destacado de esto fue el célebre diálogo de noviembre de 2014 sobre revolución y religión entre Avakian y Cornel West, el prominente intelectual público y cristiano revolucionario.

Las masas necesitan volverse, como dijo Marx, “aptas para gobernar”, y parte de esto quiere decir que un sector decisivo de ellas necesita ser ganado a una visión del mundo científica. Contrario a las suposiciones de Ajith, la historia ha mostrado que cuando los comunistas no confrontan audaz y cabalmente las cuestiones ideológicas desde una perspectiva materialista y comunista, terminan cediendo terreno a las fuerzas reaccionarias que defienden estas ideologías reaccionarias. Quién necesita la defensa tibia y ecléctica de Ajith de la tradición, la moral y la religión cuando se puede tener a los talibanes o al chovinista hinduista Bharatiya Janata Party [Partido Popular Indio].

Elegir entre los “dos sectores anticuados”, o forjar otro camino

Ajith dice:

Hay mucha agitación ideológica entre los musulmanes, y esto es cierto en la esfera religiosa en general [...] La posición política pro-occidental de algunas tendencias del reformismo islámico facilita que los fundamentalistas se apropien del antiimperialismo. Esto a su vez refuerza sus afirmaciones de ser la verdadera interpretación del islam y contribuye a impedir la democratización de la fe islámica. La intervención ideológica maoísta tendrá que ocuparse de todos esos aspectos si quiere avanzar.¹⁸⁴

Nótese que Ajith no analiza los posibles contextos políticos en los que es necesario analizar en concreto las relaciones con algunas fuerzas islámicas. Por el contrario, analiza la “intervención ideológica maoísta”, lo cual quiere decir acomodarse con la ideología anticuada y reaccionaria con el pretexto de calificar de “democrática” o “antiimperialista” una u otra tendencia.

Cuando Ajith dice que “el principal problema reside en la especificidad de esta ideología” y no en la ideología misma, parece estar embarcándose en una búsqueda de un islam que sea ideológicamente progresista, lo cual es necesario diferenciar de una política correcta de buscar actividades políticas conjuntas con creyentes donde sea apropiado, junto con una lucha ideológica vigorosa contra la religión. De hecho, Ajith sugiere claramente que los comunistas deben tener la tarea de ayudar a “la democratización de la fe islámica”.

En otra parte Ajith advierte que “si el análisis es guiado por la repugnancia moral, todas ellas [las fuerzas fundamentalistas] serán vistas simplemente como un sector anticuado y reaccionario y punto”.¹⁸⁵ No hay disculpa que presentar por nuestra “repugnancia moral” hacia la ideología y las prácticas de las fuerzas islámicas reaccionarias (y demás fundamentalistas religiosos reaccionarios). Además, es crucial

¹⁸⁴ “Contra”, p. 66.

¹⁸⁵ Ajith, “*Islamic Resistance, the Principal Contradiction and the ‘War on Terror’* (La resistencia islámica, la contradicción principal y la ‘guerra contra el terror’”).

que en la arena política estos fundamentalistas religiosos sean confrontados concienzudamente debido a su concepción social y programa reaccionarios; es una horrenda y esclavizadora concepción medieval que resulta tener ciertas contradicciones con el imperialismo. Sin embargo, como señala Avakian, apoyar a uno de estos sectores anticuados es fortalecer al otro. La tarea es “forjar otro camino”.

Ajith quiere improvisar un frente “antiimperialista” con los fundamentalistas, como puede verse en su acusación de que por parte de los “avakianistas” la “articulación, propagación y asimilación [del fundamentalismo] como discurso *nacional* no se reconoce por ningún lado”. De hecho, el fundamentalismo no es un programa para la emancipación nacional — es una concentración de los intereses y programas reaccionarios del sector anticuado de las naciones oprimidas.¹⁸⁶

Contrario a la esperanza de Ajith de construir un frente antiimperialista con semejantes fuerzas, los sucesos actuales corroboran el análisis de Avakian de la dinámica reaccionaria de los “dos sectores anticuados”, y en particular que unirse con cualquiera de estos dos sectores termina reforzando al otro.¹⁸⁷

Ajith afirma que Avakian no ha examinado las razones por las cuales la religión tiene una aceptación cada vez mayor en importantes sectores de las masas en muchos países alrededor del mundo. Esto es francamente ridículo, pues cualquier pesquisa sería de la obra de Avakian muestra gran cantidad de análisis particulares, detallados y rigurosos de los factores materiales, sociales e ideológicos que operan.¹⁸⁸

Lo que Ajith objeta es que Avakian haga un análisis exhaustivo materialista de la religión (de ahí la acusación de Ajith de “racionalismo craso”), mientras que Ajith quiere reservar un nicho o un enclave del que la ciencia sea excluida. La ciencia misma debe reconocer, según Ajith, el papel de la religión en “la creación y desarrollo de la moral y de los lazos sociales, así como su impronta en el cerebro humano”. Parte de la animadversión hacia la Ilustración y la acusación de “cientificismo” es la creencia en que una esfera importante de la realidad humana es maltratada por la perspectiva materialista y científica del mundo, confundiendo de este modo lo que es en realidad la ciencia con el “establecimiento científico” dominado por el capitalismo. Este desencanto con el mundo existente y el (mal) uso de la ciencia lleva a algunos a buscar y cimentar la ética y la moral en un ámbito trascendental.

¹⁸⁶ En realidad, los islamistas insisten en la “comunidad de creyentes” y no en el reconocimiento de lo que consideran conceptos laicos tales como nación, su programa reaccionario divide las naciones oprimidas siguiendo el criterio de las creencias religiosas.

¹⁸⁷ Avakian, “Forjar otro camino”. “Como principio general, y específicamente para los que nos encontramos en este país imperialista, tenemos una responsabilidad especial de oponernos al imperialismo estadounidense, a ‘nuestra propia’ clase dominante, y a lo que está haciendo por todo el mundo; pero eso no quiere decir que las fuerzas fundamentalistas islámicas no sean históricamente anticuadas y reaccionarias; no cambia el carácter de su oposición al imperialismo; a lo que lleva ni la dinámica de la que es parte: que lleva a estos ‘dos sectores históricamente anticuados’ a reforzarse y oponerse mutuamente al mismo tiempo. Es muy importante captar esto y llevar a otros a captarlo: si uno apoya uno u otro de los ‘dos sectores históricamente anticuados’, fortalecerá a ambos. Es crucial zafarse de esa dinámica para forjar otro camino”. Disponible en <http://revcom.us/avakian-es/ba-forjar-otro-camino-es.html>.

¹⁸⁸ Avakian tiene muchos escritos sobre la religión, algunos de estos son: ¡Fuera con todos los dioses!, Forjar otro camino y Predicando desde un púlpito de huesos.

Para Ajith, sin embargo, la moral tradicional y muchas otras “cadenas de la tradición” han de atarnos (como dice La Internacional) porque según su opinión esta es una parte importante del legado de una nación que lucha contra el imperialismo.

X. CONCLUSIÓN

En este punto esperamos que el lector haya visto cómo están en aguda contienda dos maneras muy distintas de ver el mundo. ¿Cómo podemos conocer el mundo y cómo lo transformamos?

Como señalamos al comienzo de este artículo, la comprensión de lo que llamamos marxismo-leninismo-maoísmo se ha estado dividiendo en dos. Ahora se hace posible — y necesario — separar más claramente la paja del trigo. Ajith sirve como un espejo útil aunque distorsionado, como los de los carnavales, en el cual cada imperfección es exagerada en proporciones grotescas. Todo aquel que haya sido parte del movimiento comunista puede beneficiarse de una mirada a través del prisma de Ajith, precisamente para identificar mejor las propias zonas sombrías en el pensamiento colectivo del movimiento comunista que representan grilletos y peso muerto en el camino del proyecto emancipador comunista que se eleva a nuevas alturas.

El mundo clama por una revolución. No simplemente para llevar más lejos los primeros y cruciales avances de la revolución comunista en el siglo pasado, sino por *más* revolución, por identificar más rigurosamente y erradicar todo lo que esclaviza a la humanidad; por una revolución que sea capaz de asimilar todo lo que es fresco, revigorizante y revolucionario en cada aspecto de la existencia humana, una revolución que esté aún más en consonancia con las más profundas aspiraciones del pueblo; por una revolución que apunte verdaderamente a lograr esas “dos rupturas más radicales”: con “las relaciones de propiedad tradicionales” y con “las ideas tradicionales”.

Esta es la revolución comunista que necesitamos y que debemos forjar. Para que esta revolución tenga lugar, para que se sostenga y eche profundas raíces entre las masas populares básicas, los jóvenes de mentalidad radical, los artistas, intelectuales y demás, y para que millones se levanten en pie de nuevo, nuestro movimiento debe sacudirse el polvo y resurgir tras el terrible revés que ha durado ya cuatro décadas.

Es a esta gran necesidad —el rescate, revigorización y mayor desarrollo del comunismo— a la que Bob Avakian ha respondido de una manera integral. Ha teorizado cómo, a partir de las mismas relaciones y contradicciones materiales de la sociedad, es posible construir el movimiento comunista que pueda ser aún mejor y vaya aún más lejos que la primera etapa de la revolución comunista. Necesitamos una visión del mundo que no se base en propiedades místicas como la inevitabilidad o en supuestas cualidades intrínsecas de los proletarios y las masas oprimidas. Por el contrario, es crucial remover estos errores que han empañado la comprensión más revolucionaria y científica de la sociedad, el marxismo. Pero en esos errores se planta Ajith soportándose en sus muletas metafísicas. Podemos pues apreciar más profundamente la ruptura epistemológica que Avakian está liderando, sus avances en el método y enfoque comunistas.

Es verdad que Ajith es hábil a menudo para esconder la esencia de su política y visión del mundo detrás de un revoltijo de palabras que mezcla elementos en una maraña. Los escritos de Ajith han estado caracterizados desde hace mucho por el eclecticismo. Deberíamos recordar la observación de Lenin de que “se suplanta la dialéctica por el eclecticismo”.¹⁸⁹ El artículo “Contra el avakianismo” de Ajith no es ninguna excepción, y vemos repetidamente que protesta que los demás han citado deslealmente sus anotaciones y no han prestado suficiente atención a reproducir todas y cada una de sus hojas de parra.

La vehemencia de su protesta se debe no tanto a un esfuerzo deliberado por cubrir sus propios errores como al hecho de que el eclecticismo no es solamente un revoltijo de “por una parte esto, por otra parte lo otro...” sino uno que enmascara lo que es principal en una contradicción. Para Ajith, la ciencia está bien, siempre y cuando se haga espacio para la religión también — de manera que la religión no pueda ser interrogada completamente por la ciencia. Cualesquiera sean los errores que pudieran haber existido en el movimiento comunista internacional con respecto a la búsqueda de la “verdad política”, Ajith insiste no obstante en la validez de la “verdad de clase” — y así la verdad objetiva es arrojada por la borda. Ajith se opone de palabra a la teleología pero considera esencial “un elemento de inevitabilidad” para la historiografía marxista — y así el materialismo histórico ya no es materialista ni histórico sino que es investido de una predestinación de tipo religioso.

La fuente básica del eclecticismo de Ajith viene de sus esfuerzos previos por reconciliar el marxismo-leninismo-maoísmo con una tendencia diferente y objetivamente opuesta de pensamiento y política que ha existido por mucho tiempo en el movimiento comunista. Por muchos años Ajith intentó traslapar y reconciliar comprensiones objetivamente opuestas y divergentes del maoísmo, pero semejante posición se ha vuelto cada vez más imposible de mantener. El “maoísmo” que se niega a avanzar, que se aparta de sus bases científicas y liberadoras, que no logra captar y seguir la orientación de la que el propio Mao fue precursor — este tipo de maoísmo, el maoísmo de Ajith, “se convierte en su contrario”.

Por otra parte, Bob Avakian ha planteado una nueva síntesis del comunismo que es un desarrollo mayor del marco teórico para avanzar la revolución comunista justo cuando sus enemigos la han declarado muerta y enterrada. La nueva síntesis desentierra, defiende y desarrolla la ciencia integral de la revolución comunista como fue fundada en un principio por Marx, y llevada a nuevas alturas por Lenin y luego Mao. Toma ideas de toda la gama del pensamiento y el empeño humanos. Y la nueva síntesis hace rupturas críticas con la comprensión errónea previa, va más allá de Mao

¹⁸⁹ “Se suplanta la dialéctica por el eclecticismo: es la actitud más usual y más generalizada ante el marxismo en la literatura socialdemócrata oficial de nuestros días. Estas suplantaciones no tienen, ciertamente, nada de nuevo; pueden observarse incluso en la historia de la filosofía clásica griega. Con la suplantación del marxismo por el oportunismo, el eclecticismo presentado como dialéctica engaña más fácilmente a las masas, les da una aparente satisfacción, parece tener en cuenta todos los aspectos del proceso, todas las tendencias del desarrollo, todas las influencias contradictorias, etc., cuando en realidad no da ninguna noción completa y revolucionaria del proceso del desarrollo social”. (*El estado y la revolución*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1975, p. 25). Disponible en [http://www.marx2mao.com/M2M\(SP\)/Lenin\(SP\)/SR17s.html](http://www.marx2mao.com/M2M(SP)/Lenin(SP)/SR17s.html). Citado en “Sobre lo que pasa en Nepal y lo que está en juego para el movimiento comunista: Cartas del Partido Comunista Revolucionario, Estados Unidos, al Partido Comunista de Nepal (Maoísta), 2005-2008”, en la carta de marzo de 2008 del PCR, EU al PCN(M), disponible en <http://revcom.us/a/160/Letters-es.pdf>.

y lleva al marxismo a un nuevo lugar. Es *el marco para llevar más lejos la revolución y hacerla mejor y emancipar a la humanidad*.

Ya no es posible para Ajith mantener un pie en el muelle y el otro en el bote que zarpa. Él, y otros que piensan como él, enfrentaron la necesidad de dar un salto en la comprensión requerida para que tenga lugar el nuevo salto en la práctica revolucionaria. Pero Ajith por el contrario ha caído y se ha atascado hasta el cuello en el residuo del pasado.

Un mayor avance podía venir y vino de la única manera que es posible el avance — como una dialéctica entre la destrucción de lo erróneo y la construcción de lo nuevo, sobre la base de una feroz defensa de los logros pasados junto con un implacable examen de las deficiencias, una firme certeza en la necesidad y posibilidad de la revolución proletaria además de una insistencia igualmente feroz en el carácter crítico de la asimilación de todo esto que se manifiesta de mil maneras.

La propia visión del mundo de Ajith probablemente le hace creer, como acusa, que la nueva síntesis de Avakian solo puede llevar a aislarse más de las masas. En realidad nada es más lejano a esto. Es la visión y programa de Ajith la que es irremediabilmente sectaria, mezquina e incapaz de inspirar a una nueva generación de comunistas. Ajith espera que de alguna manera los comunistas sean capaces de navegar en la lucha espontánea de las masas y puedan entonces imponer su “verdad de clase” (como lo interpretan todos los Ajith del planeta). Pero esto no es ni liberador ni atractivo.

Los esfuerzos de Ajith por mostrarse como el adalid (de una cierta versión) del maoísmo también ayudan a explicar su virulenta distorsión de la historia real del movimiento maoísta luego del golpe de 1976 en China, y en especial de la lucha por reagrupar internacionalmente a las fuerzas maoístas mediante el Movimiento Revolucionario Internacionalista. Ajith se siente obligado a degradar el muy conocido papel central de las contribuciones a este proceso hechas por Bob Avakian y el PCR, EU (lo cual llama “una vil mentira”), a la vez que embellece su propio papel, que es contradictorio.¹⁹⁰ En algún otro momento será necesario desentrañar y refutar la distorsionada y tendenciosa “historia” que hace Ajith de este proceso, pero la batalla ideológica actual con él, aunque arraigada y ligada a una serie de disputas pasadas, es de un carácter cualitativamente diferente. Existen *la base y la necesidad* para que se dé toda una nueva etapa de la revolución comunista.

En filosofía, que ha sido el centro de esta polémica:

[L]a nueva síntesis, en un sentido importante, está refundamentando el marxismo más plenamente sobre sus raíces científicas. También aprende de la rica experiencia histórica desde los tiempos de Marx, defendiendo los objetivos y los principios fundamentales del comunismo, que se ha demostrado son correctos en lo fundamental, criticando y descartando los elementos que se ha de-

¹⁹⁰ Ajith objeta el reconocimiento del carácter central del papel de Avakian en la lucha internacional por comprender el golpe revisionista en China. Ajith hace referencia a personas no nombradas y cuyo trabajo no ha sido traducido que hicieron importantes contribuciones a desenmascarar el golpe en China y luchar contra este. Sin duda se hicieron algunas críticas importantes, de algunas de estas estamos enterados y de las otras sería bueno conocer, pero esto no disminuye la profundidad y alcance sin igual del tratamiento del tema por parte de Avakian. Véase en particular *Las contribuciones inmortales de Mao Tsetung y La pérdida en China y el legado revolucionario de Mao Tsetung*, ambas obras de Bob Avakian.

mostrado son incorrectos o que ya no son aplicables, y estableciendo el comunismo aún más plena y firmemente sobre una base científica.¹⁹¹

El que haya habido errores en el movimiento comunista, incluso en el pensamiento de sus líderes más grandes, no debería hacer que los comunistas retrocedan horrorizados o adopten una defensa como de avestruz de las deficiencias secundarias. Pero lo que fueron errores en un contexto histórico, cuando se los defiende, canoniza y desarrolla como hace Ajith, se han transformado en un muy diferente proyecto de sociedad.

La nueva síntesis “re-ideologiza” el comunismo y lo pone sobre una base más firme y más científica; lo hace más basado en la realidad, más dialéctico, más posible y más deseable. Esto no es “racionalismo”, no es “cientificismo”. Es comunismo. Un comunismo que ha emergido tras varias décadas de feroces ataques, de su más grande reto político e ideológico, no “intacto” sino resintetizado, armado de las lecciones del pasado, asimilando la comprensión que la humanidad ha logrado en diversos campos, con un sentido más fuerte de misión y, más importante aún, con un método y enfoque *más profundos y más científicos* para llevar la revolución a su siguiente etapa.

La humanidad necesita trascender toda la época capitalista y la división misma de la sociedad humana en clases. Hay millones y millones que pueden ser ganados a comprender esta verdad y actuar en conformidad. Los comunistas necesitan desechar todas las ideas y métodos de pensamiento que se atraviesan en el camino de lograrlo.

¹⁹¹ Véase *El comunismo: el comienzo de una nueva etapa, Un manifiesto del Partido Comunista Revolucionario, Estados Unidos*, cap. IV: “Los nuevos retos y la nueva síntesis”, p. 61, septiembre de 2008. Disponible en <http://revcom.us/Manifiesto/Manifiesto-es.html>.